

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



**FUNDAMENTOS PARA UNA MORAL NATURAL: LA
NECESIDAD DEL NATURALISMO ÉTICO FRENTE AL
RACIONALISMO AXIOLÓGICO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

George Clarke Paliza

Bajo la dirección del doctor

Ricardo Parellada Redondo

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

FUNDAMENTOS PARA UNA MORAL NATURAL

La necesidad del naturalismo ético frente al racionalismo axiológico

Doctorando: George Clarke Paliza
Director de tesis: Dr. Ricardo Parellada Redondo

Madrid, Junio de 2012

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer ante todo a mi director de tesis, el Dr. Ricardo Parellada Redondo, por sus críticas, observaciones y sugerencias a un trabajo de investigación difícil de delimitar por su amplitud y complejidad. El profesor Parellada supo guiarme a buen puerto en los momentos en que, bajo la temible sombra del naufragio, el curso del trabajo me introdujo en aguas tormentosas.

También quiero agradecer a mis padres por haberme inculcado, desde muy temprana edad, el buen hábito de hacer preguntas, una curiosidad natural por entender la realidad, y un pensamiento crítico que siempre lucha por librarse de los prejuicios ciegos de nuestro propio horizonte histórico y cultural.

RESUMEN

En esta tesis se discute la validez de los valores morales racionales frente a los valores del mundo natural. Con respecto al antagonismo tradicional entre la moral y la naturaleza, se presentan los fundamentos para la creación de una moral natural, es decir, una moral cuyas bases axiológicas toman como parámetro a la naturaleza. El carácter histórico y contingente del idealismo moral muestra su insuficiencia para fundar un sistema axiológico fiable que siga el curso de los acontecimientos naturales. La tesis incluye una revisión histórica del origen del idealismo moral y los valores ascéticos asociados, para demostrar que no existe una relación de necesidad entre los valores morales racionales y el mundo de los hechos naturales. Asimismo, los valores derivados de la moral racional, como los de justicia e igualdad, sostienen un orden que no existe en la naturaleza y que además trabaja en contra de sus intereses, plasmados en el implacable mecanismo de la selección natural.

La tesis intenta responder a la pregunta fundamental acerca de por qué se ha impuesto una moral racional que contradice los mecanismos naturales. El trabajo se apoya en las problemáticas consecuencias para la salud genética y el futuro evolutivo de nuestra especie en caso de seguir practicando una conducta moral basada en estructuras ideales sin conexiones con la realidad natural. Al final de la investigación se incluye un esbozo de cómo sería posible una transvaloración de los valores racionales a los valores naturales sin ejercer violencia contra el sujeto moral. El resultado será una saludable armonía entre nuestros sentimientos morales y nuestros sentimientos naturales.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I-X
---------------------------	-----

Primera parte:

ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y REFERENTES TEÓRICOS: VALORES, IDEALISMO Y ASCETISMO MORAL	1
--	---

CAPÍTULO 1

EL DEBATE SOBRE LA NATURALEZA DE LOS VALORES	3
1.1 EL CONCEPTO DE VALOR	3
1.1.1 Teorías subjetivistas y objetivistas sobre el valor.....	5
1.1.2 Teorías positivistas sobre el valor.....	9
1.1.3 La síntesis dialéctica de Frondizi.....	11
1.2 APRIORISMO Y SUBJETIVISMO AXIOLÓGICO EN SCHELER Y NIETZSCHE	13
1.2.1 La jerarquía de los valores de Max Scheler.....	13
1.2.2 Subjetivismo y voluntad de poder en Nietzsche.....	21
1.2.3 Valores y fuerzas activas y reactivas.....	26
1.3 OBJETIVIDAD DE LOS VALORES VITALES	30
1.3.1 Crítica al objetivismo y apriorismo axiológico de Scheler.....	30
1.3.2 Autonomía y necesidad de los valores vitales.....	32

CAPÍTULO 2

VITALISMO E IDEALISMO MORAL PRECRISTIANO	35
2.1 METAFÍSICA DEL MOVIMIENTO Y LA PERMANENCIA	35
2.1.1 Metafísica del cambio y de los contrarios.....	35
2.1.2 Origen del idealismo y la devaluación del mundo real.....	38
2.2 IDEALISMO MORAL PLATÓNICO	42
2.2.1 Estructura metafísica del mundo de las ideas.....	43
2.2.2 El Bien y el placer.....	45
2.2.3 Crítica al hedonismo moral platónico.....	51
2.3 EL PLACER COMO VALOR VITAL NATURAL: HEDONISMO Y ESTOICISMO	53
2.3.1 El placer según Aristóteles.....	54
2.3.2 El hedonismo en Aristipo y Epicuro.....	58
2.3.3 El placer y el dolor en el estoicismo.....	64

CAPÍTULO 3	
EL IDEAL ASCÉTICO Y LA MORAL CRISTIANA.....	69
3.1 FUNDAMENTOS DE LA MORAL SEXUAL CRISTIANA.....	69
3.1.1 Rechazo del cuerpo y renuncia sexual.....	69
3.1.2 Ascetismo y penitencia.....	75
3.2 DUALISMO, MANIQUEÍSMO Y CATARISMO.....	80
3.2.1 Praxis y fundamentos metafísicos del maniqueísmo.....	80
3.2.2 El ascetismo extremo: encratismo y catarismo.....	84
3.3 EL PROBLEMA DEL MAL.....	90
3.3.1 Intentos de solución cristiana.....	90
3.3.2 El mal en la naturaleza.....	96

Segunda parte:

ARGUMENTOS FÁCTICOS Y FILOSÓFICOS PARA SOSTENER LA VIABILIDAD DE UNA MORAL NATURAL.....	101
--	------------

CAPÍTULO 4	
PARADIGMAS Y PELIGROS REALES DEL IDEALISMO MORAL.....	103
4.1 RACIONALIDAD, CONTINGENCIA E IGUALDAD.....	104
4.1.1 Pragmatismo y racionalidad.....	104
4.1.2 Falibilismo, lenguaje y verdad.....	107
4.2 FUNDAMENTOS DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD.....	112
4.2.1 Moral burguesa e igualdad.....	112
4.2.2 Criterios morales de igualdad.....	116
4.3 LA DECADENCIA GENÉTICA DEL HOMBRE POR FALTA DE SELECCIÓN.....	120
4.3.1 Selección natural y selección cultural.....	122
4.3.2 Genes, memes y herencia.....	126
4.3.3 Consideraciones bioéticas: Eugenesia y disgenesia.....	130
4.3.4 Necesidad y trascendencia del naturalismo ético.....	135

CAPÍTULO 5	
CRITERIOS PARA UNA VALORACIÓN MORAL NATURAL.....	141
5.1 RASGOS FÍSICOS DEL BIEN Y DEL MAL EN LA NATURALEZA.....	142
5.1.1 Belleza, simetría y salud.....	142
5.1.2 Proporción y seducción.....	145
5.1.3 Fealdad y mala salud.....	148
5.2 SOCIOBIOLOGÍA EVOLUTIVA: PATRONES DE CONDUCTA MORAL EN EL REINO ANIMAL.....	153
5.2.1 Egoísmo y altruismo.....	154
5.2.2 Agresión.....	157
5.2.3 Empatía y compasión.....	161
5.3 LOS VALORES MORALES HUMANOS ENTENDIDOS COMO ADAPTACIONES EVOLUTIVAS.....	166
5.3.1 Necesidad y función de la moral.....	166
5.3.2 Las emociones y los sentimientos desde la neurociencia.....	168
5.3.3 La facultad moral de la biología evolutiva.....	172

CAPÍTULO 6	
CONSIDERACIONES ÉTICAS Y ESTÉTICAS DE UNA MORAL NATURAL	177
6.1 OBJECIONES A LA FALACIA NATURALISTA	177
6.1.1 Indefinibilidad de lo bueno.....	177
6.1.2 Inconsistencias en la falacia naturalista.....	179
6.1.3 Presupuestos y problemas de las éticas metafísicas.....	184
6.2 NATURALISMO ÉTICO Y ESTÉTICA KANTIANA	187
6.2.1 Kant y el juicio estético desinteresado.....	188
6.2.2 El juicio estético como fundamento del juicio ético.....	193
6.3 LA TRANSVALORACIÓN REAL DE LOS VALORES MORALES	196
6.3.1 Las creencias ocultas tras las emociones.....	197
6.3.2 Implantación y viabilidad de los valores de la moral natural.....	199
CONCLUSIONES	205
Bibliografía general	217

INTRODUCCIÓN

El tema central de esta tesis es la relación, problemática, y actual oposición entre los valores morales convencionales y la naturaleza. Como solución dialéctica propongo los fundamentos para la implantación de una moral natural, es decir, un sistema moral que tome como parámetro a la naturaleza. Negando todo apriorismo axiológico, considero que los valores no se descubren, sino que se crean. Tal creación, en mi opinión, no debe ir en contra del orden del mundo natural. La tesis plantea el peligro de la falta de armonía entre los valores culturales y los hechos del mundo natural. El argumento principal puede resumirse en la siguiente afirmación: la naturaleza existe antes de los valores y es condición y sustento de los mismos. Por ello los valores morales no pueden pretender poseer un peso ontológico independiente y mayor que el de la naturaleza. El criterio de eficacia debería ir antes que cualquier criterio moral; es decir, lo que deberíamos llamar «moral» debería ser también lo que resulta eficaz y lo que expande la vida. La naturaleza es el punto de partida de toda postura, todo pensamiento, toda posibilidad de interpretación y análisis.

El racionalismo ha ido demasiado lejos en su camino hacia el solipsismo y la autonomía metafísica anunciando que la naturaleza es algo que debe ser, si no corregida, al menos superada. Existe cierto pudor en el hombre racional que le hace renegar de su condición natural y animal; cierta predisposición a creer que su condición natural es poca cosa. Esto le hace imaginar que es algo distinto de la naturaleza y que por lo tanto debe mostrar creaciones y actitudes que se alejen de ella. Si ha logrado modificarla y superarla con su tecnología, también debe superarla en sus propuestas morales. Tal es el razonamiento del hombre autoexiliado de la implacable lógica natural que le preexiste desde hace millones de años.

Debo dejar claros los presupuestos y conceptos que utilizaré a lo largo del trabajo, y empezaré por el significado que voy a emplear cuando me refiera a la naturaleza. Entiendo la naturaleza como una realidad objetiva, libre de cualquier parámetro histórico o cultural; este carácter autónomo le sirve para ser considerada como un punto de referencia estable y fiable. Claro que lo que sí es necesariamente cultural es la aproximación que podemos tener hacia ella, pero esto mismo es también la condición de posibilidad para aceptarla o rechazarla. Por eso quiero dejar claro que la inclinación hacia la naturaleza no se debe a un anacrónico retorno romántico, sino a causas plenamente justificadas desde un punto de vista empírico y ontológico. La naturaleza existe antes de cualquier otra posible realidad inmaterial. Por otro lado, muchos de los argumentos que presentaré en esta tesis tienen como referencia a la teoría de la evolución. La selección natural aparece aquí como un parámetro contundente y sirve de referencia para modificar los valores morales vigentes a unos valores naturales que se adapten y sigan el curso de la naturaleza. Me parece innecesario discutir aquí la validez de la selección natural, puesto que es un fenómeno ampliamente demostrado; y por esta misma razón la considero una pauta irrefutable para crear valores que favorezcan el curso de la naturaleza.

En los últimos años hemos visto un auge de las teorías que apoyan al reduccionismo biológico —y posiblemente esta tesis también sea producto de esta tendencia. Los críticos de esta perspectiva afirman que los reduccionistas son demasiado radicales y que en su afán por explicar todo desde el punto de vista biológico y conductual, ignoran otros aspectos culturales e históricos del ser humano. Muchas veces esta crítica también es sostenible. Pero en esta tesis no niego la condición del hombre como una realidad biológico-cultural; lo que sí hago es subrayar que resulta importante dar más cabida a su lado natural. Posiblemente el mismo miedo a ser tachado como reduccionista biológico también causa una inclinación desproporcionada a negar la influencia de los aspectos biológicos en nuestra conducta (sobre todo, se teme caer en el determinismo biológico que podría anular nuestra libertad moral).

La moral ha sido tradicionalmente un área que compete a la esfera racional y cultural del hombre. Recientemente se está estudiando desde una óptica biológica; y esto, a mi parecer, lejos de empobrecer el debate sobre la naturaleza de nuestros sentimientos morales, en realidad lo enriquece, pues permite añadir una perspectiva más a las que ya

existen. Por ello no creo que nadie deba sentirse incómodo ante una aproximación natural hacia los fenómenos morales. La realidad biológica es algo que no puede obviarse en el estudio del comportamiento moral del hombre, sencillamente porque su presencia es innegable y tiene efectos reales en todo el esquema mental y cultural del sujeto moral.

El idealismo moral no se equivoca por crear valores abstractos alejados del mundo real, sino por crear valores abstractos que contradicen a la naturaleza. Al hacerlo queda implícito el presupuesto de que existe un bien que supera ontológicamente al mundo natural. Esta afirmación es incontrastable, por lo tanto su validez es siempre cuestionable. Debajo de todo esto subyace un prejuicio que muchas veces queda oculto; un prejuicio que supone que lo que es natural debe ser superado por una realidad impuesta por la razón. El argumento quedó claramente ilustrado en Oxford en 1893 en la famosa conferencia que ofreció Aldous Huxley —feroz defensor de las teorías de Darwin, lo que le hizo merecedor del apelativo «el bulldog de Darwin»— cuando comparó la naturaleza humana con un jardín que requería cuidados constantes. La racionalidad moral era el jardinero que luchaba constantemente contra las malas hierbas que nunca se cansaban en su afán por invadir el jardín; estas malas hierbas simbolizan a la naturaleza salvaje y cruel. El hombre civilizado, sugería Huxley, debía usar su razón para vencer a las caóticas y oscuras fuerzas de la naturaleza. Ante esta interpretación es necesario preguntarse de dónde viene la idea que supone que lo natural es «malo» y lo racional es «bueno». Yo voy a sostener que la naturaleza, siendo una realidad fáctica, no es mala ni buena, es eficaz. Y puesto que no existe ninguna realidad moral ontológicamente anterior a ella, deberíamos usarla —a pesar de las objeciones de George Moore— como referente para crear nuestros valores morales. La superación de este conflicto supone una armonía entre nuestros sentimientos morales y nuestros sentimientos naturales.

La moral natural que defiende tiene como premisa el siguiente argumento: Hay que favorecer aquello que la naturaleza favorece y rechazar aquello que desfavorece. Dicho argumento está basado en el hecho de que los mecanismos naturales emplean la eficacia y sostenibilidad como parámetro; favorecen aquellas conductas y posturas que ayudan a expandir y desarrollar la vida. Cualquier conducta moral, ya sea la compasión, el altruismo, el egoísmo, etc., sólo deben ser aceptados o rechazados según si favorecen o perjudican el objetivo natural de favorecer la vida. El idealismo moral supone que la

naturaleza no sirve como criterio moral, pero contrariamente a los que sostienen esta postura, no existe otro referente sólido para favorecer algo que supere a la naturaleza. Y tras todo esto se esconden las siguientes preguntas fundamentales de la metaética: ¿Por qué se desea una justicia universal trascendental donde los menos favorecidos y los débiles prosperan —tal como denunció Trasímaco en el celebre pasaje de la *República* de Platón— si en el mundo natural esto no sucede? ¿Por qué pensamos que esto es justo? ¿De dónde hemos sacado esta idea si no existe en el mundo natural? En la moral natural el razonamiento se invierte: la justicia debe seguir el modelo de lo natural y eficaz. Lo eficaz y vital debería ser lo bueno moral.

Actualmente podemos ver los efectos de lo que yo considero es el resultado de la colisión entre nuestros valores morales y los hechos del mundo natural. Existe una desarmonía entre nuestros ideales y la capacidad de la naturaleza para satisfacerlos. Posiblemente el actual cambio climático y la crisis energética y social sean ejemplos para mostrar que muchas veces nuestra conducta y nuestros valores, a largo plazo, tienen efectos negativos. El ideal de progreso burgués, la revolución industrial, el ideal de igualdad democrática, y la irrefrenable tendencia capitalista a un insostenible crecimiento económico, tienen en común la noble intención de creer que su existencia permite crear un mundo más justo y mejor; sin embargo, como actualmente podemos ver, la expansión de estos ideales choca violentamente con la sostenibilidad, el orden y los límites de la naturaleza. La moraleja de esta confrontación es que nuestra conducta y valores morales convencionales no pueden, a mediano y largo plazo, sostenerse en un mundo ideal perfecto que no tiene más fundamentos que nuestros propios deseos y anhelos ideológicos y metafísicos. En otras palabras, el mundo no está obligado a adaptarse a lo que pensamos que debería ser. Más bien, nuestros ideales y valores deberían partir de lo que la naturaleza revela que es lo mejor y más conveniente, como espero explicar claramente en el presente trabajo.

