

ROGER
SCRUTON
SOBRE LA NATURALEZA
HUMANA



RIALP

ROGER SCRUTON

SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *On Human Nature*

© 2017 by PRINCETON UNIVERSITY PRESS

© 2018 de la versión española por JOSÉ MARÍA CARABANTE MUNTADA

by EDICIONES RIALP, S. A.,

Colombia, 63, 8º A - 28016 Madrid

(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN: 978-84-321-4964-1

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

1. ESPECIE HUMANA

GENÉTICA Y JUEGOS

GENES Y MEMES

CIENCIA Y SUBVERSIÓN

ENTENDER LA RISA

LA GENEALOGÍA DE LA CULPA

LA PERSONA ENCARNADA

INTENCIONALIDAD

EMERGENCIA Y MATERIALISMO

PERSONA Y SUJETO

VERSTEHEN Y FE

2. RELACIONES HUMANAS

LA PRIMERA PERSONA

YO Y EL OTRO

LA INTENCIONALIDAD DEL PLACER

SEXO, ARTE Y SUJETO

INTENCIONALIDAD SOBREEXTENDIDA

RECENTRANDO Y DESCENTRANDO LAS PASIONES

IDENTIDAD PERSONAL

3. LA VIDA MORAL

INDIVIDUALIDAD PROFUNDA

ELOGIO, CULPA Y PERDÓN

CONTAMINACIÓN Y TABÚ

LA SOBERANÍA DEL INDIVIDUO Y LA *COMMON LAW*

ARITMÉTICA MORAL

JUICIOS COMPARATIVOS

CONSECUENCIALISMO Y SENTIDO MORAL

VIRTUD Y VICIO

HONOR Y AUTONOMÍA

LA SEÑORA JELLYBY Y EL BUEN SAMARITANO

MÉRITO, DERECHOS Y DEBERES

PERSONA Y YO

4. OBLIGACIONES SAGRADAS

DOS CRÍTICAS

MORALIDAD SEXUAL

DESEO Y CONTAMINACIÓN

PIEDAD

LO SAGRADO Y LO PROFANO

LA EVOLUCIÓN Y LO SAGRADO
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL MAL
MORALES Y FE
ROGER SCRUTON

EL SIGUIENTE ENSAYO ES UNA VERSIÓN revisada de las tres conferencias “Charles E. Test” que impartí en la Universidad de Princeton, en el marco del Programa James Madison, en otoño de 2013. Estoy muy agradecido tanto al programa como a su director, Robert P. George, por la invitación y la hospitalidad que me dispensaron durante mi visita. Y estoy también especialmente agradecido a la animada audiencia que siempre espera al visitante que llega a Princeton y al espíritu de libertad intelectual que allí prevalece. Al preparar estas conferencias para su publicación, soy consciente de que son el mejor resumen de mis ideas, pero no tal vez el mejor modo de responder a todas las dificultades que puedan surgir en un lector atento. He intentado dar respuesta a algunas de esas dificultades en *El alma del mundo* y en el cuarto capítulo que he añadido en este ensayo a estas conferencias. Otras deberán esperar otro momento, o acompañarme a la tumba.

Bob Grant, Alicja Gescinska y dos lectores anónimos de Princeton University Press han leído los primeros borradores, y he sacado enormes beneficios de sus comentarios.

1. ESPECIE HUMANA

NOSOTROS, LOS SERES HUMANOS, somos animales sometidos a leyes biológicas. Tanto nuestra vida como nuestra muerte constituyen procesos biológicos de la misma naturaleza que los que observamos en otros seres vivos. Tenemos necesidades biológicas y estamos bajo la influencia de los genes y sujetos a su propio imperativo reproductivo. Y este imperativo se manifiesta también en nuestra vida emocional y nos recuerda la existencia de nuestro cuerpo, así como su poder sobre nosotros.

Durante siglos, poetas y filósofos han elaborado relatos sobre el amor erótico: Platón abrió el camino. Estos relatos han dotado de valor al objeto del amor, de misterio y de una singularidad metafísica que parece situarlo fuera del orden natural. En esas narraciones parece difícil tener en cuenta la dimensión biológica, a pesar de que tendrían poco sentido si no fuera precisamente por nuestra condición de animales reproductivos y por nuestra capacidad para ocupar un nicho gracias a la selección sexual.

Somos criaturas territoriales, como los chimpancés, los lobos y los tigres. Nos reafirmamos en un territorio, luchamos por defenderlo y nuestros genes, que necesitan de esa reafirmación tan exclusiva sobre el mismo para replicarse, dependen de nuestro éxito en esa tarea. Sin embargo, cuando luchamos por ello y lo defendemos, generalmente lo hacemos en nombre de un algún ideal superior: la justicia, la liberación, la soberanía nacional o Dios mismo. De nuevo nos encontramos aquí con la costumbre de componer narraciones que soslayan la realidad biológica subyacente.

También las cualidades humanas más nobles tienen su base biológica, o al menos así lo parece. La capacidad de sacrificio que lleva a la madre a dejar todo de lado por sus hijos, la valentía que posibilita que los seres humanos afronten las privaciones y los peligros más grandes por algo que consideran valioso e incluso virtudes como la templanza y la justicia, que parece que exigen que vencemos nuestros propios deseos, a juicio de muchos tienen sus equivalentes en el reino de los animales inferiores y es posible ofrecer sobre ellos una sencilla explicación, generalizable a cualquier otra especie. El afecto personal ha sido incorporado al ámbito de la biología, primero por la excesivamente metafórica, y ahora en gran parte desacreditada, teoría de Freud acerca de la libido, pero más recientemente por la teoría del apego de John Bowlby, para quien el amor, la pérdida y el duelo se pueden explicar en parte como resultados filogenéticos de nuestra necesidad de una base segura[1]. Bowlby fue un psiquiatra y sabía muy bien que los seres humanos no solo heredamos aptitudes emocionales, sino también que las adaptamos y mejoramos. Pero describió el amor, el dolor y el duelo como procesos biológicos y sostuvo que «el lazo que une al niño con su madre es la versión humana de un comportamiento que vemos generalmente en muchas otras especies animales»[2].

Al situar este comportamiento en un contexto etológico, Bowlby ofreció una explicación de nuestros apegos primarios mucho más plausible que la ofrecida por Freud y sus primeros seguidores. Se han de explicar nuestros afectos personales, señalaba, teniendo en cuenta la función que desempeñan en nuestro “entorno de adaptabilidad evolutiva” y en cualquier caso, no se debe concluir de estas explicaciones ninguna diferencia ontológica entre nosotros y los animales. El descubrimiento de la hormona de la oxitocina, y de los efectos que tiene para la predisposición de muchos animales de diferentes especies a las relaciones de afecto con sus congéneres, ha servido para apoyar la suposición de que se puede comprender y explicar el apego sin recurrir a las narraciones con que los seres humanos lo embellecen.

Cuando Darwin y Wallace dieron a conocer su teoría sobre la selección natural, lo que se planteó fue si nuestras cualidades más elevadas, como la moral, la autoconciencia, el simbolismo, el arte y las emociones interpersonales, nos separaban radicalmente de los animales inferiores, tal y como afirmaban algunas teorías existentes. En un primer momento, Wallace pensó que no, pero más tarde cambió de opinión y llegó a la conclusión de que en el orden de los seres hay un salto cualitativo, percatándose de ese modo de que las facultades superiores de la especie humana eran diferentes de las que los seres humanos compartimos con nuestros primos hermanos evolutivos. Señaló que “contamos con capacidades morales e intelectual superfluas en relación con las demandas evolutivas”[3] y que no se pueden explicar con la teoría de la selección natural de los más aptos.

Pero Darwin siguió suscribiendo la idea de que *natura non facit saltus* y precisamente en su obra *El origen del hombre* intentó demostrar que las diferencias entre los seres humanos y otros animales, a pesar de que son considerables, se pueden explicar con la teoría del desarrollo gradual[4]. A juicio de Darwin, hay cierta continuidad entre nuestro sentido moral y los instintos sociales de otras especies[5]. Gracias a su teoría de la selección sexual, dio mejor cuenta de cómo opera la selección natural y sugirió una idea que a día hoy suscriben Steven Pinker y Geoffrey Miller: muchas de nuestras facultades “superiores”, como el arte o la música, que en apariencia no desempeñan ninguna función en la evolución, se deben considerar resultado de la selección sexual[6]. Acto seguido, Darwin estudió las emociones humanas y comparaba su forma de expresarse en el rostro o mediante gestos con el modo en que se manifiestan en otros animales. Su propósito era sugerir que la brecha que parece separarnos de nuestros parientes evolutivos no prueba que tengamos diferentes orígenes[7].

GENÉTICA Y JUEGOS

Esta controversia se ha modificado completamente desde que se publicó la investigación pionera de R. A. Fisher sobre genética de la población[8]. Los problemas con los que tuvo que lidiar Darwin a lo largo de su vida —la selección sexual de caracteres disfuncionales (el llamado problema de la “cola del pavo real”), por ejemplo, o el ‘altruismo’ de los insectos (el llamado “problema de los hormigueros”)— se perciben de un modo radicalmente distinto si se entiende la evolución como resultado de un proceso de autorreplicación genética, en lugar de en función de la reproducción sexual animal[9]. Y tal y como John Maynard Smith y G. R. Price demostraron en su serio ensayo[10], esa nueva forma de estudiar la selección natural, sometida a “estrategias” de replicación genética, permite hacer uso de la teoría de juegos para explicar la competición genética y, al mismo tiempo, solucionar claramente otro conocido asunto: el de la agresión, del que se dio cuenta también Darwin y que Lorenz ha explicado detalladamente[11]. El celo de los

ciervos se podría explicar como una estrategia “estable desde un punto de vista evolutivo”: posibilita que los genes de las criaturas en celo se reproduzcan mientras proporcionan genes de hembras con el mejor retorno para su inversión reproductiva. Este nuevo enfoque, generalizado por R. Axelrod[12], ha tenido una gran importancia, por ejemplo, para demostrar que la cooperación altruista y recíproca es ventajosa evolutivamente, incluso cuando no es parte de la selección de parentesco (como por ejemplo sucede cuando el murciélago hembra al parecer comparte la sangre que ha conseguido con otros miembros de su misma colonia que no disponen de ese recurso). Asimismo, ha hecho posible elaborar y proponer una “teoría general del altruismo”, que permite a sus defensores explicar no solo el disciplinado autosacrificio de las hormigas soldados sino también el heroico sacrificio, pero lleno de temor, del soldado humano[13]. En resumidas cuentas, parece que cada vez estamos más cerca de demostrar lo que suponía Darwin: hay cierta continuidad entre nuestro sentido moral y los instintos sociales de otras especies.

No han faltado críticos de la perspectiva genética. Quienes defienden la “selección de grupo” sostienen que la selección natural debe operar en otro ámbito distinto del genético y superior a él, si se quiere dar cuenta de comportamientos complejos desde un punto de vista social, como la capacidad de limitar el tamaño de la población o los patrones de dispersión de la manada[14]. Otros han mostrado su escepticismo frente a la hipótesis de que existan transiciones a pequeña escala que, a través de una serie de cambios ininterrumpidos, transformarían el comportamiento social de los animales en el de los seres humanos. En este sentido, para Chomsky, la adquisición del lenguaje es un asunto de todo o nada, e implica adquirir una capacidad reglada y creativa que no se puede nacer surgir solo mediante conexiones particulares entre palabras y cosas[15]. Un chomskyano no tomaría en serio las investigaciones que atribuyen lenguaje a los animales —a los chimpancés o a los delfines, por ejemplo—, que en su momento concitaron el entusiasmo y que se pensaba que demostraban que los animales eran como nosotros, o nosotros como ellos[16].

Sean o no los animales capaces de realizar conexiones entre palabras y cosas o entre palabras y experiencias, son radicalmente diferentes de las que posibilita la gramática transformacional. En el caso de los animales se trata de asociaciones aisladas que, desconectadas de reglas generativas y sin organización semántica, no pueden contar con más medios de pensamiento, diálogo e interrogación que los gritos de alarma de los pájaros o bonobos o el movimiento de la cola de los perros. No se considera que esta objeción sea conclusiva, y los genetistas siguen proponiendo teorías sobre “protolenguajes” e intentando demostrar que hay avances graduales en relación con la competencia lingüística determinados genéticamente[17].

GENES Y MEMES

Sabemos que la especie humana se ha adaptado a su entorno, pero también que ha adaptado su entorno a ella. Ha conseguido transmitir adaptaciones a su descendencia, pero no solo genéticamente, sino también culturalmente. Ha conformado su mundo mediante la información, el lenguaje y el diálogo racional. Y aunque la biología puede tener en cuenta todo esto e incluirlo en la teoría de la evolución[18], esta, en primer lugar, no tendrá que ocuparse de la replicación de los genes, sino de la reproducción de las sociedades. Ahora bien, las sociedades humanas no son solo grupos de primates que cooperan; son comunidades de personas que viven juntas por mutua decisión y que organizan su mundo mediante conceptos morales que la mente de un chimpancé no puede concebir. Posiblemente, en el futuro la ciencia cognitiva pueda integrar esta clase de

nociones en una teoría del cerebro y de sus funciones, en incluso puede que sea al fin y al cabo una teoría biológica. Pero tendrá que demostrar su verdad frente a aquella que afirma que hay capacidades exclusivas del hombre y que, según Wallace, son superfluas desde el punto de vista de las “demandas evolutivas”, y no frente a la que tiene en cuenta solamente los rasgos que compartimos con los animales.

Hoy día los filósofos que defienden este último punto de vista tienen que hacer frente a una influyente corriente de opinión que predomina en la vida intelectual desde la publicación de *El Gen egoísta* de Richard Dawkins. A juicio de este, la selección natural podría dar cuenta de todos los fenómenos de la cultura humana, siempre que aceptemos que la cultura se desarrolla de acuerdo a los mismos principios que los organismos individuales. Así como el organismo humano es una máquina que “sobrevive” y se desarrolla gracias a genes que se autorreplican, la cultura también lo hace gracias a unos “memes” autorreplicantes, es decir, gracias a unas entidades mentales que emplean energía cerebral para multiplicarse, como los genes usan la energía de las células. Igual que los genes, los memes requieren de un espacio vital o *Lebensraum* y el éxito en su tarea depende de que encuentren el nicho ecológico adecuado para reproducirse. Ese nicho es el cerebro humano[19].

Un meme es una entidad cultural autorreplicante que, alojada en el cerebro de los seres humanos, usa el propio cerebro para reproducirse, del mismo modo que una melodía pegadiza se va reproduciendo mediante el silbido y el tarareo y logra difundirse por toda la comunidad humana, como sucedió con *La donna è mobile* la mañana después del estreno de *Rigoletto*. Dawkins cree que las ideas, las creencias y las actitudes son las formas en que esas entidades autorreplicantes se propagan como las enfermedades, aprovechándose de la energía de sus portadores. “Así como los genes se propagan de un cuerpo a otro a través del esperma y los óvulos, los memes se propagan de un cerebro a otro por un proceso que se puede denominar, en un sentido amplio, imitación”[20]. Dennet aclara que este proceso no es necesariamente perjudicial[21]: entre los parásitos, hay organismos simbióticos, que coexisten sin causar daño, y mutualistas, que mejoran eficazmente la habilidad del portador para sobrevivir y prosperar en su entorno.

Pero para considerar esta teoría remotamente plausible, deberíamos diferenciar entre los memes de la ciencia y otros de tipo “cultural”. Los memes científicos están sometidos a un estricto control por parte del cerebro en que se hospedan y este acepta las ideas y teorías debido a su interés por la verdad. Los memes “culturales” se encuentran fuera del ámbito de inferencia científica, por lo que pueden desmadrarse y ocasionar todo tipo de desórdenes cognitivos y emocionales. No están sujetos a ningún tipo de control, sino que siguen su propio desarrollo reproductivo, indiferentes a las metas u objetivos del organismo en el que se alojan.

Como metáfora, la teoría es atractiva, pero ¿qué explica? En términos meméticos, las teorías absurdas surgen del mismo modo que las verdaderas y el acuerdo que conciten las últimas es solo una distinción retrospectiva a su éxito reproductivo. La única diferencia que conseguiría explicar este éxito sería distinguir entre los memes que mejoran la vida de sus portadores y los que la destruyen o coexisten simbióticamente. Pero es precisamente propia del ser humano la capacidad de distinguir entre las ideas y la realidad que representan, considerar proposiciones sin aceptarlas o cambiar de opinión, sometiendo sus ideas a la instancia de la razón, así como admitirlas o rechazarlas sin tener en cuenta su coste reproductivo.

Esta actitud crítica, además, no se desarrolla únicamente en el ámbito de la ciencia. Matthew Arnold describió acertadamente la cultura como “una persecución de nuestra total perfección por

medio del conocimiento en los asuntos que más nos preocupan, lo mejor que haya sido pensado y dicho en el mundo y, a través de este conocimiento, proyectar una corriente de pensamiento libre y fresca sobre nuestros hábitos y nociones rutinarios”[22]. Como ocurre también con otros muchos, Dawkins, atado a una concepción de la ciencia propia del siglo XIX, pasa por alto la reacción a la misma que surgió en ese mismo siglo y que decía algo así como “esperad un momento: la ciencia no es el único modo de obtener conocimiento. Existe también un saber moral, que es propio de la razón práctica; hay también un conocimiento emocional, como el proporcionado por el arte, la literatura y la música. Y posiblemente exista también un saber trascendental, propio de la religión. ¿Por qué privilegiar la ciencia? ¿Solo porque pretende *explicar* el mundo? ¿Por qué no dar importancia también a aquellas disciplinas que lo interpretan y nos ayudan a habitarlo?”.

Esta reacción no ha perdido ni un ápice de su vigencia. Y nos descubre una debilidad importante de la “memética”. Aunque existieran unidades de información memética que se propagaran de un cerebro a otro por algún proceso de replicación, no son esas entidades las que aparecen ante la inteligencia cuando tiene lugar el pensamiento consciente. Los memes están en las ideas como los genes en los organismos: si de alguna manera existen (y ni Dawkins ni nadie han conseguido demostrarlo), su sempiterna y azarosa reproducción no es asunto nuestro. Por el contrario, las ideas son parte de la red consciente de pensamiento crítico. Las aceptamos por su verdad, su validez, su corrección moral, su elegancia, su exhaustividad y su atractivo. Las admitimos o las rechazamos, bien sea a lo largo de nuestra búsqueda de verdad y comprensión, bien de nuestra búsqueda de sentido y valor. Pero ambas búsquedas resultan esenciales para nosotros. Aunque la cultura no es ciencia, es también una actividad consciente de la mente crítica. La cultura —tanto la alta cultura representada por el arte y la música, como esa más amplia encarnada en una tradición moral y religiosa— hace posible discriminar las ideas en atención a sus propias cualidades intrínsecas, nos ayuda a habitar el mundo y vibrar con su sentido personal. La teoría de los memes ni desmiente esta verdad ni socava la concepción del siglo XIX según la cual la cultura, entendida como hemos indicado, es una actividad racional como la propia ciencia.

CIENCIA Y SUBVERSIÓN

Meme es, además, uno de esos conceptos de tipo subversivo —como “ideología” en Marx, “inconsciente” para Freud, o “discurso” en la filosofía Foucault— que tratan de combatir y desacreditar prejuicios comunes. Pretende sacar a la luz nuestros delirios y explicar nuestros sueños. Pero, en sí mismo, es también un delirio: un elemento de la ideología que se admite por el supuesto poder que concede a quien lo conjura, no por su verdad. Ha producido además argumentos sorprendentes, no solo los que recoge Daniel Dennett en *Rompiendo el hechizo*. Pero, en realidad, incurre en los mismos desaciertos que trata de remediar: es, pues, un hechizo que la mente científica emplea para hacer desaparecer todo lo que la desafía o cuestiona.

Al reflexionar sobre esto, me parece evidente que Wallace tiene razón cuando se refiere a las cualidades que sitúan a la especie humana en otro lugar y la diferencian, aunque con toda seguridad se equivocó al considerar superfluos esos rasgos “para las demandas evolutivas”: en efecto, si alguno es adaptativo, es sin duda la racionalidad. Pero, entonces, se puede decir que la racionalidad, en cierto sentido, es propia de “nuestra esencia”. Lo que Wallace quería decir es que nosotros, los seres humanos, aunque seamos animales, pertenecemos a una especie que no es comparable a ninguna otra. Por ello el debate que en este punto se plantea —y que tiene su paralelo en la controversia que enfrenta a biólogos y psicólogos evolucionistas en relación con el

sentido de la cultura— es precisamente la cuestión de la naturaleza humana. ¿A qué especie pertenecemos?

Dawkins pretende explicar los fines y la elección racional con material genético, que no es capaz de elegir. Describe este material como una entidad “egoísta, movida solo por objetivos reproductivos”, pero (al menos en sus momentos menos retóricos) reconoce que los genes no son, no pueden ser, egoístas, ya que el egoísmo es una cualidad de la persona, que se caracteriza por sus disposiciones y proyectos racionales[23]. Para resultar convincente, una teoría biológica debería sustituir estos términos de tipo teleológico por otros funcionales[24]. Esto es lo que hacen la teoría de juegos y otras parecidas. El objetivo de un jugador es ganar y por ello adopta estrategias ganadoras: he aquí una explicación teleológica de su comportamiento. La selección natural nos informa de que triunfarán las estrategias ganadoras, aunque se refiera a pautas genéticas que, en puridad, no pueden querer propiamente nada. Es, pues, una explicación de tipo funcional, porque no alude a nada que tenga que ver con intenciones, decisiones y objetivos.

Las explicaciones funcionales ocupan un lugar central en la biología[25]. Se explican las alas de los pájaros por su función, ya que posibilitan que vuelen. En un momento dado, en ese proceso de mutación azarosa, nació un ejemplar alado que tenía una ventaja determinante sobre los demás. Hay que tener en cuenta, en cualquier caso, que este tipo de teorías funcionales ofrecen una explicación causal solo porque se completan con una teoría de la mutación aleatoria, es decir, con una teoría que nos explica *cómo* la existencia de un rasgo es causada por su función. Esto es algo decisivo en las explicaciones sobre el altruismo y la moral propuestas por Axelrod y Maynard Smith. Una población genéticamente reacia a cooperar, al afecto parental, al autosacrificio por los descendientes, así como a la limitación sexual y al control de la violencia, es disfuncional desde el punto de vista de su propia reproducción. Por tanto, acabará desapareciendo. Ahora bien, de este sencillo hecho no se puede deducir nada sobre las causas de la acción o del razonamiento moral, ni tampoco sobre sus fundamentos. De ahí no se sigue que la moralidad sea fruto de la selección natural, más que la selección de grupo dentro de la especie; tampoco se puede concluir que la moralidad surge de nuestra configuración biológica, en lugar del pensamiento racional. De hecho, no se puede deducir nada que socave o debilita lo que ha afirmado la filosofía en su reflexión sobre los fundamentos del juicio moral y su lugar en la vida de los seres racionales.

Pero aunque resulta trivial sostener que las cualidades disfuncionales desaparecen, afirmar que las cualidades funcionales surgen precisamente por su función es una aseveración sustancial muy importante[26]. Y hasta que no tengamos una teoría que la avale, no tendrá base intelectual. Se puede creer que la genética ofrece esa teoría, pues asegura que el altruismo es una solución “estable desde un punto de vista evolutivo” al problema de la competencia genética dentro de nuestra especie. Pero esta explicación advierte únicamente de la condición *suficiente* para el surgimiento del “altruismo” y lo hace conceptualizando el altruismo de una manera que no tiene en cuenta la reflexión moral. Si Kant está en lo cierto con su imperativo categórico, hay también una condición suficiente independiente, la racionalidad, que nos conmina a actuar bajo máximas que se puedan convertir en ley universal.

Pero la razón práctica no solo sirve para explicar el altruismo en esa versión minimalista que prefieren los genetistas, sino también la superestructura del razonamiento moral y la emoción. Insinúa también una teoría de la *especie a la que pertenecemos*, pero esta no concuerda con el autosacrificio genético. Según Kant, somos miembros de la especie “*personas*”, seres libres por naturaleza, autoconscientes, que actúan de acuerdo a la razón y regidos por la ley moral. Pero para la teoría del gen egoísta, somos de la especie “animales humanos” y por naturaleza complejos

productos del ADN. Kant era consciente de que su teoría realzaba a los seres humanos “infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra”[27]. Pero también hacía posible que otros seres no humanos fueran de la misma especie, como los ángeles o tal vez los delfines. La teoría del gen egoísta no tiene más remedio que rechazar estas hipótesis como sinsentidos.

En manos de sus divulgadores, las ciencias biológicas suelen reducir la condición humana a un modelo más simple, ya que creen que somos lo que una vez fuimos y que la verdad sobre nuestra condición se halla contenida en nuestra genealogía. La corriente precedente de genética pop, que se llamaba a sí misma “sociobiología”, llegó a conclusiones tan inquietantes como la siguiente: “La moralidad no tiene otro propósito último demostrado que asegurar que el material genético humano quede intacto”[28]. Conclusiones de este tipo emplean el lenguaje del sentido común, pero al mismo tiempo cancelan la base sobre la que se asienta. Y esta suerte de engaños se puede presentar en cualquier ámbito del pensamiento; resulta además más eficaces cuando se utiliza para desacreditar ideas religiosas o morales. Así pues, la gente corriente se haya en la desafortunada situación de creer cosas que son verdad, pero que no pueden defender recurriendo a argumentos racionales que contrarresten la fuerza del razonamiento científico, por deficiente que este sea. De ahí que, al combatir esas creencias cotidianas —creencias que, de tener apoyo, están respaldadas por la fe religiosa y no por métodos científicos—, los científicos tomen ventaja y encubran la debilidad de sus propios presupuestos[29].

ENTENDER LA RISA

No niego que seamos animales, pero tampoco estoy en contra de la doctrina teológica que afirma que nuestras funciones biológicas constituyen una parte integral de nuestra naturaleza de personas humanas, así como los objetos de nuestras elecciones morales más importantes[30]. Pero quiero considerar con seriedad la hipótesis de que debemos comprendernos en otro orden explicativo diferente al ofrecido por la genética y que pertenecemos a una especie no definida por su configuración biológica. La teoría del “gen egoísta” puede servir para explicar nuestro origen, pero lo que una cosa es y cómo surge son dos cuestiones distintas y, por ello, lo que responde a la segunda cuestión puede que no sirva para contestar a la primera. Resulta imposible comprender la persona analizando solo su evolución en tanto que animal humano, del mismo modo que es impracticable entender una sinfonía de Beethoven examinando solo su proceso de composición.