Ahora debemos hacer un breve repaso de la estructura de la tesis y la lógica de la argumentación expuesta. La tesis está dividida en dos partes; la primera estudia las características de los valores y el idealismo y ascetismo moral, conceptos que servirán como referente teórico e histórico para los argumentos que se expondrán en la segunda parte. Y ésta discute los criterios que se pueden emplear para sostener la viabilidad de

una moral natural y los peligros que conlleva el actual idealismo moral, para finalmente explicar cómo sería posible una transvaloración real de los valores.

El primer capítulo expone las distintas teorías que intentan definir los valores, y las posturas objetivistas y subjetivistas, apoyándose sobre todo en las teorías axiológicas de Scheler y Nietzsche. El primero sirve como ejemplo de la postura que considera que los valores son objetivos, universales y que además existe una jerarquía *a priori* de los mismos, que se perciben por «intuición directa», es decir, sin mediación cognitiva. Todo esto es un claro ejemplo de una estructura racional que finalmente se sostiene a sí misma. Nietzsche ilustra la postura contraria. Considera que los valores son creaciones subjetivas, situados en un contexto histórico determinado; y son, además, productos de la voluntad de poder. Es decir, son creaciones plenamente humanas, libres de todo apriorismo o voluntad trascendental o divina. Esto les otorga un carácter flexible: se pueden crear o destruir a voluntad.

También voy a afirmar que existen valores naturales que gozan de cierta objetividad; y aunque resulta obvio que en la naturaleza no podemos hablar de «valores en sí», sí podemos, como pretendo demostrar, hablar de realidades que favorecen o disminuyen la vida, que por lo general se manifiestan como parejas de opuestos: salud y enfermedad, vitalidad y decadencia, fuerza y debilidad, por ejemplo. Tal objetividad fáctica debería ser el parámetro para fundar nuestros valores morales y proponer un naturalismo ético con fundamentos sólidos —basado en el criterio de eficacia explicado en los párrafos anteriores. Algunos detractores podrían señalar que tomar a la naturaleza como parámetro del bien y del mal es caer en la simplificación de considerar que todo lo natural es *bueno* y lo artificial o cultural es *malo*. Lo natural en este caso es “bueno” porque está libre de contingencias históricas, y además ha probado ser eficiente para garantizar la viabilidad de las especies.

El segundo capítulo es un repaso histórico que analiza el origen del idealismo moral precristiano y su problemática con el hedonismo y el vitalismo moral. Empieza con una descripción de las ideas centrales de la metafísica de la permanencia de Parménides frente a la metafísica del movimiento de Heráclito. Una referencia a la Teoría de las Ideas de Platón es necesaria como introducción al idealismo moral que siglos después se expandirá en el pensamiento cristiano. Asimismo, el placer es un concepto clave para

comprender las posturas hedonistas y ascéticas que luego serán desarrolladas por los epicúreos y estoicos. Los primeros se inclinan hacia el placer porque consideran que los sentidos nos comunican directamente con el mundo exterior, por lo tanto, los sentidos permiten alcanzar un conocimiento fiable del mundo. Esto es una postura que deriva en vitalismo ético y epistemológico. Por su parte, los estoicos toman su postura con respecto al placer desde una interpretación contraria, los sentidos no sirven como fuente de conocimiento y además la búsqueda de placer deriva en insatisfacción y dolor, por lo tanto hay que renunciar a él. Es decir, es una postura antivital y ascética del mundo.

El tercer capítulo analiza el origen del ideal ascético y el problema del mal en la moral cristiana. El ascetismo moral tiene una larga tradición. En sus cimientos se encuentran los preceptos de la metafísica maniqueísta, y su influencia se hizo más sólida con la aparición de herejías cristianas que apoyaban el ascetismo radical como las del encratismo y el catarismo. El dualismo alma-cuerpo también reforzó la idea de lo espiritual como algo *bueno* y lo corporal como algo *malo*. Esta idea fundamental es responsable de las conductas ascéticas posteriores. Toda esta perspectiva tiene como consecuencia el rechazo hacia una moral conectada con los sentidos y la expansión de una moral racional alejada del mundo sensible.

El cuarto capítulo desvela los peligros encubiertos en el idealismo moral. Primero, exponiendo su carácter inevitablemente contingente e histórico; y segundo, explicando cómo la moral tradicional que promueve la igualdad significa una amenaza para el futuro biológico del hombre. Los valores morales son contingentes, determinados cultural e históricamente, mientras que el mundo natural es necesario y real. Esta diferencia permite observar que la oposición y negación del mundo natural por parte de la moral convencional es contraproducente ya que la moral no tiene mayor sustento más allá de una estructura conceptual que se sostiene a sí misma. Pero sorprendentemente el hombre actúa como si los valores morales tuviesen alguna condición ontológica superior que les otorga mayor validez que los hechos de mundo natural; se asume que nuestros valores morales tuviesen la noble tarea de corregir una situación natural que encontramos injusta, sin antes observar que la justicia no forma parte del mundo natural. En mi opinión dicha condición ontológica superior no existe; sólo podría ser plausible si aceptamos que los valores son trascendentales, atemporales e universales; idea que dominó gran parte de la filosofía moderna, pero que actualmente tiene ya muy

poca vigencia. Lo sorprendente es que podamos considerar a los hechos naturales como injustos y equivocados sin disponer de ninguna otra base real desde donde juzgarlos más que nuestras propias creencias contingentes e históricas.

Por otro lado, una moral con bases racionales e intelectuales cae indefectiblemente en el problema de la inmediatez. Una aproximación racional implica un distanciamiento temporal frente a los hechos; es decir, la interpretación de un hecho requiere una postergación, un alejamiento que ya implica una distorsión de lo interpretado. La información inmediata de los sentidos es relegada. Este distanciamiento también revela la inevitable deformación que la interpretación racional ejerce sobre el acto moral. Una aproximación natural, en cambio, permite reducir el distanciamiento entre lo experimentado y su interpretación. El acto moral tendría una correspondencia inmediata en su significado, como en el caso del placer o el dolor.

La segunda parte del capítulo es quizás la más controversial, pues se muestra que los efectos de algunos valores del idealismo moral, como la igualdad y la compasión, tendrían efectos negativos a mediano y largo plazo para el futuro biológico de la especie. Los sentimientos de asistencia y compasión, promovidos por la moral cristiana y la ideología igualitaria, serían contraproducentes desde el punto de vista biológico porque tienen como consecuencia anular el trabajo de la selección natural. Considero que dichos valores se han sedimentado en la moral vigente porque sus efectos inmediatos a nivel individual son obviamente positivos, pero a largo plazo, sus efectos pueden llegar a ser muy nefastos, pues entorpecerían el efecto seleccionador de la naturaleza —mecanismo que ha dominado la lógica de la vida durante millones de años y que sólo ha encontrado resistencia directa en nuestra especie. Como sujeto moral, yo mismo he tenido que ejercer violencia contra mis propios sentimientos morales —heredadas de mi propia tradición cultural— al enfocar el tema, pero lo he hecho intentando conservar una perspectiva metaética con el fin de poder discutir el asunto libre de la influencia de los valores morales vigentes.

Estamos acostumbrados a una sensibilidad determinada con respecto a cómo debería funcionar el mundo, concretamente hemos heredado desde hace siglos una aproximación racional y metafísica sobre la realidad. La cuestión es preguntarnos con valentía, autonomía y rigor si las actitudes que acompañan esta interpretación de la realidad son

naturales o son simplemente una carga cultural que hemos de arrastrar. Ir en contra de la naturaleza es ir —finalmente— en contra de nosotros mismos. Asimismo, nuestra capacidad y libertad para negar el mundo natural es indiscutible, pero habría que preguntarnos cuál sería el beneficio y el fin de tal rechazo.

El quinto capítulo es quizás la sección central de la tesis, pues expone los criterios para sostener una valoración natural de la moral. Al comienzo del capítulo se describe la relación entre la belleza física y lo bueno moral. Veremos que existen patrones físicos que describen el estado de salud del sujeto. Estos rasgos se pueden leer en el grado de belleza, que, lejos de una interpretación subjetiva y cultural, se puede describir objetivamente a través de caracteres perfectamente mesurables, como son la simetría y la proporción. La belleza natural, según demuestran las recientes investigaciones en psicología evolutiva, es un medio para encontrarse directamente con lo bueno y lo malo en la naturaleza. Los antiguos valores morales que celebraban la belleza, la vitalidad y la fuerza eran valores que reflejaban el mismo sentido natural del mundo. Por el contrario, lo feo, lo débil y lo enfermizo eran también valores negativos, tales como lo son en el mundo natural. Una moral natural puede sostenerse en una lectura correcta de estas señales naturales, ya que en este caso el bien moral estaría en armonía con el bien natural. Desde la sociobiología se hace un repaso de algunos patrones de conducta en otros animales para encontrar similitudes y contrastes entre la conducta natural en los animales y la conducta moral humana. Veremos que existen muchos puntos en común, lo que significa que la conducta moral no requiere una represión de la conducta natural para luego ser gobernada por una racionalidad autónoma. Las pautas de la conducta moral se pueden encontrar en estado natural.

La última sección del capítulo explica cómo los valores humanos pueden ser entendidos como adaptaciones evolutivas. Se hace referencia a las recientes investigaciones de Antonio Damasio con respecto al valor adaptativo de las emociones y cómo la parte tradicionalmente considerada como *irracional* del cerebro tiene un papel mucho más relevante de lo que hasta entonces se creía. Lo que demuestra que el sentimiento moral no necesariamente requiere de una base racional. Algunos autores también consideran que existe una facultad moral en el ser humano, una habilidad para aprender un determinado sistema moral, pero sin carácter normativo. Es decir, ser capaz de sentimientos morales sería algo innato en el hombre, justamente porque la conducta moral es nece-

saría como adaptación evolutiva, pero los contenidos del sistema moral dependen del entorno cultural. Esto hace posible modificar el sistema moral racional actual por otro más ventajoso.

El sexto capítulo discute algunas consideraciones éticas y estéticas que rodean la viabilidad de una moral natural. Primero se analiza la falacia naturalista estudiada por George Moore, para descubrir los prejuicios e inconsistencias que la sustentan. Esto es relevante ya que la tesis de Moore consideraba que no hay nada en la naturaleza que podemos llamar *bueno* sin con ello caer en una valoración moral arbitraria. Dado que una moral natural sostiene la tesis contraria, era imprescindible discutir el asunto en esta investigación. Veremos cómo lo que Moore llama las *éticas metafísicas* (idealismo moral) intentan aprovecharse de esta crítica para sostener la viabilidad de sus propias tesis.

Luego se discute la relación entre el naturalismo ético y la estética kantiana, donde sostengo que el juicio estético sobre la belleza natural no puede ser desinteresado, como decía Kant, sino todo lo contrario, está lleno de información relevante (determina el estado de salud del portador). Esta interpretación nace de la yuxtaposición de la perspectiva biológica sobre la belleza natural y la perspectiva estética kantiana. A mi parecer, las valoraciones estéticas son, en el fondo, juicios éticos puros encubiertos, porque los juicios sobre la belleza, el placer y el dolor informan sobre la situación vital de una persona o animal dentro de un entorno determinado; y tal como se explica en el capítulo cinco, el juicio racional no es necesario para reconocer la presencia o ausencia de belleza natural en un organismo. Y esto permite la comunicación directa entre el juicio estético y el juicio ético; lo que encontremos bello y placentero en la naturaleza también será lo *bueno*; mientras que lo que encontremos feo y doloroso será lo *malo*. De esta manera una mediación racional sería innecesaria para la creación de un sistema moral natural.

La última sección del capítulo introduce un esquema para poder realizar una transvaloración real de los valores morales; es decir, explica la manera en que se podría alcanzar un desplazamiento axiológico removiendo los valores racionales vigentes para sustituirlos por los valores morales naturales. El rechazo ante algunas proposiciones de la moral natural se debe a que nuestras creencias morales están ya enquistadas de tal ma-

nera que su origen se vuelve imperceptible e incuestionable. Si, tal como sostiene la teoría cognitiva de las emociones, una emoción tiene como sustento una creencia oculta, para poder modificar las emociones hostiles que se experimentan ante la posibilidad de un cambio axiológico, antes es necesario cambiar las creencias valorativas. Asimismo, para poder cambiar una creencia es necesario que la evidencia disponible sea lo suficientemente contundente como para que dicho cambio se realice sin violencia y de manera voluntaria. Una vez expuestos todos los argumentos mostrados en esta tesis, creo que dicho cambio podría ser posible. Con ello se lograría superar la contradicción entre moral y naturaleza; el sujeto moral no tendría que contener sus propios sentimientos naturales para seguir los dictados de un sistema moral racional.

Por último, soy consciente de que la propuesta que presento debe luchar contra los prejuicios enquistados de nuestro tiempo; por ello es lógico que algunos argumentos sean malentendidos o malinterpretados. Pero me parece que la filosofía, siendo el campo propicio para la discusión abierta de todas las voces, debe encargarse de debatir aquellas ideas y creencias que por inercia y costumbre hemos tomado por sentado, como si fuesen algo natural. La habituación epistemológica y ética muchas veces nos hace olvidar el inevitable falibilismo latente en nuestros propios enunciados, quizás por estar demasiado cómodos arropados por la agradable sintonía con las otras voces que nos rodean. Pero por otro lado, tal como mencioné en las páginas iniciales de esta introducción, el reciente auge de la sociobiología y la psicología evolutiva han creado el ambiente adecuado para fomentar una colaboración amistosa entre la filosofía y la biología, dos campos que durante siglos han mantenido una distancia prudencial alimentada por la recíproca sospecha de que sus respectivos dominios no estaban relacionados. La reciente saludable promiscuidad entre los distintos campos del saber humano ha dado frutos insospechados, que a su vez nos han mostrado nuevos senderos que aún esperan ser explorados.

PRIMERA PARTE

**ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y REFERENTES TEÓRICOS:
VALORES, IDEALISMO Y ASCETISMO MORAL**

CAPÍTULO UNO

EL DEBATE SOBRE LA NATURALEZA DE LOS VALORES

1.1 EL CONCEPTO DE VALOR

En la historia de la filosofía los primeros filósofos presocráticos se dedicaron a las cosas materiales, por eso fueron llamados —y con mucha razón— «filósofos de la naturaleza» y estaban ocupados en descubrir un principio material, el *arché*, que pudiera explicar el origen de todos los objetos físicos. Posteriormente, se pensó que debía existir un mundo de objetos irreales, o mejor dicho objetos ideales, conceptos y relaciones ocultos que debían sustentar el orden del mundo real. A estos dos mundos se le agregó luego el mundo psíquico-espiritual, el mundo de la intencionalidad y el sentimiento. Como conclusión, se descubrió que en el mundo existen objetos físicos, objetos ideales y además nuestra particular forma subjetiva de apreciar estos objetos. Nace el mundo real, ideal y subjetivo. El problema siguiente fue decidir a qué mundo pertenecían los valores, si a las cosas, las ideas o a los estados psicológicos. A este problema nos dedicaremos en las siguientes páginas. Parte de la solución del problema consiste en analizar la naturaleza ontológica de los valores. Considerar un valor como un sustantivo o un adjetivo es decisivo para la discusión posterior. Tal como explica Risieri Frondizi, esta confusión tiene como consecuencia confundir los valores con sus bienes. Los bienes son los depositarios de los valores, pero los valores no pueden existir sin sus bienes:

[...] los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un depositario o sostén que, por lo general, es de orden corporal. Así, la belleza, por ejemplo, no existe por sí sola flotando en el aire, sino que está incorporada a algún objeto físico: una tela, una piedra, un cuerpo humano, etc. La necesidad de un depositario en quien descansar, da al valor un carácter peculiar, le condena a una vida “parasitaria”, pero tal idiosincrasia no puede justificar la confusión del sostén con lo sostenido¹.