Consideremos un rasgo que diferencia a la persona de otras especies: la risa. Ningún otro animal ríe. Lo que llamamos “risa de la hiena” es solo una suerte de sonido parecido a la risa humana. Pero para que fuera una verdadera risa tendría que ser una expresión o manifestación de diversión: hay que reírse de algo y esto supone un proceso basado en un complejo patrón de pensamiento. Es cierto: se da también la risa “de lo que cesa de divertir” como señala Eliot. Pero comprendemos también esa risa “hueca” a partir de su caso normal, que es la diversión. Ahora bien, ¿qué es divertirse? Me parece que ningún filósofo se ha parado a pensar lo suficiente en ello. La concepción que tiene Hobbes de la risa, entendida como “gloria repentina”, posee en verdad algo mágico, pero el término “gloria” parece sugerir que toda risa es un triunfo, lo que seguramente está lejos de ser verdad. Schopenhauer, Bergson y Freud han intentado identificar cuál es la esencia del fenómeno, pero creo que ninguno ha obtenido más que un éxito parcial[31]. Por su parte, Helmut Plessner entendía la risa y el llanto como claves de la condición humana, es

decir, rasgos o cualidades en los que se concreta nuestra singularidad[32]. Pero emplea un lenguaje fenomenológico opaco y no ofrece un análisis claro ni de la risa ni de las lágrimas.

Podríamos, sin embargo, decir algo razonable: que la risa expresa nuestra capacidad de asumir esas deficiencias que son demasiado humana: riéndonos suscitamos una comunidad de sentimientos que nos inocula contra la desesperanza. Esta peculiaridad de la risa -que apunta a una comunidad de sentimiento- es el rasgo que estudia Frank Buckley[33]. De él se siguen otros. Solo un ser que es capaz de hacer juicios es capaz también de reír. Normalmente nos reímos de algo que *decepciona* o de ocurrencias que ridiculizan nuestras acciones en relación con nuestras aspiraciones. Y aunque la risa de los niños parece que no se conforma a este patrón, ello obedece a que sus juicios, al igual que la risa, se encuentran en un estado embrionario, y en fase de preparación para la valoración social, que es el fundamento de la risa. Los niños se divierten con cosas porque, de algún modo, las comparan con las normas que las desafían. A mi juicio, los supuestos casos de diversión en una especie como la de los chimpancés se deben comprender también de este modo[34]. Los animales a quienes el hombre enseña casi a llevar a cabo juicios se encuentran, por este motivo, a las puertas de la diversión. Pero también muestran cuán profundo es el abismo que los niños salvan con tanta facilidad.

Así pues para explicar la risa debemos también explicar el singular proceso de pensamiento que hace posible nuestros juicios sobre los otros; hemos de explicar el placer que sentimos al percatarnos del conflicto entre lo real y lo ideal así como la peculiar intencionalidad social de ese mismo placer. Es cierto que podemos soslayar este tipo de explicaciones y suponer que hay una programación cognitiva en nuestro cerebro y un mecanismo biológico en el que están impresos estos fenómenos. Pero, por el momento, eso es simple y llanamente mera especulación, con ninguna o casi ninguna base genética.

Imagino a los psicólogos evolucionistas intentando explicar de diversos modos la risa. Afirmarían que al reírnos de nuestras faltas, las reconocemos y que esta circunstancia facilita la cooperación con nuestros imperfectos prójimos, pues neutralizan las contiendas que surgirían de nuestra incompetencia. De ahí que una comunidad de personas que ríen goce de una ventaja competitiva frente a una de personas serias y sin sentido del humor. Pero, si reflexionamos sobre ello, nos daremos cuenta de lo infundada que resulta esta conclusión, al presuponer lo que pretende explicar, esto es, que la risa promueve la cooperación. Es cierto que también mi forma de explicar la risa lo presupone, pero de un modo diferente a como lo hace la biología o la teoría genética.

Lo que yo intento explicar es un proceso de pensamiento empleando términos como “defecto” e “ideal” que no caben, como bien sabemos, en la biología evolucionista. Es decir, suponía que la risa constituye una manifestación de comprensión y que ésta de alguna manera se podía compartir. Pero en ningún caso daba por sentado que la risa beneficiara a los genes, como hace la teoría genética. Además, por lo que respecta a mi explicación, la risa podría ser un resultado totalmente superfluo de la vida humana. Parece lo contrario debido únicamente a mi explicación, que no es científica, sino un ejercicio de lo que Dilthey denominaba *Verstehen*, la comprensión de la acción humana por su sentido social, y no en términos de sus causas biológicas[35].

Supongamos que un equipo de zoólogos descubriera una especie animal que se sienta en grupo, señala algo y emite sonidos parecidos a la risa. ¿Cómo darían cuenta de este comportamiento? Primero, tendrían que saber si lo que observan es auténticamente una risa. En otras palabras, tendrían que saber si esas criaturas estaban realmente señalando y riéndose de algo. Y esta palabra, “de”, se puede analizar en términos científicos fácilmente. Es un signo de

intencionalidad, de la “direccionalidad de nuestros procesos mentales a sus objetos”, como señaló Brentano[36], y solo se puede descifrar si interpretamos el proceso de pensamiento del que emerge. Toda esa explicación depende en última instancia de un proceso previo de interpretación que tiene como objetivo determinar si esos animales son como nosotros y se divierten también “de cosas” o, por el contrario, no, y esa conducta que parece asemejarse a la risa es un fenómeno que se debe explicar de otra forma. Si alcanzamos esta segunda conclusión, podríamos importar toda la instrumentación de la etología: es decir, nos preguntaríamos por la función que desempeña ese comportamiento en el mantenimiento del nicho ecológico. Si, por su parte, llegamos a la primera conclusión, tendríamos que comprender a esos animales del mismo modo que nos comprendemos entre nosotros, en función de cómo conceptualizan el mundo y los valores que subyacen en sus respuestas al mismo.

He empleado la expresión “como nosotros” porque la diversión es una de nuestras características. Pero tenemos la obligación de preguntarnos qué sentido tiene esa expresión. ¿Qué queremos decir con “criaturas como nosotros”? ¿Tenemos en mente una categoría más amplia o quizá más limitada? Homero hablaba de la “risa de los dioses” y Milton se refirió a la de los ángeles. Nos topamos aquí, pues, con un profundo problema metafísico. Pertenecemos a una clase natural, *homo sapiens sapiens*, que es una especie biológica. Pero cuando nos referimos a criaturas como nosotros, no parece que nos refiramos solo a miembros de nuestra propia especie.

Una última cuestión sobre la risa. Tal y como lo he expuesto, puede parecer que tiene un efecto beneficioso sobre la comunidad humana: quienes ríen juntos, se desarrollan conjuntamente y al mismo tiempo aprenden a tolerar esos defectos que son demasiado humanos. Pero no todo lo que resulta beneficioso tiene una función. Un comportamiento totalmente redundante —saltar de alegría, escuchar música, ver pájaros o rezar— puede, sin embargo, conferir enormes beneficios. Es eso justamente lo que ocurre con la risa. Hay comunidades sin sentido del humor en las que se cree que la risa constituye un peligro y se la castiga con severidad. Pero una comunidad de este tipo no es razón disfuncional: está tan equipada para la supervivencia como una comunidad de comediantes. Es razonable suponer que la seriedad puritana de la que hacían gala los colonos de Massachusetts constituyera al principio un importante estímulo para su supervivencia. Pero la risa podría haber sido beneficiosa para ellos, pues el ser racional goza riéndose.

LA GENEALOGÍA DE LA CULPA

Quiero volver ahora a otro rasgo de la condición humana que nos distingue de nuestros parientes los simios: la responsabilidad. Somos responsables entre nosotros por lo que hacemos y, como consecuencia de ello, comprendemos el mundo de una manera sin paralelo en otras especies. Nuestro mundo, a diferencia del entorno de un animal, cuenta con derechos y deberes: es el mundo propio de sujetos autoconscientes, un mundo que distingue sucesos libres y no libres, es decir, entre aquellos que tienen razones o motivos y aquellos que simplemente son causados; entre los que proceden de la voluntad de un sujeto racional y los que surgen del flujo de objetos sin conciencia. Viendo así el mundo, respondemos a él con emociones que no existen en los animales: indignación, resentimiento y envidia; admiración, compromiso y alabanza, es decir, suponiendo que los demás son también sujetos responsables, con derechos y obligaciones y con autoconciencia de su futuro y de su pasado. Solo pueden sentir este tipo de emociones seres responsables que pueden situarse fuera del orden natural y distanciarse el mismo para realizar juicios. Y aunque, de Platón a Sartre, los filósofos hayan interpretado de forma radicalmente

distinta estos rasgos peculiares de la condición humana, casi todos coinciden en buscar una explicación filosófica, y no científica.

Hay, sin embargo, una excepción histórica interesante: Nietzsche, que intenta explicar en su *Genealogía de la moral* los orígenes de la responsabilidad, y lo hace de un modo que anticipa las teorías más recientes de los genetistas para dar cuenta de la vida moral en función de determinadas estrategias beneficiosas para nuestros genes. Nietzsche imagina una sociedad humana primigenia, reducida a una esclavitud casi universal por “bestias de presa”, como califica a esos seres fuertes, saludables, egoístas y de personalidad autoafirmativa que imponen sus deseos sobre los demás por su fuerza natural. La raza superior se mantiene por encima de los demás castigando cualquier transgresión de los esclavos, tal y como nosotros castigamos a un caballo que nos desobedece. Los esclavos, que son demasiado timoratos y no poseen la fuerza suficiente para rebelarse, aceptan su castigo como retribución. Y como no pueden vengarse, vuelcan su resentimiento contra sí mismos, e incluso se convencen de que son merecedores de su situación y que es un castigo justo a sus transgresiones. Es así cómo surge el sentimiento de culpa y la idea de pecado. De este *resentimiento*, como lo denomina, del esclavo, Nietzsche concluye una explicación de toda la concepción teológica y moral del cristianismo.

Según la genealogía de Nietzsche, la raza superior se beneficia de la subordinación de los esclavos. Se puede considerar esto como la base de una explicación protobiológica e incluso protogenética de toda su estrategia social. La raza superior asegura su dominio mediante castigos y, a su debido tiempo, el esclavo termina internalizándolos y engendrando las nociones de culpa, censura, castigo y justicia. Pero ¿cómo es posible que el esclavo entienda el castigo en ese complejo sentido moral? ¿Por qué debería la internalización del castigo provocar culpa o vergüenza, y no miedo? Un caballo, ciertamente, teme el látigo, pero ¿cuándo ha sentido culpabilidad por provocar los latigazos? ¿Por qué se comprende el originario empleo de la fuerza precisamente como “castigo”, y no como algo necesario por parte de quien lo impone?

Después de todo, ¿cuál es la diferencia entre el sufrimiento que se inflige para que una persona cumpla sus fines y el que se impone como castigo? Con toda seguridad, las diferencias están en la mente del agente. Quien adiestra cree que el sufrimiento es *necesario*; el que castiga, *debido*. Se debe lo que se merece, y se merece lo que se puede imponer correcta e injustamente. En resumen, el castigo es una noción moral y se debe analizar junto con otras nociones, como las de justicia, castigo y responsabilidad, que son precisamente las que se supone que ha de explicar Nietzsche. Su genealogía de la moral funciona solo porque presupone en la causa los rasgos no explicados del efecto. Por decirlo de otro modo, no lleva a cabo una genealogía, sino que reconoce que la condición humana, sea cual sea su forma primitiva, es la condición para que existan “criaturas como nosotros”, que ríen y lloran, rezan y culpan, recompensan y castigan, esto es, que viven como seres responsables, que rinden cuentas por sus acciones[37].

Hay otras verdades trascendentales sobre la condición humana que, aunque los pensadores con inclinaciones biologicistas normalmente pasan por alto o minimizan, son centrales en la concepción de la gente corriente: por ejemplo, que somos personas que regulamos nuestras comunidades mediante leyes que atribuyen derechos y obligaciones. Algunos filósofos —sobre todo santo Tomás de Aquino, pero también Locke y Kant— creen que el nombre auténtico de nuestra especie es el de “personas” y no el de “ser humano”. Y aquí se plantea un tema metafísico que llamó la atención de Locke, pero que a día de hoy sigue siendo objeto de disputa: la cuestión de la identidad personal. ¿Cuál es la relación que existe entre “misma persona” y “mismo ser humano” en referencia a Jill, por ejemplo? ¿Cuál es la descripción relacionada con la especie

esencial que hace posible la individuación e identificación de Jill? Hago referencia a estas cuestiones no para dar una respuesta a las mismas, sino para subrayar las dificultades que conlleva reducir a Jill a un proceso biológico[38]. ¿En qué condiciones estos procesos reproducen la persona que en efecto Jill *es*?

Existe también una diferencia entre seres simplemente conscientes y seres con autoconciencia, como nosotros. Solo estos últimos poseen una auténtica perspectiva en primera persona y esta característica nos permite distinguir entre las cosas las cosas según me parecen a mí, y cómo son para ti. Quienes cuentan con la capacidad de pensar en primera persona, poseen también la de relacionarse con otros de su misma especie, y eso los diferencia del resto de seres naturales y que ha llevado a muchos pensadores (Kant, Fichte y Hegel, de manera preeminente) a pensar que es precisamente esta última característica, y no la conciencia *per se*, el que determina y revela el misterio central de la condición humana. Aunque los perros son conscientes, no reflexionan sobre su propia conciencia como nosotros: viven, como apunta Schopenhauer, en un “mundo de percepción”, pero sus pensamientos y deseos se hallan vueltos hacia fuera, hacia el mundo perceptible.

He intentado ilustrar cómo nos vemos tentados, para elaborar una explicación gráfica de nuestra vida mental, a interpretar biológicamente todos los fenómenos. Pero para configurar una teoría plausible sobre la condición humana, debemos, en primer término, resistir esa tentación. Hemos asimismo de admitir que las leyes de la especie descubiertas —las de la genética y la explicación funcional de caracteres heredados— no son adecuadas ni para describir ni para explicar nuestro comportamiento habitual. Y no lo son por la sencilla razón de que no somos lo que esas teorías presuponen. Somos animales, pero también personas encarnadas, con capacidades cognitivas de las que otros animales no disponen y que nos dotan de una vida emocional completamente singular: una vida que depende de procesos de pensamiento autoconscientes, únicos en nuestra especie.

LA PERSONA ENCARNADA

Esto nos lleva, de nuevo, al problema de la relación entre animal humano y persona. Se trata de una cuestión que, a mi entender, no es biológica, sino filosófica. Aquí lo único que puedo ensayar es respuesta tentativa, es decir, sugerir algunas ideas que guardan relación con lo que Aristóteles quiso decir al afirmar que el alma es la forma del cuerpo. Pero también con lo que santo Tomás de Aquino apuntaba al sostener que, aunque somos individuados por nuestros cuerpos, lo que se individúa no es el cuerpo, sino la persona[39]. Me atrevería a sugerir que la persona tiene que ser entendida como una entidad emergente, enraizada en el ser humano, pero perteneciente a un orden distinto del biológico.

Tal vez nos ayude a entender la cuestión una analogía. Cuando un artista pinta un lienzo, crea un objeto físico empleando para ello medios también puramente físicos. Este tipo de objetos se componen de áreas y líneas de pintura dispuestas sobre una superficie que, en aras del argumento, entenderemos que tiene dos dimensiones. Cuando miramos sobre la superficie, vemos la pintura, pero también el lienzo. Ahora bien, no es esto lo único que contemplamos. Podemos observar, por ejemplo, un rostro que nos mira con ojos sonrientes. De alguna manera, el rostro es una propiedad del lienzo, como las manchas de pintura, porque se pueden ver las manchas y no el rostro, por ejemplo, y viceversa. Pero el rostro se encuentra ahí: quien no lo descubre, no mira bien. Por otro lado, no se puede afirmar que el rostro sea una propiedad del lienzo, como los trazos de pintura.

Aunque en el mismo instante en que aparecen las líneas pintadas, surge también el rostro. No es necesario nada más para que este aparezca, y si nada más es necesario, significa que el rostro es, solo y simplemente, eso mismo. Además, todo proceso del que resulten esas mismas manchas de pinturas, dispuestas de ese modo, creará también el rostro, incluso aunque el artista no sea consciente del mismo (imagina cómo idearías una máquina que reprodujera monas lisas).

Quizá la persona sea, de modo parecido, un rasgo emergente del organismo: no algo distinto de la vida y el comportamiento en que se manifiesta, pero tampoco reducible a ellos. La persona emerge cuando se puede relacionar con otros organismos de un modo único, el de las relaciones personales. (Igualmente, podemos observar una pintura figurativa de un modo distinto al que nos ofrece la perspectiva que la contempla solo como una simple disposición de pigmento y pintura). Este nuevo orden de relación exige un nuevo orden de explicación, relacionado con la búsqueda de motivos y sentido, y no de causas, y que trata de responder a la cuestión de por qué. Con las personas nos encontramos en diálogo: Podemos apelar a ellas para que justifiquen su conducta ante nuestros ojos, del mismo modo que justificamos la nuestra ante los suyos. En este diálogo son capitales las nociones de libertad, elección y responsabilidad, y estas no se pueden aplicar al comportamiento animal, como tampoco la noción de ser humano se puede aplicar a la disposición física de una pintura, aunque refleje un ser humano.

Hay otra idea que puede ser útil para describir la relación entre las personas y sus cuerpos. La empleó por vez primera Kant y, más tarde, Fichte, Hegel, Schopenhauer y toda una corriente de pensadores hasta llegar a Heidegger, Sartre y Thomas Nagel. Como sujeto con autoconciencia, tengo un punto de vista sobre el mundo. El mundo se me presenta de una determinada manera que determina mi propia perspectiva. Todo ser autoconsciente posee una perspectiva, porque es esto lo que quiere decir ser sujeto de conciencia. Pero cuando explico el mundo desde un punto de vista científica, solo describo objetos. Describo, pues, cómo son las cosas y las leyes causales que las rigen, pero la descripción no tiene lugar desde ninguna perspectiva concreta. No contiene términos como “aquí”, “ahora” o “yo”. Además, como pretende explicar la forma en que las cosas se presentan, es una teoría de cómo son. En resumen, el sujeto en principio es inobservable para la ciencia, no porque exista en otro ámbito o lugar, sino porque no es parte del mundo empírico. Se encuentra, por decirlo así, en el límite del mismo, como un horizonte, y nunca puede ser captado desde “el otro lado”, el lado de la subjetividad. ¿Es parte del mundo real? Seguramente está pregunta sea errónea porque distorsiona la profunda gramática de la autorreferencia y el pronombre reflexivo. Cuando me refiero a mí mismo, no hablo de un objeto que está, digámoslo así, oculto o envuelto por el Roger Scruton observable. La autorreferencia no es la referencia a un yo cartesiano, sino esta cosa misma, la cosa que soy, es decir, un objeto con una visión subjetiva[40]. Sin embargo, es verdad que la autorreferencia influye radicalmente en la manera en que nos relacionamos. Una vez establecidas, la autoatribución y la autorreferencia constituyen el principal camino para acceder a lo que pensamos, pretendemos y somos. Nos permiten relacionarnos con los demás como sujetos, no únicamente como objetos, y esto es lo importante en las nociones sobre las que Nietzsche esbozó una genealogía pseudocientífica: la responsabilidad, la rendición de cuentas, la culpa o la vergüenza, el elogio y el reproche. Relacionándome con Jil, me encuentro con ella: su ser esencial como persona “emerge” de su realidad corporalizada, igual que el rostro surge de los trazos del lienzo.

En una serie de libros y ensayos, Daniel Dennet ha argumentado que los seres humanos son “sistemas intencionales”, organismos que presentan estados intencionales conectados sistemáticamente[41]. El comportamiento de sistemas intencionales se puede explicar, o predecir, atribuyéndoles “actitudes proposicionales”; describiéndolos tanto representando el mundo como buscando cambiarlo. No todos los sistemas intencionales son humanos: algunos animales también los presentan; quizá incluso se puedan atribuir a los ordenadores, sobre todo a aquellos tan complejos como los imaginados por Turing. El propio Dennett es flexible y señala que estamos ante un sistema intencional cuando hacerlo nos da la capacidad de predecir su comportamiento. Bajo esta óptica, incluso un termostato sería un sistema intencional según Dennett[42]. Y sostiene esto para hacer posible una “genealogía de la intencionalidad”, convirtiéndola en un simple mecanismo de retroalimentación que opera sin ningún misterio en el mundo físico. Pero no es necesario seguir en este punto a Dennet. Sea cual sea la genealogía de la intencionalidad, debemos reconocer que hay auténticas diferencias entre el comportamiento causado por un estado intencional y que es expresión del mismo, y el que no.

La idea original de Brentano ha sido interpretada por la filosofía posterior como si supusiera que el fundamento de un estado intencional fuera una referencia que puede ser errónea o un pensamiento que pudiera ser equivocado[43]. De ese modo, solo podemos hablar de estados intencionales allí donde existe la posibilidad de un fracaso referencial. Los animales presentan creencias y deseos intencionales; pueden incluso presentar ese tipo de intencionalidad no proposicional en el que un objeto se presenta a la mente y ésta se centra en él, como cuando un perro ladra ante un intruso, haya o no uno. Ciertamente es verdad que somos sistemas intencionales y que esto constituye una característica de nuestra organización biológica. Nuestros cerebros no son meros dispositivos que se encargan de mediar entre estímulo y respuesta, sino instrumentos que nos capacitan para pensar sobre el mundo y percibirlo, y que a veces hacen que nos equivoquemos.

Sin embargo, cuando me refería a la emergencia de la persona y de la autoconciencia, no aludía únicamente a una característica ya conocida de la condición humana. Me refería, como afirma Dennett[44], a una intencionalidad superior que solo dudosamente se puede atribuir a los animales y que no ha sido todavía emulada por ningún ordenador.

Un perro ve a su dueño como una cosa viva, capaz de contacto visual; pero no puede pensar en él como “sujeto de conciencia”, ni es capaz de relacionarse desde la perspectiva del yo. Por el contrario, los seres humanos respondemos entre nosotros y ante otros animales en tanto sistemas intencionales y nos percatamos de la diferencia que existe entre cómo son las cosas y cómo se presentan ante quienes las observan, adoptando una “postura intencional” a la que se ha referido también Dennett en una serie de libros y ensayos[45]. Pero una vez que admitimos la existencia de una actitud intencional —que nos lleva a interpretar el comportamiento de otros seres en función de las actitudes proposicionales que expresan—, hemos de reconocer que existe un nivel superior (pues es más complejo desde un punto de vista conceptual) de intencionalidad. Nuestra actitud ante el perro es una actitud hacia una ser con creencias y deseos; nuestra actitud hacia un ser humano es una actitud hacia una criatura que *atribuye* creencias y deseos, tanto a sí mismo como los demás y, por tanto, también a nosotros.

Al darnos cuenta de que otros adoptan este punto de vista sobre nosotros, nos convertimos en responsables de lo que pensamos y hacemos, intentamos comprender y relacionarnos entre nosotros como sujetos responsables y conscientes, que poseen una perspectiva única que informa sus pensamientos y acciones. No estoy proponiendo una teoría sobre la naturaleza humana al

afirmar que la persona es rasgo “emergente” del organismo, como tampoco ideo una teoría sobre la pintura al sostener que nace de los trazos. Por el contrario, lo que quiero decir es que, en un concreto nivel de complejidad, podemos ver a los demás y a nosotros mismos de otro modo y que, a través de él, nos topamos con un mundo diferente al descrito por la teoría evolucionista. Se trata del mundo en el que vivimos, el *Lebenswelt*, por emplear el término acuñado por Husserl, es decir, el mundo de las actitudes interpersonales[46].

EMERGENCIA Y MATERIALISMO

Los reduccionistas más estrictos podrían objetar lo siguiente: las propiedades emergentes no son “nada más” que las propiedades físicas que percibimos. El aspecto de una pintura, por ejemplo, emerge automáticamente cuando las formas y los colores se disponen en el lienzo y cualquier otro cuadro con las mismas formas y colores presentaría exactamente la misma imagen. Esta es, pues, una mera apariencia que no tiene más realidad que los trazos de color que percibimos. Lo mismo sucede con la persona: no es nada más que su organización biológica, porque todas sus cualidades y características están determinadas biológicamente por el cuerpo, y no es necesario nada más.

Pero esta respuesta es irrelevante porque la cuestión tiene que ver con lo que Hegel llamaría la “transición de la cantidad a la cualidad”. Una determinada cantidad de trazos en un lienzo presentan en un momento determinado la imagen de un rostro humano y nos permiten disfrutar de la experiencia que Wittgenstein describía como el “amanecer de los aspectos”[47]. A partir de ese momento, no solo observamos el cuadro de otro modo; también respondemos ante él de manera diferente. Tomamos conciencia del motivo por el que los trazos se disponen de una determinada manera, que tal vez no sea la más adecuada, y somos capaces de diferenciar entre los trazos que dan sentido a la pintura, y los que no. La pintura se revela en “otro contexto,” en otro orden de comprensión y explicación que el que tiene que ver con los trazos de pintura sobre un lienzo. Es esto lo que sucede cuando un organismo cuando cruza el abismo que separa al animal de la persona y despierta en él la imagen de la autoconciencia libre. Todo e en su comportamiento aparece bajo una nueva luz. No solamente puede, sino que debe ser comprendido de un nuevo modo, con conceptos que pertenecen al ámbito de la responsabilidad personal.

Pero hay otra objeción importante que oponer a la concepción sobre la naturaleza emergente de la persona que he desarrollado; es una objeción que recoge Paul Churchland en su defensa del “materialismo eliminativo”[48]. Churchland cree que la “psicología popular”, en la que las actitudes proposicionales desempeñan un papel de primer orden, es una auténtica *teoría* del comportamiento humano y que puede no ser del todo errónea. Después de todo, esta psicología explica solo una pequeña parte de la mente humana y no hace referencia a cuestiones como la recuperación de la memoria, la elaboración de imágenes, la visualización de la coordinación, el sueño ni de otros mil aspectos centrales. Una teoría que intente explicar todo esto, si a la vez supera o al menos tiene el mismo poder predictivo que nuestros conceptos mentales cotidianos, reemplazaría a la psicología popular de la misma manera que la teoría de la relatividad de Einstein sustituyó a la mecánica newtoniana. Podríamos seguir admitiendo la psicología popular por su simplicidad, igual que hacemos con la mecánica newtoniana, pero esto no modificaría la insostenibilidad de sus presuposiciones ontológicas. Lo que existen son procesos cerebrales y la información potencial que nos ofrecen. Pero, a lo mejor, la verdadera teoría sobre nuestro comportamiento no guarde relación con creencias, deseos, intenciones y percepciones. Churchland ofrece argumentos para pensar que podríamos sacar esta conclusión y que es, de hecho, el camino

por el que transita la ciencia cognitiva. La psicología popular podría terminar como una simple *façon de parler*.

Pero, a mi juicio, los avances anunciados por Churchland no nos librarán nunca de nuestro mundo proposicional, como tampoco una teoría física de la pintura, centrada en la disposición de los pigmentos, conseguirá que nos zafemos de nuestro mundo de imágenes pintadas. Supongamos que es verdad que la razón por la que Jill me ayuda, así como su simpatía hacia mí, depende solo de un proceso digital que se lleva a cabo en su cerebro, y de una respuesta muscular al mismo. Yo no reaccionaría emocionalmente ante ese tipo de procesos cerebrales, ni tampoco podrían ser captados por las emociones que dirijo a Jill y que serían solo en el mejor de los casos objeto de curiosidad científica. El objeto intencional de mi respuesta —lo que siento, pienso y tengo la intención de descubrir en su comportamiento— se debe expresar en el lenguaje de la psicología popular. Es únicamente esa forma que tiene de expresarse lo que despierta mis emociones. Y son, al mismo tiempo, objetos para Jill solo tal y como se expresan. A lo mejor, un tercero que observara nuestras relaciones tendría una perspectiva más adecuada para dar de ellas una explicación neurofisiológica, sin necesidad de atribuir actitudes proposicionales. Pero nosotros no nos encontramos en la situación de un tercero. Comprendo a Jill como una persona que tiene razones y motivos, del mismo modo que yo, y mis propios motivos y razones se me presentan ante la conciencia tal y como los expresa la psicología popular. El patrón de mis relaciones con Jill se basa en la suposición de que conceptualizamos nuestros propios comportamientos y los de los demás en términos personales. La neurofisiología puede aportar toda una teoría de lo que conceptualizamos, pero podríamos utilizar esta teoría únicamente para modificar nuestro comportamiento, pero no para comprendernos entre nosotros y relacionarlos. Lo que intentamos expresar al describir las relaciones personales se revela solo en la superficie de la interacción personal. Lo personal elude la biología de igual manera que a una teoría de los pigmentos se le escapa el rostro que emerge de la pintura. Lo personal no es algo que se *añade* a lo biológico; emerge de ello, como el rostro de los trazos del lienzo.

PERSONA Y SUJETO

Existe otra razón más importante para afirmar que no se puede eliminar a la persona en las explicaciones sobre la naturaleza humana: es la interconexión que existe entre la noción de persona y la de sujeto. La manera que tengo de reaccionar ante ti depende de saber si tú también te identificas a ti mismo en primera persona, tal y como yo hago. La práctica del dar, recibir y criticar las razones de la acción depende de la autoatribución de esas razones y, en general, todas nuestras respuestas interpersonales también dependen de que creamos que otros se atribuyen a sí mismos creencias, actitudes, razones y emociones. Te respondo con resentimiento porque intentas dañarme conscientemente y eso significa que tú conscientemente tienes precisamente esa intención. Expreso mi resentimiento acusándote y confío en que tú confieses tu falta o pidas perdón como un “yo”. Quienes responden describiéndose a sí mismo en tercera persona o están locos o tratan de exonerarse de sus responsabilidades.

Si nos relacionamos entre nosotros como un yo con otro yo, entonces nuestra autoatribución debe obedecer a la lógica de la primera persona. Eso significa que hemos de atribuirnos estados intencionales inmediatamente, sin ningún fundamento, y con en primera persona, si realmente queremos identificarnos como un yo, y no como él o ella. Pero el privilegio de la primera persona está contenido en la lógica de la psicología popular. Todo el mundo es consciente inmediatamente

y sin ningún tipo de fundamento de cuáles son sus intenciones, y esto lo propio del concepto de intención. No es, en cambio, una característica que posean los conceptos desarrollados por la ciencia del cerebro, que no puede reemplazar a la psicología popular en lo que se refiere a la conciencia en primera persona sin que la conciencia deje de ser auténtica conciencia de un yo. Por tanto, se concluye que la ciencia del cerebro no puede decir nada acerca de las relaciones interpersonales, ya que en ellas resulta indispensable el autoconocimiento. Si la ciencia del cerebro reemplazara a la psicología popular, el universo de las relaciones interpersonales se desintegraría. La noción de persona, y lo que supone, la conciencia en primera persona, es parte del fenómeno y, por lo tanto, la ciencia que pretenda explicarlo no puede eliminarlo.

Tal y como la he descrito, la personalidad constituye un rasgo adaptativo y se puede decir que todos aquellos estudios que prueban la existencia de una dimensión cultural en el proceso evolutivo reconocen esta verdad[49]. Un ser con personalidad tiene modos de pedir ayuda y cooperación a los demás, formas de influir en ellos, modos de aprender y enseñar, que responden a cambios en las circunstancias externas y en sus objetivos o metas internas. Si, gradualmente, un conjunto de genes puede llevar a cabo una “transición de la cantidad a la cualidad” y culminar en un proceso que tenga como resultado final la configuración de la persona, habrá obtenido una enorme ventaja evolutiva. Después tendrá que luchar por mantenerla, en el soleado mundo de la agencia racional, como un caballero armado que cuenta con poderosas razones para promover la causa de sus amigos, familia y descendencia. No son necesarias estrategias implantadas en los genes para encontrar razones que justifiquen el altruismo, el perdón y la búsqueda de la virtud: si Kant está en lo cierto, los motivos que nos inclinan hacia estas cosas se encuentran implícitos en la verdadera autoconciencia[50].

Si se reflexiona serenamente sobre los diferentes intentos que se han realizado por determinar lo distintivo de la condición humana —el lenguaje (Chomsky, Bennett), los deseos de segundo orden (Frankfurt), intenciones de segundo orden (Grice), la convención (Lewis), la libertad (Kant, Sartre), la autoconciencia (Kant, Fichte, Hegel), la risa y el llanto (Plessner) o la capacidad de aprendizaje cultural (Tomasello)— seguramente nos daremos cuenta de que cada uno de ellos se refiere a algún aspecto de lo que debe ser considerado un solo logro holístico[51]. No hay nada en la teoría de la evolución, ni en su original forma darwiniana, ni en la genética fisheriana, que prohíba pasar de un orden de explicación y comprensión a otro. Creer que el cambio gradual resulta incompatible con diferenciaciones radicales es no entender en absoluto lo que Hegel quiso decir al referirse a la transición de la cantidad a la cualidad. No hay más estadios intermedios entre la conciencia animal y la autoconciencia que los que existen entre lo que hace posible que veas un rostro y lo que lo impide. Cuando aparece o surge, el ser autoconsciente desarrolla un modo de adaptación que lo lleva a poblar la tierra y a orientarla de un modo que pueda satisfacer sus fines. Y, como se sabe perfectamente, estos fines serán de naturaleza adaptativa.

VERSTEHEN Y FE

Si volvemos ahora de nuevo al tema de la naturaleza humana, estaremos en mejores condiciones para decir algo sobre la clase de seres que somos. Somos una clase de seres que se relacionan con miembros de su misma clase a través de relaciones interpersonales y la autopredicación de sus estados mentales. Los estados intencionales de un ser reflejan su repertorio conceptual. Para comprender tus emociones, debes conceptualizar el mundo. No puedes describir tu propio comportamiento como si fuera una respuesta al mundo tal y como lo describe la ciencia. Hay

conceptos que expresan nuestros estados mentales, pero que no tienen cabida en teorías explicativas, porque clasifican el mundo en clases de cosas equivocadas, como los de ornamento, melodía, deber o libertad. Persona es un concepto de este tipo, lo que no quiere decir que no haya personas, sino que una teoría científica acerca de las mismas las clasificaría en un grupo en el que incluyera también otras cosas, como por ejemplo manzanas o mamíferos, y por tanto, ya no sería una teoría científica de todas las clases de personas (por ejemplo, no haría referencia a las personas jurídicas, o a los ángeles o a Dios). Eso significa que la clase a la que pertenecemos se define mediante un concepto que no es propio de la biología. Esta ciencia nos estudia como objetos, no como sujetos, de manera que la descripción que realiza de nuestras respuestas no expresa lo que sentimos. El estudio de nuestra clase es propio de las *Geisteswissenschaften*, que no son en ningún caso ciencias, sino humanidades, en otras palabras, ejercicios de comprensión, como el que practiqué al explicar la risa.

He afirmado que, aunque los seres humanos pertenezcamos a una especie determinada, esta no puede ser explicada biológicamente, sino haciendo esencialmente referencia al conjunto de reacciones interpersonales. Estas nos vinculan recíprocamente y nos ligan con otras personas (aunque no pudieran contactar con nosotros). Tal vez esta idea provoque en el lector ciertos escrúpulos metafísicos. Al fin y al cabo, ¿cómo puedo ser miembro de una especie si pertenezco a una que no se define en función de su constitución biológica, sino en función de sus capacidades psicosociales? En este punto, tal vez sirva de ayuda volver al ejemplo de la pintura. Una pintura es una superficie que representa una imagen. Esta sería la clase a la que pertenece la pintura y sabemos que en ella se incluye una infinita variedad de objetos: lienzos, papel, pantallas de ordenador, hologramas, etc. Pero, en el caso del hombre, tiene un grado de complejidad que exigiría hacer un repertorio completo de las respuestas interpersonales, tener en cuenta los pensamientos desde la perspectiva del yo y su capacidad de hacerse responsable ante sí mismo y los demás. Y de ello son solo capaces los miembros de una única especie natural: los de la especie *homo sapiens sapiens*. Ahora bien, ¿no podríamos suponer la existencia de otros seres, fueran de la clase de fueran, que compartieran la misma complejidad y disfrutaran igualmente de la capacidad de relacionarse con nosotros, de yo a yo? Si así fuera, pertenecerían al mismo orden de cosas que nosotros y habría una especie que nos incluiría a ambos.

Las personas creyentes, al aferrarse a su fe, afirman esta profunda verdad, aunque inquietante desde un punto de vista metafísico, sobre la condición humana. No tienen dificultad para comprender que los seres humanos nos diferenciamos de los animales por nuestra libertad, autoconciencia y responsabilidad. Y disponen de un conjunto de narraciones y doctrinas que dan sentido a esas verdades. Pero estas serían también ciertas si la religión no existiera, y una de las tareas de la filosofía en nuestra época es demostrarlo. Por otro lado, la razón filosófica se filtra a veces en la existencia de los simples mortales a través de canales y medios permitidos por las propias doctrinas, y uno de los principales problemas a los que se enfrenta el creyente es el de comprender la precisa relación que existe entre lo que enseña la filosofía y las premisas en las que se basa su fe.

Este problema no es nuevo. Platón se percató del mismo y precisamente su influencia es la que se descubre en la obra de Al Farabi, cuando señala que la filosofía descubre la verdad mediante la razón, mientras que es la imaginación la que la revela a la fe[52]. Esta tesis, desarrollada después por Avicena y Averroes, penetró también en la conciencia de la Europa medieval. Los escritos de Averroes rayan en la herejía de la doble verdad, que sostiene que la razón puede afirmar una cosa y la fe, otra diferente e incompatible. Esta conclusión, que también se atribuye al

problemático Sigerio de Bramante, la condenó rotundamente Tomás de Aquino. Pero ningún filósofo de la edad moderna la condenaría. La opinión de Al Farabi es más prudente, pues sostiene que las verdades que descubre la razón las pueden descubrir, aunque de un modo más imaginativo y metafórico, los ojos de la fe. Quienes sean incapaces de razonar por las intrincadas sendas de la teología pueden, pues, captar las verdades con la imaginación y a través del rito y la oración, viviendo de acuerdo a una forma de conocimiento que, por su falta de inteligencia, no pueden traducir racionalmente.

De ese modo, la obra de la filosofía debe ser completada con la de la imaginación. Quien tiene fe ya lo ha hecho; el escéptico, sin embargo, tiene que comenzar de nuevo. La verdad filosófica, según la cual pertenecemos a una especie que no constituye una categoría biológica, no la acepta el clarantismo científico (por emplear la feliz expresión de J. L. Austin). Se puede llegar a ella utilizando narraciones, imágenes, alusiones, de un modo parecido a como Milton evocó la verdad de nuestra condición con la materia prima del Génesis. La alegoría de Milton no es solo un retrato de nuestra especie: es una invitación a la bondad. Nos muestra lo que somos y cómo debemos vivir. Y establece un criterio artístico. Quitad la religión, quitad la filosofía, quitad los objetivos superiores del arte y privaréis a la gente corriente de los medios con que cuenta para representar y expresar su singularidad. La naturaleza humana, que una vez se pensó que era algo que nos elevaba, se transforma en algo degradante. El reduccionismo biológico nutre esta “degradación” y esta es la razón por la que la gente sucumbe con tanta facilidad al mismo. Convierte el cinismo en respetable y lo degenerado, en *chic*. Abole nuestra especie y con ello nuestra atracción por la bondad.

- [1] John Bowlby, *El apego y pérdida*, 3 vols. (Barcelona, Paidós, 2016); *Una base segura* (Barcelona, Paidós, 2004).
- [2] J. Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. I, p. 183 (New York, Basic Books, 1969-1980).
- [3] A. R. Wallace, *Natural selection and Tropical Nature: Essays on Descriptive and Theoretical Biology* (London, Macmillan, 1891). Ver también A. R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications* (London, MacMillan, 1889), capítulo 15.
- [4] Charles Darwin, *The Descent of Man*, vol. I (New York, Appleton and Co. 1871). [Versión española: *El origen del hombre* (Madrid, Edaf, 1974)].
- [5] *Ibidem*, p. 71-72.
- [6] S. Pinker, *Cómo funciona la mente* (Barcelona, Destino, 2007). G. Miller, *The mating mind: how sexual choice shaped the evolution of human nature* (New York, Doubleday, 2000).
- [7] Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (Madrid, Alianza, 1998).
- [8] R. A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural selection* (1930), edición revisada (New York, Dover, 1958).
- [9] Ver la gráfica explicación de H. Cronin, *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection, from Darwin to Today* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- [10] J. Maynard Smith y G. R. Rice, “The Logic of Animal Conflict”, *Nature* 246 (1973), pp. 15-18.
- [11] K. Lorenz, *Sobre la agresión* (Madrid, Siglo XXI, 1985).
- [12] R. Axelrod, *La evolución de la cooperación* (Madrid, Alianza, 1986),
- [13] Ver, por ejemplo, Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (London, Viking, 1991). Es importante reconocer que el enfoque que ofrece la teoría de juegos sobre el altruismo es diferente de la teoría de la “aptitud inclusiva” que defiende W. D. Hamilton en “The Genetic Evolution of Social Behaviour”, *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), pp. 1-16, según la cual el altruismo se extiende a los parientes y en relación con el grado de parentesco.
- [14] V. C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (Edinburgh, Oliver and Boyd, 1962). La inspiración original de este trabajo es el libro sobre la agresión de Lorenz. Wynne-Edwards es, de algún modo, criticado con furia en el libro de R. Dawkins, *The Selfish Gene* (New York, Oxford University Press, 1989), edición revisada sobre la original de 1976, pp. 7-10. [Versión española: *El gen egoísta* (Barcelona, Labor, 1979)].
- [15] Especialmente, N. Chomsky, *Language and Mind* (1968 tercera edición (Cambridge, Cambridge University Press, 2006). En este ensayo se describe el lenguaje como “un ejemplo de verdadera emergencia: la aparición de un fenómeno cualitativamente distinto en una determina etapa de complejidad organizativa” [versión española: *El lenguaje y la mente humana* (Madrid, Ariel, 2008)].
- [16] Cfr. Eugene Linden, *Apes, Men and Language* (New York, Saturday Review Press, 1974); para una muestra de su entusiasmo, consultar Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (London, Routledge, 1978), pp. 215-251. [Versión española: *Bestia y hombre: Las raíces de la naturaleza humana*, México D. F., FCE, 1989).
- [17] Ver, por ejemplo, John Maynard Smith y Eörs Szathmáry, *The Major Transitions in Evolution* (Oxford, W. H. Freeman, 1995), pp. 303-308. [Versión española: *Ocho hitos de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2001)].
- [18] Tal y como muestra, entre otros, Kim Sterelny con su teoría sobre la construcción acumulativa de nicho. Ver *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition* (Oxford, Blackwell, 2003).
- [19] Para hacerse una idea de los diversos intentos por elaborar una teoría memética de la cultura, ver Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000). La teoría sobre los memes es criticada por David Stove en “Genetic Calvinism, or Demons and Dawkins” en *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity, and Others Fables of Evolution* (New York, Encounter Books, 2006), pp. 172-197.
- [20] R. Dawkins, *El gen egoísta*, o. c.
- [21] Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell* (London, Allen Lane, 2006). [Versión española: *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural* (Buenos Aires, Katz, 2006)].
- [22] Matthew Arnold, *Cultura y Anarquía* (Madrid, Alianza, 2010).
- [23] Aunque David Stove critica a Dawkins por su constante referencia al egoísmo y su fracaso a la hora de indicar lo que significa en el contexto en que lo emplea. Cfr. Stove, “Genetic Calvinism”, o. c.
- [24] Cómo se puede reemplazar el pensamiento teleológico por explicaciones funcionales es uno de los temas del siguiente libro de Richard Dawkins, *El relojero ciego* (Barcelona, Labor, 1988). Para obtener una discusión aclaradora sobre las explicaciones

funcionales y su aplicación fuera del ámbito de la biología, cfr. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, A Defence* (Princeton, Princeton University Press, 1978).

[25] Ver Ron Amundson y George V. Lauder, "Function without Purpose: The Use of Casual Role Function in Evolutionary Biology", recogido en D. Hull y M. Ruse (eds.), *The Philosophy of Biology* (Oxford, Oxford University Press, 1998), pp. 227-257.

[26] A mi juicio, se puede plantear una objeción parecida a la defensa de la teoría de la historia de Marx que lleva a cabo G. A. Cohen en el libro ya citado. Que las instituciones disfuncionales desaparezcan no es suficiente para pensar que la existencia de una institución está causada por sus funciones.

[27] Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid, Alianza, 2010).

[28] E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1978), p. 168. [Versión española: *Sobre la naturaleza humana*, México D. F., FCE, 1991).

[29] También se ha acusado de esto insistentemente a Dawkins, como hace Mary Midgley (*Beast and Man*, o. c., pp. 102-103). Que sean correctas o no las objeciones de Midgley, no tiene importancia, pero merece la pena que le demos crédito porque se percata de que el desafío de Dawkins se dirige al núcleo de la antropología filosófica. Las críticas que hace a los pensadores de enfoque sociobiológico resultan más pertinentes y las ha ampliado en su ensayo *Evolution as Religion*, edición revisada (London, Routledge, 2002).

[30] Esta es la perspectiva que defiende, de un modo tan elocuente, el papa Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993), n. 47 y ss.

[31] Ver R. Scruton, "La risa" en *The Aesthetic Understanding* (London, Methuen, 1982), pp. 180-194.

[32] Helmut Plessner, *La risa y el llanto: Investigaciones sobre el límite del comportamiento humano* (Madrid, Trotta, 2007).

[33] F. H. Buckley, *The Morality of Laughter* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003).

[34] Ver el caso de Roger y Lucy, dos chimpancés que desarrollaron cierta competencia en el lenguaje de signos americano, que explica Linden en *Apes, Men and Language*, o. c.

[35] Cfr. Rudolf Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton, Princeton University Press, 1993). Makkreel está actualmente a cargo de la edición de una edición crítica en inglés de las obras de Dilthey, está en curso de publicación por Princeton University Press.

[36] Franz Brentano, *Psychology from a Empirical Standpoint* (London, Routledge, 1974), p. 77. [Versión española: *Psicología*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1935).

[37] El intento de Nietzsche por explicar el origen del sentido moral lo ha emprendido desde el enfoque de la biología evolutiva Philip Kitcher en *The Ethical Project* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2011). Es competencia de los lectores juzgar si Kitcher consigue explicar la emergencia del sentido moral, sin presuponerlo.

[38] Una tendencia que apunta a responder esta cuestión la ofrece David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001) cap. 7.

[39] Aristóteles, *De anima*; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 19, 4.

[40] Aunque deberíamos tener en cuenta la tenacidad de esa concepción según la cual, la percepción de los "qualia" de un estado mental es un *hecho*, observable internamente, pero no externamente, y ligado a su naturaleza esencial. A mi juicio, la noción de qualia es una hipótesis vacía, una rueda que gira en el vacío, por emplear la terminología de Wittgenstein. Ned Block, uno de los más sofisticados defensores de los qualia a día de hoy, cree que el mismo Wittgenstein admitió, sin saberlo, su existencia, de un modo que resulta opuesto a su propia filosofía. Ned Block, "Wittgenstein and Qualia", *Philosophical Perspectives*, 21, n.º 1 (2007), pp. 73-115. El debate que esta cuestión suscita excede el marco de este ensayo y, por tanto, no tengo más remedio que remitir al lector al brillante resumen sobre el asunto que ofrece Michael Tye (también un sofisticado defensor de los qualia) en la *Enciclopedia de Filosofía de Standford* (Internet). La postura que defiendo puede concluirse de mi artículo "The Unobservable Mind", *MIT Technology Review*, 1 de febrero de 2005, que se encuentra disponible en internet.

[41] D. C. Dennett, "Intentional Systems", *Journal of Philosophy*, 68 (1971), incluido en *Brainstorms* (Cambridge, Mass, MIT Press, 1978) [Versión española: *Sistemas intencionales* (México D. F., Cuadernos de Crítica, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980)].

[42] Ver el ejemplo que ofrece D. C. Dennett, *Kinds of Minds* (London, Weidenfeld, 1996), p. 34.

[43] Ver el clásico ensayo de R. M. Chisholm, "Sentences about Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, n.º 1 (1955-1956), pp. 125-148. Aunque es discutible que esta interpretación sea conforme a lo que Brentano quiso decir. Cfr. Barry Smith, *Austrian Philosophy* (LaSalle, Ill., Open Court, 1994).

[44] D. C. Dennett, *La conciencia explicada* (Barcelona, Paidós, 1995).

[45] D. C. Dennett, *La actitud intencional* (Barcelona, Gedisa, 1998).

[46] La concepción que defiendo está, en cierto modo vinculada, con la defendida por P. F. Strawson en "Libertad y resentimiento", un artículo recogido en el libro *Libertad y resentimiento* (Barcelona, Paidós, 1995), capítulo I. Sin embargo, a diferencia de Strawson, creo que el ser humano se encuentra perfectamente representado en nuestras actitudes interpersonales y que aparece equivocada o distorsionadamente en aquellas que Strawson denomina "objetivas". La intencionalidad de orden superior a la que me refiero, que es la capacidad de formar representaciones mentales de representaciones mentales (de sí y de los otros), se ha denominado, en importantes estudios psicológicos como los de Alan Leslie y otros, "metarrepresentación". Ver, por ejemplo, A. Leslie y D. Roth, "What Autism Teaches Us about Metarepresentation", en S. Baron-Cohen, H. Tager Flusberg y D. Cohen (eds.), *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism* (Oxford, Oxford University Press, 1993).

[47] Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Madrid, Trotta, 2017), segunda parte, sección XI.

[48]Paul Churchland, “Eliminative materialism and the Propositional Attitudes”, recogido en W. Lycan, *Mind and Cognition* (Oxford, Basil Blackwell, 1990), pp. 206-221.

[49]Por ejemplo Robert Boyd y Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process* (Chicago, University of Chicago Press, 1985), y Sterelny, *Thought in a Hostile World*.

[50]Si hubiera sido Kant el único en sostener esto, habría por supuesto una salida para el escéptico. La idea, sin embargo, la comparten desde Kant, Fichte, Hegel y Schopenhauer hasta Shaftesbury, Hutcheson y Hume y un sin fin de pensadores contemporáneos.

[51]N. Chomsky, *El lenguaje y la mente humana*, o. c.; Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976); Harry G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy* 68, n.º 1 (1971); H. P. Grice, “Meaning”, *Philosophical Review* 66, n.º 3 (1957), pp. 377-388 y sus continuaciones; David Lewis, *Convention: A Philosophical Study* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969); Michael Tomasello, *Los orígenes culturales de la cognición humana* (Buenos Aires, Amorrortu, 2007).

[52]Al Farabi, Fi Tahsil as-Saadah, citado por Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford, Oxford University Press, 2003), p. 9.

2.

RELACIONES HUMANAS

Desde Kant, sabemos que los pensamientos desde la perspectiva del yo resultan fundamentales para la existencia de la persona y nos comprometen con la creencia en la libertad y la razón. Pero, tal y como ha señalado Stephen Darwall, también son fundamentales los pensamientos desde la perspectiva del “tú” —es decir, los pensamientos sobre la persona frente a la cual soy responsable o a quien se dirigen mis razones—. La vida moral depende de lo que Darwall denomina el punto de vista de la segunda persona, la perspectiva de un ser cuya razón y conducta se encuentran esencialmente relacionadas con los demás[1]. En este capítulo quiero desarrollar esta idea.

Cuando yo declaro a una persona los motivos de mi acción, asumo que estoy en la situación y poseo la autoridad y competencia para llevarla a cabo. Pero también confiero estatus, autoridad y competencia al otro. No es que llame la atención del otro hacia motivos o razones que existen independientemente, en la naturaleza de las cosas. El diálogo moral es el que ofrezco razones y en el que estas cuentan para el otro justamente porque hacen referencia a lo que hago o voy a hacer. Supongamos que te encuentras parado a mis pies. Hay un motivo por el que debes levantar tu pie del mío; por ejemplo, porque aliviarás el dolor que me provocas. Pero puedo darte otra razón que tiene una influencia distinta sobre ti: por ejemplo, que no quiero que estés ahí. Esta razón se dirige a ti, y su importancia depende de la suposición que compartimos de que eres responsable de tus acciones voluntarias en la medida en que me afectan.

A la relación yo-tú se refirió Martin Buber, un filósofo y teólogo judío, en un ensayo que escribió entre las dos Guerras Mundiales y que ejerció una enorme influencia en los círculos literarios de la época[2]. Pero Buber no acertó a ver con claridad que la relación yo-tú es esencial en todas las dimensiones de la vida moral. Es esto lo que Darwall intenta demostrar afirmando que las normas morales deben su fuerza precisamente a las razones desde el punto de vista de la segunda persona, y que las relaciones que hacen posible el juicio moral son aquellas que se basan en el punto de vista de la segunda persona, de la misma manera que los conceptos centrales de la vida moral —como responsabilidad, libertad, culpa y reproche— tiene sentido gracias a la relación tú-yo, en la que el dar y aceptar razones constituye una parte esencial. Utilizando y adaptando un conocido argumento de Peter Strawson, Darwall demuestra que emociones como el resentimiento, la culpa, la gratitud y la ira no son ejemplos humanos de reacciones que tienen también otros animales, sino la manera en que se traduce al lenguaje del sentimiento las exigencias de responsabilidad, que surgen espontáneamente entre seres que se conocen a sí mismos desde la perspectiva del yo[3]. Esencial para estas emociones es la creencia en la libertad de los otros, que es irreductible, y que no podemos rechazar sin dejar de ser lo que, en esencia, somos. Porque lo que somos es lo que somos para los demás —la relación se

construye sobre la misma noción de persona humana, que es una primera persona que mantiene dentro de sí la perspectiva de la segunda persona, como un imán en un campo magnético—.

LA PRIMERA PERSONA

La verdad moral de que nuestras obligaciones se derivan de la relación yo-tú tiene por fundamento una verdad metafísica: que el yo es un producto social. Gracias a que tenemos relaciones libres con los demás podemos tener conciencia de nosotros en primera persona. Hay muchos argumentos que respaldan esta conclusión metafísica, pero los que me parecen más interesantes son, en concreto, dos. El primero, que asociamos al nombre de Wittgenstein, está relacionado con el lenguaje; el segundo, tiene que ver con la cuestión del reconocimiento tal y como la expone Hegel. Los dos merecerían que se les dedicara un libro, pero aquí debo contentarme con ofrecer un breve resumen y demostrar que, si estos dos argumentos son correctos, la moralidad de la relación yo-tú cuenta con el fundamento metafísico que necesita.