¹ FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, (1958), México, FCE, 1968, pp. 12-13.

Entonces los valores son cualidades de los bienes, y no pueden existir sin ellos. Ahora será necesario distinguir entre las cualidades propias del objeto valorado y la valoración propiamente dicha. Según la clasificación tradicional de Locke, consideramos que los objetos tienen *cualidades primarias*, que son sus cualidades físicas indispensables para ser lo que son: extensión, impenetrabilidad, peso, etc. A estas cualidades se le agregan las *cualidades secundarias*, que dependen en parte de la percepción del sujeto, como son el color, el sabor, el olor, etc. Las primeras cualidades son propias del objeto, las segundas dependen de una interacción con un sujeto, pero no son propias ni de uno ni del otro, sino producto de una relación entre ambas. Ahora cabe preguntarse a qué tipo pertenecen los valores. Evidentemente no pertenecen a las cualidades primarias —puesto que los objetos pueden existir perfectamente sin ser valorados— ni pertenecen al segundo grupo, porque aunque los valores son producto de una relación entre un sujeto y un objeto, las cualidades secundarias de un objeto gozan de un grado de objetividad que los valores no poseen. Entonces los valores son cualidades distintas a las del objeto valorado, son los adjetivos que describen a los bienes. Un bien —vale la pena dejarlo claro— es una cosa valorada; las cosas que no son valoradas son simplemente cosas. Otro rasgo distintivo de los valores, según Frondizi, es que son cualidades en potencia, su existencia es sólo virtual, y dicha potencialidad sólo se convierte en realidad al valorar al objeto¹.

Otra cualidad que poseen los valores es su polaridad, es decir, los valores siempre se presentan en parejas de opuestos; por ejemplo, bello y feo, bueno y malo, etc. Aunque en muchos casos dicha polaridad va acompañada de una carga positiva y negativa, esta distinción sería posterior pues inicialmente el valor sólo cumple una función descriptiva independientemente del criterio de aceptación o rechazo. De esta manera es posible construir una clasificación de valores en parejas, pero dicha clasificación no implica una jerarquía valorativa, como la que presenta Max Scheler —y que estudiaremos más adelante—. Las jerarquías siempre son peligrosas ya que implican, paradójicamente, criterios previos al valor, que no son otra cosa que valores *a priori* encubiertos.

¹ «Por ser cualidades, los valores son entes parasitarios —que no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales—y de frágil existencia, al menos en tanto adjetivos de los “bienes”. Mientras que las cualidades primarias no pueden eliminarse de los objetos, bastan unos golpes de martillo para terminar con la utilidad de un instrumento o la belleza de una estatua. Antes de incorporarse al respectivo portador o depositario, los valores son meras “posibilidades”, esto es, no tienen existencia real sino virtual.» (Ibíd. p. 15).

1.1.1 Teorías subjetivistas y objetivistas sobre el valor

Tras analizar brevemente la naturaleza de los valores ahora vamos a exponer las dos principales posturas que intentan explicarlas, que son las teorías objetivistas y subjetivistas; en otras palabras, debemos decidir si los valores se *descubren* o se *inventan*. Los objetivistas defenderán la primera opción, mientras los subjetivistas apoyarán la segunda. En ambos casos, las tesis traen consigo importantes consecuencias que afectarán la manera de interpretar el mundo. No está de más decir que si los valores son objetivos, hay poco más que hacer, salvo plantear la discusión filosófica sobre cómo podemos percibir esa supuesta objetividad; pero si son, como voy a sostener, creados, somos libres para crear nuevos valores o cambiar los valores que ya no son viables o que incumplen con las expectativas iniciales.

El filósofo austriaco Alexius von Meinong inicia el debate a finales del siglo XIX defendiendo la postura subjetivista en su obra *Investigaciones psicológico-éticas para una teoría del valor* (1894) y afirma que «una cosa tiene valor cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada»¹. El problema de esta definición, según los críticos, es que se limita a las cosas existentes, así que posteriormente fue ampliada por Christian von Ehrenfels, discípulo de Meinong, quien dirá que «el valor es una relación entre un sujeto y un objeto que, debido a una representación fuerte y completa del ser del objeto determina en nosotros, dentro de la escala de nuestros sentimientos de placer y dolor, un estado emotivo más intenso que la representación del no ser de ese mismo objeto»². Ambas posturas remarcan que el juicio de valor no pertenece al conocimiento sino al sentimiento; el juicio de valor es producto de nuestras emociones favorables o desfavorables hacia el objeto valorado. El problema que se deriva de aquí es que de un juicio de valor no puede seguirse ningún conocimiento, por lo tanto es un juicio que pertenece a la psicología.

Los objetivistas, preocupados por el relativismo y escepticismo que dicha postura implica, sostienen que el juicio de valor proviene de una información real y veraz del objeto. De esta manera el conocimiento objetivo sería posible y nuestras valoraciones tendrían una validez universal, o al menos humana. Por su parte, José Ortega y Gasset

¹ *Ibíd.* p. 45.

² *Ibíd.* p. 48.

considera que Meinong y Ehrenfels estaban equivocados y sostiene que los valores tienen una existencia objetiva fuera de nuestra apreciación privada. Afirma Ortega que «los valores son cualidades irreales residentes en las cosas»; y aclara que «irreal» no debe confundirse con «inexistente», sino que se refiere a conceptos abstractos, como el bien, el mal, la belleza, etc., y que su apreciación depende de la capacidad estimativa del sujeto:

Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe «sentirlas», y, mejor, estimarlas o desestimarlas¹.

Seguidamente deja claro que el valor objetivo existe sólo para aquellos sujetos dotados de una facultad estimativa y en este sentido «y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor»². El problema que sigue es fácil de detectar; según esta argumentación, las cosas contienen valores objetivos que sólo pueden ser leídas si somos capaces de estimarlas. Esta postura es incontrastable, pues es obvio que sin sujeto no hay estimación posible. La pregunta de fondo es cómo podemos saber que las cosas poseen propiedades independientes cuando nadie las percibe, sería lo mismo que afirmar la existencia de los colores en un universo ciego donde nadie podría percibirlos. Como tal cuestión es imposible de comprobar, no tiene sentido afirmar que los objetos poseen atributos propios independientes del observador pero que sólo aparecen al observador cuando éste los observa, hacerlo sería simplemente sostener algo indemostrable, ni verdadero ni falso, proposiciones que no proporcionan ningún conocimiento, como luego objetarán con severidad los escépticos empiristas lógicos.

La postura de Ortega es muy similar a la de Max Scheler, quien también defiende una teoría objetivista de los valores. Scheler sostiene que los valores tienen cualidades materiales propias que existen independientemente de sus depositarios, es decir, los valores tienen una existencia *a priori* a su manifestación empírica. Esto permite a los valores gozar de independencia ontológica con respecto a las cosas. El apriorismo para Scheler significa que los conceptos, en este caso los valores, se muestran de forma intuitiva; se

¹ ORTEGA y GASSET, José, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (1926), Madrid, Ediciones Encuentro, 2004, p. 32.

² *Ibíd.*

«muestran», no se «demuestran» mediante la experiencia o el pensamiento. Dado que estos contenidos son previos a toda experiencia o demostración, son, por necesidad, verdaderas:

Designamos como “*a priori*” todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*.

[...] Las esencias y sus conexiones son “dadas” “antes” de toda experiencia, o sea, son “dadas” *a priori*: las *proposiciones* que en ellas encuentran su cumplimiento son “verdaderas” *a priori*¹.

La intuición, explica Scheler, en este apriorismo tiene más un carácter ontológico que temporal; es decir, no está relacionado a un antes o un después de la demostración, sino que es un elemento fundante de toda posible experiencia o relación intelectual posterior². Este tipo de apriorismo también es problemático, puesto que es imposible contrastarlo ya que es algo que se muestra y no se demuestra. También dice Scheler que los valores son absolutos e inmutables, es sólo la apreciación que tenemos de ellos en sus depositarios lo que cambia y es por ello relativo³. Distingue entre el *valor en sí* de un bien y la *vivencia* sentimental o sensorial de dicho valor, es decir, la manera que el valor afecta sensorial o sentimentalmente al sujeto que lo percibe, y afirma que ambas cosas son usualmente confundidas pero son completamente distintas⁴. En consecuencia, dado este apriorismo scheleriano, los valores morales también existen independientemente de la sociedad que los practica⁵.

¹ SCHELER, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, (1913), Madrid, Caparrós, 2001, pp. 103 y 104.

² «Lo dado *a priori* es un *contenido* intuitivo, no “planeado previamente” para los hechos por el pensar, ni “construido” por éste, etc. Son, desde luego, los hechos “*puros*” (o también “absolutos”) de la “intuición” rigurosamente distintos de *los hechos* cuyo conocimiento exige recorrer una *serie* (en principio interminable) de *observaciones*. Ellos solos son —en cuanto dados ellos *mismos*—, con sus conexiones, “intuitivos” o “evidentes”. No se trata, pues, en la oposición entre lo *a priori* y lo *posteriori*, de experiencia y no experiencia o de los llamados “supuestos de *toda* posible experiencia” (que luego serían inexperimentables desde *todo* punto de vista), sino que se trata de dos *modos* de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar condicionado por la posición de una organización natural del ejecutor real de actos, y, por tanto, mediato.» (Ibíd. p. 107).

³ Ibíd. p. 64.

⁴ Ibíd. p. 345.

⁵ «De todo ello se deduce que la objetividad de los valores es algo ajeno al consentimiento social y que, por consiguiente, la moral no es tampoco un fenómeno esencialmente ni menos exclusivamente social. Subsistiría aun cuando desapareciera la sociedad. La relación con los demás no es esencial a la existencia del fenómeno moral. El núcleo de toda ética teórica y de todo el orden objetivo de los valores puede edificarse sin atender para nada a la existencia del individuo concreto o de la comunidad y es válido para el hombre en cuanto hombre; así pues, también para el individuo y las comunidades. Toda fundamen-

Desde mi punto de vista no puedo estar más en desacuerdo con esta supuesta autonomía ontológica de los valores; considero que la división entre el valor en sí y su apreciación individual es artificiosa. Obviamente, Scheler está intentando defender su tesis acerca de la objetividad de los valores, sin embargo, un valor en sí, sin ser apreciado por un sujeto, parece ser algo con una existencia neutral o vacía, sino sólo nominal. Un color sin pigmentos. El ejemplo que utiliza sobre la infinitud de cosas que existen de manera latente en la conciencia es sutil, pero es también una comparación gratuita. Las cosas que quedan en el fondo de la conciencia no existen en sí mismas, sólo existen como memoria. En todo caso podemos hablar de una existencia latente, postergada. La objetividad y existencia autónoma de las cosas que no se manifiestan a la conciencia sólo puede ser considerada «objetiva» dentro de la subjetividad general del mundo de la cultura. De igual modo, los valores «latentes» sólo son objetivos dentro de la subjetividad a la que pertenece su creación inicial en una comunidad de creadores de valores.

Por otra parte, Frondizi hace una crítica al subjetivismo extremo que pone todo el peso de la valoración en el sujeto que valora, y afirma que si el valor dependiese únicamente de cada sujeto el resultado sería una «anarquía axiológica» sin posibilidad alguna para alcanzar acuerdos, puesto que cada criterio personal tendría el mismo valor entre todos los sujetos que valoran. Sin embargo, afirma, en la mayoría de los casos existe un consenso valorativo que no se pone en duda. Esta realidad tampoco implica que los valores sean objetivos, pero descarta, según Frondizi, que todo el peso valorativo recaiga sobre el sujeto individual¹. Frente a esta crítica, me parece que el consenso axiológico general que existe es producto de un acuerdo social, cultural e histórico, y este acuerdo no es argumento suficiente para afirmar que existe cierta objetividad en los valores. Dicha supuesta objetividad es sólo ilusoria producto de un acuerdo compartido, al igual que la antigua creencia general que sostenía la forma plana de la Tierra, idea propia y muy razonable del mundo medieval.

Existe también, según Scheler, una jerarquía de los valores, independiente también de las cosas; y en este sentido ya se puede hablar de valores superiores e inferiores². Dicha jerarquía no admite ser captada por el pensamiento lógico, más bien, es captada a través

tación social de la ética debe ser rechazada con el mayor rigor.» (SUANCES, Manuel, *Max Scheler, Principios de una ética personalista*, Barcelona, Herder, 1976, p. 60).

¹ FRONDIZI, op. cit., p. 120.

² *Ibíd.* p. 60.

del acto de «preferir», que pertenece al sentimiento; de esta manera se explica la expresión popular que afirma que «el corazón tiene razones que la razón no comprende». Esto también explica la aparente arbitrariedad de nuestras preferencias valorativas; «aparente» porque de manera intuitiva y apriorística estamos percibiendo la jerarquía de los valores inalcanzables a la deducción lógica¹.

1.1.2 Teorías positivistas sobre el valor

Ante el debate entre subjetivistas y objetivistas, los empiristas lógicos del Círculo de Viena asumirán una postura de análisis del lenguaje para detectar lo que llaman «sin-sentidos» en las proposiciones filosóficas. Las palabras propias de la metafísica, como *esencia, ser, bien, alma*, etc., no soportan un examen lógico en su contenido, es decir, no existe manera de contrastar su significado empíricamente. Esta confusión genera malentendidos en el discurso filosófico, y es por esto que el uso de dichas palabras debe ser descartado con el fin de lograr un debate filosófico riguroso con un significado claro. La guerra de los empiristas contra la metafísica tiene como fundamento el hecho de que la metafísica pretende validar proposiciones apriorísticas que están más allá de la comprobación empírica, precisamente por ser *meta-física*. De esta manera niegan cualquier crítica empírica y escapan al análisis epistemológico². Tras saltar el examen lógico, la metafísica pretende validez en sus afirmaciones y en esto consiste, denuncian los empiristas, el engaño³. Una vez descubierto el engaño, es responsabilidad de la filosofía replantear los verdaderos problemas filosóficos y descartar los seudoproblemas.

¹ «Conforme a esto, es claro que la ordenación jerárquica de los valores *nunca* puede ser derivada o *deducida*. Mediante el acto de preferir y postergar hemos de captar, siempre de nuevo, qué valor es “más alto”. Hay para esto una “*evidencia de preferencia*” intuitiva, insustituible por deducción lógica alguna.» (Ibíd. p. 155).

² «Tanto Scheler como otros filósofos que se refugian en el *a priori* para mantenerse a cubierto del posible desmentido de la realidad, juegan con cartas dobles. Extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori*. Como por definición tales esencias son lo que son, no hay menor posibilidad de refutarles. El ejemplo típico de esta exageración basada en una simple tautología es la afirmación de Scheler de que lo nutritivo es nutritivo, aunque dañe la salud de algunas personas. Son las personas “anormales” las que no se ajustan a la definición.» (FRONDIZI, op. cit., p. 136).

³ «La carencia de carácter teórico de la metafísica no constituiría por sí misma un defecto; todas las artes carecen de este carácter teórico, sin menoscabo por ello de su elevado valor tanto para la vida personal como social. El peligro reside en el carácter engañoso de la metafísica, que da la ilusión de conocimiento donde de hecho no lo hay. Ésta es la razón por la que la rechazamos.» (CARNAP, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, (1935), México, Centro de estudios filosóficos, UNAM, 1963, p. 20).

Desde el mundo de las Ideas de Platón hasta la metafísica heideggeriana, los filósofos y una gran parte del mundo se han dejado seducir por palabras sinsentido, sólo el discurso filosófico-científico —anuncian triunfalmente los empiristas— nos salvará de las tinieblas de la metafísica, que lejos de aclarar las cosas solamente ha añadido oscuridad a lo que ya estaba oscuro. Una vez aclarado el malentendido, para Rudolf Carnap, las proposiciones de valor no contienen enunciados ni verdaderos ni falsos, sino que contienen un deseo del emisor, por lo tanto, estos enunciados pertenecen a la psicología y no a la epistemología. El problema de interpretación surge cuando se cree que dichas proposiciones contienen material epistemológico.