La prueba relacionada con el lenguaje nos muestra que las afirmaciones en primera persona son singulares. No tengo que pararme a pensar que sufro dolor si algo me duele, y sé que siento dolor, sin ningún fundamento. No emplear la expresión “yo sufro dolor” así, significa no comprender su sentido. En concreto, significa no entender el término “yo”, que tiene sentido siempre que se siga la regla de que la veracidad y la verdad coinciden: un hablante que no se rigiera por ella estaría empleando el término yo con el sentido de él o ella. Y demostraría así que no ha comprendido la gramática implícita en la primera persona. La conciencia de la primera persona nace con el dominio del lenguaje público y, por tanto, al darnos cuenta de que los otros emplean el término “yo” de la misma manera que yo, es decir, para expresar directamente lo que piensan y sienten.

El razonamiento de Hegel es parecido, aunque lo expresa de un modo muy diferente. En el estado de naturaleza, en el que los móviles de mis acciones son mis deseos y necesidades, soy consciente, pero no he descubierto todavía el sentido del “yo”. En mi encuentro con los demás, cuando comienza una lucha a vida o muerte por la supervivencia, me veo obligado a reconocer que yo soy también otro, para quien es ante mí otro. Hegel explica con todo detalle, y de forma paulatina y poética, cómo emerge gradualmente a partir de este encuentro el reconocimiento mutuo, en el que cada uno se conoce a sí mismo como autoconciencia libre, reconociendo otra autoconciencia por encima o frente a él. El yo y el otro advienen a la conciencia gracias a un simple acto de reconocimiento, que me otorga la capacidad de conocerme en primera persona, al tiempo que exige que reconozca la primera persona del ser del otro[4].

En los dos casos, se parte de que el conocimiento en primera persona es un privilegio singular y esto no se sabe por observación, sino gracias a esa capacidad espontánea para afirmar y declarar, sin evidencias, nuestras creencias, sentimientos, sensaciones y deseos. Es esta competencia espontánea la que constituye la base de la relación yo-tú, y yo y tú tienen sentido gracias al diálogo del que emergen. Pero si esto es así, ¿hacen referencia a algún tipo de objetos del mundo? Ciertamente, expresan los puntos de vista de sujetos, pero, tal y como hemos señalado, los sujetos no son objetos y sus puntos de vista no están en el mundo, sino “sobre” el mundo. Quizá una ciencia de la especie humana no tenga más remedio que evitar los pronombres, Pero si lo hiciera, ¿cómo sería posible que esa ciencia estudiara la vida moral, tal y como la entendemos?

Cuando hablo sobre mí en primera persona, enuncio proposiciones sin base alguna y sobre las que, en una infinidad de ocasiones, no puedo equivocarme. Pero puedo equivocarme totalmente con respecto al ser humano que está hablando. Así pues, ¿cómo puedo estar seguro de que me

refiero *al mismo ser humano*? ¿Cómo puedo saber que soy, por ejemplo, Roger Scruton y no David Cameron sufriendo algún tipo de “desilusión de grandeza”? Al referirme a mí mismo, tal vez me refiero a un ser distinto al que tú te refieres cuando me señalas; o tal vez esté haciendo exactamente lo que digo, y me refiera a un yo, es decir, a una entidad de la que soy inmediata e indefectiblemente consciente.

Podemos resumir el tema así: al hablar en primera persona, podemos realizar afirmaciones sobre nosotros, responder preguntas, razonar y ofrecer consejos, sin emplear los métodos habituales de descubrimiento. Como consecuencia, podemos participar en diálogos, cuya garantía es que cuando hablas con sinceridad, lo que dices es digno de crédito: están hablando “nuestras mentes”. Este es el centro del encuentro entre tú y yo. Pero no es necesario suponer la existencia de una misteriosa entidad a la que me refiero como yo, y que se encuentra de alguna manera oculta ante el otro: soy esa cosa que observas y que puede ser comprendida de dos formas: como organismo o como persona. Al dirigirte a mí como un tú, me estás tratando como persona y solicitándome que responda como un yo.

YO Y EL OTRO

Para Kant, la vida moral surgía de la capacidad del sujeto de identificarse a sí mismo como un “yo”. Esta idea tuvo un profundo impacto en sus inmediatos sucesores, especialmente en Fichte y Hegel. Pero, para estos últimos, la posibilidad de identificarme a mí mismo como un yo está estrechamente vinculada a mi encuentro con los otros y a mi capacidad de identificarme con ellos. De los esfuerzos que hicieron los idealistas post kantianos por expresar esta intuición nació una larga tradición, según la cual la relación entre el yo y los otros constituye el enigma principal del que se debe ocupar la filosofía. Este tema, a su juicio, debía reemplazar al trasnochado y antiguo problema cuerpo/alma. Además, Hegel y otros autores relacionaban el vínculo entre yo y el otro con el del sujeto y objeto, el del observador y lo observado.

Según Hegel, si fuéramos sujetos puros en un vacío metafísico, tal y como imaginaba Descartes, no podríamos aumentar nuestro conocimiento, tampoco sobre nosotros mismos, ni lograr ningún objetivo[5]. Nuestras conciencias serían abstractas y estarían vacías, serían conciencias de nada. Pero no me hallo en el borde del mundo. Penetro en él y me encuentro con otros en su seno. Soy un yo para mí mismo, y por ello, también un tú para los demás. La autoconciencia depende del reconocimiento de mi yo por parte del otro. Debo, pues, ser capaz de entablar un diálogo libre que me permita darme cuenta de mi presencia ante ti. Esto es lo que quiere decir comprenderse en los términos de primera persona. Y es gracias a ello por lo que tengo conciencia de mi propia condición. La posición que, de acuerdo a Kant, determina la premisa de toda la filosofía, y que se presupone en todo argumento, se basa a su vez en una presuposición: la presuposición del otro, es decir, de aquel con el que pretendo discutir y dialogar. El yo exige, pues, el tú y ambos se encuentran en el mundo de los objetos.

En *Los paralogismos de la razón pura*, Kant defendía de un modo convincente que no podemos conocer al sujeto mediante las categorías del entendimiento, es decir, no podemos identificar el yo como una sustancia o, lo que es lo mismo, como portador de una serie de propiedades, sometido a las relaciones de causalidad[6]. Esto supondría convertir al sujeto en un objeto. Fue ese precisamente el error de Descartes: concebir al sujeto como un tipo especial de objeto y atribuirle una naturaleza propia, sustancial e inmortal. Pero el sujeto es un punto de vista sobre el mundo de los objetos, no un elemento perteneciente al mismo. Kant habla en este punto de “sujeto

trascendental”, es decir, de un centro de conciencia que se encuentra más allá de todo límite empírico. Pero la expresión, que más tarde empleó Husserl y fue tan importante para la fenomenología, parece suponer que podemos acceder a lo trascendental. Sería mejor hablar del sujeto como un horizonte, como límite del mundo.

Pero, aunque el sujeto no es algo, es decir no es una cosa, eso no significa que no sea nada. Existir como sujeto es encontrarse en el mundo de un modo distinto al de los objetos cotidianos. Es existir en el límite del mundo, y dirigirse a lo real desde un determinado horizonte que nadie más puede ocupar. Cada uno de nosotros nos enfrentamos al mundo desde la perspectiva única y privilegiada de nuestros pensamientos y sentimientos. Lo que más me preocupa se me presenta al pensamiento, a la memoria, a la percepción, sensación y deseo o lo puedo convocar sin esfuerzo. Ante los demás, respondo en la medida en que se hallan igualmente presentes a sí mismos y son capaces de responder a mis demandas, de expresar lo que piensan, sienten o pretenden, sin necesidad de ninguna investigación. Es esto lo que me permite dirigirme a ellos en segunda persona, es decir, tener una relación de yo a tú. Sobre esta realidad se erige lo más importante para la condición humana: la responsabilidad, la moralidad, la ley, las instituciones, la religión, el amor y el arte.

LA INTENCIONALIDAD DEL PLACER

Nuestros estados mentales son intencionales y dependen de nuestra manera de conceptualizar el mundo. No es lógico suponer que nuestras emociones no cambiarán si aprendemos a conceptualizar sus objetos de una manera nueva y presuntamente científica. De la misma manera que la indignación de un ser malvado no está determinada por la descripción que hagamos de él, ni porque lo concibamos como un autómatas que solo obedece impulsos causados por su sistema nervioso central, tampoco el amor erótico desaparece cuando se expresa con la jerga pseudocientífica de la sexología. Tener relaciones satisfactorias, es decir, relaciones que comprendemos y que nos ayudan a construirnos, quiere decir conceptualizarnos recíprocamente de una forma que en la que está implícito el uso sincero tanto del yo como del tú. Significa, pues, distinguir entre las acciones libres y las que no lo son, entre comportamientos que son razonables y los que no, diferenciar las sonrisas de los enfados, las promesas de las predicciones, la contrición del remordimiento, etc. En resumen, saber distinguir entre las diversas y complejas formas que la conducta toma, y las respuestas personales que damos a las mismas, de las de los organismos y las cosas inanimadas.

Por este motivo, la historia de la adaptación que ofrecen los psicólogos evolucionistas no acierta a explicar todos estos fenómenos. Obvian “cómo aparecen” nuestros estados mentales, y nuestras propias descripciones intencionales se ven sustituidas por interpretaciones científicas neutrales que resultan aplicables igualmente a otros seres, como los perros o los caballos. Nada ilustra mejor esta situación que la experiencia del placer. Una teoría evolucionista del mismo demostraría por qué algunas cosas provocan placer, teniendo en cuenta la ventaja reproductiva que obtienen los genes que gozan de ellas. Determinaría cuál es el mecanismo cerebral que opera en la sensación de gozo y cómo redirige al organismo a repetir la experiencia. Explicaría la adicción como un fenómeno que ocurre cuando una recompensa que era difícil de obtener, resulta repentinamente fácil, es decir, cuando se cortocircuita el proceso de la recompensación. Y distinguiría entre placeres constructivos y destructivos, puesto que las cualidades adaptativas se pueden convertir en perjudiciales cuando cambian las circunstancias; de ahí que nuestro gusto por

lo dulce, que fue importante para la supervivencia de nuestros ancestros, ahora nos condena irremisiblemente a la obesidad.

Pero también sentimos placer con cosas que no tienen una importancia evolutiva evidente, y que solo con dificultad podríamos relacionar con algún tipo de adaptación primitiva. Disfrutamos con el golf, las bromas, humillando a nuestros enemigos, escuchando música, contemplando arte, leyendo poesía; coleccionando sellos, atisbando pájaros o haciendo *puenting*. Por otra parte, el placer no tiene una sola dimensión, sino muchas. El placer que sentimos cuando una brisa cálida nos acaricia el rostro es un placer que sentimos *en el rostro*. Sentimos placer en el cuerpo cuando el placer (aunque sería más apropiado hablar en este caso de sensación placentera) está localizado. Pero, por ejemplo, los placeres del paladar no son de esta clase. El placer que nos causa el sabor de la comida no se puede describir como una sensación placentera en la boca. No hay un lugar exacto en el que podamos localizarlo. Lo mismo sucede con un olor agradable o un buen vino. Cuando se trata de placeres relacionados con impresiones visuales o auditivas, la referencia al lugar donde se siente, e incluso la mera referencia a la sensación, no parece apropiada. El placer que experimento al mirar desde mi ventana no está localizado en el ojo. Es más parecido a una afirmación sobre lo que veo, es decir, como si reconociéramos con júbilo que los fenómenos que observo ante mí son buenos.

Pero existen placeres completamente intencionales que, aunque se encuentran vinculados a experiencias sensoriales o perceptivas, constituyen formas de explorar el mundo. Así son los placeres estéticos: en ellos se descubre un objeto externo al yo, al que le prestamos algo (es decir, le prestamos atención y todo lo que resulta de ella), pero sin adueñarnos o apropiarnos de nada, a diferencia de lo que ocurre con el placer causado por la droga o la bebida. De ahí que esos placeres no sean adictivos: en ellos no hay forma de cortocircuitar el proceso de recompensación; no resulta fácil darse un chute de serotonina escuchando Parsifal o El mercader de Venecia.

Otro tipo de placeres están asociados con lo que estimamos valioso y se hallan fuera del alcance de los animales: el placer que resulta de una carrera profesional, un matrimonio, los hijos, etc. No tenemos interés en lograr una carrera exitosa, ni un matrimonio satisfactorio por el placer que conllevan; antes bien, sentimos placer (aunque de nuevo aquí el término no es exacto) porque valoramos esas cosas por lo que son. Nos podemos dar cuenta de esta circunstancia, ya advertida por el obispo Butler, aunque en otro sentido, recurriendo al conocido experimento mental ideado por Robert Nozick[7]. Imaginemos que existiera un dispositivo que, colocado en la cabeza, provocase todas las creencias e ideas asociadas con una carrera exitosa, un matrimonio satisfactorio, hijos saludables y cualquier otra cosa que podamos imaginar. Es evidente que este dispositivo provocaría también el placer que todas esas cosas deparan. Cuando se tiene el dispositivo en la cabeza, uno se encuentra en la cresta de la ola. Pero sabemos que este placer no es real. Y es justamente el hecho de que es ficticio lo que sugiere que no hay ningún motivo o razón para perseguirlo. Lo que realmente se desea es la realidad de una carrera exitosa, un matrimonio satisfactorio, etc. y que todo esto sea solo producto de la imaginación no es que lo convierta en algo menos malo, sino que no es racional ni conforme con lo que se desea.

Tal vez entre los placeres más inquietantes, el más misterioso sea el sexual. Es un placer similar a los sensoriales, ya que está implicado el cuerpo. Pero es diferente de los placeres sensoriales típicos, ya que en él no sólo es relevante también el pensamiento, sino que está dirigido a, y bajo la influencia de, otra persona. Así pues, parece que tiene un objeto y que guarda relación con estados mentales intencionales. Esta es la razón por la que se puede dar un placer sexual equivocado, lo que sucede cuando surge de un error o incluso tal vez de una decepción. La mujer

dormida, a quien despierta quien ella cree que es su marido y que experimenta placer sexual es un caso de estos. Su placer se convierte en repulsión tan pronto cuando enciende la luz y se le revela como una horrible equivocación. No se puede aducir como prueba frente a una acusación de violación. Se ha producido un placer que no debería haberse producido, que la mujer incluso desearía expulsar de sí, pero no puede y la repulsión puede perseguirla ya para siempre. Una situación así provocó el suicidio de Lucrecia. Un caso menos dramático es el placer que siente alguien al ser acariciado por quien ama, que se convierte al punto en aversión cuando se percata de que ha sido acariciado por un desconocido.

SEXO, ARTE Y SUJETO

Con estas reflexiones, solo he querido sugerir algunas distinciones que deberíamos tener en cuenta al meditar sobre los placeres humanos. Pero son casos que dificultan el enfoque de la psicología evolucionista, pues esta comprende todos los placeres de igual forma, es decir, como residuos de un proceso adaptativo que ha permitido la reproducción de los genes de organismo. Pero como muestran las breves consideraciones que he hecho, los placeres aparecen de otro modo totalmente distinto, y las adaptaciones que son útiles desde un punto de vista genético pueden servir para otras cosas, debido a la evolución social, o pueden perder su función biológica por exigencias de la vida individual.

El ejemplo del placer sexual es interesante porque, además, está vinculado con nuestra condición de animales reproductivos. Resultaría sorprendente que no pudiéramos explicarlo evolutivamente. Pero este enfoque apenas expresaría lo que los seres humanos desean en la actividad sexual. El placer sexual se centra en otra persona, concebida no como un objeto, sino como un sujeto como nosotros. No es exactamente un placer sobre o acerca de otro (y por eso no es completamente idéntico a los otros placeres emocionales), sino que es un placer “en” el otro. Y depende de que veamos a otro como otro, es decir, no como un objeto, como esto (mi cuerpo), sino como un sujeto igual que yo mismo.

Por esta razón, entendemos que hay una perversión o abuso cuando el placer sexual se centra en el otro en tanto que objeto (como un ello, no como un tú)[8]. El caso paradigmático es la necrofilia, en la que lo que despierta el interés es un ser humano reducido a objeto, y se concibe el sexo como una victoria sobre la vida del otro. La violación, que desde otro punto de vista sería una fácil inversión genética para el hombre, implica también una victoria sobre la subjetividad del otro, pues quien lo perpetra se deleita en la lucha por lograr placer sexual de quien no tiene la voluntad de ofrecerlo. La violación nos provoca por ello repugnancia; no solo indignación por la víctima, sino una repugnancia visceral sobre el agresor.

Como ha puesto de manifiesto Jonathan Haidt en sus ensayos sobre la moralidad, la psicología evolucionista acepta también esa repugnancia instintiva y difícil de racionalizar, como la provocada por el incesto[9]. Pero no acierta a explicar su intencionalidad. Esos sentimientos de repulsión no constituyen solo reacciones viscerales, como sucede con la aversión que sentimos ante los excrementos. Implican un juicio acerca del placer y la conciencia de que ha surgido de un modo erróneo, como si quienes lo buscaran estuvieran de alguna manera contaminados. La evolución nos indica que, probablemente, los seres humanos no son necrófilos —pues este tipo de placer no es una buena inversión genética—, y que, con toda probabilidad, nos causará desagrado el incesto. Pero no explica por qué considerado el incesto, la violación, la pornografía, el adulterio, la pedofilia y otros tipos de acciones ofensas contra el ser personal.

En las explicaciones de tipo evolucionista sobre el placer estético se descubre una incapacidad parecida. Y no es extraño, porque se trata de un placer que, en ocasiones, se ha comparado con el sexual (como por ejemplo sucede en Platón), ya que nace del deleite que experimentamos en la visión, sensación, sonido y textura de nuestro mundo. Geoffrey Miller, en su libro *The Mating Mind*, desarrolla una idea apuntada por primera vez por Darwin, según la cual la contemplación de las apariencias podría haber tenido su función en la selección sexual. La hermosa cola del pavo real manifiesta su periodo reproductivo, revelando con claridad su redundancia: únicamente una criatura que contara con una buena provisión genética podría perder esa energía en un espectáculo tan improductivo. Y en *The Art Instinct*, Denis Dutton explica el gozo que experimentamos ante un paisaje como si fuera resultado de las condiciones del hábitat en que vivía el hombre del pleistoceno[10]. Nuestros ancestros se dedicaron a buscar lugares en los que hubiera agua, prados que permitieran una visión amplia y árboles que les posibilitaran ponerse a salvo de los depredadores. Según Dutton, no debería sorprendernos que los cuadros paisajísticos, que reproducen escenas con agua, árboles y vistas abiertas, sean los preferidos por la gente para decorar sus estancias. Pero, de nuevo, esto no da cuenta de lo que requiere explicación. El estilo kitsch de motel al que se refiere este autor es, precisamente, lo primero que aprendemos a rechazar cuando comenzamos a formar nuestro criterio estético. Las personas que llenan sus paredes con bosques es justamente la que todavía no ha tomado conciencia de que el placer estético implica juicios y exige discriminar, así como la capacidad de distinguir las emociones verdaderas de las falsas, una actitud adulta y responsable hacia el mundo natural y otras mil cosas que separan los verdaderos fines del arte de las necesidades naturales de nuestros ancestros recolectores-cazadores.

No estoy de acuerdo con el planteamiento de Wallace, ni con su afirmación de que hay un salto insalvable en el proceso evolutivo. Se puede decir que el lenguaje, la autoconciencia, el juicio moral, el gusto estético, etc., de alguna manera emergen, aunque la hipótesis de Darwin —es decir, la suposición de que emergen por azar y se mantiene por selección— ya ha sido refutada. Pero me sigo aferrando al clásico reclamo de la filosofía, que nos conmina a distinguir las cosas y a no eludir las, y en concreto, nos obliga a profundizar en los rasgos de nuestra vida que nos diferencian de los animales, y que nos revelan la vida humana como distinta y singularmente significativa. Incluso si no se diera un salto insalvable, sin duda hay un salto, y es importante.

INTENCIONALIDAD SOBREEXTENDIDA

Esta circunstancia se hace patente en lo que he llamado “intencionalidad sobre extendida de las actitudes interpersonales”. En nuestras relaciones, miramos al otro en busca de ese horizonte inalcanzable desde el que se dirige a nosotros. Por una parte, somos objetos, atrapados en el flujo de la causalidad, y nos relacionamos con los demás en el espacio y el tiempo. Pero cada objeto humano se dirige a nosotros a través de su mirada, sus gestos y sus palabras y lo hace desde el horizonte trascendental de un yo[11]. En nuestras respuestas a los otros, apuntamos a ese horizonte, intentando alcanzar, más allá del cuerpo, al ser que lo encarna. Esta peculiaridad de nuestras respuestas interpersonales dota de poder de convicción a la idea de alma, de este auténtico yo velado por la carne. También por esta razón nuestras respuestas interpersonales se desarrollan de una manera determinada: vemos a los demás como envueltos sobre sí mismos, por decirlo así, y nos hacemos responsables de ellos, como si surgieran *ex nihilo* del centro unificado del yo.

Al dirigirme a ti en segunda persona, te distingo como una cosa que se dirige a mí también en segunda persona, y que lo hace porque te identifica a ti así. Esta idea está relacionada con la tesis sobre la intención de Elizabeth Anscombe, que afirma que una acción es intencional si responde a la pregunta “¿por qué?”. Una acción intencional es aquella sobre la que el agente puede dar razones[12]. Las acciones intencionales se sitúan en el ámbito de la conciencia subjetiva. Soy, al punto, consciente de lo que hago y por qué, de modo que tengo acceso directo, preguntándome ¿por qué?, a mi actitud frente el mundo. Es cierto que hay casos de error, lapsus y equivocaciones. Pero se trata de situaciones que se comprenden a partir de ese paradigma, según el cual se puede responder a la pregunta por qué de un modo inmediato y con una especial autoridad, pues la sinceridad es una garantía de la verdad.

La primera persona resulta tan connatural a nuestra vida mental que no cesamos de cuestionarla. Los intentos que se han hecho para explicarla incurren en la circularidad, o se refugian en esa idea que antes asocié a Wittgenstein, es decir, suponen que la primera persona es propia de la “gramática” de la autorreferencia, sin decir con claridad qué significa en ese contexto “gramática”[13]. Pero más importante para mi argumento es que el privilegio de la primera persona constituye la base de las relaciones personales. Al dirigirme a ti, emplazo tu conciencia de primera persona a la esfera de la mía, por decirlo así. Es esto lo que me obliga a rechazar todo lo que investigación científica, la teorización psicológica y la búsqueda de motivos ocultos me puede decir sobre ti, y me lleva a relacionarme contigo directamente. Puedo aducir razones para hacerte cambiar de opinión o pedirte razones para cambiar la mía. Ante los demás, estamos a cargo de nosotros mismos y las afirmaciones que realizamos en primera persona son las únicas que realmente revelan lo que pensamos, sentimos y hacemos.

Por tanto, la palabra tú no describe, como regla general, a la otra persona: la convoca a nuestra presencia, y, ante ello, el otro ofrece una respuesta recíproca. Nos hacemos accesibles a los demás en las palabras que nos expresan. Esto no sería posible sin la conciencia propia de la primera persona que adviene a nosotros con el empleo del yo; pero esto, a su vez, no ocurriría sin el diálogo mediante constituimos comunidades de interés mutuo.

Una intención no es lo mismo que un deseo: puedes tener la intención de hacer algo que no quieres hacer, o querer lo que no tienes intención de hacer. Tener intención de hacer algo significa saber que lo harás y por qué. Pero no es lo mismo que predecir. Puedo predecir que beberé demasiado en la fiesta de esta noche, pero quizá tendré la fortaleza necesaria para volver a casa sobrio. Cuando hacemos este tipo de predicciones, nos vemos a nosotros mismos desde fuera, por así decir, tenemos en cuenta las evidencias de las que disponemos, extrapolamos observaciones del pasado y llegamos a conclusiones, como si estuviéramos analizando a otro. Puede que mi predicción sea correcta o no, pero no tengo más certeza sobre ella que sobre lo que hago que la que pudiera tener sobre el comportamiento ajeno. Al predecir mi conducta, me convierto en otro, mi “yo” se transforma en “él”.

Pero cuando decido llegar a casa sobrio, “preparo mi mente”, lo que significa, sin necesidad de pruebas, que es lo que debo hacer. Por eso no respondo a la pregunta por qué haciendo referencia a mi conducta en el pasado, sino aduciendo los motivos de mi futura acción. Asumo la responsabilidad por mi futuro, lo que significa que me sitúo en la perspectiva de la primera persona, y que, para mí, es incuestionable que es eso precisamente lo que debo hacer. Si no vuelvo sobrio a casa, no es que me equivocara sobre mi futura acción, sino porque cambié de opinión[14].

En el encuentro con el otro, actuamos movidos por razones de las que somos conscientes y que

otros pueden solicitar que expresemos. La confianza depende de que respondamos con sinceridad y, en este contexto, la veracidad es la garantía de la verdad. Es decir, mediante el diálogo podemos influir en lo que cada uno de nosotros hacemos. Y lo mismo ocurre con las creencias, los pensamientos y los sentimientos. Esta capacidad nace de una clase singular de relación de la que solo disfrutaban las personas. Asumimos nuestra responsabilidad por lo que somos, hacemos y sentimos. Y, poco a poco, esta responsabilidad recíproca envuelve nuestras relaciones hasta el punto de que nos permite asumir las obligaciones y compromisos que distingue a la comunidad humana de otro tipo de organizaciones sociales que observamos. Conformamos así lo que Searle denomina “poderes deónticos”, nutriendo nuestro mundo de obligaciones que no existirían si no tuviéramos la posibilidad de inventarlas, aceptarlas e imponerlas[15].

Pero no se puede decir que todo lo anterior sean rasgos de la condición humana que surgen de nuestra libertad trascendental, como diría Kant. *Son los rasgos en los que precisamente consiste la libertad.* Ofrecer y expresar nuestras razones a los demás, hacernos responsables entre nosotros, solicitar a los demás, culparles y negociar con ellos, así como el esfuerzo por lograr la aceptación de los demás, y al mismo tiempo estar afectados por dicha aceptación, todas esas cosas suceden en un diálogo ininterrumpido en el que cada uno de nosotros presta atención no al cuerpo del otro, sino a la primera persona que se manifiesta en él.

RECENRANDO Y DESCENRANDO LAS PASIONES

Debido precisamente a que nos relacionamos de ese modo, nuestra vida emocional se encuentra sometida a un proceso que podríamos calificar de “recentramiento”. Deja de estar enfocada sobre un organismo, sobre el ello que encarnamos, y, por decirlo así, se empieza a referir a un yo que habla y observa. Utilizando el término yo, dejamos de lado el cuerpo, reemplazamos el organismo con él y presentamos a los demás un objetivo que se encuentra velado para ellos, pero que debe manifestarse para entablar relaciones. Es a este fenómeno al que me refería al hablar de la intencionalidad sobre extendida de las relaciones interpersonales. Otros entran en diálogo con esta cosa llamada yo y la contemplan situada en un ámbito propio y soberano, pero al mismo tiempo como parte del mundo físico. Es evidente que no se trata de una cosa en sentido sustancial y, tanto a los lectores de Wittgenstein como a los de Hacker, le resultará familiar la engañosa influencia que ejerce en esta cuestión nuestra gramática[16]. Pero en el caso de la persona, es acertado señalar que sus estados mentales están “recentrados”, pues es necesario un yo que se los atribuya para que sea posible un diálogo interpersonal.

De nuevo, el ejemplo más gráfico para entender ese proceso de “recentramiento” lo ofrece el deseo sexual. Cuando nos referimos al mismo, aludimos al deseo que siente John por Mary o Jane por Bill. En este caso, la gente no solo describirá su deseo, sino que lo experimentará del mismo modo: el deseo es deseo del otro. “Te quiero” no es una figura retórica, sino la expresión de lo que de verdad siento. El pronombre señala el centro de mi elección libre y responsable que constituye la realidad interpersonal de cada uno de nosotros. Te quiero en cuanto ser libre que eres, y tu libertad se alberga en la cosa que quiero, y que me ayuda a identificarte en primera persona cuando nos relacionamos de yo a yo. Por esta razón, también quiero que me ames del mismo modo, y quiero quererte en la reciprocidad creciente de nuestro deseo. No es extraño que en la cultura popular las canciones incluyan el pronombre de segunda persona: “Eres todo para mí”, “te tengo bajo mi piel”, etc. También en la poesía la segunda persona es invocada en su forma coloquial, como en el conocido poema de Rückert:

*Du bist die Ruh
Der Friede mild,
Die Schnsucht du
Und was sie stillt*[17].

Vale la pena hacer referencia a la inefable quietud que la música de Schubert transmite a estos versos, ese inteligente modo de condensar el anhelo por lo abstracto (la calma, la paz) e incluso la idea misma de anhelo en el pronombre concreto, que encierra la abstracción y la envuelve. En este caso, “tú” es el yo puro trascendental, al que solo puedo nombrar como objeto de mi anhelo.

Del mismo modo que nuestras sensaciones como animales pueden, y deben, estar “recentradas” en el yo, se pueden también “descentrar” y convertirse en fenómenos del mundo del ello. Es decir, las puedo experimentar no como mías ni entenderlas como expresiones de lo que soy, siento o decido en mi relación contigo, sino como fuerzas que merodearan por el mundo de los objetos y que ejercen atracción e influencia sobre mí, fuerzas que terminan por arrastrarnos hasta la cima de la indiferencia. Muchos han sido los pensadores que han llamado la atención sobre este proceso de objetivación del otro y, en concreto, de la mujer en el caso de las imágenes pornográficas[18]. Tienen algo de razón en su crítica, que hunde sus raíces en las intuiciones kantianas que ha promovido la concepción secular del mundo ilustrada. Pero, a mi juicio, no alcanzan a darse cuenta de lo crucial. La auténtica maldad del porno no estriba en tratar a la persona como un objeto sexual, sino precisamente en el radical descentramiento de las sensaciones sexuales que provoca en quien lo observa. La excitación sexual se desenraiza de la relación tú-yo, y se dirige a una escena anónima que la despersonaliza y la reduce a simple condición física, en donde las posibilidades de expresión del yo desaparecen. Este proceso de descentramiento de la excitación y del deseo convierte a ambos en meras cosas que me suceden, y que se presentan bajo una turbia naturaleza vouyerística, en lugar de ser lo que, en realidad, son en el encuentro íntimo: parte de lo que soy yo para ti y de lo que tú eres para mí.

Es evidente que la tentación del descentramiento de nuestras pasiones vitales no afecta solo a la esfera del deseo sexual. Por otro lado, tampoco es un fenómeno nuevo. Está relacionado con lo que Marx denominó fetichismo y con lo que los censores críticos de la Escuela de Frankfurt descubrieron en el arte de Hollywood[19]. En cierto modo, podemos decir que es un fenómeno que siempre ha ocurrido y que no constituye una catástrofe. Pero deberíamos tener en cuenta una cosa: si los placeres y sentimientos que nos ayudan a relacionarnos con los demás —como los sexuales— se descentran, y si los jóvenes los aprenden a partir de modelos también descentrados, no tenemos más remedio que afirmar que se transformará radicalmente la naturaleza de la comunidad humana y los sentimientos de los que depende la reproducción social.

IDENTIDAD PERSONAL

Hasta ahora me he referido a esa dimensión de la persona descubierta por Kant y sobre las que reflexionaron los idealistas postkantiano, es decir, a la presencia en nosotros de la perspectiva en primera persona, los juicios que lleva a cabo y su intencionalidad sobre extendida. Pero un simple vistazo a la historia de las ideas nos revela otra dimensión. El término persona proviene del lenguaje teatral etrusco y romano, donde hacía referencia a la máscara empleada por el actor, es decir, al personaje que representaba en la escena. La tomó prestada el derecho romano para referirse a una entidad con derechos judiciales y deberes, lo que incluía también a las corporaciones y otras instituciones más abstractas. Utilizaron más tarde el término los primeros

teólogos cristianos para explicar el dogma de la Trinidad y distinguir las tres personas divinas. En las discusiones sobre la Trinidad, se llegó a la conclusión de que la persona constituye la esencia de quien la posee, y esta es la idea que late en la definición sobre la naturaleza esencial del ser humano que Boecio elabora en el siglo VI. Persona es “una sustancia individual de naturaleza racional”[20]. Santo Tomás aceptó esta definición y fue válida hasta la Ilustración, cuando dos grandes filósofos, Locke y Kant, la enjuiciaron críticamente y desentrañaron su contenido.

Según Boecio, persona es lo que (o quien) define tu esencia. Por tanto, no podrías dejar de ser persona sin dejar al mismo tiempo de ser. Sin embargo, la relación que existe entre persona y sujeto, tal como vimos antes, no es clara. Tampoco se sabe muy bien la relación entre persona y ser humano. Desde un punto de vista esencial, se puede decir también que eres este ser humano y que no podrías dejar de serlo sin cesar al mismo tiempo de ser. Pero ¿significa esto que ser humano y persona deben siempre coexistir? Locke se hizo una pregunta similar y llegó a la conclusión de que la misma persona puede que no sea el mismo ser humano y viceversa. Otros pensadores han propuesto determinados experimentos mentales y han llegado a la misma conclusión, en concreto Sydney Shoemaker, hasta el punto de que la cuestión de la identidad personal se ha convertido en uno de los problemas más importantes de la discusión filosófica, sin que se haya alcanzado ningún acuerdo entre quienes han estudiado el asunto[21].

También surgen problemas parecidos en el ámbito de la estética. *La tempestad*, de Giorgione, es una pintura particular y concreta, con una determinada apariencia. Pero también es un objeto físico ubicado en la Academia de Venecia. No podría perder su apariencia sin dejar de ser la obra de arte que es. Pero tampoco podría dejar de ser ese objeto físico determinado sin dejar de ser. Imaginemos, sin embargo, que, mediante algún tipo de proceso, transferimos esa apariencia a otro lienzo y que desapareciera el cuadro original. ¿Seguiría existiendo la obra de Giorgione? Sí, si entendemos la pintura como un mero objeto físico, es decir, sólo su apariencia; pero no si la interpretáramos de otro modo[22].

¿Se pueden solucionar estas paradojas? Esperemos que sí, al menos en el caso de la persona, porque el concepto de identidad en el tiempo es vital para nuestras relaciones interpersonales. Al responsabilizarnos mutuamente, suponemos entre nosotros una identidad en relación con la persona que se fue en el pasado; también que se pueda asumir la responsabilidad por las acciones, comprometerse y tener pretensiones de cara al futuro. Así pues, la identidad a lo largo del tiempo constituye un rasgo fundamental de la persona tal y como la entendemos; además es algo que presupone toda autoatribución[23]. Pero la persona reside en el ser humano, de la misma manera que *La tempestad* se encuentra ligado a un lienzo determinado. Aunque podemos imaginar formas mediante las cuales la memoria, la intención y la responsabilidad fueran de un cuerpo a otro o sobrevivieran a su pérdida, del mismo modo que el cuerpo, en la medida en que es un organismo que tiende a la autoconservación, puede sobrevivir a la desaparición de la intención, la memoria y el resto de facultades personales.

¿Deberíamos preocuparnos por ello? Mi respuesta es que no. La divergencia que existe entre esas dos formas de considerar al hombre —como personas o como organismos— no invalida las diversas prácticas que se desarrollan en esos órdenes. Conceptualizamos el mundo de dos formas diferentes, según sea nuestra intención explicarlo o comprenderlo como comprendemos a los demás. No podríamos vivir sin esa dimensión personal porque constituye lo que somos y todos nuestros planes y proyectos dependen de ella. Pero las nociones que conlleva no tienen cabida en la ciencia de nuestro comportamiento, ni tampoco en la teoría biológica del ser humano. En estos campos, esa dimensión se desvanece, como lo harían los conceptos que empleamos para

comprender la pintura en una supuesta ciencia de los lienzos. Solo queda ya reflexionar ahora sobre las exigencias implícitas en nuestra condición de personas.

- [1] Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2006).
- [2] M. Buber, *Ich und Du* (1923). Versión española *Yo y tú* (Barcelona, Herder, 2017).
- [3] Cfr. P. Strawson, "Libertad y resentimiento", o. c.
- [4] He expuesto ampliamente ambos argumentos en mi libro *Historia de la filosofía moderna* (Barcelona, Península, 2003), capítulos 5, 20 y 28. La concepción de Hegel la desarrolla y adapta, y también la modifica, Charles Taylor en *Fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 2012).
- [5] Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México D. F., FCE, 2010), parte A, capítulo 4.
- [6] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, II, capítulo 1.
- [7] He adaptado el argumento de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York, Basic Books, 1974), pp. 44-45. [Versión española: *Anarquía, Estado y Utopía* (México D. F., 1991)]. En el caso de J. Butler, ver sus *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London, 1729), sermones 1 y 9.
- [8] Ver la discusión sobre el tema en Thomas Nagel, "Sexual Perversion" en *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), pp. 39-52. [Versión en castellano: *La muerte en cuestión* (México D. F., FCE, 1981)].
- [9] Jonathan Haidt, *The righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religions* (London, Allen Lane, 2012).
- [10] Denis Dutton, *El instinto del arte: belleza, placer y evolución humana* (Barcelona, Paidós, 2010).
- [11] Ver el imaginativo argumento que emplea J. J. Valberg, *Dreams, Death, and the Self* (Princeton, Princeton University Press, 2007).
- [12] G. E. M. Anscombe, *Intención* (Barcelona, Paidós, 1991).
- [13] Ver la voz "Self-Knowledge", escrita por Brie Gertler, de la Enciclopedia Stanford de Filosofía, disponible en Internet.
- [14] Hay una tercera posibilidad: la debilidad de la voluntad, un tema de discusión al que he evitado referirme aquí. Ver Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?" en *Essays on Actions and Events*, 2.º ed. (Oxford, Oxford University Press, 2001), pp. 21-42. Cuando expreso la intención de hacer algo pero no lo hago, no quiere decir que me haya equivocado sobre mi intención. Por esta razón, la debilidad de la voluntad es un problema filosófico: exactamente ¿qué es lo que falla cuando ocurre esto? [Versión española: D. Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Barcelona, Crítica, 1995)].
- [15] J. R. Searle, *La construcción de la realidad social* (Barcelona, Paidós, 1997).
- [16] P. M. S. Haecker, *Human Nature: The Categorical Framework* (London, Wiley and Sons, 2007).
- [17] «Tú eres el reposo / La dulce paz / Tú eres la nostalgia / Y lo que ella calma».
- [18] Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification* (Oxford, Oxford University Press, 2009).
- [19] Ver por ejemplo el análisis del fetichismo cultural que lleva a cabo Adorno en sus obras, especialmente en "On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening" (1938), recogido en A. Arato y E. Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, Urizen Books, 1978), pp. 270-299.
- [20] Boecio, *Liber de Persona et Duabus Naturis*, cap. 3. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q. 19.
- [21] Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity* (New York, Cornell University Press, 1963).
- [22] Ver la discusión acerca de las condiciones de identidad de las obras de arte en Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, 2 edición (Cambridge, Cambridge University Press, 1980). [Versión Española: *El arte y sus objetos* (Barcelona, Seix Barral, 1972).
- [23] Derek Parfit rechaza este punto de vista. Cfr. D. Parfit, *Razones y personas* (Madrid, Antonio Machado, 2004).

3. LA VIDA MORAL

LAS PERSONAS SOMOS SERES MORALES y tenemos conciencia de lo que es correcto o incorrecto. Asimismo, somos capaces de juzgar a nuestros semejantes y de ser juzgados por ellos. También somos individuos, de modo que cualquier reflexión sobre la vida moral debe comenzar haciendo referencia a la aparente tensión que existe entre nuestra condición de individuos libres y nuestra pertenencia a comunidades de las que depende nuestra propia realización.

Se afirma con frecuencia que la noción de individuo libre es una invención reciente o que, en cualquier caso, es el resultado de transformaciones culturales de tipo casual que no han tenido lugar en otras partes del mundo. Es precisamente esto lo que señalaba Jacob Burckhardt en *La civilización del Renacimiento en Italia*, la obra con la que comenzó propiamente la historia del arte, tal y como se enseña en nuestras universidades, y que sirvió además para impulsar la teoría del *Zeitgeist*, heredera de la filosofía de la historia de Hegel[1]. En cierto sentido, la tesis de Burckhardt es correcta, pues se refería a una cultura en la que, por primera vez en la historia de la civilización cristiana, los individuos podían determinar sus fines por sí mismo, y no en función de lo establecido por normas sociales. Pero también tiene algo de exageración. Si es cierto lo que he señalado en los dos primeros capítulos, la capacidad de autodeterminarse individualmente es algo propio de la condición humana.

No hay duda de que, en ciertas ocasiones, los hombres tendemos a acentuar más lo que nos distingue que lo que compartimos; tampoco hay duda de que la vida humana, en tanto narrativa singular, ha de ser comprendida como un todo es aceptada en unas épocas, pero no en otras. Es evidente que el arte en algunos períodos venera a los individuos y gusta de destacarlos, mientras que en otros la individualidad se contempla con indiferencia y hasta con hostilidad. En cualquier caso, es importante distinguir entre el individualismo, es decir, el énfasis en la capacidad del individuo por determinar su vida y su valor, de esa individualidad más profunda, que hace referencia a la condición metafísica que compartimos como personas, seamos o no individualistas.

INDIVIDUALIDAD PROFUNDA

Podemos diferenciar la materia de las cosas o entidades. El agua es materia; también el oro. Pero un anillo de oro es una cosa, aunque sea accidentalmente, pues podemos fundirlo y transformarlo en el eslabón de una cadena, en una parte de una estatua o convertirlo en un lingote. Su esencia depende de la materia de la que se compone, y que sea una cosa y no otra es algo accidental en su existencia. En cambio, hay cosas en el mundo que son esencialmente entidades: el paradigma son los animales. Mi caballo Desmond es un ejemplar particular y, aunque está compuesto por materia —agua, carne, sangre—, es esencialmente lo que es; al dejar de ser caballo, cesa de ser. Llegará un día en que Desmond morirá y desaparecerá del mundo. Pero, hasta entonces, es idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, es decir, el sustrato permanente de diversos cambios. Por este

motivo, tanto para Boecio como para santo Tomás, es una “sustancia individual”. Ciertamente es más individuo que una piedra, ya que, si partimos la piedra en dos, el universo sigue teniendo la misma composición, aunque se modifique su disposición, y haya dos trozos de piedra en lugar de uno. Pero si cortamos por la mitad a Desmond, no tenemos dos trozos de caballo. Sencillamente desaparece. Es decir, después de esa división, el mundo es, en términos ontológicos, más pobre, porque ya no está en él Desmond.

Sin embargo, comparada con la mía, la individualidad de Desmond es menor. Yo no soy solo un individuo animal como Desmond. Soy, además, capaz de identificarme como individuo a lo largo del tiempo; capaz de asumir la responsabilidad por mi pasado y de hacer promesas en relación con el futuro. Es decir, concibo el mundo como ámbito de mi acción. Y, de ese modo, reflejo la profunda individualidad de la condición humana o de la condición de un ser capaz de pronunciar “yo”. Y esta individualidad profunda se manifiesta tanto en el Código de Hammurabi como en los sonetos de Petrarca; se descubre tanto en una inscripción funeraria ática como en las lápidas de la época victoriana. Es, en resumidas cuentas, una constante de nuestra condición, el fundamento de todas nuestras esperanzas y de todos nuestros miedos y lo que determina nuestra felicidad.

Esto no quiere decir que seamos átomos aislados y libres que luchan por realizarse y persiguen sus placeres sin tener en cuenta a los demás. Es evidente que, si la tesis que he defendido en el último capítulo es correcta, esta individualidad profunda es, en sí misma, una condición social, ya que es posible porque los individuos tienen entre sí relaciones vinculantes, reconocen sus responsabilidades y son capaces de situarse en la perspectiva de segunda persona al relacionarse con otros, todo lo cual resulta imprescindible para adoptar sobre sí mismos el punto de vista de la primera persona. Así es inevitable plantearse la cuestión de cómo vivir juntos, y de qué manera dar forma a nuestras emociones y hábitos para facilitar entre nosotros la cooperación.

ELOGIO, CULPA Y PERDÓN

Cuando las personas se interponen en el camino de nuestros deseos y apetitos, no respondemos simplemente dejándolas de lado y buscando solo obtener lo que deseábamos, ni ignoramos a quienes rivalizan con nosotros. Si nos comportáramos así, nos convertiríamos en el blanco de la hostilidad y el resentimiento y nos veríamos amenazados con el castigo. El hábito de culpar a otro nace de nuestra competitividad y respondemos a la culpa con una excusa o defensa, pidiendo perdón o arrepintiéndonos. Si no la hacemos de ninguna de estas maneras, las condiciones sociales se transforman. Se observa a quien ha cometido una ofensa bajo otra luz, como si estuviera en guerra con sus congéneres. Entonces, el diálogo moral deja paso a la confrontación directa de las voluntades. En el reino animal, esto último es lo normal; sucede, por ejemplo, cuando se lucha por un territorio o por una misma hembra; además el conflicto se mantiene hasta que el ser más débil capitula o muestra síntomas de estar derrotado.

Pero, si en lugar de responder a una ofensa con violencia, culpamos a alguien, damos la posibilidad al otro de que se defienda. Esta manera de prevenir o posponer la violencia, porque inicia un proceso que está muy bien explicado en la teología católica sobre el arrepentimiento. Se trata de un proceso mediante el cual el culpable es, en primer lugar, separado de la comunidad, pero después, tras la expiación y la contrición, y una vez perdonada la falta, se reintegra en aquella. Está claro que las comunidades que resuelven de esta manera sus conflictos, gozan de ventaja frente a las violentas. De este modo, este podría ser el punto de partida para un nuevo

ensayo acerca de las funciones adaptativas de la vida moral, que obviara la intencionalidad de nuestras reacciones morales y la clase de razonamiento de las que dependen.

Los animales también tienen mecanismos para evitar y superar el conflicto y, en cierto modo, se puede afirmar que imitan el proceso al que me he referido. La amenaza —las orejas fijas hacia atrás en el caballo, el gruñido de perro— previenen la violencia porque advierten y alertan a las posibles víctimas. También la costumbre de capitular en lugar de luchar hasta el final por el territorio o la hembra permite la preservación de la vida y los genes. El hecho de que, como descubrió Konrad Lorenz, la agresión sea generalmente hacia los miembros de la misma especie, cuya conducta es más relevante que las de quienes no pertenecen a la misma, se parece a lo que ocurre en la vida del hombre[2]. Asimismo, se han observado en nuestros parientes los simios comportamientos parecidos al castigo[3].

Pero, aunque esos fenómenos sean resultado de adaptaciones (no importa a este respecto si son de grupo o genéticas), no presentan el razonamiento propio de las emociones morales. Cuando me acusan con razón de injuriarte, puedo defenderme o excusarme; comienza, entonces, un diálogo en el que expresamos nuestras intuiciones sobre lo que es inevitable, y lo que no lo es[4]. No expresamos intuiciones arbitrarias, sino basadas en una determinada evaluación que pondera cuándo la ofensa es resultado de la voluntad del culpable y de sus deseos, intenciones y planes, haya pretendido directamente cometerla o no. Y si no tengo excusa, me enfrentaré a tu acusación, rompiendo nuestra relación (que no sería tanto una respuesta como una forma de eludirla) o disculpándome.

No se puede pedir perdón de un modo arbitrario ni a todos los que se hallan implicados, pues sería una muestra de indiferencia o revelaríamos que rechazamos distinguir lo correcto de lo incorrecto. El perdón únicamente es sincero si lo pide quien es consciente de ser el culpable de una ofensa a quien es consciente de que ha sido agraviado. Si quien te ha agraviado no se esfuerza en solicitar tu perdón y simplemente se ríe ante tu disposición a perdonar, la decisión de perdonar se congela[5]. Por el contrario, si se disculpa y su contrición es proporcional a la ofensa, se inicia un proceso del que puede resultar el perdón. La proporcionalidad es muy importante. La persona que atropella a tu hijo, y confiesa que lo siente mucho antes de arrancar de nuevo, no puede recibir tu perdón. Quien se arrepiente de verdad en esos casos no solo debe intentar reparar el daño, sino también mostrar, mediante su aflicción, hasta qué punto es consciente del perjuicio que ha ocasionado, de modo que su reintegración en la comunidad depende de la buena voluntad de los otros.

Tenemos intuiciones muy desarrolladas sobre este asunto y la persona que sea incapaz de razonar de esa forma tendrá dificultades en sus relaciones sociales; puede que incluso sea incapaz de una auténtica vida social. Por otra parte, es verdad que las formas de asignar la responsabilidad en los diferentes sistemas legales de los que tenemos memoria han sido muy distintas[6]. Pero en todos se tiene en cuenta la voluntad de quien causa el daño y las excusas que pueda aducir. En muy pocas ocasiones, se considera responsable a alguien por algo que no ha contribuido a causar: por ejemplo, del perjuicio causado en contra de su voluntad. Además, todos los sistemas legales desarrollan el tema de la responsabilidad y de las circunstancias que la atenúan o agravan.

Hay, sin embargo, una excepción interesante que ilustra la tragedia griega. En ella la víctima no puede evitar la ofensa, porque la causan los dioses. Pero crea vergüenza y sentimiento de culpa. El crimen de Edipo le convierte en un intruso para la comunidad. Está contaminado y, por tanto, es una víctima adecuada del sacrificio. Carga sobre sí con el peso del que los ciudadanos de Tebas se liberan al expulsarlo de la ciudad, y permite, pues, que el orden moral sea restaurado. Es culpable ante los tebanos y acepta el castigo como si fuera justo e incluso se lo impone él mismo, a pesar de que, de acuerdo a nuestra actual concepción, no lo merece. Al estudiar estos ejemplos, Bernard Williams señalaba que reflejaban una comprensión de la responsabilidad distinta a la nuestra^[7], lo que pondría en duda la existencia de un razonamiento natural que rigiera nuestros procesos de asignación de responsabilidades, alabanzas y reproches.

Al analizar la tragedia griega, nos damos cuenta de dos hechos sorprendentes: primero, el crimen trágico se considera una especie de “contaminación” que se debe purgar o purificar; en segundo lugar, las situaciones que refleja hacen nacer en nosotros profundos sentimientos, sin saber por qué. Es evidente que a Freud no se le pasaron por alto estos hechos y ofreció sobre ellos una explicación discutible. La tragedia griega nos muestra una forma antigua de moral, es decir, el estrato arqueológico que subyace a nuestra elección y decisión personal. Los arqueólogos la han denominado, siguiendo a Mary Douglas, “la ética de la contaminación y del tabú” y de acuerdo a la misma, las infracciones morales pueden ser consecuencia de una acción, pero también de una suerte de contagio. Esta ética subraya la idea de pureza y purificación en las relaciones familiares y sexuales y castiga a quienes no asumen la responsabilidad por su acción, pero también les ofrece la posibilidad del arrepentimiento y perdón, aunque para hacerse dignos de ellos han de ser expulsados de la comunidad a la que pertenecen. Únicamente pueden regresar a ella tras someterse a un rito de purificación que tiene como finalidad transformar su condición. Es como si la tragedia nos devolviera a nuestro antiguo estado de cazadores-recolectores, es decir, a una situación que nos ilumina lo que ha permanecido oculto durante mucho tiempo. Funciona como un exorcismo que despierta espíritus terribles y los revela durante un breve lapso de tiempo, para expulsarlos mediante un acto místico de purificación. Este redescubrimiento de antiguos temores es, en parte, lo que posibilita su superación y tiene sus equivalentes en nuestro propio arte trágico y nuestros rituales religiosos.

Es razonable pensar, como hace Williams, que nuestra concepción de la moralidad interpersonal, en la que resulta clave la voluntad individual, es solo una de las posibles formas en que el sentido moral se presenta. Esto exige cierta cautela por nuestra parte a la hora de generalizar nuestra comprensión y de aplicarla a otros lugares y épocas históricas. Pero aun admitiendo cierta variabilidad histórica, la costumbre de imputar infracciones y ofensas, la de disculparse y afirmar la corrección o incorrección de una determinada sanción, es un fenómeno universal, de modo que las diferencias que existen entre la ética de la contaminación y el tabú y la de la responsabilidad son más de énfasis que reveladoras una absoluta disparidad. En el orden cotidiano de una comunidad moral, se entiende la voluntad como aquella dimensión de la acción que procede del yo y que, por tanto, responde a la razón. Solo cuando el destino o los dioses intervienen, el orden se ve turbado.

LA SOBERANÍA DEL INDIVIDUO Y LA *COMMON LAW*

En las comunidades individualistas modernas, no hay dictadura que resuelva las disputas y el principal criterio de acción colectiva es la cooperación, no la coacción. Puede que esta no haya

sido la norma histórica que ha regido en toda comunidad humana, pero es la situación a la que nos han conducido nuestras inclinaciones sociales, y el que se haya impuesto como criterio legalmente reconocido de legitimidad constituye uno de los logros más valiosos de la Ilustración. La noción ilustrada de soberanía del individuo, que exige legitimar el poder político a partir del consentimiento de los ciudadanos, no es más que una forma de generalizar la práctica habitual que conlleva nuestra condición de seres morales. Incluso bajo un régimen despótico, tratamos de resolver los conflictos mediante acuerdos; también cumplimos con nuestras promesas, suscribimos tratos e imponemos castigos a quienes los incumplen. Puede que algunos de esos acuerdos sean peligrosos y la ley, inflexible por lo que se refiere a su cumplimiento, como sucede en *El Mercader de Venecia*. Pero, como esta obra también demuestra, es natural que, con independencia de las circunstancias políticas, los seres humanos entablen relaciones basadas en el consentimiento y respeten la soberanía del individuo precisamente con esa finalidad.