Muy similar es la postura de Alfred J. Ayer, quien sostiene que los juicios de valor son representaciones de sentimientos morales de aprobación o desaprobación sobre el objeto valorado. No contienen enunciados ni de verdad ni de falsedad, son sólo manifestaciones valorativas subjetivas del emisor. Dice Ayer que «al decir que un cierto tipo de acción es bueno o malo, no estoy haciendo ninguna declaración factual, ni siquiera una declaración acerca de mi propio estado de ánimo. Simplemente estoy expresando ciertos sentimientos morales. Y el hombre que aparentemente está contradiciéndome no está haciendo más que expresar sus sentimientos morales»¹. Por otro lado, Bertrand Russell afirma que la postura objetivista de los valores es insostenible por la imposibilidad de encontrar algún criterio axiológico que la defienda. Mientras una proposición no pueda ser contrastada no tiene derecho a ser considerada como verdadera, aunque desde el punto de vista lógico esto tampoco supone su supuesta falsedad. Por eso los empiristas lógicos sostienen que los argumentos que no pueden ser contrastados no tienen derecho a ser llamados ni verdaderos ni falsos.

1.1.3 La síntesis dialéctica de Frondizi

Tras el conflicto entre objetivistas y subjetivistas, Frondizi propone una síntesis afirmando que tanto los unos como los otros exageran en sus tesis y creen que al invalidar la tesis contraria validan su propia postura. Sin embargo, tal como afirma dicho autor, que una tesis sea falsa no implica que su contraria sea verdadera. Asimismo, se parte de

¹ AYER, Alfred, *Lenguaje, verdad y lógica*, (1936), Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 125.

la presunción, lógicamente insostenida, de que todos los valores tienen que ser necesariamente objetivos o subjetivos y que además ambas posturas son excluyentes. Pero la falsedad de una no implica la verdad de la otra. Si los valores no son todos objetivos, eso no quiere decir que los valores tengan que ser todos subjetivos; por eso Frondizi propone una síntesis dialéctica donde intervienen elementos objetivos y subjetivos. Un valor puede tener componentes objetivos y subjetivos, ambas no son excluyentes, solo serían contradictorios y excluyentes en el caso de que un mismo elemento sea a la vez objetivo y subjetivo. Los elementos subjetivos son bastante obvios: la sensibilidad, la cultura, historia y sociedad. Los elementos objetivos son reducidos por Frondizi a los aspectos físicos de lo valorado (los bienes); el ejemplo que utiliza es una obra de arte. En un cuadro, por ejemplo, los elementos objetivos son el marco, las dimensiones, el material pictórico, la luz, etc. Los elementos subjetivos son la cultura, la educación y la sensibilidad estética del sujeto que valora¹. Este ejemplo funciona bien para las cosas materiales, pero para los valores abstractos es más difícil pensar en elementos objetivos de la manera que menciona Frondizi. También está el aspecto inevitablemente humano de la valoración que determina todas nuestras interpretaciones; de nada sirve postular un valor autárquico, sin componentes humanos:

Además de todas las circunstancias históricas y culturales, está la situación humana: somos hombres y valoramos como seres humanos. Preguntarse cómo serían los valores si los hombres no existieran es tan ocioso y carente de sentido como preguntarse qué aspecto tiene un objeto cuando nadie lo mira. Cualquier respuesta que se proponga comete el error de eliminar y, al mismo tiempo, de suponer la presencia del observador. Valoramos, pues, como individuos, como miembros de una comunidad, cultura o época histórica determinada y, finalmente, como seres humanos².

Frondizi sostiene que el valor es una «cualidad estructural» que depende de una determinada «situación»³. Es decir, los valores no pueden ser analizados de manera aislada, ni del sujeto, ni del momento histórico en que se encuentran. No son esencias flotando en el mundo de las ideas ni pueden reducirse a su materialidad empírica. Afirma que es una «cualidad estructural», primero porque como ya vimos al comienzo de este capítulo el valor es un adjetivo, y luego porque una estructura no equivale a la suma de sus

¹ FRONDIZI, op. cit., p. 154.

² *Ibíd.* p. 156.

³ «Se denomina *situación* al complejo de elementos y circunstancias individuales, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido solo dentro de una situación concreta y determinada.» (*Ibíd.* p. 160).

partes, sino que es algo que sólo existe a partir de esta suma pero que a la vez lo sobrepasa¹; así el valor sólo existe si hay un objeto que valorar y un sujeto que lo valora, pero además debe existir una situación histórica y cultural que será única para cada caso. Esta estructura tiene varias características; para empezar, los miembros de una estructura no son homogéneos. Por ejemplo, una orquesta sinfónica está conformada por distintos músicos que tocan variados instrumentos. Luego la estructura se caracteriza por tener propiedades que no están representadas en cada uno de sus miembros individuales; es decir, la estructura tiene cualidades que sólo nacen a partir de la unión de todos los elementos que lo forman. Por ejemplo, la belleza de un ramo de flores sobrepasa y es distinta a la belleza de cada flor individual. La estructura es también una unidad concreta y no una abstracción, como el concepto. También implica la total interdependencia de sus miembros, por ello Frondizi cree que es inútil analizar el valor en sus componentes individuales². Lo que se analiza por separado ya no es un valor. En resumen, la definición de Frondizi es una solución dialéctica de las posturas subjetivistas y objetivistas que se combinan armoniosamente en las propiedades concretas de cada situación:

En síntesis, a nuestro juicio, el valor es una cualidad estructural que tiene existencia y sentido en situaciones concretas. Se apoya doblemente en la realidad, pues la estructura valiosa surge de cualidades empíricas y el bien al que se incorpora se da en situaciones reales. Pero el valor no se reduce a las cualidades empíricas ni se agota en sus realizaciones concretas, sino que deja abierta una ancha vía a la actividad creadora del hombre³.

Asimismo, la jerarquía es también algo que depende de la situación. No se puede crear una jerarquía sin la presencia histórica y social del hombre, ni se puede, sostiene Frondizi, afirmar que la jerarquía tiene que ser vertical, de forma castrense. Coincido en parte con Frondizi y voy a afirmar que los valores son *construcciones subjetivas creadas por una comunidad en una determinada situación y momento histórico*. Ser subjetivas no las hace arbitrarias, sino que las hace relativas a las inclinaciones del sujeto que valora y del momento y situación en que se realiza la valoración. Los valores cambian en distintas épocas y pueblos, y sirven como referencias y criterios para juzgar las cosas, las ideas y el comportamiento. Sin embargo, aunque los valores se crean y no se descubren, sí existe, desde mi punto de vista, algo que podemos llamar «objetividad» en los

¹ Ibíd. p. 166.

² Ibíd. pp. 162-163.

³ Ibíd. p. 167.

valores que provienen de la naturaleza (valores vitales). Donde no puede haber objetividad es en los valores culturales, que son evidentemente productos humanos, históricos y temporales. El mundo natural utiliza ciertos signos y constantes que revelan valores vitales que a su vez están relacionados a los valores morales y estéticos. Más adelante explicaré cuáles son estos signos y por qué creo que son válidos como criterio para una valoración real y natural del mundo.

1.2 APRIORISMO Y SUBJETIVISMO AXIOLÓGICO EN SCHELER Y NIETZSCHE

1.2.1 La jerarquía de los valores de Max Scheler

Scheler sostiene que los valores poseen una jerarquía de superiores a inferiores y que dicha jerarquía puede percibirse apriorísticamente mediante la aprehensión de la «esencia» del valor. Como ya hemos visto, Scheler utiliza muchos términos metafísicos que resultan incómodos ya que escapan al análisis riguroso. La captación apriorística de la jerarquía, dice Scheler, se hace mediante el acto de «preferir», que no es lo mismo que «elegir», ya que elegir supone un conocimiento previo comparativo sobre lo elegido. Lo que significa que no se elige mediante una deducción lógica o racional; al contrario, el «preferir» se hace *a priori* mediante la captación directa de la esencia del valor¹. Siendo el valor algo objetivo, queda por explicar cómo la subjetividad humana puede percibir esa objetividad sin distorsiones de su propia inevitable condición subjetiva. El apriorismo tiene como función salvar este problema afirmando que la captación de dicha objetividad se hace de manera directa, intuitiva y sin proceso intelectual alguno. Esta solución salta la demostración, pero paradójicamente no demuestra nada, sólo hace una afirmación no demostrable. Pero que una conclusión se adapte convenientemente a una premisa no la hace necesariamente verdadera. La predicción de un eclipse solar en el mundo antiguo no demuestra la existencia del dios que supuestamente lo causó. Además, dice Scheler, aunque la jerarquía de los valores se da en el acto de preferir, ello no significa que lo preferido sea causante de la superioridad o inferioridad de un valor; la jerarquía se capta mediante el acto de preferir, pero existe antes que éste.

¹ SCHELER, op. cit., p. 155.

Al respecto, Frondizi hará una crítica sobre el concepto de preferir, remarcando que dado que el preferir es un acto psicológico concreto, y por lo tanto variable entre los sujetos, culturas, edades y circunstancias, tendremos que preguntarnos: ¿Qué clase de preferencia debemos preferir?¹ Evidentemente Scheler utiliza implícitamente la preferencia de un sujeto trascendental abstracto, y esta argumentación evita un regreso al infinito permitiéndole colocar las primeras piedras filosóficas que usará para sustentar los criterios que sostendrán su jerarquía de los valores. Seguidamente expone los cinco criterios que sostienen su jerarquía valorativa, que son: Durabilidad, Divisibilidad, Fundamentación, Profundidad de la satisfacción, y Relatividad. Intentaré explicar brevemente estos criterios para luego analizarlos y descubrir los prejuicios y supuestos que los sostienen.

Durabilidad

Los valores más duraderos son superiores a los valores fugaces; y señala Scheler que no hay que confundir la durabilidad de los bienes valorados o sus depositarios con el valor en sí. Los valores de lo agradable sensorial serían inferiores por ser menos duraderos que otros valores, como por ejemplo, los valores espirituales. Scheler utiliza el ejemplo del amor (valor superior), y sostiene que la esencia del valor del acto del amor es duradera independientemente de la duración fáctica sentimental de sus depositarios, es decir, del amante o de la persona amada². Tal como afirma Frondizi, Scheler parece estar haciendo justo lo que advierte que no debemos hacer, confunde los valores con sus depositarios. ¿Por qué el valor de lo agradable sensorial es menos duradero que el del amor, si como dice Scheler, no se puede medir por su duración fáctica temporal? Scheler parece estar confundiendo las categorías. Los valores son entidades abstractas atemporales, no están sujetas a la cualidad de la duración. Primero sostiene que los valores no se miden temporalmente por la duración fáctica de sus depositarios; sin embargo, a pesar de ello, supuestamente existen valores que son «más duraderos» que otros. Ahora debemos preguntarnos: ¿a qué tipo de durabilidad, independiente de la duración de los depositarios, se refiere Scheler?

¹ FRONDIZI, op. cit., p. 137.

² SCHELER, op. cit., p. 158.

Divisibilidad

Escribe Scheler: «También es indudable que los valores son tanto “más altos” *cuanto menos “divisibles”* son, es decir, *cuanto menos* hayan de ser “*fraccionados*” por la *participación de muchos* en ellos»¹. Los valores de lo agradable sensible son inferiores porque son extensos y requieren ser fraccionados en sus depositarios para ser apreciados por muchos; mientras que los valores estéticos, por ejemplo, no requieren división alguna². Asimismo, Scheler sostiene que los valores espirituales son superiores porque su apreciación no requiere división y pueden ser comunicados por muchos sin ser fraccionados: «Una obra de cultura espiritual puede ser aprehendida por muchos y, a la vez, sentida y gozada en su valor. Pues es de esencia para los valores de esta clase ser *comunicables ilimitadamente* sin fraccionamiento ni mengua»³. Sobre esta clasificación podemos decir que los valores sensoriales se igualan a sus depositarios por ser de naturaleza fáctica, mientras que los valores abstractos como el conocimiento, la belleza, y el bien, no poseen extensión, por lo tanto no sufren divisibilidad. Nuevamente aparece la confusión entre el valor y sus bienes; si como dice Scheler «un trozo de tela vale el doble que la mitad del trozo», entonces estamos estimando la tela según su extensión y cantidad y no estamos considerando el valor del concepto de tela en sí —en caso tal cosa exista—. Si la tela como valor posee una esencia, dicha esencia es indivisible y no extensa. Detrás de este criterio debe existir otro encubierto que determine que aquello que es indivisible es superior a lo que es divisible; aunque personalmente no veo por qué. El criterio de indivisibilidad como distinción de superioridad está basado en el antiguo monismo ontológico de lo uno superior a lo múltiple.

Fundamentación

Según Scheler un valor es superior a otro en cuanto es fundante de éste. Si un valor B no puede existir sin la existencia del valor A, entonces el valor A es fundante de B y es por lo tanto superior a B⁴. En cuanto a los valores vitales, el criterio de la fundamentación se comprende fácilmente al reconocer que todos los valores agradables y desa-

¹ *Ibíd.* p. 158.

² «Así, *vale*, por ejemplo, un trozo de tela —aproximadamente— el doble que la mitad del trozo. La magnitud del valor se rige aquí por la magnitud de su depositario. Lo contrario ocurre en el grado máximo con la «obra de arte», por ejemplo, que de suyo es indivisible, y de la que no puede tomarse ningún «trozo» de obra de arte. Según esto, queda absolutamente descartado que el mismo valor de la clase «agradable sensible» puede ser percibido, y gozado, por una multitud de seres sin que medie el fraccionamiento de su depositario y, por consiguiente, sin el fraccionamiento de sí mismo.» (*Ibíd.* p. 159).

³ *Ibíd.* p. 160.

⁴ *Ibíd.* p. 161.

gradables con respecto al cuerpo desaparecen con la muerte, es decir, con la supresión del valor de la vida: «Por debajo del límite del valor de la vida, con la “muerte” se suprime también, por ley de esencias, el valor de lo agradable (o de toda la esfera de valor de lo “agradable” y “desagradable”, respectivamente). Es, pues, “fundamentante” para toda esta serie de valores cualquier *valor positivo vital*»¹. Aunque todos los valores están subordinados a los valores vitales que hacen posible la vida, resulta curioso que Scheler señale que dicha jerarquía se invierte cuando se advierte que para apreciar los valores vitales es necesario un conjunto de valores espirituales que los perciban (por ejemplo, la experimentación de la belleza, según Scheler, es producto de una apreciación de la naturaleza). Incluso estos valores espirituales deberían ser superiores independientemente de los hombres a los que están unidos².

Profundidad de la satisfacción

Un valor no es superior a otro porque causa más satisfacción, aunque admite Scheler que «es una conexión de esencias que el “valor *más alto*” produce también una “satisfacción *más profunda*”³. Tampoco «satisfacción» debe entenderse como «placer», sino que con *satisfacción* Scheler se refiere a una «vivencia de cumplimiento»⁴. No queda muy claro lo que Scheler quiere decir con «tendencia» (quizás se refiera al deseo) pero cuando dice que la persecución y realización de valores espirituales causan más satisfacción que los valores sensoriales está compartiendo la postura platónica que favorece los placeres contemplativos e intelectuales en detrimento de los placeres sensoriales.

Relatividad

El último criterio en la jerarquía de los valores de Scheler es el de la relatividad, aunque no hay que olvidar que los valores son absolutos y se prefieren de manera *a priori*; la relatividad que menciona Scheler es una entre el valor, sus depositarios y los seres que los perciben. Así, por ejemplo, el valor de lo agradable no existe para un ser desprovisto

¹ *Ibíd.*

² *Ibíd.* p. 162.

³ *Ibíd.* p. 163.