La comunidad moral que he descrito se traduce también en un sistema jurídico de igual naturaleza: el de la *Common Law*, en cuyo marco los conflictos y las reclamaciones se presentan ante un juez imparcial, que resuelve de acuerdo a los clásicos principios de la ley natural, lo que constituye una forma de evitar la parcialidad y asegurar el derecho a un juicio justo. Parece que esta manera de resolver las disputas constituye un hábito que nace naturalmente del orden moral. Los principios en los que descansa la concepción anglosajona del derecho surgen espontáneamente de nuestra manera de negociar y solventar las diferencias. Por ejemplo, los principios que enunciare a continuación los aceptan todos aquellos que deciden deponer las armas y emplear en su lugar la razón para alcanzar una solución pacífica a sus conflictos:

1) Las consideraciones que sirven para justificar o impugnar la voluntad de una persona, en circunstancias idénticas han de servir también para justificar o impugnar la voluntad de otra.

2) Se deben respetar los derechos

3) Se deben cumplir las obligaciones

4) Se deben respetar los acuerdos.

5) Se deben solucionar las disputas mediante la negociación y no utilizando la fuerza o violencia.

6) Aquellos que no respetan los derechos de los demás pierden sus propios derechos.

Se entiende que estos principios determinan el ámbito de la “ley natural” porque su validez depende, esencialmente, de la propia noción de negociación y acuerdo, no de las circunstancias.

De algo parecido hablaba Adam Smith cuando, en su *Teoría de los sentimientos morales*, se refería al “espectador imparcial” como el verdadero juez de nuestras obligaciones morales[8]. Cuando me pregunto qué debo hacer, tengo en cuenta lo que un tercero podría pensar de mi acción si la contemplara desinteresadamente. Si, tal y como he sugerido, la moralidad se halla enraizada en la práctica de la responsabilidad entre agentes dotados de autoconciencia, es precisamente eso lo que hemos de hacer. El tercero imparcial es quien determina el criterio que todos deberíamos tener en cuenta.

ARITMÉTICA MORAL

Algunos filósofos calificarían como “deontológica” la concepción de la vida moral que he esbozado. Es decir, en ella la clave del razonamiento es la obligación moral, y no una determinada concepción de bien. Difiere, por tanto, de las concepciones actualmente aceptadas, como la defendida por Peter Singer (y aunque de un modo más matizado) por Derek Parfit en sus obras más

recientes[9]. Para este último, la moral se encuentra relacionada con nuestros deberes, pero se puede decir que al final todas las obligaciones se reducen a una sola: hacer el bien o, en otras palabras, seguir los principios “optimizadores” (*optimific*) que aseguran el mejor resultado a largo plazo.

Para estos pensadores consecuencialistas, todos los problemas morales son, en última instancia, problemas de aritmética. Sus cálculos no tienen en cuenta las diversas formas que tenemos de relacionarnos y que determinan vínculos concretos e históricos de derechos y obligaciones. Está claro que para ellos los demás no nos preocupan todos de la misma manera y que sus reivindicaciones frente a nosotros pueden ser más o menos exigentes, más o menos gratificantes, más o menos fuertes. Pero, cuando se trata de analizar lo que es en sí mismo importante —en otras palabras, lo que la moral exige—, la mentalidad consecuencialista soslaya esas circunstancias, o las tiene en cuenta en un momento posterior, como una cualificación más o una característica abstracta basada en nuestra condición. Tanto para Singer como para Parfit, así como para otros muchos pensadores que hablan en nombre de nuestro tiempo, una persona buena es aquella que se esfuerza por lograr el mejor resultado y la mejor forma de solucionar los dilemas morales a los que se enfrenta. Y mediante peticiones de principio que apoyan su concepción, discuten esos dilemas trayendo a colación el dilema del tren o del bote salvavidas. La moral es lo que hace posible que decidamos por una u otra vía cuando un tren está a punto de descarrillar y hay personas que se encuentran trabajando en ambas vías, o lo que nos ayuda a elegir en un bote salvavidas qué vida salvar cuando es imposible que sobrevivan todos. Estos dilemas les resultan útiles porque en ellos desaparecen las relaciones relevantes desde un punto de vista moral y su solución es únicamente una cuestión de aritmética.

Pensemos en lo que ocurre con el amor por los hijos, un sentimiento para el que no sirve la calculadora utilitarista. Para Parfit, se trata de un problema análogo al dilema del bote salvavidas. Así explica que “el principio optimizador no exige que salvemos a nuestros hijos antes que a extraños. Si todo el mundo aceptara este principio y se rigiera por él, las cosas irían mejor, ya que se salvaría un mayor número de vidas humanas. Pero estas buenas consecuencias quedarían en nada comparado con las malas consecuencias que se derivarían si todos tuviéramos los propósitos y motivos que dicho acto exigen. Porque, para que fuera posible salvar a un extraño antes que a nuestros propios hijos, el amor que deberíamos sentir por ellos sería menor[10]. Y a largo plazo esta situación tendría consecuencias mucho peores.

Es interesante, sin embargo, observar que, aunque esta forma de razonar tiene en cuenta el sentido común, lo tiene en cuenta sobre un fundamento o base que socava totalmente las obligaciones que se derivan del mismo. Pasa por alto la circunstancia de que nuestros hijos tienen sobre nosotros pretensiones que los demás no tienen, y que estas son ya, de por sí, un motivo para salvarles y no necesitamos más argumentos en circunstancias de necesidad. Podríamos decir, en resumen, que esta forma de pensar ignora la realidad humana de la situación que Parfit imagina y lo hace a favor de unas matemáticas imaginarias que ofrecen el criterio que realizar sus juicios comparativos.

JUICIOS COMPARATIVOS

Por otra parte, es verdad que realizamos juicios comparativos, y es este hecho el que da sentido a la perspectiva consecuencialista. Parece que una concepción deontológica de la moral, como la de Kant, en ocasiones no tiene suficientemente en cuenta nuestra costumbre de realizar juicios

comparativos y que presenta grandes dificultades para explicarla. En los dilemas morales más perentorios, nos preguntamos cuál es el mejor curso de acción o la decisión más idónea entre las que se nos presentan.

El consecuencialismo resuelve el apuro fácilmente; demasiado fácilmente, podríamos decir. Los consecuencialistas asimilan el razonamiento moral al económico, y a veces expresan sus ideas aludiendo a órdenes de preferencia y agregaciones[11]. Están tentados a incluir todo el aparato matemático que se pueda y a rescribir la moral en términos de aritmética moral, por emplear la expresión de Buffon. Es lo que ocurre con el dilema del tren de Parfit. Cuando lo desarrolla, y las matemáticas se adueñan de la argumentación, resulta cada vez más forzado su parecido con el razonamiento moral habitual.

Veamos con detalle uno de los ejemplos de Parfit. “Si elegimos A, Tom vivirá 70 años, Dick, 50 y Harry no nunca existirá. Si elegimos B, Tom vivirá 50 años, Dick no existirá nunca y Harry vivirá 70 años”[12]. ¿Cuál es la opción que deberíamos elegir? Sin titubear, Parfit presenta al lector casos y más casos de este tipo y señala que la tesis de Scalon, según la cual los motivos son intrínsecamente personales, no posibilita dar cuenta de las diversas circunstancias en las que podemos encontrarnos a la hora de hacer nuestras elecciones morales[13]. Pero su precisión no consigue esconder que los ejemplos que trae a colación son totalmente diferentes a los dilemas morales reales, y que se han diseñado teniendo solo en cuenta la obsesión del autor con la aritmética. Los verdaderos dilemas son los que señala Scalon, es decir, los que nacen de las obligaciones que tenemos frente a los demás o, por emplear los términos que vengo usando, de nuestra responsabilidad ante nosotros mismos y ante los demás. Puede que una concepción ficticia del razonamiento moral sea útil en el mundo de los dilemas del tren, pero se muestra totalmente desvinculada de su fundamento, el encuentro personal, y cae en manos del razonamiento matemático, en parte porque un filósofo de gabinete se ha propuesto reflexionar sobre las fuentes del sentimiento moral a distancia.

No hay que negar que el razonamiento moral también incluye comparaciones. Cuando Anna Karenina se pregunta si sería correcto abandonar a Karenin e irse a vivir con Vrosnki, se está preguntando cuál es el mejor curso de acción entre los dos. Pero, aunque realiza un juicio comparativo, no puede resolverlo a través de un simple cálculo. Se encuentra desgarrada entre las obligaciones que tiene hacia su marido y su hijo y el amor que siente hacia Vrosnki. Su dilema no se puede entender sin independencia de las circunstancias en el que surge —el espíritu rencoroso de su marido y la frialdad de su corazón, el cariñoso afecto que siente hacia su hijo, el *Leichtsinn* de Vronsky y el conocimiento que la propia Anna tiene de sus faltas y pecados—. Estos tipos de dilemas son reales porque estamos vinculados con nuestros semejantes por obligaciones y apegos, y ser una mala persona es pensar precisamente que los podemos dirimir mediante un ejercicio de aritmética moral. Pensemos en lo que ocurriría si Anna creyera que, por 2.5 a 1, es mejor complacer a dos jóvenes ricos y frustrar a un hombre mayor, en lugar de agrandar a este último y decepcionar a dos jóvenes. Esto la obligaría a abandonar a su marido. Pero, en ese caso ¿qué opinión nos merecería su responsabilidad moral?

CONSECUENCIALISMO Y SENTIDO MORAL

Lo anterior no es más que un ejemplo para mostrar que la idea de un “principio optimizador” es, además de oscura en sí, incapaz de cumplir la función que de ella exige el consecuencialismo. Si pasamos por alto el dilema del tren y del bote salvavidas, no sabremos nunca cómo calcular lo

mejor, ni en las situaciones concretas que se nos presenten ni cuando reflexionemos sobre la aplicación de ese principio. Las consecuencias de nuestra acción se extienden infinitamente tanto en el espacio como en el tiempo. Además, la mejor de nuestras decisiones puede conllevar los peores resultados. Existen, por otro lado, una gran cantidad de valores y en algunos casos se encuentran en conflicto. ¿Qué importancia debemos dar a la belleza, la honra o la dignidad y a aquellas otras cualidades que suponemos esenciales para la felicidad humana? No podemos saber qué responderían Parfit o Singer, porque a sus obras les falta psicología y dicen poco o nada sobre la felicidad, sobre cómo debe ser medida y sobre qué es lo que logran los seres humanos con sus valores espirituales o estéticos.

Por otro lado, estos dos filósofos subestiman lo que nos ha deparado el consecuencialismo. La historia moderna nos ofrece numerosos ejemplos de personas inspiradas que se han guiado de acuerdo a su idea de “lo mejor”, y que estaban absolutamente convencidas de que todo el mundo adoptaría su punto de vista si reflexionara seriamente sobre el mismo. El *Manifiesto Comunista* es uno de ellos. Describe qué es “lo mejor” y advierte que todo ser humano lucharía por alcanzarlo, incluso los burgueses, si comprendieran sus motivos y razones. Quienes se interponen en el camino de la revolución, lo hacen movidos por un interés personal, pero actúan de forma irracional, ya que tendrían otra opinión si se dieran cuenta de la importancia de esos principios. Como sus intereses les impiden reflexionar, es necesario e inevitable llevar a cabo una revolución violenta.

Lenin y Mao, que pusieron en práctica estas ideas, eran aficionados a los dilemas del tren. La aritmética moral siempre les favorecía y fueron cambiando el tren de la historia y de un grupo de víctimas a otro. Y cuando era necesario arrojar desde el puente al hombre gordo, hallaban siempre a alguien dispuesto a hacerlo por ellos, alguien que a su vez era arrojado por otro al vacío más tarde. El resultado fue la completa destrucción de dos sociedades y un daño irreversible al resto. ¿Por qué hemos de suponer que nosotros, al pensar sobre lo que sería mejor a largo plazo, tendríamos más suerte? Además ¿no es la posibilidad —de hecho, probabilidad— de error en la misma raíz del consecuencialismo lo que resulta más objetable del mismo, y lo que convierte la maldad en un error intelectual, en una excusa? Cuando el Káiser, volviendo la vista hacia el desastre que supuso la I Guerra Mundial, dijo: “Ich hab’ es nicht gewollt”, se expresaba como consecuencialista, como todos aquellos defensores del sistema que lamentaron los “errores” de Lenin y Mao más tarde.

Esto me obliga a volver de nuevo al tema de los motivos. La intuición principal que subyace a este ensayo es que la moral existe, en parte, porque posibilita que vivamos en consenso con los demás. Y esto resulta posible porque actuamos movidos por razones y respondemos y reaccionamos a ellas. Cuando provocamos descontento entre quienes nos rodean, intentamos justificar nuestra acción y tenemos la responsabilidad de hallar principios sobre los que los demás puedan estar de acuerdo, principios que, por fuerza, han de ser imparciales, universales y normativos. Cuando actuamos mal, nos culpamos a nosotros mismos, y la gente buena se culpa con más dureza que a los demás. Reconocemos que tenemos obligaciones hacia quienes dependen de nosotros y nuestra existencia se mueve en el centro de un ámbito de responsabilidad, que se extiende de nosotros hacia el mundo de los demás con una fuerza creciente. Los principios morales nacen de nuestras relaciones personales, en las que nos enfrentamos cara a cara con aquellos que tienen pretensiones frente a nosotros y que se muestran más preocupados por nuestras virtudes y vicios, que por nuestra habilidad de realizar operaciones con nuestra calculadora moral de bolsillo. Lo que Strawson denomina “actitudes reactivas” —entre las que se incluye la culpa,

la admiración y el reproche— constituyen el núcleo de nuestros sentimientos morales y muestran la marca indeleble de las relaciones yo-tú en las que al final se enraízan[14].

Para explicar detalladamente todo lo que esto implica debemos ir más allá de lo que posibilita la defensa y resolución de conflictos. La moral rige cada uno de nuestros encuentros personales y su fuerza irradia de los demás. Al buscar los motivos de nuestro actuar moral, debemos comprender lo que está implícito en la relación que entablan seres que se identifican a sí mismos en primera persona, y que se dirigen también en primera persona a los demás: es decir, en la relación fundada en la intencionalidad sobre extendida a la que me he referido en el segundo capítulo. Los contratos constituyen un ejemplo característico de este encuentro “trascendental”. Pero no son los únicos: las personas dependen de diversas maneras unas de otras, y habitualmente las formas de dependencia que no tienen un origen contractual son, desde un punto de vista moral, las más relevantes: las relaciones de familia, la guerra o los deberes de caridad y justicia que tenemos frente a los extraños.

VIRTUD Y VICIO

Se comprende mejor esta cuestión si volvemos a esa concepción de la moral que se asocia normalmente con Aristóteles, porque está recogida en su *Ética a Nicómaco*. De acuerdo a la misma, la clave de la vida moral es la virtud y esta consiste en la capacidad de perseguir lo que la razón descubre, a pesar de los motivos que puedan existir en contra. Podríamos traducir esta tesis a la terminología que estoy empleando del siguiente modo: la virtud es la capacidad de asumir todas las responsabilidades que se derivan de nuestros actos, intenciones y declaraciones, frente a las razones que existan para no hacerlo. Es la capacidad, en definitiva, de mantener la perspectiva de primera persona y la centralidad del yo en nuestra vida y emociones, frente a las tentaciones de sucumbir al descentramiento que nos rodean y que reflejan que somos seres humanos, es decir, seres con miedos y apetitos de naturaleza animal, y no sujetos transcendentales guiados únicamente por las exigencias de la razón.

Los filósofos clásicos distinguían cuatro virtudes cardinales: fortaleza, prudencia, templanza y justicia, y aunque con algunas modificaciones y matizaciones, su contribución ha resistido la prueba del tiempo. El ejemplo de la fortaleza es el más sencillo y el más gráfico. El soldado que lucha junto a sus camaradas teme ser herido y morir. Puede que incluso, en los peores momentos del combate, tenga la irresistible tentación de correr y huir. Pero su obligación es quedarse y luchar, defender a sus camaradas y salvar su honor. Es un deber que tiene la obligación de cumplir y, como confirman muchos testimonios, aunque esa obligación se trate de racionalizar de alguna manera y se conciba como un deber hacia el país o con respecto a una causa o ideal, se experimenta, primero y ante todo, como un deber hacia sus camaradas, es decir, hacia quienes comparten con él los peligros del combate, y ante los cuales el soldado es “*semper fidelis*”, como expresa el lema (*semper fi*) de los marines americanos. No constituye un deber de naturaleza contractual ni surge de un acuerdo. Es, más bien, la viva sensación de que existe un compromiso con los demás, cuya mirada juzga de algún modo al soldado.

En esas circunstancias, el soldado no tiene más remedio que acallar la voz del miedo y escuchar solo la llamada del deber. Las razones de su acción se centran en el yo. Son razones que se puede convertir en “mis razones”, es decir que, de un lado, explican lo que hago y que, de otro, sirven para justificar mi acción ante quienes me considero responsables. Esas razones y motivos nacen de “de lo que yo mismo soy verdaderamente para mí”, y no de las circunstancias o “fuerzas que

actúan sobre mí”[15]. El soldado debe superar el miedo, pero esto no quiere decir que tenga que exponerse gratuitamente al peligro, ni pasar por alto que siente miedo y que eso es normal; por el contrario, lo que quiere decir es que no debe permitir que esas consideraciones prevalezcan sobre lo que tiene la obligación de hacer, ante sí mismo y ante el mundo.

HONOR Y AUTONOMÍA

Un kantiano señalaría que, en un caso así, el soldado se debería regir por la razón y actuar de acuerdo con “la autonomía de la voluntad”. En ese caso, lo que a su juicio es correcto constituiría tanto el motivo como la justificación de su acción. Así se consigue rechazar y eliminar otro tipo de motivos, cuya influencia proviene de emociones que surgen con independencia de la voluntad; admitirlos supondría aceptar la heteronomía de la voluntad”, que es el gran pecado contra el yo y lo que causa su descentramiento. Los motivos y razones autónomas poseen naturaleza normativa: es esto lo que Kant entiende con el término “deber”, es decir, lo que prescribe la acción como necesaria. Por un lado, nos encontramos sometidos, a causa de nuestras pasiones, a la “causalidad natural”, pero, por otro, a juicio de Kant, hay una cierta “causalidad de la razón”, que actúa sobre nosotros de otra forma, es decir, desde una perspectiva trascendental.

Es difícil desentrañar el complejo razonamiento kantiano y puede parecer que recoge las intuiciones que tenemos sobre la singular fuerza de la moral y la sensación de que el sentido del deber nos ubica fuera y frente al mundo natural. Somos criaturas regidas por la ley e, incluso cuando la vulneramos, actuamos pensando que obedecemos a exigencias insoslayables o motivos por razones con fuerza para contrarrestar otros, sin importan lo cerca que estén de nuestros intereses empíricos.

De hecho, no necesitamos suponer ningún tipo de “causalidad de la razón” para comprender la situación del soldado. Solo es necesario que nos demos cuenta que el soldado, como toda persona, tiene conciencia de su obligación, de las promesas dadas y recibidas y de que sus relaciones con los demás dependen de su lealtad y responsabilidad. Todo esto está presente en el yo como un compromiso y como una obligación, y está relacionado con la concepción que el soldado tiene de sí mismo. Puede incumplir su deber, pero la consecuencia de hacerlo es el sentimiento de culpa, el remordimiento y el juicio negativos sobre el yo, un sentimiento que puede arruinar la vida, como le sucede a Lord Jim en la novela de Conrad[16].

Para Aristóteles, todas las virtudes cardinales tienen la misma estructura que la fortaleza. Suponen una disposición a perseguir lo que la razón concibe como honesto o correcto, frente a las tentaciones de hacer lo contrario. Se trata disposiciones que se adquieren mediante imitación y también gracias a la conciencia que tenemos de ser juzgados. Las virtudes son cualidades que alabamos, y su ausencia es motivo de vergüenza. Están, por decirlo en la terminología que he adoptado, centradas en el yo, y el vicio consiste en el descentramiento de la acción y las emociones, pues, en este último caso, ni el yo, ni sus proyectos ni metas, ocupan un lugar determinante en lo que sentimos y hacemos. Literalmente, el vicio es una pérdida de autocontrol y el hombre vicioso es aquel que no esperamos que cumpla con sus obligaciones y compromisos.

LA SEÑORA JELLYBY Y EL BUEN SAMARITANO

Si admitimos esta concepción de la vida moral, podemos darnos cuenta de lo diferente que es el enfoque consecuencialista de Singer y Parfit sobre la moral cotidiana. La situación la expresó con maestría Dickens con el personaje de la señora Jellyby en *Casa desolada*. Con su satisfecho

fariseísmo, la señora Jellyby estaba preocupada por mejorar las condiciones de vida de los nativos de Borrioboola, pero esta preocupación coexistía en ella con la negligencia que mostraba hacia quienes dependían directamente de ella y que estaban bajo su responsabilidad, en concreto, sus hijos. Tampoco justificaban su acción los resultados y consecuencias de la misma, porque el tirano de Borrioboola secuestraba a los voluntarios y los vendía como esclavos. Pero ¿cómo podría haberlo sabido?

No hay ninguna prueba que nos permita pensar que un profesor de universidad, que ha reflexionado largo y tendido sobre cómo mejorar el mundo, como Singer, tenga más competencia a la hora de calcular las consecuencias de una determinada acción política que la señora Jellyby. Veamos algunas de los temas que este filósofo americano trata: el aborto, la eutanasia o la ingesta de alimentos de origen animal. ¿De qué manera se puede comparar la felicidad a largo plazo de una sociedad que permite el aborto con la de otra en que se encuentra prohibido? En realidad, podemos decir muy poco, como ocurría en el ejemplo de Parfit, sobre las ventajas de una sociedad en la que es importante el amor de los niños y, en cualquier caso, lo que dijéramos serviría de poco frente a la defensa consecuencialista que hace Platón de que los niños sean propiedad del Estado. En comparación con nuestras obligaciones más inmediatas y perentorias, basadas en las relaciones de responsabilidad y dependencia, los argumentos consecuencialistas se nos antojan arbitrarios, y para que resultaran creíbles deberíamos admitir las hipótesis que hacen sobre las consecuencias, aunque estas solo en muy raras ocasiones son algo más que simples deseos.

Esto no quiere decir que tengamos la obligación de ignorar, cuando actuamos, las consecuencias, o que no debemos esmerarnos por lograr siempre el mejor resultado cuando tomamos una decisión moral, porque también nuestra responsabilidad alcanza esos extremos. Tampoco significa que debemos permitir que nuestros deberes, incluso los menos importantes, prevalezcan sobre el bien que podríamos obtener si los ignoráramos o pasáramos por alto. Por el contrario, implica que la perspectiva consecuencialista debe estar en un segundo plano respecto de las obligaciones de las que depende el meollo motivacional de nuestra vida moral. Si no admitimos esto, acabaríamos configurando una moral puramente intelectual, lo que permitiría excusar cualquiera de nuestras acciones como si fueran un error de cálculo, y aconsejar un determinado curso de acción sin tener en cuenta las exigencias que tienen los demás frente a nosotros. O, como la señora Jellyby, terminaríamos abrumados por insostenibles cargas morales e intentando, en vano, descubrir cuál es la mejor manera de emplear nuestras energías y capacidades para hacer “el bien”, con el fin de dedicar nuestra vida a realizarlo[17].

En este sentido, hay un contraste interesante en las posibles lecturas que se pueden hacer de la parábola del buen samaritano que Cristo enseña. Se trata de dos respuestas diferentes que se pueden dar a la siguiente pregunta: ¿quién es mi prójimo? La lectura tradicional explica que Cristo enseña a no hacer distinciones en función de la etnia o de la fe, y nos conmina a hacer el bien imparcial y universalmente. Pero de esta lectura se puede llegar a una moral de tipo consecuencialista, que ignore las obligaciones históricas que nos posibilitan hacer distinciones entre personas y comunidades. Hay otra lectura, sin embargo, que en mi opinión resulta más adecuada, según la cual el samaritano cumple una obligación específica en relación con una persona también específica. Ayuda en respuesta a una necesidad personal: no contribuye a la suma colectiva de bien, sino que responde a una obligación que tiene frente a un ser humano cercano a él que requiere su auxilio. Después de llevar al necesitado a una posada y pagar para que le

cuiden, regresa más tarde para interesarse por él. El samaritano, en definitiva, asume un compromiso concreto y reconoce la situación en que resulta aplicable.

Esta segunda lectura presenta la vida moral de un modo similar al que he descrito en estas páginas, es decir, la presenta enraizada en obligaciones personales. Siguiendo la primera lectura, es posible concluir que el samaritano, después de prestar su ayuda, actuó incorrectamente gastando su dinero y tiempo con el necesitado, ya que podría haber contribuido a mejorar la suerte de los habitantes de Borrioboola.

MÉRITO, DERECHOS Y DEBERES

Hay, sin embargo, una clase de “cálculo de derechos y obligaciones” que los seres racionales utilizamos para resolver conflictos y suscribir acuerdos sobre temas de interés común o conflictivos. La noción de justicia tiene que ver con ese cálculo y es lo que hace posible a la gente reivindicar una esfera de soberanía o poder personal, en la que rige su criterio. Esto significa que, en la moral deóntica que defiende, conceptos como derecho y mérito son trascendentales. Al concretar cuáles son nuestros derechos y méritos, definimos criterios estables y espacios de seguridad que tenemos en cuenta cuando negociamos o participamos en un proceso de acuerdo. Sin ellos, es muy difícil llevar a cabo una negociación y, de hacerlo, el resultado probablemente no sea estable. Si no tengo derecho, el acuerdo que adoptemos entre los dos no tiene garantías de cumplimiento y no hay manera de obligarte a respetar y reconocer mi postura. Igualmente, sin una mínima noción de mérito o de lo debido, el individuo queda despojado de una condición que es de vital importancia para él, saber cuándo es correcto y proporcionado un castigo, y queda expuesto a todo tipo de coerción.

Así pues, tanto el derecho como el mérito o lo debido hacen posible una sociedad basada en relaciones consensuales, porque determinan y definen un ámbito de soberanía personal propio de cada uno de nosotros, un ámbito del que los demás están excluidos. Pero también determinan nuestros deberes. Mi derecho tiene como contrapartida tu deber y, si no merezco lo que me causas, no tienes derecho a hacerlo. Cuando nos referimos a conceptos como estos (derechos y deberes, obligaciones para con los demás, libertad, justicia y espectador imparcial), hacemos uso (ya sea directa o indirectamente) del concepto de persona, pues nos ofrece un punto de vista compartido para conducirnos en la práctica. Las comunidades humanas son comunidades de personas y esta es la premisa y el punto de acuerdo de todos nuestros desacuerdos.