⁴ «Acaece tan sólo cuando se cumple una intención hacia el valor mediante la aparición de éste. *Sin una admisión* de valores objetivos, no hay “satisfacción” alguna. Por otra parte, no está ligada la “satisfacción” necesariamente a una “tendencia”. Se distingue también de la vivencia de cumplimiento que se da, por ejemplo, en la realización de algo deseado o en la presentación de algo esperado, por mucho que éstas sean casos especiales de esa “satisfacción”. Se da justamente el más puro caso de “satisfacción” en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión sentimental y plena de un bien positivamente valioso; es decir, cuando desaparece toda “tendencia”.» (*Ibíd.*)

de sentidos¹. En este caso, dicho valor es relativo, mientras que los valores espirituales no requieren un ser sensible a los sentidos para ser percibidos². Scheler advierte que no hay que confundir esta relatividad con otra «de segundo orden» que se refiere a cómo una cosa es valorada de distinta manera por distintos seres, es decir, lo que puede ser un manjar para un ser es a la vez un veneno para otro. Esta relatividad de apreciación no afecta en nada el carácter absoluto del valor mismo. Es sólo la forma de captación lo que cae en dicha relatividad. Según Scheler: «Existe en nosotros un *fondo* en el que apreciamos secretamente la naturaleza de los valores vividos por nosotros en lo que respecta a su “relatividad”, por mucho que intentemos a veces ocultárnoslo mediante el juicio, la comparación y la inducción»³. No hace falta decir que el valor más alto será el que menos relativo es. Tras el desarrollo de estos cinco criterios Scheler expone su jerarquía de valores agrupando éstos en cuatro modalidades:

- a) Valores de lo sagrado y lo profano (o religiosos)
- b) Valores espirituales o intelectuales (*geistig*)
- c) Valores del percibir afectivo vital (o vitales)
- d) Valores de lo agradable y desagradable

No es difícil darse cuenta de que los valores sensoriales ocupan el lugar más bajo de la jerarquía, mientras el puesto más alto está ocupado por los valores religiosos. Al primer grupo de valores le corresponde, según Scheler, la función del *percibir afectivo sensible*, y sus modos son el placer y el dolor, incluyendo todas las variantes de la experiencia sensible. Esta serie de valores es relativa a los seres con capacidad para sentir, y ésta sería una de las razones para afirmar que dichos valores son «inferiores»⁴; sin embargo, esto no interviene en la objetividad esencial de dichos valores. Vale la pena, puesto que nos ocuparemos del tema largamente en el capítulo siguiente, hacer una explicación mayor sobre el concepto del placer en la teoría scheleriana. Dice Scheler

¹ *Ibíd.* p. 164.

² «Por el contrario, digo que son *valores absolutos* aquellos valores que existen para un “puro” sentir —preferir, amar—, es decir, para un ser *independiente* de la *esencia* de la sensibilidad y de la *esencia* de la vida en sus clases y leyes funcionales. A esta clase pertenecen, por ejemplo, los valores *morales*. En un *puro* sentir podemos “comprender”, desde luego, el sentir de esos valores (y, naturalmente, según las leyes del sentimiento), sin ejercitar las funciones del sentimiento sensible, mediante las cuales nosotros mismos (u otros) gozamos lo agradable —pero no podemos nunca percibir sentimentalmente esos valores *mismos*—. Así, Dios puede “comprender” los dolores sin sentirlos.» (*Ibíd.* p. 165).

³ *Ibíd.* p. 167.

⁴ *Ibíd.* p. 174.

que el placer no es un valor en sí, sino una relación entre un bien deseado y el sujeto que lo percibe, y enfatiza que los valores no son relaciones; es decir, el valor no puede reducirse a la relación (estado sentimental) entre un bien y la experiencia fenomenológica del sujeto que lo percibe: «Los estados sentimentales, de cualquier clase que sean, ni son valores, ni condicionan valores, sino, a lo sumo, pueden ser depositarios de los valores»¹. Asimismo, degrada al placer en su jerarquía de los valores porque está limitado a lo actual e individual, mientras que otros valores superiores son atemporales y colectivos².

El segundo grupo contiene los valores vitales, como los valores de lo «noble» y lo «vulgar», que Scheler aclara se refiere a lo «bueno» (excelente) y lo «ruin», es decir, no en un sentido moral. También contiene el valor del bienestar, todos aquellos valores que intervienen en el sentimiento vital. Scheler pone como ejemplos *el sentimiento de la vida ascendente y descendente, la salud, la enfermedad, la vejez y la muerte*. Asimismo, además de valores como el vigor, la fuerza y la debilidad, incluye emociones como la angustia, la venganza y la cólera³. Las pasiones no se consideran experiencias espirituales, sino que serían parte de la experiencia vital. Los valores vitales, según Scheler, son completamente independientes de lo útil y lo agradable, constituyen una esfera anterior a los valores morales y utilitarios⁴; aunque desde mi punto de vista, el valor de lo noble y lo vulgar no puede comprenderse sin una valoración moral adjunta, puesto que dichos valores no tienen sentido en la naturaleza, por lo tanto no serían vitales en sí mismos.

El tercer grupo está formado por los valores espirituales, que a diferencia de los grupos anteriores que estaban ligados al mundo sensible y a las pasiones vitales, pertenece ya a la esfera de lo mental y moral. Hay que subrayar que Scheler afirma que los valores vitales deben «sacrificarse» en favor de los valores espirituales⁵, poniendo en evidencia

¹ *Ibíd.* p. 355.

² «Mientras que las vivencias de placer, por su misma naturaleza, son únicamente *actuales* y, a la vez, *individuales*, los valores, como la ordenación constante de estas vivencias, son *permanentemente duraderos* y a la vez *interindividuales* en el flujo de las vivencias actuales de placer.» (*Ibíd.* p. 350).

³ *Ibíd.* p. 175.

⁴ «Los valores vitales constituyen una modalidad de valor por completo independiente que no puede ser “reducida” a valores de lo agradable y útil, ni tampoco, en modo alguno, a valores espirituales. El desconocimiento de este hecho nos parece un defecto fundamental en todas las teorías éticas precedentes.» (*Ibíd.* p. 176).

⁵ *Ibíd.*

su inclinación por el mundo racional sobre el mundo natural. Pertenecen a este grupo los valores estéticos (lo bello y lo feo), los valores de la justicia (lo justo y lo injusto); también los valores que Scheler llama «del puro conocimiento de la verdad». También son valores espirituales los *valores de cultura*, representados por sus bienes en las ciencias humanas, como el arte, la historia, la arqueología, etc.

Por último están los valores religiosos de lo sagrado y lo profano. Scheler, en un oscuro párrafo, destaca que dichos valores existen independientemente de lo que en la historia se ha considerado como santo o profano, y que se muestran en «objetos absolutos»¹. Pertenecen a este grupo los valores de la fe, la incredulidad, la veneración, la adoración y todos los valores que corresponden al sentimiento religioso. Estos valores son, entonces, independientes de los objetos considerados sagrados; no distinguir esto sería confundir los valores con sus depositarios. Puesto que los valores schelerianos se dan de manera *a priori*, esto quiere decir que dichos valores sagrados existen aunque no existan dioses, ni cultos, ni manifestaciones religiosas. La misma conclusión vale para todos los otros valores: existen antes de sus depositarios. Personalmente me sigue resultando difícil imaginar la existencia de valores que nunca tendrán depositarios donde reflejarse, ni sujetos que los perciban. Valores sagrados sin sentimientos religiosos o valores morales sin moral resultan absurdos, pero son las conclusiones a las que se llega al defender una tesis objetivista y apriorística.

En resumen, el planteamiento de Scheler parte de lo sensible como valores más bajos a lo religioso como los valores más altos, pasando por los valores vitales y espirituales. Como ya hemos señalado anteriormente, Scheler utiliza ciertas expresiones metafísicas que le sirven para unir y sostener sus planteamientos; expresiones como «conexión de esencias» o «ley de esencias» aparecen como frases mágicas que escapan a cualquier análisis y se parecen finalmente a las famosas «propiedades dormitivas» del *Médico a Palos* de Moliere. En cierta medida, esta forma de sustentar sus afirmaciones revela una postura dogmática que se sostiene en creencias religiosas. No existen argumentos contundentes para afirmar que los valores religiosos son superiores a los valores vitales o

¹ «Tienen estos valores particularmente una condición muy precisa para que puedan ser dados: se muestran solamente en objetos que son dados en la intención como “*objetos absolutos*”. No entiendo con esta expresión una *clase* definible de objetos, sino (en principio) *cada* objeto de la “esfera absoluta”. Esta modalidad de valor es, a su vez, independiente por completo de todo lo que en épocas y pueblos diversos ha valido como “santo”; ya fueran cosas, fuerzas, personas reales, instituciones, etc. (desde las representaciones fetichistas hasta el concepto más puro de Dios).» (Ibíd. pp. 177-178).

sensibles. Y aunque se acepte que el valor religioso exista universalmente en todas las culturas, ello no implica su supuesta superioridad frente a los valores vitales (sólo explicaría que el fenómeno religioso y espiritual es una constante en la mente humana). Mas aún, los valores vitales existen donde hay vida, y existen además previamente a la vida humana (explicaré este punto con más detalle al final del capítulo).

Sobre la supuesta relatividad de los valores de lo agradable y lo desagradable para los seres sensibles y la mencionada superioridad de los valores espirituales por no requerir un cuerpo sensible, podemos decir que estos últimos también están sujetos a un *ser moral* para ser percibidos, por lo tanto, también los valores espirituales deben ser relativos (lo mismo vale para los valores culturales y estéticos). Asimismo, los criterios que Scheler presenta para defender su jerarquía revelan sus prejuicios axiológicos y ontológicos; dichos criterios no son otra cosa que *valores de fondo* a su clasificación que él dirá son *a priori* intentando con ello no caer en un regreso al infinito. Por ejemplo, la creencia de que una cosa vale más que otra porque dura más o es indivisible es un criterio cuantitativo que revela una inclinación ontológica hacia el monismo tradicional; es la superioridad ontológica de lo *uno* frente a lo múltiple. Este monismo se expresa epistemológicamente en la idea de que la *Verdad* sólo puede ser una, por lo tanto la multiplicidad sólo llevaría al escepticismo. Paralelamente, el monoteísmo es la expresión teológica del monismo ontológico que rechaza cualquier multiplicidad.

En conjunto, toda la clasificación que hace Scheler está sostenida en la visión tradicional platónica-cristiana del mundo: la desconfianza radical hacia el mundo sensible en favor de un mundo suprasensible superior; el conocimiento, la justicia y la verdad como formas supremas; la experiencia religiosa como máximo valor posible. No hace falta remarcar que el desdén por la información «relativa» del mundo sensible nos conduce inevitablemente al escepticismo epistemológico. Otra peculiaridad del planteamiento scheleriano es la separación radical que hace entre los valores considerándolos autónomos, independientes y absolutos. Esta división revela la creencia en la clasificación y la esquematización de la realidad propio del modo de pensar moderno que consideraba que la realidad se hallaba fragmentada y compartimentada, tal como deberían estar la razón, la emoción y el instinto.

En esta investigación voy a invertir la tabla valorativa de Scheler, y aunque no voy a sostener que existe una jerarquía de valores, sí me atrevo a afirmar que existen valores que pueden ser más importantes que otros. Para usar la terminología scheleriana, voy a sostener que los valores sensoriales y vitales son «fundantes» de los valores morales. Por otra parte, los valores culturales y religiosos están estrechamente relacionados a los valores morales, por lo tanto también están subordinados y condicionados por los valores vitales.

1.2.2 Subjetivismo y voluntad de poder en Nietzsche

La filosofía de los valores de Friedrich Nietzsche será la estructura de las variantes del subjetivismo moral que se extenderán a lo largo del siglo XX. Con una postura radicalmente contraria al apriorismo axiológico de Scheler, Nietzsche defenderá una concepción subjetivista y naturalista de los valores. Los valores no se descubren, sino se crean. La posibilidad de crear valores es lo que otorga libertad al hombre, y es por ello, además, una gran responsabilidad. El objetivismo, denuncia Nietzsche, cree descubrir cosas en el mundo que previamente ha proyectado en él. Lo mismo sucede con los valores. Son productos humanos y sujetos por ello a la problemática condición humana. Tal como explica Marco Parmeggiani, la primera crítica contundente contra la tradición axiológica es la suposición metafísica de la antítesis de los valores, es decir, la idea expandida y raramente debatida acerca de la dualidad de los valores, en pares opuestos donde uno tiene un valor positivo y su opuesto entonces debe ser negativo. Esta idea proviene de los tiempos platónicos y se muestra claramente en el planteamiento scheleriano en su jerarquía de los valores. Nietzsche cree que esta dualidad es gratuita e insostenible; un valor no puede ser el producto de su contrario, sería absurdo. La oposición de los valores no es el reflejo de la naturaleza intrínseca de un valor, sino que en muchos casos es un caso de grado. Por ejemplo, señala Nietzsche, la oposición calor-frío, no es de estado sino de grado, el frío no es otra cosa que la disminución o ausencia de calor, por lo tanto el frío no sería un valor en sí, sino un producto derivado de la presencia o ausencia del valor que conocemos como «calor». Este error induce a pensar que la oposición de los valores es real¹.

¹ PARMEGGIANI, Marco, *Perspectivismo y subjetivismo en Nietzsche*, Málaga, Revista Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 2002, p. 70.

Por otro lado, Nietzsche distingue entre dos grandes clases de valores: los valores morales y naturales. Los primeros pertenecen a la perspectiva de la metafísica tradicional, es decir, son valores absolutos, incondicionales e ideales; los segundos pertenecen al mundo natural y cambiante, por lo tanto son valores relativos y transitorios. El problema de la naturaleza de los valores morales absolutos es que hace que la felicidad sea algo imposible de alcanzar, pues otorga al bien supremo una condición ontológica que existe fuera del mundo real. El resultado es la frustración del hombre al ver que no puede ser feliz en el mundo real. Frente a esta infelicidad, los valores naturales ofrecen, con su relatividad y movilidad, al menos la posibilidad de una felicidad humana, muchas veces frágil e inestable, pero una felicidad que se adapta a la naturaleza de la propia vida del hombre¹. De nada sirve inventar unos valores morales que destierran la felicidad y el bien del mundo real. Por eso Nietzsche está en contra de toda objetividad axiológica trascendental, pues sólo causa más alienación en el hombre.

Su teoría de los valores está íntimamente ligada al concepto de «Voluntad de poder» (*Der Wille zur Macht*), concepto que ha sido interpretado de distintas maneras, algunas incluso contradictorias entre sí. Veamos qué afirma el mismo Nietzsche que es la *voluntad de poder*: «Mi fórmula se resume en estas palabras: la vida es voluntad de poder»². Frente al instinto de supervivencia postulado por Darwin y la «voluntad de vivir» de Schopenhauer —que es un instinto de conservación de la vida con criterios económicos para actuar sólo para mantener vivas las funciones vitales y perseverar en la existencia— Nietzsche propone un instinto que va más allá de la mera supervivencia, y lo llamará *voluntad de poder*, una fuerza vital que impulsa a los seres vivos a expandirse más allá de su mera existencia individual. En los hombres la voluntad de poder es un querer ser más de lo que uno es. Es el instinto de expansión y dominio frente al instinto de con-

¹ «La moral postula sus valores absolutos, el bien en sí, en contradicción con el mundo sensible, puesto que una felicidad incondicionada y constante es efectivamente imposible de alcanzar a través del mundo sensible y de la naturaleza. Lo típico de la felicidad que podemos obtener del mundo y de nuestro ser sensible es, por un lado, su transitoriedad y, por otro, que cuanto más intensa es va acompañada de un sufrimiento posterior también más intenso. En antítesis con esta felicidad terrena, Platón teoriza la posibilidad para el hombre de alcanzar un bien que proporcione una felicidad permanente y no contaminada por dolor alguno. Pero la posibilidad de alcanzar ese bien supremo sólo se le abre al hombre “más allá” de este mundo sensible: con el conocimiento del orden del mundo inteligible, que rige y gobierna este mundo. Nietzsche piensa que, aunque indirectamente el mundo sensible y la vida animal se revaloricen bajo el gobierno de este orden inteligible, sin embargo, los valores morales sacrifican la vida y la naturaleza a favor de una realidad que posea todas las características opuestas al mundo natural. Pues el cambio y la felicidad propios del mundo sensible son, como muestra Platón, múltiples impedimentos para la consecución de la verdadera felicidad.» (Ibíd. p. 73).

² NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, (1901), Madrid, Edaf, 2006, p. 197.

servación y constricción; es el impulso para desplegar todas las fuerzas y habilidades que un ser posee; una fuerza de acción y afirmación que tendrá, como veremos, inevitablemente una fuerza contraria de reacción. Los valores entonces para Nietzsche estarán determinados por el despliegue y concreción de dicha voluntad de poder y a su vez, por los intentos por limitar y detener dicho impulso vital. En su célebre estudio sobre Nietzsche, Heidegger explicará que en la expresión *voluntad de poder*, voluntad y poder son la misma cosa: «Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: querer a sí mismo.» Lo que quiere decir que el poder no es un predicado de la voluntad, sino que la voluntad misma es poder¹. Seguidamente debemos hablar sobre la relación que existe entre este concepto de voluntad de poder y los valores. Valor significa en Nietzsche, dice Heidegger: «condición de vida, condición para que haya vida»². Esta condición de vida es la que despierta el acrecentamiento de la vida, como explica el siguiente párrafo que vale la pena reproducir en su totalidad:

Nietzsche, a diferencia de la biología y la teoría de la vida de su tiempo, determinadas por Darwin, no considera que la esencia de la vida esté en la «autoconservación» (la «lucha por la vida») sino en el acrecentamiento más allá de sí. El valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida, el ente en su totalidad, tiene valor, o con más exactitud: *es* un valor. La caracterización del valor como «condición» para la vida, en el sentido de acrecentamiento de la vida, es en un primer momento totalmente indeterminada. Aunque lo condicionante (el valor) hace que en cada caso lo condicionado (la vida) dependa de él, por otra parte, a la inversa, la esencia de lo condicionante (del valor) está determinada por la esencia de aquello que tiene que condicionar (la vida). Qué carácter esencial tenga el valor en cuanto condición de la vida depende de la esencia de la «vida», de lo que caracteriza a esta esencia³.

¹ «La expresión nietzscheana «voluntad de poder» quiere decir: la voluntad, tal como se la comprende comúnmente, es propia y exclusivamente voluntad de poder. Pero incluso en esta elucidación queda aún un posible malentendido. La expresión «voluntad de poder» no significa que la voluntad, en concordancia con la opinión habitual, sea un tipo de apetencia, el cual, sin embargo, tendría como meta el poder, en lugar de la felicidad o el placer. Es cierto que, para hacerse entender provisoriamente, Nietzsche habla en varios pasajes de este modo, pero cuando asigna a la voluntad como meta el poder, en lugar de la felicidad, el placer o la suspensión del querer, no altera simplemente la meta de la voluntad sino su determinación esencial misma. Tomado estrictamente en el sentido del concepto nietzscheano de voluntad, el poder no puede nunca ser antepuesto a la voluntad como una meta, como si el poder fuera algo que pudiera ponerse de antemano fuera de la voluntad. Puesto que la voluntad es resolución a sí mismo en cuanto dominar más allá de sí, puesto que la voluntad es querer más allá de sí, la voluntad es el poderío que se da poder a sí como poder.» (HEIDEGGER, Martín, *Nietzsche*, (1961), Barcelona, Destino, 2005, p. 49).

² *Ibíd.*, p. 392.

³ *Ibíd.*

La voluntad de poder no tiene en sí ninguna carga moral, pero es la condición para que la valoración moral pueda existir como tal. Es decir, la voluntad de poder es anterior a cualquier valor moral positivo o negativo, o lo que es lo mismo, existe *más allá del bien y del mal*. Según la naturaleza del sujeto, la voluntad de poder acrecienta el bien o el mal. Por eso la voluntad de poder es también el origen de la creación y destrucción de valores. Nietzsche, a diferencia de Scheler, admite que existen tantas tablas de valores como interpretaciones de los posibles sujetos. Estas interpretaciones posibles serán llamadas «perspectivas»: «En toda valoración hay implícita una determinada perspectiva: conservación del individuo, del grupo, de la raza, del Estado, de una Iglesia, de una fe, de una cultura»¹. Por lo tanto, no existe para Nietzsche una tabla de valores «en sí», como afirma Scheler: «Nosotros marcamos los fines y los valores. Poseemos dentro de nosotros una tremenda fuerza de medición latente; pero en la comparación de los valores se nos revelan valores contradictorios, muchas tablas de valores (por consiguiente, nada con valor en sí)»².

Ahora bien, esto podría conducir entonces al relativismo extremo, a una situación en que ya no existen criterios fiables desde donde preferir una perspectiva sobre otra. Sin embargo, a pesar de aceptar el perspectivismo en la valoración, Nietzsche reconoce criterios objetivos y fiables desde donde construir valores sólidos que acrecienten la vida: la naturaleza. Distanciándose radicalmente de los criterios metafísicos y racionalistas de sus predecesores, Nietzsche se apoya en criterios fisiológicos para defender su tabla de valores: fuerza-debilidad y salud-enfermedad. Estos criterios determinan el crecimiento o decadencia de la vida, y su solidez se basa en que existen y actúan independientemente de las distintas perspectivas culturales humanas³. Criticando las posturas hedonistas y eudaimonistas, Nietzsche sostendrá que el fin de la vida no es el placer ni la felicidad sino el despliegue de poder. El placer es sólo una consecuencia del triunfo de la voluntad de poder⁴. Una vez comprendidos estos criterios de valoración

¹ *La voluntad de poder*, nº 257, p. 199.

² *Ibíd.*, nº 258, p. 200.

³ «Fuerza y debilidad, salud y enfermedad son los únicos criterios que quedan a Nietzsche al final de su itinerario de desenmascaramiento de la metafísica. Así, su odio por la moral, por el cristianismo y por el socialismo (que, como ideología igualitaria es sólo una extrema derivación del cristianismo) está totalmente motivado por una preferencia “fisiológica” por la salud y la fuerza.» (VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, (1985), Barcelona, Península, 2001, p. 149).

⁴ «El hombre no anhela el placer, ni esquivo el desplacer: espero que se comprenda el inveterado prejuicio que combato con estas palabras. Placer y desplacer son simples consecuencias, simples fenómenos concomitantes; lo que el hombre quiere, lo que quiere la más pequeña parte de un organismo vivo, es un aumento de poder. En el esfuerzo en pos de tal aumento se busca tanto el placer como el desplacer; el

se puede entender ya qué quiere decir Nietzsche cuando considera la voluntad de poder como una nueva posición de valores. La nueva posición de valores significa colocar los valores que acrecientan la vida por encima de los valores nihilistas que la niegan. Todo el discurso nietzscheano se basa en este concepto filosófico; denuncia el nihilismo europeo alimentado por el triunfo de la moral cristiana (la inversión de la *moral del señor* por la *moral del esclavo*), el resentimiento, la metafísica de la conservación y la supresión y negación de las fuerzas vitales. Tal como explica Heidegger, «hablando estrictamente, las condiciones que inhiben la vida no son entonces valores, sino *disvalores*»:

Si hasta ahora la vida sólo había sido comprendida como auto-«conservación» al servicio de algo diferente y posterior, desconociéndose así su esencia como auto-acrecentamiento, las condiciones que se habían impuesto a la vida, los «supremos valores hasta el momento», no serían auténticos valores; sería necesaria, entonces, una «transvaloración de todos los valores» por medio de una «nueva posición de valores»¹.

El concepto «nihilismo europeo» es vital para comprender la axiología nietzscheana, y está íntimamente relacionado a la célebre frase: «Dios ha muerto». La muerte de Dios significa el final de la metafísica cristiana junto con sus valores, así como el final del idealismo platónico y su imperio suprasensible de dos mil años de duración². Ante este nihilismo, descubierto por primera vez por Nietzsche, se hace necesaria una transvaloración de los valores para remediarlo. Los antiguos valores ya han caducado, pues ya nadie cree en ellos. O al menos, según Nietzsche, el nuevo siglo XX será el escenario para dicha transvaloración. Nietzsche, en este sentido, es un visionario de los grandes cambios futuros. Frente al proceso decadente y débil del nihilismo la voluntad de poder sirve como un impulso que busca acrecentar la vida. La voluntad de poder es, en palabras de Heidegger, una esencia de poder que busca «sobrepotenciarse»:

Todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder. El poder sólo puede mantenerse en sí mismo, es decir en su esencia, en la medida en que supere y sobrepase el nivel de poder alcanzado en cada caso, es decir, en la medida en que se supere y sobrepase a sí mismo, nosotros diremos: en que se *sobrepotencie*. Apenas el poder se detiene

hombre, a partir de aquella voluntad, busca una resistencia, tiene necesidad de algo que se le oponga... El desplacer, como obstáculo a su voluntad de poder, es, pues, un hecho normal, el ingrediente normal de todo hecho orgánico; el hombre no lo evita: por el contrario, tiene constantemente necesidad del desplacer; toda victoria, todo sentimiento de gozo, todo acontecimiento supone una resistencia vencida». (*La voluntad de poder*, nº 695, p. 469).

¹ HEIDEGGER, op. cit., p. 394.

² *Ibíd.* p. 550.

en un nivel de poder se vuelve ya impotencia. «Voluntad de poder» nunca significa sólo un «romántico» desear y aspirar a la toma de poder por parte de lo que carece aún de él, sino que «voluntad de poder» significa: el darse poder del poder para su propio sobrepotenciamiento¹.

La cruzada de Nietzsche contra la moral cristiana también merece una aclaración más profunda. Tal como explica Rüdiger Safranski, frente a la indiferencia y crueldad de la naturaleza que favorece a los fuertes sobre los débiles y enfermos, la moral cristiana surgió como un intento de crear una justicia humana, invertir el mundo natural de injusticia, azar e incertidumbre². En este sentido el cristianismo ha sido indudablemente una fuente de creación de valores, y esto en sí es destacable, pero es el sentido reactivo y negativo de esos valores lo que Nietzsche denunciará. La idea de igualdad y los valores ascéticos impiden la aparición de los hombres superiores, aquellos que despliegan toda su voluntad de poder que dirigen finalmente el curso de la historia. Este es el nihilismo europeo que tanto acusa Nietzsche como fuente de mediocridad y decadencia³.

1.2.3 Valores y fuerzas activas y reactivas

La nueva posición de valores supone, según Nietzsche, el choque entre dos fuerzas vitales opuestas: las fuerzas activas y reactivas, siendo las primeras fuerzas afirmativas que quieren dominar, conquistar y expandirse (que acrecientan la vida), mientras que las segundas son fuerzas que reaccionan en contra, fuerzas negativas que quieren limitar el poder de las fuerzas activas; fuerzas, por lo tanto, de opresión, de control, de utilidad y adaptabilidad, fuerzas producto del resentimiento y el nihilismo. La voluntad de poder es también el agente creador de valores y determina también la genealo-

¹ *Ibíd.* p. 553.

² «En este sentido, el cristianismo fue para Nietzsche un intento especialmente genial. Ofreció tres ventajas a los “desafortunados”. Confirió a los hombres “un valor absoluto, en contraposición a su pequeñez y casualidad en el torrente del devenir y del perecer”; en segundo lugar, el sufrimiento y el mal se hicieron soportables en tanto se les dio un “sentido”, y en tercer lugar, gracias a la fe en la creación, el mundo se entendió como penetrado por el espíritu y, por tanto, como cognoscible y valioso. Así el cristianismo impidió que los hombres perjudicados por naturaleza “se despreciaran como hombres, tomaran partido contra la vida”. La interpretación cristiana del mundo mitigó la crueldad de la naturaleza, alentó para la vida y retuvo en ella a hombres que de otro modo se habrían desesperado. Dicho con toda brevedad, protegió a “los desafortunados contra el nihilismo”.» (SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, (2000), Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 316-317).

³ *Ibíd.*

gía de éstos¹. Por otro lado, la historia será, para Nietzsche, un choque continuo entre fuerzas activas y reactivas, siendo las grandes figuras de la historia, los genios, los representantes de los momentos activos de la historia, los motores que determinan el curso de la humanidad². Sin la victoria de estas fuerzas la historia llegaría a un punto muerto sin movimiento alguno. Pero son las fuerzas reactivas las que limitan a las fuerzas activas e intentan siempre «separar a la fuerza activa de lo que es capaz de hacer». Reaccionar es anular una fuerza, pero supone siempre una actitud pasiva, residual, negativa, y en el caso concreto de la moral, un producto del resentimiento y la envidia³. No está de más mencionar que el instinto de igualdad moderno, por ejemplo, supone una creación de las fuerzas reactivas y es, además, causa del empequeñecimiento del hombre moderno limitado a un modelo de mediocridad y uniformidad. Esto explica por qué Nietzsche considera que la sociedad democrática europea supone un momento de decadencia en la historia («el nihilismo europeo»). Ahora bien, aunque las fuerzas activas y reactivas están en constante lucha, y por momentos pueden ser confundidas, tienen características claramente diferenciables:

La fuerza reactiva es: 1.º fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2.º fuerza que separa la fuerza activa de que ésta puede hacer, que niega la fuer-

¹ «La voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores. [...] Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo*, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa. Un valor tiene siempre una genealogía, de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar.» (DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, (1967), Barcelona, Anagrama, 2002, p. 80).

² «Llegará el tiempo en que [...] no se considerará a las masas, sino de nuevo a los individuos, los cuáles forman una especie de puente sobre la desértica corriente del devenir. Éstos, lejos de continuar ningún proceso, vivirán un presente intemporal, porque gracias a la Historia, que permite tal cooperación, viven como esa república de genios de la que hablaba Schopenhauer: un gigante llama a otro a través de los desiertos intersticios de los tiempos, y, serenamente, en medio de la ruidosa petulancia de enanos que gruñen debajo de ellos, continua el diálogo de espíritus en las alturas. La tarea de la historia consiste en ser la mediadora de éstos, prestando sus fuerzas y proporcionando cada vez más un lugar para la producción de grandeza. No, la meta de la humanidad no puede ubicarse en el final, sino sólo en sus más excelsos ejemplares.» (NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* (1874), Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 121).

³ «El resentimiento designa un tipo en el que las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas. Y sólo pueden prevalecer de una manera: dejando de ser activadas. Sobre todo no debemos definir el resentimiento por la fuerza de una reacción. Si queremos saber qué es el hombre del resentimiento no tenemos que olvidar este principio: no *reactiva*. Y la palabra resentimiento da una indagación rigurosa: *la reacción deja de ser activada para convertirse en algo sentido*. Las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas porque se escapan a su acción». [...] «No entenderemos el resentimiento mientras no veamos en él más que un deseo de venganza, un deseo de sublevarse y de triunfar. En su principio topológico el resentimiento arrastra un estado de fuerza real: el estado de las fuerzas reactivas que ya no se dejan activar, que escapan a la acción de las fuerzas activas. Proporciona a la venganza un medio: medio de invertir la relación normal de las fuerzas activas y reactivas. Por eso, en sí el resentimiento es ya una sublevación, es ya el triunfo de esta sublevación. El resentimiento es el triunfo del débil como tal, la sublevación de los esclavos y su victoria en tanto que esclavos.» (DELEUZE, op. cit., pp. 158 y 165).

za activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.º fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos). Y, paralelamente, la fuerza activa es: 1.º fuerza plástica, dominante y subyugante; 2.º fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación. Las fuerzas sólo estarán determinadas concreta y completamente si tiene en cuenta estas tres parejas de caracteres a la vez¹.

Por otro lado, pretender que la fuerza no ejerza su voluntad de poder es antinatural, por ello el resentimiento de las fuerzas reactivas parte de un rechazo y rebelión contra la naturaleza propia de las fuerzas activas:

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal de *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad [...].²

Scheler, por su parte y coincidiendo esta vez con Nietzsche, explicará el fenómeno como la sustitución de los valores de expansión (valores vitales) por los valores de conservación (valores utilitarios). Los primeros son los antiguos valores aristocráticos de conquista y dominación, mientras que los segundos son de estabilidad y conservación. La idea de igualdad, por tomar el ejemplo anterior, nace, explica Scheler, a partir de un instinto de venganza, un intento de rebajar a los elementos que controlan el poder, los elementos considerados superiores, mediante la envidia y el resentimiento que se siente al no poder ser como ellos³. Antes de la aparición del ascetismo moderno, explica Scheler, el valor de lo útil estaba subordinado a lo agradable, lo útil era un medio para alcanzar lo agradable, es decir, para el goce. Pero con la inversión de valores lo útil pasó a ser más importante con el triunfo de la mentalidad burguesa y mercantil. Lo agradable pasó

¹ *Ibíd.* p. 89.

² NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, (1887), Madrid, Alianza, 1987, p. 51.

³ «La doctrina moderna de la igualdad [...] es un evidente producto del resentimiento. Pues, ¿quién no ve que tras la exigencia de igualdad, al parecer tan inofensiva —ya se trate de la igualdad moral o de la económica, social, política, eclesiástica—, se esconde única y exclusivamente el deseo de rebajar a los superiores, a los que poseen más valor —según la escala valorativa—, al nivel de los inferiores? Nadie que se sienta en posesión de la fuerza o de la gracia exigirá la igualdad en el juego de las fuerzas en ninguna esfera del valor. Sólo quien teme perder exige la igualdad como principio general. La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja. Cuando los hombres son iguales, lo son por los caracteres de ínfimo valor. La idea de «igualdad» como idea puramente racional no podría jamás poner en movimiento una voluntad, un apetito, ni un afecto. Pero el resentimiento, que no puede ver con alegría los valores superiores, oculta su verdadera naturaleza bajo la exigencia de la “igualdad”. En realidad lo que quiere es la decapitación de los que poseen esos valores superiores, que le indignan.» (SCHELER, *El resentimiento en la moral*, (1912), Madrid, Caparrós, 1998, p. 122).

a ser visto como «malo», como un fin superfluo y egoísta. Gozar exige una concepción más elevada y rica de la vida, propia de la mentalidad noble frente a la mentalidad limitada y resentida del hombre partidario del trabajo¹.

Frente al cansancio y decadencia del nihilismo europeo Nietzsche propondrá la *transvaloración de los valores*. Esta transvaloración no sólo significa el reemplazo de unos valores caducos por otros nuevos, sino que implica también que el lugar de los antiguos valores ya no es necesario, por lo tanto, esta posición de valores también debe desaparecer. En términos más concretos, significa que la metafísica suprasensible y sus valores ya no serán necesarios y dicho lugar ya no será ocupado, sino que será menester crear una nueva posición de valores² —los valores producidos por la voluntad de poder que realzan y reafirman la vida y el mundo real en vez de disminuirlos. La historia de esta necesaria transvaloración se remonta a una primera transvaloración de los valores cristianos que ocuparon los valores considerados elevados en la antigüedad. En el plano moral, esto está representado por el triunfo de la *moral de esclavos* sobre la *moral de señores*. No creo que sea necesario exponer aquí los detalles de la transvaloración nietzscheana; para la presente investigación basta remarcar que tal movimiento axiológico es un buen ejemplo del comportamiento de las fuerzas activas y reactivas: mientras el noble crea y afirma valores (fuerza activa creadora), el hombre vulgar reacciona frente a esta voluntad de poder mediante el resentimiento, invirtiendo estos valores para anular el poder del noble.

¹ «El ascetismo moderno se revela en el hecho de que el goce de lo agradable a que se refiere todo lo útil experimenta un progresivo desplazamiento —hasta que, finalmente, lo agradable queda subordinado a lo útil—. También aquí el motivo que impulsa al hombre moderno, partidario del trabajo y de la utilidad, es el resentimiento contra la superior capacidad de goce, contra el arte superior para gozar; es el odio y la envidia contra la vida más rica, que engendra siempre una capacidad de goce más rica. Así invierte el valor de lo agradable y su goce con respecto a lo útil —que no es sino la “relación” con lo agradable—, convirtiendo lo agradable en un “mal”.» (Ibíd. p. 132).

² «Ante la expresión “transvaloración de los valores” tendemos a pensar que, en lugar de los valores que ha habido hasta el momento, se ponen otros diferentes. Pero “transvaloración” significa para Nietzsche que “el lugar” mismo de los valores anteriores desaparece, y no sólo que éstos caducan. Ello implica: el modo y la dirección de la posición de valores, así como la determinación de la esencia de los valores, se transforma. La transvaloración piensa por vez primera el ser como valor. Con ella, la metafísica comienza a ser pensamiento de los valores. Forma parte de esta transformación el hecho de que no sólo los valores que había hasta el momento caen presa de una desvalorización sino que, sobre todo, se *erradica* la *necesidad* de valores del tipo que había y en el lugar que ocupaban hasta el momento, o sea en lo suprasensible. El modo más seguro de que se produzca la erradicación de las necesidades habidas hasta el momento es mediante una educación que lleve a una creciente ignorancia de los valores válidos hasta el momento, mediante una extinción de la historia que ha habido hasta el momento por la vía de una *transcripción* de sus rasgos fundamentales. “Transvaloración de los valores válidos hasta el momento” es en primer lugar transformación de la posición de valores existente hasta el momento y “adiestramiento” de una nueva necesidad de valores.» (HEIDEGGER, op. cit., p. 552).

1.3 OBJETIVIDAD DE LOS VALORES VITALES

Tras haber estudiado las teorías objetivistas y subjetivistas, así como las posturas axiológicas de Scheler y Nietzsche, es momento de analizar los valores vitales en mayor profundidad. Como ya he señalado anteriormente, considero que los valores vitales son fundantes de todos los demás, y puesto que la naturaleza se antepone a todo pensamiento, debemos reconocer que existe antes que todas las teorías que intentan explicarla. Si bien, al igual que los subjetivistas y Nietzsche, creo que los valores son entidades subjetivas —productos de nuestra valoración, nuestra visión del mundo sobre los objetos valorados— también sostengo que los valores que pertenecen al mundo natural poseen una objetividad que va más allá de lo humano. Con valores vitales me refiero a valores como la fuerza, la salud, la belleza, la expansión, el dominio, etc.; los valores vitales que Nietzsche también reconoce como valores biológicos y fisiológicos que implican una valoración que afirma y celebra la vida. Hace más de dos mil años, cuando la filosofía era «filosofía de la naturaleza» —que luego pasó a llamarse «física»— se consideraba que el mundo natural era lo suficientemente interesante e enigmático como para investigarlo y formular preguntas pertinentes sobre él. Pero cuando la filosofía pasó a ser el estudio del Ser y la existencia, el mundo natural fue abandonado por considerarse poco interesante siendo entendido como un «caos de sensaciones», entonces los filósofos enfocaron su atención en un mundo abstracto y trascendental que debía dar sustento epistemológico al mundo sensible. Lo mismo ha pasado en el plano axiológico. Se han buscado valores esenciales en el mundo inteligible, en valores que debían dar sustento a los valores terrenales. El significado y la importancia de estos valores vitales será analizado en profundidad en el capítulo cinco, pero por ahora debemos hablar sólo del carácter de estos valores dentro de la teoría axiológica, y preguntarnos si gozan o no de objetividad. El carácter objetivo o subjetivo de estos valores es fundamental para determinar si a partir de éstos se puede construir una valoración moral firme.

1.3.1 Crítica al objetivismo y apriorismo axiológico de Scheler

El objetivismo de Scheler esconde el temor a reconocer el escepticismo y relativismo de nuestras valoraciones en caso de que los valores se declaren como creaciones subjetivas.

vas, culturales e históricas. Comparte además la supuesta superioridad de la metafísica platónica del mundo inteligible sobre el mundo sensible. La supuesta objetividad de los valores garantiza su legitimidad y los vuelve inmunes frente a cualquier relativismo. Pero no basta con declarar que los valores se perciben de manera directa, intuitiva y sin reflexión alguna. Ya hemos visto que esto es filosóficamente insostenible. La diversidad cultural y la inexistencia del sujeto trascendental que asume Scheler como agente de su teoría axiológica desmienten la supuesta objetividad que intenta defender. Si la jerarquía de los valores fuese realmente objetiva y *a priori*, entonces no sería posible negar esta jerarquía ni proponer otras; pero indudablemente, existen otras tablas valorativas y muchos filósofos niegan esta supuesta objetividad. Esta innegable realidad ya es suficiente para rechazar el apriorismo axiológico de Scheler. Pero aún así, suponiendo que los valores realmente fuesen objetivos quedarían aún dos posibilidades por aclarar:

- a) Los valores son objetivos, pero no podemos percibirlos directamente.
- b) Los valores son objetivos y podemos percibirlos directamente.

Scheler defiende la segunda opción al decir que la percepción de los valores se hace de manera directa, intuitiva y sin razonamiento alguno, y que afortunadamente poseemos una facultad valorativa que pertenece a nuestra racionalidad humana. Si esto fuese cierto cualquier discusión sobre los valores y su jerarquía sería imposible, pero como dicha discusión existe, debemos descartar esta supuesta percepción «clara y distinta» de los valores. Entonces debemos considerar la primera posibilidad. Supongamos que los valores son objetivos pero que no podemos percibirlos directamente, tendríamos que descubrirlos mediante un esfuerzo racional. Si no podemos percibirlos estaría de más afirmar que son objetivos, puesto que no tenemos evidencia alguna para demostrarlo; si fuese posible deducir esta objetividad mediante razonamientos intelectuales nunca podríamos estar seguros de si hemos alcanzado o no esta objetividad. Asimismo, los cinco criterios que propone Scheler para comprobar la objetividad de los valores también pueden ponerse en duda. En el fondo dichos criterios son otros valores dogmáticos encubiertos. Siempre habrá un gran margen de incertidumbre.

Pero quizás lo más llamativo del planteamiento de Scheler sea que asume su jerarquía como válida para todos los hombres, revelando así la existencia de un *sujeto trascendental* típico de la mentalidad moderna. No toma en cuenta la situación histórica, so-

cial ni cultural del sujeto que percibe sus valores. Sólo a través de un sujeto trascendental implícito sería posible postular la objetividad de los valores morales y culturales, puesto que existen infinitud de culturas, sociedades y códigos morales distintos. Se requiere un sujeto que se mantiene inamovible en la historia reflejando en sus valoraciones los valores absolutos e intemporales. Dado que la filosofía contemporánea ya ha descubierto la ingenuidad del supuesto sujeto trascendental, nadie podría pensar que esos valores objetivos permanecen inalterables y válidos en el tiempo y la historia. Llevando la objetividad al extremo tendremos que preguntarnos si es que los valores, siendo atemporales, existían antes que sus depositarios; en otras palabras, la pregunta sería ¿existían los valores antes que las cosas valiosas? De ser así, ¿cómo se puede entender tal paradoja? Hay que decirlo claramente: un valor sin su objeto, sea físico o mental, presente o latente, no es un valor, sencillamente no es nada. Por otro lado, es probable que toda la axiología de Scheler esté fundada en el error de principio que ya señaló Frondizi al comienzo de este capítulo: el error de considerar a los valores como sustantivos cuando en realidad son adjetivos. La objetividad de los valores sólo puede sostenerse si pierden su carácter parasitario, es decir, si dejan de ser adjetivos de los bienes.

1.3.2 Autonomía y necesidad de los valores vitales

Si bien los valores necesitan de un sujeto que los valore, en mi opinión hay valores cuyos efectos y consecuencias existen independientemente de los potenciales sujetos que los aprecien. La salud, por ejemplo, es un valor relevante para todos los organismos aunque carezcan de conciencia para apreciarla. Desde los moluscos hasta los primates, la salud no requiere de una conciencia de sí mismo para ser reconocida, puesto que la salud y la enfermedad se captan directamente a través de los sentidos. Los valores como la salud, la fuerza, la belleza, el dominio, etc., son valores que pertenecen no sólo al hombre sino que abarcan prácticamente a todos los seres vivos. Por lo tanto no requieren de una mente humana o de una racionalidad que los valore o reconozca. Los animales reconocen la importancia de estos valores a través del instinto o conducta aprendidos en su lucha por sobrevivir; reconocen el valor de la salud, la velocidad, la agilidad, la paciencia, etc.; todos estos caracteres también son valores porque son fundamentales para sobrevivir, por ello pertenecen a los valores de expansión y afirma-

ción de la vida. Por ejemplo, la belleza, según afirman recientes investigaciones científicas y evolutivas, como veremos en el capítulo cinco, es un signo de buena salud genética. Desde el punto de vista de la filosofía del arte y la estética, la belleza siempre ha sido una realidad esquiva y difícil de definir; sin embargo, desde el punto de vista físico y biológico, la belleza puede definirse claramente por sus rasgos físicos: simetría, proporción, juventud, etc. La belleza entonces es un valor vital que determina el estado de salud del cuerpo.

El instinto se define en términos biológicos como «información transmitida genéticamente»; en términos filosóficos esto significa que estos valores se perciben de manera directa e intuitiva. Entonces dichos valores sí son *a priori*, pero no en el sentido de que existen independientemente de sus bienes, sino que no dependen de los sujetos para existir, no son el producto dialéctico entre un objeto y un sujeto que lo valora. Esto quiere decir que no son, en este caso, una «cualidad estructural» como sostiene Fronzizi; no dependen de un sujeto ni una situación histórica o cultural. Son valores independientes de los sujetos que los valoran. Los sujetos reconocen estos valores en la naturaleza y por instinto o por aprendizaje aprenden a reconocer su importancia para la vida. Si se quiere crear una jerarquía del estilo en que lo hace Scheler, los valores vitales deben ir primero y antes que todos los demás. Los demás son secundarios y derivados de éstos. Obviamente, los valores vitales no existen de manera *a priori* en un sentido metafísico, ni existen en un mundo ideal antes que sus bienes. Existen con los bienes y no pueden existir sin éstos. Pero son los valores a partir de los cuales toda valoración posterior es posible.

Por otra parte, no resulta sorprendente que Scheler construyese su jerarquía de los valores ubicando los valores sensoriales y vitales por debajo de los valores espirituales y religiosos. Lo sorprendente es que no se haya dado cuenta de que según denuncia uno de sus propios criterios, los valores vitales son fundantes de todos los demás. Los valores culturales no pueden existir sin salud o impulsos vitales. Pueden muy bien negar estos valores y crear valores negativos que celebren la debilidad y la inmovilidad, pero para hacerlo dependen directamente de la percepción de estos valores de vida. Otra pregunta relevante es la siguiente: ¿en relación a qué un valor es más importante en la escala axiológica de Scheler? ¿A qué nos acercamos o alejamos cuando un valor está abajo o arriba en su jerarquía? Si la respuesta es que un valor es superior porque es más

importante, habrá luego que preguntarse, ¿más importante para qué? La estructura misma de la jerarquía ya implica una valoración previa a los valores contenidos en ella. De lo contrario no tendría sentido hablar de valores superiores o inferiores. Pero ¿qué necesidad hay de afirmar la existencia de valores superiores e inferiores? Obviamente toda la valoración scheleriana está basada en la idea de que los valores abstractos e intelectuales son superiores a los valores terrenales y sensoriales.

Pero esta idea tiene una historia ya muy antigua que estudiaremos en el siguiente capítulo. En el caso de esta investigación, afirmo con toda claridad que los valores vitales son más importantes que los valores morales, culturales y religiosos, porque determinan la condición de existencia de éstos. Los valores morales y culturales de un pueblo revelan, en el fondo, el estado de salud de sus miembros; revelan su actitud frente a la existencia y la naturaleza. Muestran la relación que los hombres tienen con la tierra, con sus sentidos; una relación visceral que queda encubierta en cada interpretación de la realidad. Así como los factores ambientales y geográficos determinan el carácter de un pueblo, la salud revela una actitud frente al entorno. Y dado que ya no podemos hablar de un sujeto trascendental, debemos hablar de hombres con entornos distintos que por lo mismo crean distintos valores y formas de interpretar la realidad. Una vez aceptado que los valores vitales son el punto de partida de toda valoración posterior, los valores morales, culturales y religiosos pueden optar por ir en la misma dirección que aquéllos, o pueden, como sucede en la cultura occidental, optar por contradecirlos. Dado, pues, que los valores vitales son la condición y posibilidad de todo valor posterior, esto debe ser suficiente para reconocer que crear valores que nieguen estos valores es contraproducente e insano.

CAPÍTULO DOS

VITALISMO E IDEALISMO MORAL PRECRISTIANO

2.1 METAFÍSICA DEL MOVIMIENTO Y LA PERMANENCIA

El movimiento es la marca, el predicado que acompaña a todo lo que posee existencia real, sujeto al espacio y al tiempo. La permanencia y la estabilidad se erigen así como sus contrarios, y están unidos a aquellas cosas que escapan al peso de la temporalidad. Así, las ideas y los conceptos trascienden el carácter efímero de la existencia material. A pesar de observar directamente que todas las cosas existentes en el mundo están sujetas al movimiento y al cambio perpetuo, gran parte de la tradición filosófica ha respaldado la concepción estatista del ser, un mundo que sólo cambia de manera aparente; debajo del movimiento debe existir algo que permanece igual en el cambio. Como veremos, el movimiento como metáfora del mundo también tiene la desventaja de alimentar el escepticismo epistemológico. El movimiento implica que el Ser constantemente pasa al no-Ser. Si la verdad es una y estable, en un mundo cambiante no se pueden alcanzar verdades incuestionables; estaremos dominados por una incertidumbre constante. La verdad también está sujeta al bien moral, por eso es relevante estudiar los fundamentos de la metafísica del movimiento y la permanencia; como consecuencia, existe un rechazo metafísico hacia lo temporal y lo cambiante a favor de un mundo estable. El bien moral también debe ser algo estable, y dado este carácter significa que trasciende al mundo real; luego el mundo real ha debido acomodarse al mundo ideal estable. El cambio constante es el mal y la incertidumbre.