Por estas y otras razones, constituye una prioridad intelectual para nosotros definir el concepto de persona. Quienes defienden concepciones políticas universalistas y basadas en los derechos humanos tienen necesariamente que contar con una teoría que determine cuáles son los derechos que nacen de nuestra naturaleza —de nuestra naturaleza de personas— y cuáles son fruto de la convención. Esta teoría supondrá una concepción de la persona. El marxismo, que basa su crítica a la sociedad burguesa en la explotación y la dignidad del trabajo, y que cree que es posible que entre los seres humanos existan relaciones satisfactorias y libres, requiere de una teoría de la persona. Por su parte, los teístas creen que la finalidad de la vida es conocer y amar a un Dios que es persona y que se revela en el orden natural. Pero esta teoría solo puede tener sentido si disponemos de una teoría de la persona. Por último, los liberales de izquierdas conciben el orden político como un mecanismo que armoniza libertad individual y justicia social. Y esta concepción depende también de una teoría de la persona. La filosofía de la persona que, en apariencia, defiende Rawls en su defensa de la redistribución del Estado la usa Robert Nozick para atacarlo.

En todo conflicto político actual, encontramos que el concepto de persona está en el centro de las discusiones, aunque lo está de un modo abstracto, es decir, se presenta sin tener en cuenta, o considerando muy poco, su contexto social e histórico.

PERSONA Y YO

Si lo que define a la persona es la libertad y autonomía, los libertarios tendrán razón al afirmar que el gobierno y las instituciones no tienen derecho a interferir en las elecciones individuales, salvo en las circunstancias de las que hablaba John Stuart Mill, es decir, para defender a otros de un daño o perjuicio[18]. Pero si lo propio de la persona es vivir en comunidades de ayuda recíproca, los comunitaristas tendrán razón al proponer la prohibición de actitudes antisociales y la institucionalización de la ayuda a los demás. Se da esta oposición entre ambas concepciones porque emplean el concepto de persona descontextualizado y lo definen en abstracto, sin tener en cuenta que la persona es un “modo de llegar a ser” y no solo un modo de ser. Los libertarios subrayan la libertad, pero no explican su verdadero origen, ni captan sus fundamentos metafísicos. Los comunitaristas, por su parte, hacen hincapié en la dependencia social, pero no profundizan en las diferencias que hay entre los clanes de animales y las comunidades de hombres libres, basadas en el contrato y el consentimiento y en las que la realización social depende del reconocimiento recíproco de su autonomía individual.

A mi juicio, se pueden comprender mejor estos conflictos y resolverlos si nos percatamos de que la persona se origina en el encuentro yo-tú, y de que es primordial el conocimiento en primera persona tanto para las relaciones entre nosotros, como para descubrir quiénes y qué somos. Las relaciones personales constituyen una suerte de rendición de cuentas. Soy un ser con capacidad de responder frente a ti en todo lo que digo y hago, y tú disfrutas de la misma capacidad frente a mí. Por utilizar los términos de Hegel, somos sujetos para los demás, no objetos, y el encuentro de un sujeto con otro se fundamenta en el reconocimiento mutuo, en el que cada una de las partes reconoce la autonomía del otro y se hace responsable de lo que es y hace. Mi libertad no irrumpe sin causa en el mundo de los sucesos humanos; es resultado de mi condición social y conlleva responsabilidades frente a los demás, y el reconocimiento de que la voz del otro posee la misma autoridad que la mía.

Si estamos en lo cierto, podemos concluir que el libertario y el comunitarista solo alcanzan una parte de la verdad. Libertad y responsabilidad son coextensivas en el agente humano. Y el diálogo que entablamos con los demás implica la búsqueda de razones que sean válidas tanto para ti como para mí. En el seno de la comunidad, se lleva a cabo una búsqueda común de razones válidas para todos, y a las que puedo recurrir en sucesivos diálogos y discusiones. Se pueden encontrar razones que justifiquen una acción que otros aceptarán, pues la validez de las mismas no depende de los deseos subjetivos, sino de aspectos enraizados en la naturaleza humana y circunstancias que se comparten. Por su propia naturaleza, la libertad y la comunidad están relacionadas y el ser auténticamente libre parte de ellas para coordinarse con los demás.

Tal y como he señalado, para realizarnos como personas necesitamos las virtudes, que se encargan de trasladar las inclinaciones de nuestra condición de animales al centro personal de nuestro ser, es decir, dirigen nuestras pasiones. Pero estas virtudes no se pueden hallar en un contexto social que no esté estrechamente entretejido. Sin formas de educar respaldadas socialmente, sin familias y contextos de amor recíproco, sin un disciplinado descubrimiento del encuentro sexual, nuestras emociones con toda seguridad no podrían estar completamente

centradas en el yo. Los seres humanos nos realizamos a través del amor mutuo y la autodonación, pero para ello hemos de transitar por un largo camino de autodesarrollo en el que la imitación, la obediencia y el autocontrol son pasos necesarios. No es difícil darse cuenta de ello si comprendemos el desarrollo de la personalidad como indica Aristóteles. Pero es difícil llevarlo a la práctica. Ahora bien, una vez que comprendamos las cosas correctamente, nos decidiremos a situar la virtud y los buenos hábitos en el lugar que merecen, es decir, en el centro de la vida personal.

[1] Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia (1860)*. (Madrid, Akal, 2010). Desde un punto de vista más radical, Larry Siedentop ha analizado la emergencia del individuo en el Evangelio y las Epístolas de san Pablo. Cfr. *Inventing the Individual: The Origins of Liberalism* (London, Allen Lane, 2014).

[2] K. Lorenz, *Sobre la agresión*, o. c.

[3] Frans de Waal, *Primates and Philosophers*, volumen editado por Stephen Macedo y Josiah Ober (London, Princeton University Press, 2006). [Versión española: *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona, Paidós, 2007)].

[4] Cfr. J. L. Austin, “A Plea for Excuses”, en J. O. Urmson y G. J. Warnock (eds.), *Philosophical Papers* (Oxford, Oxford University Press, 1979). [Versión española: *Ensayos filosóficos* (Madrid, Alianza, 1988)].

[5] Ver la sutil explicación que se ofrece de las complejas dimensiones de este fenómeno en Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration* (Cambridge, Cambridge University Press, 2007).

[6] Cfr. Pierre Legrand y Roderick Munday (eds.), *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011).

[7] B. Williams, *Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia Antigua* (Madrid, Antonio Machado, 2011).

[8] Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (Londres, 1759). Hay edición española en Alianza, 2013.

[9] P. Singer, *Una vida ética: escritos* (Madrid, Taurus, 2002). Derek Parfit, *On What Matters*, 2 vols. (Oxford, Oxford University Press, 2011).

[10] D. Parfit, *ibidem*, vol I, p. 385.

[11] Ver por ejemplo John Broome, *Weighing Lives* (Oxford, Oxford University Press, 2004).

[12] D. Parfit, *On What Matters*, o. c., vol 2., p. 223 (cita adaptada).

[13] T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1998).

[14] Strawson, “Libertad y resentimiento”, o. c.

[15] De acuerdo con la reconstrucción que hace Christine Korsgaard de la filosofía moral kantiana, la autoridad de la razón práctica deriva en última instancia de la concepción del agente de su propia identidad. Cfr. C. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity* (Oxford, Oxford University Press, 2009).

[16] Según Joseph Raz, las “razones preferentes” son inherentes a la misma idea de ley, que es una dimensión de la razón práctica. J. Raz, *The Authority of Law*, 2.^a ed. (Oxford, Oxford University Press, 2009).

[17] Otros casos semejantes de Jellybismo aparecen recogidos en Larissa MacFarquhar, *Strangers Downing: Voyages to the Brink of Moral Extremity* (London, Allen Lane, 2015).

[18] Cfr. J. Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Londres, 1859).

4.

OBLIGACIONES SAGRADAS

NO TODOS LOS FILÓSOFOS MORALES americanos son consecuencialistas como Singer. Es más habitual suscribir el contractualismo y pensar que la moral constituye un sistema de coordinación entre personas que tienen “concepciones diferentes de bien”. Pero en la base de esta concepción es posible encontrar cierto consecuencialismo, ya que se afirma que nuestro razonamiento moral suscita hábitos de respeto y benevolencia que de alguna manera garantizan el bienestar general. Pero la moralidad, para estos autores, consiste en lo que Nozick llama “restricciones colaterales”, es decir, a su juicio, es el acuerdo, y no la coacción, la base de nuestra vida social. Las restricciones colaterales se encuentran recogidas en un sistema de derechos y obligaciones: cada individuo está protegido por un conjunto de derechos que le defienden de todo tipo de coacción injusta, pero tiene también una serie de obligaciones que garantizan el respeto de esos derechos.

La filosofía política actual defiende ideas parecidas, pero va un paso más allá a la hora de determinar las virtudes de un estado benevolente, convirtiendo bien la justicia social, bien la libertad, en el fin principal de la política. De acuerdo a la filosofía política y social que se enseña hoy en las universidades, el instrumento más importante de la coordinación social es el sistema de derechos y obligaciones, las virtudes que inspiran obediencia al mismo y la estructura política que la hace posible y que coordina nuestros múltiples y diversos proyectos. El orden político suma al moral el derecho positivo, diseñado para garantizar nuestra libertad y corregir las injusticias sistémicas de su ejercicio. Pero tanto la ley moral como la ley positiva se explican mediante teorías abstractas, en las que las ideas más importantes son las de autonomía individual, libertad y los derechos que implican.

Este es el modelo, aunque más extenso y con matices, que aparece en *Teoría de la Justicia* de Rawls, en *Anarquía, Estado y utopía* de Nozic, en la concepción del ser humano de la filosofía jurídica de Ronald Dworkin y de Joseph Raz así como en la filosofía moral de Tim Scanlon[1]. Desde la *Moral por acuerdo* de David Gauthier y *Persons, Rights and the Moral Community* de Loren Lomasky, a *The Second-Person Standpoint* de Stephen Darwall y *Las fronteras de justicia* de Martha Nussbaum[2], hay un consenso casi unánime entre los filósofos morales americanos: para ellos la autonomía individual y el respeto de los derechos humanos son la base del orden moral, a lo que suman el Estado como instrumento para salvaguardar la autonomía o para corregir las deficiencias en nombre de la justicia social. Los argumentos que ofrecen son inexorablemente seculares y tienen su fundamento en una concepción abstracta de la elección racional. Resultan, ciertamente, atractivos porque hacen posible tanto una moral pública como un orden político compartido y la coexistencia de personas con diferentes creencias y diversos compromisos, así como profundos desacuerdos metafísicos. La concepción de la vida moral que he defendido es compatible con este enfoque, pero también desde ella se le pueden hacer dos críticas.

DOS CRÍTICAS

La primera es que el contractualismo resulta erróneo porque obvia nuestra condición como seres orgánicos. Somos seres encarnados, y nuestras relaciones están mediadas por nuestra corporalidad. Todas nuestras emociones relevantes tienen que ver con esta condición: el amor erótico, el amor entre padres e hijos, el afecto por el hogar, el miedo a la muerte y al sufrimiento, la simpatía que nos suscita quien sufre dolor o siente miedo. Ninguno de estos fenómenos tendría sentido si no tuviéramos una dimensión orgánica. También el amor a la belleza encuentra su fundamento en nuestra vida encarnada, y en el aquí y ahora de nuestro deleite. Si fuéramos agentes racionales desencarnados —yoes nouménicos del reino kantiano de los fines—, nuestras obligaciones y cargas morales serían más livianos y estarían determinados únicamente por las restricciones colaterales necesarias para reconciliar nuestra libertad con la de los demás. Pero somos seres encarnados, nos sentimos atraídos por los demás, nos las vemos con emociones eróticas y sentimientos familiares que establecen distinciones radicales, fundan diversas reivindicaciones y conllevan tanto apegos fatales como necesidades territoriales, hasta el punto de que gran parte de nuestra vida moral tiene que ver con la gestión de esas oscuras regiones de la psique.

La segunda crítica es que nuestras obligaciones no son solo, ni se pueden reducir a, las que sirven para garantizar nuestra libertad recíproca. Los yoes nouménicos existen en un mundo en el que no hay compromisos, ni apegos, por la sencilla razón de que no existen. No están en ninguna situación: y, si lo estuvieran, la habría creado ellos mismos por su libre acción con otros que, como ellos, no tienen tampoco compromisos. Pero en nuestro caso, que venimos a un mundo marcado por los gozos y sufrimientos de quienes nos han precedido, que contamos durante nuestros primeros años de protección y más tarde, en la madurez, de muchas oportunidades, el ámbito de obligaciones es más amplio que el de las elecciones. En este sentido, nos hallamos ligados por vínculos que no hemos elegido y nuestro mundo contiene valores y desafíos independientes de nuestros acuerdos. Para comprender lo que no ha elegido, el ser humano ha desarrollado ideas y conceptos a los que no aluden las teorías liberales de tipo contractualista: ideas como lo sagrado y lo sublime, el mal y la redención, por ejemplo, que implican un punto de vista completamente diferente sobre el mundo al que tiene la filosofía moderna.

Sin embargo, mi explicación de la vida moral ha de enfrentarse a dos posibles objeciones. En primer lugar, debo mostrar que nuestros razonamientos morales reflejan la naturaleza encarnada y situada del agente humano, y también que la experiencia del mal y de lo sagrado determinan de alguna manera nuestra conciencia de lo que es importante. La ética de la contaminación y del tabú, o “la vergüenza y la necesidad”, en la que el mal es una especie de contaminación relacionada con nuestra condición corporal, es más adecuada para explicar la transgresión sexual, nuestros deberes para con los muertos y los no nacidos y la experiencia de lo sagrado, el sacrificio y la profanación, es decir, para explicar todos esos temas que provocan en nosotros poderosas reacciones emocionales. Pero esta ética no cuenta con ningún fundamento filosófico evidente y es incompatible con mi esfuerzo por hacer depender la moralidad de las relaciones interpersonales.

MORALIDAD SEXUAL

Aurel Kolnai, en su pionero estudio titulado *Ética sexual*, publicado por primera vez en 1930, señalaba que no se puede deducir ninguna clase de moral sexual a partir de un análisis de costes y

beneficios, como pretende el consecuencialismo, ni del imperativo categórico kantiano, ni de su hincapié en el yo y la voluntad[3]. El concepto principal de cualquier ética sexual digna de tal nombre, afirmaba Kolnai, es el de “lo sucio” o “corrupto” (das Schmutzig). Kolnai no explicó la cuestión desde un punto de vista antropológico, como estoy tratando de hacer yo. Pero estaba convencido de que la sensación de corrupción es un indicador objetivo, que apunta a lo que se halla en juego en el deseo sexual y en su expresión. En Kolnai, esta afirmación era la premisa de la que partía un razonamiento que tenía como fin reivindicar la concepción católica de la castidad, el sacerdocio y el matrimonio.

En la discusión de la moral sexual entre los filósofos morales modernos, la idea de corrupción no aparece con toda claridad. Lo normal es que señale que la tarea de la filosofía es liberar el impulso sexual y transformar el placer en un deleite libre de toda culpabilidad, socavando así las supersticiones levantadas a lo largo del tiempo sobre nuestros placeres[4]. Como en toda concepción contractualista, lo crucial es el consentimiento y se considera que es el consentimiento informado la condición necesaria (y para muchos suficiente) que legitima las relaciones sexuales. Si se condena en algún momento el sexo consentido es solo en aquellos casos en los que el consentimiento se ha obtenido mediante manipulación o abuso de poder, como sucede en la relación entre profesor y alumno o entre médico y paciente. Pero también hay tentaciones prohibidas a las que el hombre debe resistirse: se prohíben relaciones en determinadas condiciones, como cuando, por ejemplo, uno de los participantes no es del sexo adecuado, o se encuentra en una relación natural con el otro equivocada, o bien ocupan una posición social también incorrecta; además se piensa que el sexo en el seno del matrimonio es diferente desde un punto de vista moral al que ocurre fuera. En todos estos casos, el hombre debe resistirse a pesar de la mutua atracción. Ahora bien, con el nuevo enfoque, estas ideas parecen infundadas y se consideran meras supersticiones de la época preilustrada.

Pero quienes no admiten las nociones de corrupción y profanación no alcanzarán a comprender los sentimientos de una mujer víctima de una violación. Forzada en contra de su voluntad a tener sexo como si fuera una simple función corporal, y no un don de sí, la víctima se sentirá agredida y corrompida en todo su ser. Y la manera en que la víctima comprende ese acto está intrínsecamente relacionadas con lo que en realidad es el mismo. La sensación de contaminación y profanación no es una ilusión creada por la víctima: es la aguda percepción de lo que se le ha infligido y causado deliberadamente. Si nos basamos en la interpretación que la literatura corriente ha hecho de la atracción y el placer sexual, sin embargo, esa percepción parecerá completamente irracional y la denuncia que hiciera la víctima de la violación sería similar a la que presenta una persona contra quien chocara con ella en la calle. (Por literatura corriente entiendo esa de conocida línea de pensamiento que se desarrolló como consecuencia del informe Kinsey, la filosofía que subyace en el libro de Ala Sobre *Sex from Plato to Paglia*).

Algo similar pasaría con el incesto. Se puede comprender a Sigmundo y a Siglinda en *Die Walkerie* porque se pecatan de su consanguinidad en un momento de atracción recíproca y noblemente sellan su amor como un desafío. No han vivido juntos, ni compartido hogar, y se dan cuenta de que son hermanos en el curso de su deseo por el otro. Pero, fuera de estos casos excepcionales, el incesto provoca un profundo rechazo y escrúpulo en todos nosotros. Freud intentó explicar esta reacción señalando que la aversión que nos causa constituye una manera de protegernos de nuestro oscuro deseo de cometerlo. La psicología evolucionista ofrece una explicación totalmente opuesta: a su juicio, la repulsión es resultado de una adaptación. Los genes que no la causan han terminado desapareciendo en la historia de la evolución. Pero ni Freud ni la

psicología evolucionista nos revelan la naturaleza moral del problema, es decir, la experiencia misma de la repulsión que conceptualizamos, como he indicado, mediante las nociones de contaminación y profanación. Es esto lo que explica que Yocasta terminara ahorcándose y Edipo se arrancara los ojos. En términos comparativos, ni Freud, ni tampoco la psicología evolucionista, pueden explicar lo que, a sus ojos, no es más que un comportamiento sumamente excéntrico.

Los filósofos modernos se muestran de acuerdo en que la persona es una categoría moral importante, incluso quizá el requisito de la moral. Y muchos también reconocen de que se trata de una categoría relacional: se es persona en la medida en que se está inmerso en una red de relaciones interpersonales, como he afirmado en el segundo capítulo. Eso quiere decir que, para ser persona, es necesario gozar de las capacidades que posibilitan el desarrollo de esas relaciones: es decir, autoconciencia, responsabilidad y razón práctica. Las personas se rigen por la ley moral de Kant: deben respetar a sus semejantes en tanto que personas. En otras palabras, deben reconocer y garantizar a los demás una esfera propia de soberanía y autonomía. Dentro de ella, lo que ocurre, en la medida en que es objeto de elección humana, depende del sujeto. Como he señalado en el tercer capítulo, solo se puede garantizar esto si las personas quedan protegidas por un conjunto de derechos y son preservadas de la agresión. Sin derecho y sin el criterio de lo que se le debe a cada uno, los individuos no pueden disfrutar de su autonomía ni se les puede atribuir la condición de sujetos. Estas nociones son inherentes a la persona y no se derivan de ningún acuerdo o convención. En definitiva, son naturales.

Pero nada de lo que hemos dicho explica la repulsión que sentimos ante una violación. El concepto de derecho es demasiado formal: apunta que una persona no tiene derecho a ser violada porque ese acto es incompatible con el consentimiento y prescinde de la voluntad del otro, convirtiendo a la persona en un medio o instrumento de placer. Es evidente que eso no está bien. Pero esa ofensa la comete quien se abalanza sobre otra persona contra su deseo, es decir, un desconocido en estado de excitación que ve a la víctima desnuda. Si no recurrimos a la idea de contaminación no lograremos darnos cuenta de la gravedad de ese crimen.

Esto no significa que la moral basada en el respeto interpersonal sea irrelevante o superflua. Por el contrario, es imprescindible para muchas de nuestras intuiciones morales. Pero el concepto liberal y abstracto de persona, que la entiende como sujeto de elección libre, cuya libertad es autónoma y titular de derechos que determinan los deberes que tenemos hacia ella, solo es útil para una concreta dimensión de la moral. Si no nos damos cuenta de esto, no solo se nos presenta opaca e inexplicable la moral sexual tradicional: tampoco seremos capaces de desarrollar ninguna moral sexual alternativa y más adecuada (como supondremos) para la época en que vivimos.

DESEO Y CONTAMINACIÓN

Gran parte de las peculiaridades de nuestra situación actual nos confirman indirectamente lo que acabo de afirmar. Por ejemplo, existe una repugnancia creciente ante la pedofilia. Pero ¿qué es lo que la explica? ¿Únicamente la circunstancia de que el niño no tiene edad suficiente para dar su consentimiento? ¿Es lo mismo abusar de un niño que vender alcohol a un menor? ¿Es este el único motivo por el que condenamos la pornografía infantil, y el que explica nuestros esfuerzos por mantener a los niños fuera del alcance de la pornografía (por no hablar, aunque a día de hoy no tiene sentido hacerlo, de todo lo demás)? O pensemos en lo que sucede con los nuevos crímenes sexuales que ocurren habitualmente en los campus universitarios, donde los jóvenes creen, por la razón que sea, que el consentimiento es lo único importante, es decir, la condición necesaria y

suficiente para tener “sexo bueno”. Pero en ocasiones el resultado es un “sexo malo”, es decir, tiene como consecuencia esa repentina sensación de violación que sobreviene a la persona cuando se da cuenta demasiado tarde de que el consentimiento en realidad no es lo único que importa. El resultado es una acusación de “date rape”, que en sí es una agresión injustificada a la víctima, pero que también constituye un intento desesperado para que tengan sentido los propios sentimientos morales del atacante. La confusión de la gente joven a día de día demuestra, a mi juicio, que la moralidad desacralizada que promueve el consenso liberal no es apropiada para comprender nuestras emociones sexuales.

Se puede advertir la importancia de la idea de contaminación en el propio fenómeno de la excitación sexual. Esta no es un estado corporal, a pesar de que provoca cambios en el cuerpo. Constituye, más bien, el despertar de una persona a otra, una forma de comunicación en la que los pensamientos de uno y de otro resultan determinantes en la intencionalidad de lo que se siente. Las personas miran a otras del mismo modo que los animales. Pero también miran dentro de ella, particularmente durante la excitación. La mirada de deseo es como convocar a otro, es decir, una apelación que se dirige al otro, a quien se conmina a revelarse en los ojos, para que teja su propia libertad y su yo en el haz explorado por el otro. En su incomparable fenomenología del deseo, Sartre escoge como elemento distintivo del mismo, y lo que indica su naturaleza metafísica, lo siguiente: el deseo se dirige al otro en tanto que sujeto libre, no como objeto[5]. Para Sartre, la mirada de deseo (*le Regard*) emplaza la libertad del otro y está relacionada con la caricia, tan diferente de la caricia de cariño y, sin embargo, tan parecida, que conjura la subjetividad del otro en la superficie del cuerpo, para que se revele y pueda ser conocida en ese lugar. La caricia, tanto la que expresa cariño como deseo, tienen carácter epistémico: constituyen una suerte de exploración, pero no del cuerpo del otro, sino del ser libre en su carnalidad. El sujeto así conjurado se encuentra en peligro. La mirada del otro puede convertirse en una mirada que observa su cuerpo sin reconocer al sujeto a quien pertenece. Es en ese mismo fenómeno en el que se presenta la posibilidad de contaminación y profanación.

A mi juicio, podemos servirnos de la filosofía de la persona para reconstruir algunas de las verdades que expresa la ética de la contaminación y el tabú. Es precisamente este trabajo el que he intentado desarrollar en mi libro *El deseo sexual*, donde defiendo que el deseo se puede interpretar como una dimensión de ese proceso de negociación recíproca que se lleva a cabo entre seres libres y responsables que se quieren como personas[6]. Además, como he advertido en el segundo capítulo, las personas son individuos, no solo en ese sentido amplio según el cual son sustancias que tienen una continuidad en su identidad y son sujetos de cambios, sino también en un sentido más restringido, pues se reconocen a sí mismas, y los demás las reconocen, como únicas, irrepetibles e insustituibles. Es a esto a lo que aludía Kant al hablar de la persona como un “fin en sí mismo”. De algún modo, un ser libre es, para todos los que se relacionan con él, el ser que es y que ningún otro puede reemplazar. En las relaciones de las que hablamos los sujetos no son sustituibles. De ahí que la moral sexual sea siempre algo más que un mero trato entre sujetos libres regidos por el criterio del consentimiento. Su condición de individuos encarnados, insustituibles e irremplazables, es lo que principalmente se puede poner en peligro.

PIEDAD

Lo anterior me obliga a referirme a la segunda objeción, que tiene que ver con el carácter situado del agente moral, sometido también a exigencias morales a las que no ha otorgado su

consentimiento. Para articular esta clase de exigencias clásicamente se hablaba de piedad —*pietas*—, que, a juicio de muchos pensadores romanos, expresa la auténtica naturaleza de la práctica y el espíritu religioso. La piedad es una actitud de sumisión y obediencia ante una autoridad que no hemos elegido. Los deberes de piedad, diferentes de los contractuales, no dependen del consentimiento para imponerse. Surgen de la condición ontológica del individuo.

Las obligaciones filiales son un claro ejemplo. No damos nuestro consentimiento para nacer de una determinada mujer ni para ser criados por ella. No nos vincula a ella ningún contrato y no podemos saber por adelantado cuáles serán mis obligaciones con respecto a ella en un momento dado, ni en qué consistirán. La filosofía confuciana da mucha importancia a estos deberes, a las obligaciones de Li, y cree que es posible saber el grado de virtud de alguien considerando su piedad. La idea de fondo es la siguiente: la capacidad de reconocer y actuar de acuerdo a deberes que no hemos elegido, y no la habilidad para negociar o suscribir acuerdos, indican que se posee un carácter más profundo y que se es digno de confianza.

La filosofía política que se enseña en las universidades hunde sus raíces en la Ilustración y por tanto en esa concepción según la cual la ciudadanía depende del contrato social; le sigue animando, además, el deseo de reemplazar la autoridad heredada por la elección popular como medio y principio de legitimidad política. Por ello, no resulta sorprendente que haya prestado poca atención a la piedad y que, a pesar de admitirla, la haya confinado al ámbito privado. Y la retira a esa esfera porque está relacionada con esas “concepciones de bien” que Rawls deja de lado en su versión del contrato social, precisamente porque demuestran que, en sus corazones, la gente corriente no tiene nada que ver con esas ficciones nouméricas que imagina. A mi juicio, la principal misión del conservadurismo político, tal y como está representado por Burke, Maistre y Hegel, fue justamente intentar situar esa clase de obligaciones en su lugar y darles la importancia que tienen. Y acertaron emprendiendo esa misión. Lo que resulta inaceptable en la filosofía política que hoy se oferta es su incapacidad por reconocer que la mayor parte de lo que somos y debemos nos ha sido dado sin nuestro consentimiento.

En *La Filosofía del Derecho* de Hegel se define la familia como el ámbito propio de los deberes de piedad, y la sociedad civil, como la esfera de la elección libre y el contrato[7]. Entre ambas hay una tensión dialéctica; los jóvenes rechazan los lazos familiares para introducirse en la esfera de la elección, pero aparecen más tarde de nuevo los lazos que nacen del amor y las obligaciones que depara. Este conflicto dialéctico se equilibra, a juicio de Hegel, porque es *Aufgehoben*, superado y conservado, en una forma superior de deber no consentido con respecto al Estado, que instituye y salvaguarda los acuerdos con la ley. Los lazos de lealtad que nos vinculan con el Estado son también nuevamente lazos de piedad, no muy diferentes de ese cuasi-contrato entre los vivos, los no nacidos y los muertos sobre el que Burke escribe tan conmovedoramente en su respuesta a Rousseau[8].

No es fácil adaptar estas ideas tan sugerentes a un lenguaje adecuado a nuestra época y nuestro mundo. Pero si no lo hacemos, no alcanzaremos una concepción de orden político más segura que la ofrecida por un acuerdo provisional y precario. Desde mi punto de vista, sin embargo, para tener éxito en esa adaptación hemos de aceptar la profunda intuición que Burke, Maistre y Hegel compartían: que el destino del orden político y el destino de la familia están estrechamente relacionados. La familia, y las relaciones a las que da lugar, no es un accidente en nuestras vidas, como tampoco la experiencia de la contaminación y transgresión que antes he descrito.

En toda sociedad, los ritos de paso poseen naturaleza sacramental. Son acontecimientos en los que la muerte y los no nacidos hacen acto de presencia. En los dioses estos ritos concitan un apasionado interés, hasta el punto de que en ocasiones participan en los mismos. Durante los ritos el tiempo se detiene o, mejor dicho, no tienen dimensión temporal. El paso sucede fuera del tiempo, como si quienes participan en él disfrutaran de un baño en las aguas de la eternidad. En casi todas las religiones, los ritos de paso son parecidos y se presentan como “el punto de intersección de la eternidad con el tiempo”, por tomar prestada la expresión de T. S. Eliot.

Así pues, los rituales de nacimiento, matrimonio y muerte son las manifestaciones principales de lo sagrado. Constituyen una suerte de “triumfo” frente al ritmo cotidiano y de “ofrenda” a la eternidad. Algunos antropólogos y sociólogos se han aventurado a explicar las experiencias que subyacen a ellos y, entre todos, la teoría más conocida es la propuesta René Girard. Éste ha rastreado la experiencia de lo sagrado hasta llegar al sacrificio del chivo expiatorio, el mecanismo que permite a la comunidad librarse de su resentimiento endógeno. La teoría de Girard, como la teoría de la moralidad de Nietzsche, es una genealogía o, mejor dicho, un “mito de la creación”: es decir constituye una explicación mítica de los orígenes de la sociedad humana, de la cual se deriva también una explicación de su estructura actual[9]. Y Girard, al igual que Nietzsche, describe el estado de la sociedad primitiva en términos de conflicto. Irrumpe lo sagrado cuando se trata de solventarlo.

Las sociedades primitivas, de acuerdo a Girard, son presas del “deseo mimético” y sus miembros pugnan entre sí para igualar las adquisiciones sociales y materiales, lo que intensifica el conflicto y precipita el ciclo de la venganza. La solución pasa por escoger una víctima marcada por el destino como “externa” a la comunidad y, por tanto, sin capacidad para vengarse, que se convierte en el sujeto en el que descargar la sangre acumulada y cancelar la dinámica vengativa. El chivo expiatorio es el medio que permite a la sociedad “recrear” la diferencia y restablecerse. Participando colectivamente en el sacrificio del chivo, la sociedad se libera de la violencia. La condición sagrada que adquiere posteriormente el chivo es el largo eco del temor, del alivio y de la visceral reinsertión en el seno de la comunidad que produjo su muerte. Para Girard, debemos leer *Edipo Rey*, de Sófocles, como una narración recreada de lo que en su origen fue un sacrificio ritual, que permite concentrar y confinar en la víctima el ansia de violencia. El incesto, la realeza o la hybris mundana identifican al extraño, es decir, a quien no pertenece a la comunidad y al que esta puede, por tanto, sacrificar sin echar más leña al fuego de la venganza. La víctima es el objeto del sacrificio, pero también es sagrada ya que, aunque causa el mal a la ciudad, también lo cura.

En muchas de los relatos del Antiguo Testamento asistimos también al enfrentamiento entre israelitas y percibimos sus ansias sacrificales. La historia de Caín y Abel, de Abraham e Isaac y de Sodoma y Gomorra constituyen residuos de conflictos más extensos en los que vemos cómo el ritual dejó de tener víctimas humanas y pasó a utilizar animales y, más tarde, palabras sagradas. De todo este proceso, y a partir de la competencia, el conflicto y la depredación sexual, surgió una moral más viable. La religión, de acuerdo a la concepción de Girard, no constituye la causa de la violencia, sino su solución: hace posible la superación del deseo mimético, de los resentimientos y de los celos a los que conduce la dinámica competitiva de las comunidades humanas.

La teoría es problemática por muchas razones, no solo porque presupone lo que intenta explicar, que la víctima posee ya, en su estado sacrificial, un aura sagrada. Incorre, pues, en el mismo error que la genealogía de la moral de Nietzsche. Tal vez esta sea una dificultad inherente a toda explicación genealógica, porque, o bien parte de una situación en la que ya está vigente lo que trata de explicar, o bien no acierta a demostrar cómo se desarrolla. Además, no parece que la

teoría de Girard pueda aplicarse a lo que, a mi juicio, constituye la manifestación principal de lo sagrado: el rito de paso, en donde la comunidad, durante un breve lapso de tiempo, se sitúa fuera de la temporalidad. Con independencia de ello, esta teoría sí que tiene en cuenta las dimensiones de la moral implícitas en la ética de la contaminación y el tabú. Sacrificio, muerte, deshonra y miasmas, todo esto está incluido en el significado primigenio de lo sagrado, como si penetrara en el mundo humano algo procedente del más allá. Lo sagrado es tanto lo prohibido (para los no iniciados) como lo que resulta de obligado cumplimiento (para quienes se sitúan en la senda de la verdad). Las cosas sagradas se revelan en “sacramentos”, es decir, mediante acciones que sitúan a quienes participan en ellas en una esfera superior y los emplazan junto a los inmortales. Por otro lado, lo sagrado puede ser también objeto de contaminación y profanación y esta es su característica más importante. Quien toca objetos sagrados sin la debida reverencia o sin ser un iniciado, quien se burla de ellos o los deshonra, comete una especie de crimen metafísico. Instala lo sagrado en el mundo de las cosas ordinarias y desvanece su aura. Por este motivo, quien realiza este tipo de acciones ha sido tradicionalmente víctima de los castigos más espantosos. Y el deseo de castigarles continúa todavía hoy. Girard, además, ilustra el vínculo entre lo sagrado y el conflicto y la importancia que tienen ambos para nuestra condición de seres encarnados y mortales. La muerte es el trasfondo común que tienen todos los objetos y las emociones sagradas, lo que prefiguran y lo que los convierte en lo que son.

LA EVOLUCIÓN Y LO SAGRADO

Para la psicología evolucionista no resultará extraña una concepción en la que las ideas de contaminación, de piedad y de lo sagrado sean relevantes para el agente moral. Considerará estas nociones y concepciones una suerte de racionalización de “estrategias estables desde un punto de vista evolutivo” de los genes que las determinan. Por otro lado, en relación con la sexualidad y su moralidad, es extraordinaria la diferencia entre lo que nos depara la psicología evolucionista y lo que, de acuerdo a una concepción moral liberal, resulta legítimo. Pero tengo dudas acerca de este tipo de psicología por las razones que he explicado. Entiende que un determinado rasgo es producto de una “adaptación” en cuanto se demuestra que su ausencia podría ser, desde un punto de vista genético, una desventaja. En este sentido, podemos decir que la repulsión que nos causa el incesto es claramente una adaptación. Pero esto no nos enseña nada en absoluto sobre las ideas en las que se fundamenta esa repulsión, ni sobre la profunda intencionalidad de los sentimientos que provoca. Es, por tanto, indiferente y neutral respecto de la auténtica justificación y respecto de la base ontológica de los conceptos que los expresan. Casi con total seguridad, una psicología evolucionista de la religión demostrará que la creencia religiosa es una ventaja desde un punto de vista reproductivo, de la misma manera que las habilidades matemáticas también lo son (si no, habrían desaparecido ya) [10]. Pero dejará de lado, y tal y como estaba, todo lo que tiene que ver con la epistemología religiosa, así como lo relacionado con las demostraciones matemáticas.

No podemos, pues, recurrir a la psicología evolucionista para explicar las nociones y concepciones sobre las que hemos reflexionado. Incluso si aceptáramos la elaborada teoría de Girard sobre los orígenes de lo sagrado, el chivo expiatorio y la violencia ritual, tampoco quedarían explicados los conceptos centrales que conllevan. Porque lo sagrado se percibe como algo perteneciente a un orden distinto del mundo empírico. Es algo que procede de otra esfera y lo que nos sitúa en el lugar del mundo empírico desde el que podemos descubrir lo trascendental. Podríamos ensayar una descripción solo negativa, mostrar lo inadecuado que resulta el análisis

empírico para profundizar en su contenido, siempre y cuando insistamos en que posee un contenido genuino que no podemos entender con claridad.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL MAL

Mi argumento me sitúa en una difícil posición: pretendo, de un lado, afirmar la importancia que para nosotros tienen la piedad, la contaminación y lo sagrado, pero por otro mi intención es también entender su significado a partir de una filosofía de la persona que realiza elecciones libres. Eso significa que, sin enmendar los supuestos ontológicos del contractualismo liberal, quiero recomponer una imagen integral del agente moral encarnado, tal y como este se nos presenta en la literatura, el arte y la religión de nuestra civilización. Hay otros conceptos relacionados con esta imagen que también son relevantes, como la belleza o el mal. Sobre la primera ha reflexionado en otro sitio[11]. Ahora, en lugar de sacar conclusiones sobre un argumento que ha ampliado nuestro horizonte intelectual, me limitaré a realizar unas cuantas observaciones sobre el segundo de esos conceptos, y reflexionaré sobre la relación que guarda con la visión religiosa del mundo, dejando, pues, que sea el lector quien piense sobre la posibilidad de integrar las reflexiones que he realizado a lo largo de estas páginas en una teoría de la persona creíble.

Distinguimos entre las personas que son malvadas de las que simplemente son malas. La gente mala es como nosotros, solo que peor. Son miembros de una comunidad, a pesar de que puedan comportarse de mala manera con ella. Pero con ese tipo de personas podemos razonar, intentar que mejore, concluir acuerdos y, finalmente, aceptarlas. Proceden, como nosotros, “del fuste torcido de la humanidad”[12]. Los malvados, por el contrario, no son así. No pertenecen a ninguna comunidad, aunque residan en un mismo territorio. Su maldad es secreta y subversiva y no es visible. Cualquier diálogo con ellos será, por su parte, una especie de excusa. No hay en ellos ni la más mínima posibilidad de mejora; sus faltas no son esos errores cotidianos y remediables producto de la variedad humana, sino que tienen un origen más metafísico. Este tipo de personas proceden de otro mundo: son encarnaciones del demonio. Incluso su atractivo —y se sabe que los malvados son atractivos— es una prueba más de su Otredad. De algún modo, son la negación de la humanidad y se encuentran completamente a gusto, aunque de modo antinatural, con lo que pretenden destruir.

Goethe resume esta caracterización de la maldad en boca de Mefistófeles: “*Ich bin der Geist, der stets verneint*”; “Soy el espíritu que siempre niega”. Porque mientras que una mala persona busca su propio interés y lo hace hasta el punto de pasar por alto o ignorar a los que se interponen en su camino, el malvado tiene un profundo interés en los demás, es decir, se puede decir que se preocupa casi desinteresadamente por los demás. Su pretensión no es utilizarlos, como Fausto usó a Gretchen, sino robarles su propio yo. Mefistófeles lo que quiere es robar y destruir el alma de Fausto, y para lograr su objetivo destruye también el alma de Gretchen. En la actualidad, podríamos hablar aquí de “yo” en lugar de alma, con el fin de evitar las connotaciones religiosas. Pero el término es solo otro nombre con el que nos referimos a ese misterio metafísico sobre el que se erige nuestra vida, el misterio de la subjetividad. Los malvados no amenazan nuestro cuerpo, sino nuestro propio yo.

De ahí que no deba causarnos sorpresa que los malvados se presenten envueltos en opacidad u oscuridad. Aunque dispongan de lucidez mental, aunque sean transparentes en sus actos, se puede decir que sus motivos y razones son insólitas, inexplicables, incluso sobrenaturales. La afabilidad

y el atractivo de Mefistófeles no oculta el tormento interior que lleva consigo desde el lugar del que viene. Pero Yago, el malo del Otelo de Shakespeare, nos provoca perplejidad. Nos convence en cuanto personaje, pero la convicción que crea en nosotros procede del temor que nos produce. De palabra y obra, Yago muestra insólitamente que quiere en verdad destruir a Otelo, sin más razón o motivo que el propio hecho de cometer una acción horrible; ninguna súplica, ningún razonamiento puede apartarle de su camino. Al fin y al cabo, Yago pretende destruir a Otelo haciéndole culpable de la destrucción de Desdémona, que no le ha ocasionado ningún perjuicio. Es justamente lo incomprensible, lo nouménico, podríamos decir, de los motivos de Yago lo que le obliga a ocultarlos con tanta habilidad. Como Mefistófeles, es la gran negación, un alma compuesta de anti-espíritu, como si el cuerpo pudiera componerse de una especie de antimateria.

El malvado es como una quiebra o fractura en nuestro mundo humano, una fractura que nos permite entrever los destellos del vacío. Es esta la dimensión que tiene en cuenta, a mi juicio, H. Arendt para explicar lo que denomina “la banalidad del mal”, una expresión con la que quiso describir la mentalidad burocrática que detectó en Adolf Eichmann[13]. La trágica destrucción de seres humanos en los últimos tiempos, que ha provocado deliberadamente una u otra ideología, no ha sido causada por regla general por malvados. Bettina Stangneth ha demostrado que Eichmann sentía un odio patológico hacia los judíos y que no era ese hombre egoísta y burocrático imaginado por Arendt[14]. Pero podemos aceptar sin ningún reparo la engañosa descripción de Arendt sobre Eichmann y aplicarla sin duda a otros comandantes de los campos de concentración, muchos de los cuales eran simples burócratas, dispuestos a obedecer órdenes y a sacrificar su conciencia por su propia seguridad, cuando lo correcto hubiera sido desobedecer. No consideraban la tortura, la degradación y la muerte que tenían la obligación de controlar y supervisar, obra suya, sino simplemente consecuencias inevitables de una maquinaria que no pusieron en marcha. La maldad surgió a su alrededor, pero ellos no fueron los culpables de la misma.

Está claro que debemos rechazar sus excusas y considerarles responsables por los sufrimientos que podrían haber evitado, si hubieran sido capaces de asumir las consecuencias. Podemos así percatarnos de que los campos de concentración no son algo malo que ha sucedido, sino un mal que ha sido causado. Y todos los oficiales estaban implicados en el mismo. Como Arendt y Stangneth subrayan, los campos no se diseñaron simplemente para destruir seres humanos, sino con la intención de privarles de su humanidad. En ellos, los reclusos debían ser tratados como cosas, debían ser humillados, degradados, reducidos a una condición de pura necesidad, que consumiera y destruyera sus últimos vestigios de libertad. En otras palabras, el objetivo era el mismo que tenían Yago y Mefistófeles: robar a los internados su alma. Fue el anti-espíritu el que promovió los campos de concentración y las personas recluidas en ellos daban tumbos como si cargaran con un enorme signo negativo. Estos seres antihumanos eran repulsivos y parecían estar infectados a ojos de quienes se permitían el lujo de observarlos. Por esta razón, su exterminio parecía necesario, y su desaparición en el olvido colectivo fue para el espíritu lo mismo que un agujero negro que engulle la materia.

Así pues, no deberíamos interpretar los campos de concentración como un suceso trágico, como puede ser un terremoto, un incendio en el bosque o una hambruna, aunque también estos desastres naturales pueden ocasionar un inmenso sufrimiento. Pero los campos de concentración no existían solo para causar sufrimiento: se diseñaron con el fin de erradicar la humanidad de sus víctimas. Sometieron el cuerpo para destruir al sujeto que lo encarnaba. Una vez que se desvanecía su alma, la destrucción del cuerpo no era ya un asesinato, sino una especie de control de plagas. Y a mi

juicio es este el paradigma de la maldad: el intento y el deseo de destruir el alma del otro, la desaparición de su valor y sentido. Quien tortura a alguien quiere destruir la voluntad, la libertad, la conciencia y la integridad de su víctima a través del dolor y el sufrimiento, así como disfrutar del espectáculo de lo que Sartre reveladoramente llamaba la “libertad abjurada”[15]. Dicho de otro modo, el torturador está usando el cuerpo para dominar y destruir el ser en primera persona del otro y deleitarse en la ruina y humillación provocada por el dolor y el sufrimiento.

He hablado del propósito o finalidad de los campos de concentración. Pero ¿cuáles fueron exactamente? Esto nos obliga a enfrentarnos con otro de los misterios de la maldad que ha preocupado a muchos escritores y pensadores de los últimos tiempos, desde Orwell a Solzhenitsyn. Si nos preguntamos si alguien tenía la intención de degradar y humillar en los campos de concentración, posiblemente no encontremos una respuesta. Es cierto que algunos líderes nazis, como el propio Eichmann, tenían ese objetivo porque les impulsaba un odio que les exigía provocar estos extremos sufrimientos. En el caso soviético, sin embargo, los campos continuaron mucho después de la muerte de Lenin, Stalin y su séquito, cuando posiblemente los que participaron en su control y desarrollo mostraban ya arrepentimiento y quienes tomaron las decisiones no se veían más que como un engranaje indefenso de la misma[16].

Pero sostener, como han hecho muchos, que los campos de concentración fueron obra del demonio es volver a plantear el problema, no resolverlo. En ese caso, lo que debemos preguntarnos es lo siguiente: ¿por qué recurrimos a esta metáfora para referirnos a este fenómeno? La cuestión es análoga a la que plantea la libertad humana. Desde el punto de vista biológico, la libertad puede parecer también una metáfora: pero es la propia vida la que nos exige ese concepto cuando nos relacionamos entre nosotros. Desde mi punto de vista, el genial hallazgo de Kant fue haberse dado cuenta de que nos vemos obligados, por las propias exigencias de comunicación, a tratarnos entre nosotros, no como meros organismos o cosas, sino como personas que actúan libremente, son responsables y que deber ser considerados como fines en sí. E incluso aunque pensemos que la teoría kantiana de la libertad constituye un error metafísico, eso no exige que neguemos el fenómeno que pretende explicar. De la misma manera, podemos rechazar esta o aquella teoría sobre el mal por los supuestos metafísicos que injustificadamente asume. Pero el fenómeno es metafísico, es decir, no es de este mundo, aunque está presente en él. Y es, precisamente, esta circunstancia la que nos exige hablar de él como lo hacemos.

MORALES Y FE

El concepto de maldad, como el de lo sagrado, hace referencia a fuerzas que aparentemente influyen en nuestra existencia, pero que proceden de otro lugar. Nuestra comprensión de ella comparte la misma clase de intencionalidad dominante que atribuí a las reacciones interpersonales. Como afirmamos en el primer capítulo, nuestra perspectiva abre una dimensión trascendente, es decir, permite llegar, más allá de lo dado, al horizonte inaccesible del yo[17]. Esta dimensión está presente en todos nuestros contactos interpersonales, pero también penetra toda nuestra experiencia. Es, de hecho, una experiencia cuya infabilidad es lo que valoramos: nos obliga a volvernos hacia una esfera a la que no se puede llegar mediante ningún esfuerzo humano y que no podemos conocer de otro modo.

Existe una tradición filosófica, que comienza Platón, de acuerdo a la cual la doctrina sobre el premio y el castigo divino es menos una forma de respaldar la vida moral que una manera de degradarla. Quienes están de acuerdo con esta tesis tienen razón al subrayar que los motivos

morales son diferentes de la esperanza y el temor que inspira la religión. Pero la relación entre moralidad y religión no es accidental ni arbitraria, y las reflexiones de este capítulo nos muestran por qué. Como personas somos responsables por nuestras acciones y pensamientos. El mismo hábito que nos lleva a buscar razones que nos justifiquen ante los demás nos obliga también a exigirnos esas razones a nosotros mismos. Incluso cuando nadie nos observa, también somos de alguna manera juzgado. Nos pesa la conciencia de nuestras faltas: buscamos exonerarnos de ellas y con frecuencia nos arrepentimos, sin saber en concreto a quién debemos pedir perdón. Es este el significado que tiene el pecado original, “el crimen de la misma existencia” como dijo Schopenhauer: *das Schuld des Daseins*, el delito de existir en tanto que individuos, en relación libre con nuestra especie[18].

Estos sentimientos de culpa pueden ser más o menos intensos. Muchos se han convertido en expertos en la tarea de reflexionar sobre ellos: Al Ghazali, Kierkegaard o Novalis, por ejemplo. Pero también en personas corrientes, *hommes moyens sensuels*, se dan esos sentimientos intensos, aunque intenten aquietarlos. Son esos mismos sentimientos los que irrumpen en el gran anhelo que resuena en el arte trágico y están implícitos en nuestros amores y temores más perentorios de este mundo: el anhelo de redención o ese deseo de bendición que nos alivie por fin de nuestras culpas. Hay ecos de ellos en esas experiencias límite que son el enamoramiento, la recuperación tras la enfermedad, convertirse en padre, y contemplar con temor las sublimes obras de la naturaleza. En esos momentos es cuando nos situamos al borde de lo trascendente y trabajamos contacto con lo que es inalcanzable y no puede ser conocido. Y lo que anhelamos, porque promete la redención, se debe comprender en términos personales. Es el alma del mundo, la primera persona del singular que habló a Moisés en la zarza ardiendo.

Este anhelo de lo trascendente y su comprensión en términos personales se encuentra también en la ética de la contaminación y el tabú. Es lo que hace posible la distinción entre lo sagrado y lo profano. Da sentido a nuestras ideas sobre el bien y el mal. La suprema bendición, el perdón redentor, son también purificaciones, conllevan la limpieza del espíritu y la superación de la alienación. Es esto lo que entrevemos y deseamos en la oración y en aquellos momentos en que nuestro espíritu se abre a lo sublime. En esas circunstancias, aceptamos nuestro ser como un don: algo que se nos ha otorgado, el acto originario de creación. Y, en la maldad, descubrimos lo contrario del don, la fuerza negativa que requisa lo que ha sido otorgado y se centra especialmente en la persona, en el alma, es decir, en el lugar donde el don de ser se revela y se comprende con más claridad, pero donde también puede ser destruido más trágicamente.

Todas estas ideas y experiencias representan una suerte de depósito en la mente del ser humano. Es decir, no una teoría explícita del mundo, sino un residuo de la existencia individual. que como el humus del suelo da vida a las plantas que se nutren de él. La religión, así entendida, es tanto resultado de la vida moral como el fundamento que la sostiene. Al entender el mundo como don de una persona trascendente, cuya presencia real se despliega en los acontecimientos sagrados y purifica a quienes le nombra, arraigamos nuestra moral en el fértil suelo de la práctica religiosa. Bien y mal, sagrado y profano, redención, pureza y sacrificio adquieren sentido para nosotros y nos guían por un camino de reconciliación, tanto en relación con las personas que nos rodean, como en relación con nuestro propio destino como mortales. Incluso para quienes no consideran que los dogmas religiosos sean literalmente verdad, la actitud religiosa, y los rituales en que se expresa, ofrecen también apoyo y fundamento para su vida moral. La religión, de acuerdo a esta concepción, constituye el *compromiso* del propio ser.

Todo esto son solo sugerencias. En lugar de alargar este breve ensayo desarrollándolas, me

quiero referir para concluir a dos grandes obras de arte que expresan cuál es el significado que puede tener para nosotros, en el contexto del escepticismo moderno, la redención: *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky y *Parsifal* de Wagner. A mi juicio, ante estos dos inmensos logros estéticos, la perspectiva de la filosofía no tiene mayor importancia.

[1] J. Rawls, *Teoría de la justicia* (México D. F., FCE, 2012), publicado originalmente en 1971. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, o. c.

[2] D. Gauthier, *Moral por acuerdo* (Barcelona, Gedisa, 2000); Loren Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community* (Oxford, Oxford University Press, 1987); Darwall, *The Second-Person Standpoint*, o. c.; M. C., Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: políticas migratorias, ciudadanía y justicia* (Barcelona, Paidós, 2012).

[3] A. Kolnai, *Sexual Ethics: The Meaning and Foundations of Sexual* (London, Ashgate, 2005).

[4] Cfr. Igor Primoratz, *Ethics and Sex* (London, Routledge, 1999); Richard Posner, *Sex and Reason* (Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1992); Alan Soble, *Sex from Plato to Paglia: An Encyclopedia*, 2 vols. (Westport, Conn; Greenwood Press, 2006).

[5] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (London, Methuen, 1960), p. 424. [Versión española: *El ser y la nada* (Madrid, Alianza, 1989)].

[6] R. Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic* (London, Weidenfield and Nicolson, 1986).

[7] Cfr. G. H. W. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho* (Barcelona, Edhasa, 1999).

[8] E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (Madrid, Rialp, 1989).

[9] R. Girard, *La violencia y lo sagrado* (Madrid, Anagrama, 1983).

[10] Cfr. David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society* (Chicago University Press, 2002).

[11] R. Scruton, *La belleza. Una breve introducción* (Barcelona, Elba, 2007).

[12] I. Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (Buenos Aires, Prometeo, 2008), tesis 6.

[13] H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona, DeBolsillo, 2013).

[14] Cfr. Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (London, Bodley Head, 2015).

[15] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (París, 1943), pp. 393-407, o. c.

[16] Anne Applebaum, *Gulag* (Barcelona, Debate, 2005).

[17] He desarrollado esta perspectiva en *El alma del mundo* (Madrid, Rialp, 2016).

[18] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 3, 51. En *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher (Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1940), vol II., p. 300. Escribe acerca de la tragedia que conlleva el pecado original: «die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst».



Roger Scruton es doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge, y especialista en Estética. Ha sido profesor en Birkbeck College (Londres) y en las universidades de Boston y St. Andrews. Es fundador y editor del periódico *The Salisbury Review*, y fundador también del *Claridge Press*. Miembro del consejo editorial del *British Journal of Aesthetics* e investigador del *Ethics and Public Policy Center*, es autor de más de cuarenta libros, entre los que destacan *El alma del mundo*, *Pensadores de la nueva izquierda* y *Bebo, luego existo*, publicados en Rialp.

ROGER
SCRUTON
SOBRE LA NATURALEZA
HUMANA

*pensamiento
actual*



RIALP