2.1.1 Metafísica del cambio y de los contrarios

La filosofía occidental contrapone la metafísica de Parménides a la de Heráclito; mientras que el primero sostiene que nada cambia, el segundo propone un mundo en cambio constante, un mundo donde lo único que permanece es una lucha incesante de contra-

rios. Aunque Heráclito escogió la paradoja y la expresión poética para escribir sus ideas —lo que da pie a un inacabable problema de interpretación y que además lo hizo merecedor del apodo de «el oscuro»— los expertos parecen estar de acuerdo en el desciframiento de la mayor parte de sus sentencias. Para empezar, a diferencia de Parménides, Heráclito no duda de los sentidos como un medio fiable para conocer el mundo, aunque matiza que pueden ser «“malos testigos” para aquellos cuyas almas bárbaras no llegan a comprender el mensaje que expresan» —y que en su opinión afecta a la mayoría de la humanidad¹. El análisis de W.K.C. Guthrie describe el pensamiento de Heráclito en tres ideas fundamentales: a) La armonía es siempre el producto de los contrarios; b) Todo está en continuo movimiento y cambio; y c) El mundo es un fuego vivo y eterno. Para nuestra investigación basta ocuparnos de las primeras dos.

a) La armonía es siempre el producto de los contrarios.

El mundo es el producto de una lucha constante entre fuerzas contrarias; cada cosa tiene su opuesto, el bien y el mal, la vida y la muerte, etc. Esta confrontación constante es para Heráclito algo necesario y saludable y, en consecuencia, consideraba equivocada la búsqueda de la paz y la estabilidad que tanto anhelaban otros pensadores, como, por ejemplo, Pitágoras, que buscaba el ideal de un mundo pacífico y armonioso donde los contrarios se habían mezclado y neutralizado en una fusión y proporción ideal que creaba un orden y belleza en la medida justa. Contrariamente, para Heráclito la debilidad y la pusilanimidad no ayudarán a mantener la maquinaria del mundo funcionando. Esta lucha, sin embargo, es también causa de un estado de armonía, una armonía entendida no como ausencia de conflicto, sino como el producto de una tensión constante. Si alguno de los contrarios finalmente ganase esto significaría el fin del movimiento. Por lo tanto, para Heráclito, esta lucha debe ser continua: «La tensión nunca desaparece. La paz y la guerra no se suceden entre sí por turno: en el mundo existen siempre la paz y la guerra. El cese de la contienda significaría la desintegración del cosmos»². Pero para los pitagóricos la armonía entre los contrarios no era el resultado de lucha y tensión sino de un reposo residual. Para Heráclito esto era imposible³.

¹GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Tomo I, Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (1962) Madrid, Gredos, 1986, p. 405.

² *Ibid.* p. 412.

³ «Por el mero hecho de ser contrarios tiene que estar empujando en sentidos opuestos, ofreciendo resistencia todo el tiempo. Lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, no colaboran, sino que se destruyen mutuamente. De su lucha constante puede resultar una *harmonía* temporal, pero, del mismo modo, una *desarmonía* como la enfermedad. Los factores causales son los mismos en ambos casos. Si existe una

La armonía de los contrarios significa que éstos conforman una unidad, un todo en tensión y conflicto pero que finalmente permite un equilibrio necesario para que el mundo siga en cambio y movimiento. Así, por ejemplo, el día no puede existir sin la noche; la belleza tampoco tiene sentido sin la fealdad. En el plano moral significa que nunca se podrá alcanzar el bien absoluto e ideal, sino que el bien y el mal se dan alternadamente, dependen el uno del otro, y están en constante confrontación. Por otro lado, dice Heráclito que la guerra es «el padre y rey de todo, es la fuerza universal y creadora dominante». El uso de la guerra como figura para ilustrar esta lucha constante es más que suficiente para comprender el carácter conflictivo del mundo. Obviamente Heráclito no limita el significado de la palabra «guerra» al sentido estrictamente bélico, sino que el estado de guerra se refiere al estado de constante oposición de fuerzas contrarias¹.

b) Todo está en continuo movimiento y cambio

El famoso aforismo «Nadie puede meterse dos veces en el mismo río», es conocido por resumir la doctrina del cambio continuo. Tal como explica Jonathan Barnes, el río funciona como metáfora porque las aguas superficiales aparentemente son estables, pero por debajo siempre está cambiando; es decir: las cosas parecen las mismas, pero no lo son². Se cree que Platón —quien conocía este planteamiento— llegó a la conclusión de que en un mundo en cambio constante el conocimiento sería imposible; en consecuencia, la única manera de escapar del escepticismo epistemológico era proponiendo un mundo de ideas inmutables, paralelo y fundante del mundo sensible en constante devenir³. De ser cierto, todo el idealismo y el anhelo de verdades eternas e inmutables sería producto del temor al escepticismo. Es cierto que en un mundo en movimiento el conocimiento estable es imposible, pero lo es sólo si consideramos el conocimiento como

mezcla perfectamente proporcionada, es sólo porque los contrarios en lucha han alcanzado un estado de tensión igual o equilibrio de poder, en el que ninguno de los dos tiene preeminencia. El descanso, la conclusión del esfuerzo, significaría lo contrario, de *kósmos*, porque desembocaría en el desmoronamiento de los contrarios, cuya unión, un “acoplamiento de tensiones opuestas” —estrechamente ligado, por así decir, a una lucha de destrucción mutua—, es lo que mantiene la esencia del mundo tal y como lo conocemos.» (Ibíd. p. 423).

¹ La cita recuerda la admiración que sintieron muchos siglos después los futuristas italianos cuando Marinetti declaró que la guerra era «la higiene del mundo», relacionándose luego esta postura con la ideología fascista. Salvando el sentido estético de esta declaración, estos artistas comparten con Heráclito la fascinación por el movimiento, la lucha y el cambio constante.

² «La estabilidad superficial de los ríos oculta un cambio continuo y esencial: las cosas parecen las mismas, pero no lo son. No es preciso entender el río de Heráclito de forma alegórica, como al parecer hiciera Platón, pero una vez hemos otorgado a Heráclito la teoría del flujo, es absurdo no utilizar el río para ejemplificarla. El mensaje obvio y natural de los ríos es este: la estabilidad puede enmascarar un cambio constante.» (BARNES, Jonathan, *Los presocráticos*, (1979), Madrid, Cátedra, 1982, p. 85).

³ GUTHRIE, op. cit., p. 424.

algo invariable¹. Tal como afirma Guthrie, el materialismo tiene como consecuencia la doctrina del cambio constante; todo lo material está sujeto a cambios, lo único que puede permanecer es la forma y la referencia en el lenguaje, y tal planteamiento fue lo que sostuvieron Platón y los idealistas². Pero lo cierto es que nada que sea empírica y sensorialmente verificable, es decir, nada que existe físicamente participa de la permanencia y la estabilidad. Siendo así resulta desconcertante que el idealismo metafísico se haya impuesto en la historia del pensamiento construyendo con ello un mundo ideal alejado y alienado de la realidad. Lo que sigue es la imposición de una verdad ideal, esférica, regular y perfecta sobre un mundo desordenado e incierto. El mundo real entonces ha debido ajustarse al mundo deseado y deducido racionalmente. A partir de este punto comienza una nueva trayectoria que se aleja de la realidad para incluso negarla. Mas *acá* del bien y del mal ideal, racional y trascendental, está lo beneficioso y dañino real y natural, y esto ya no pertenece a la relatividad cultural ni moral, sino que es algo cuyas consecuencias son objetivas, medibles y previsibles. Este es uno de los argumentos fundamentales de esta tesis; volveré sobre ella más adelante.

2.1.2 Origen del idealismo y la devaluación del mundo real

El idealismo occidental tiene su origen en la metafísica de la permanencia introducida en el ámbito filosófico por Parménides que luego sería retomada por Platón y el pensamiento cristiano medieval. El poema de Parménides *Sobre la naturaleza*, un tratado de metafísica y epistemología presentado en forma de alegoría, es de vital importancia porque pocos escritos tan antiguos han tenido una repercusión y efectos tan importantes en el pensamiento occidental posterior. Este texto sobresale entre los otros tratados de la época porque constituye los cimientos y el punto de partida del idealismo que dominará Europa en los siglos siguientes. Siendo la mentalidad griega básicamente materialista y

¹ La doctrina del cambio y de la lucha de contrarios ha reaparecido en muchas formas a lo largo de los siglos posteriores a Heráclito. Por nombrar algunos casos podemos mencionar la guerra de *todos contra todos* de Hobbes, la dialéctica del fin de la historia de Hegel, y la lucha de clases de Marx; y más recientemente, la teoría de la evolución de Darwin, donde la doctrina de la lucha y la competición constante adquiere una explicación científica para asentarse como el mecanismo que mueve la selección natural, que a su vez determina la aparición y desaparición de las especies.

² «La consecuencia lógica del materialismo es la doctrina del flujo ininterrumpido, tal y como Heráclito tuvo la inteligencia de percibir y el valor de postular, porque la materia de todas las cosas está, de hecho, cambiando siempre, y lo único permanente es la forma, que puede ser expresada en el lenguaje intemporal de las ecuaciones matemáticas.» (Ibíd. p. 440).

sensualista, dicha postura (la desconfianza y negación del mundo empírico como fuente de un conocimiento fiable) resulta sorprendente. Si bien el uso de la *razón*, es decir, la aprehensión del mundo por medio del entendimiento, también era una facultad ampliamente aceptada por los griegos, la información directa proveniente de los sentidos era igualmente considerada una fuente de conocimiento verdadero. No será necesario estudiar aquí el poema en profundidad, basta con exponer los planteamientos más importantes que sostienen el idealismo parmenídeo.

Básicamente el texto de Parménides argumenta que el Ser es uno, estable e inamovible. El movimiento y el cambio no existen por ser el no-Ser; éste equivale a la nada y la nada no puede existir. El poema plantea las primeras paradojas de lo que posteriormente será conocido como filosofía del lenguaje; en oraciones como: «La nada existe», el predicado afirma que hay algo que es la nada, pero el significado del sujeto lo niega. Ante este problema semántico Parménides concluye que la nada (el no-Ser) no puede existir. Por lo tanto lo que es nombrado como sujeto debe existir necesariamente¹, y lo que se menciona en el lenguaje debe tener alguna referencia y consistencia ontológica que se mantiene en el tiempo. Aquí se está hablando sobre el concepto de *sustancia* que será retomado posteriormente por Platón y Aristóteles —aquello que hace que el ente siga siendo lo que es a pesar de los cambios en sus predicados. En consecuencia, Parménides concluye que el Ser es eterno, ya que si tuviese un comienzo tendría por fuerza que haberse originado a partir del no-Ser, pero como ya vimos, el no-Ser es imposible. Por lo tanto el Ser es eterno e invariable, ha existido siempre y no puede ser causa de realidades limitadas, ya que el Ser es continuo. Aceptar algo distinto al Ser o su opuesto sería aceptar nuevamente la existencia del no-Ser. El lúcido estudio de Guthrie aclara este argumento:

Lo que Parménides advierte es que, si la realidad es eterna y una, en modo alguno podrá nunca llegar a ser el punto de partida (*arché*) de un mundo multiforme. Y, efectivamente, su eternidad y unidad tiene que aceptarse. Del mismo

¹«Podríamos exponer la cuestión de esta manera: “escojamos cualquier objeto de investigación (e.g. Mr. Pickwick). En este caso, la proposición “Mr. Pickwick no existe” deja de expresar un pensamiento genuino. Porque, si fuera un pensamiento genuino, debería haber sido posible conocer su sujeto, Mr. Pickwick; pero, esta posibilidad no se logra más que si Mr. Pickwick existe —que es lo que niega la proposición precisamente—”. Esta línea de argumentación ha atraído poderosamente, de una u otra manera, a muchos filósofos, desde Platón hasta Russell. Su conclusión es paradójica, pero, como todas las buenas paradojas, nos fuerza a examinar, con mayor profundidad, nuestra comprensión de los conceptos utilizados —particularmente, en este caso, las relaciones entre significado, referencia y existencia». (KIRK, G.S, RAVEN, J.E y SCHOFIELD, M, *Los filósofos presocráticos*, (1957), Madrid, Gredos, 1987, p. 355).

modo que «lo que es», si se hubiera generado, habría tenido que originarse a partir de lo que no es, así también con cualquier otro ser, y esto es imposible. Por lo tanto, lo real no es sólo eterno, sino único. Esto aleja toda idea de un universo vivo y en desarrollo, tal y como lo habían descrito tanto los milesios como los pitagóricos¹.

Sin embargo, es obvio que podemos hablar y pensar sobre cosas que no existen, al menos físicamente; podemos, por ejemplo, hablar sobre centauros y otros seres mitológicos. Pero el discurso parmenídeo descarta esta posibilidad, por lo tanto, según Barnes, este argumento es evidente falso y con ello afecta seriamente la estructura de la metafísica de Parménides². Asimismo —y en esto consiste la radicalidad del planteamiento parmenídeo— en el mundo real los objetos están en constante cambio y transformación, nada permanece estable. Dado que el cambio es imposible desde el punto de vista racional, no queda otra opción que considerar la información proveniente de los sentidos como falsa. Los sentidos transportan la información de un mundo aparente, irreal; sólo la razón, mediante un ejercicio de intuición intelectual, puede alcanzar la realidad del mundo.

De esta manera, el mundo perdió su carácter material, real e indubitable convirtiéndose en una ilusión que sólo conduce, según la diosa que instruye a Parménides, al *camino de la opinión*, única vía accesible a los mortales comunes³. La inclinación por una meta-realidad suprasensible y permanente en un mundo en evidente movimiento tiene consecuencias que han afectado a toda la historia posterior de la humanidad, tanto desde el punto de vista teológico como filosófico. Como veremos, sus causas son producto de la fragilidad y el temor al futuro propios de la mente humana. El temor al cambio y la búsqueda de la permanencia por debajo de un mundo en movimiento tiene su origen, como señala acertadamente Bertrand Russell, en un antiguo anhelo del hombre por buscar la

¹ GUTHRIE, W.K.C, *Historia de la filosofía griega. Tomo II, La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito* (1965) Madrid, Gredos, 1986, p. 44.

² «Podemos pensar en cosas que no existen, y lo hacemos; podemos hablar de cosas que no existen, y lo hacemos; podemos estudiar cosas que no existen, y lo hacemos. Esos pensamientos, esas palabras y estos estudios no siempre son fatuos. Parménides no nos da razones de peso para rechazar estas opiniones ordinarias, y su metafísica, en consecuencia, se basa en una falsedad y se defiende con un argumento especioso.» (BARNES, op. cit., p. 210).

³ «Ciertas cosas sobre el ser están fuera de duda. Se aprehende por intuición intelectual, no por los sentidos. Es inmutable e intemporal, no cambia de cualidad, ni se mueve en el espacio. Es único, completamente homogéneo e indivisible. Todo esto evidencia bien a las claras que no es un cuerpo que ocupe un espacio con su masa física, como, pongamos por caso, hace la tierra.» (Ibíd. p. 59).

seguridad y la estabilidad en un mundo lleno de amenazas donde el cambio constante, si bien supone nuevas oportunidades, también significa incertidumbre y peligro¹.

Por otro lado, Parménides intenta dar forma al Ser abstracto mediante una metáfora espacial, y afirma que el Ser es «perfecto como la redondez de una esfera». Inmediatamente surgen las confusiones; si el Ser es una esfera, entonces ¿qué hay más allá de la esfera? El no-Ser necesariamente, pero ¿acaso el no-Ser no había sido desterrado por ser lógicamente imposible? Para resolver el problema se considera que la metáfora de Parménides es tal, una metáfora para ilustrar las características completas y perfectas del Ser único y necesario: «La realidad se comprara con una esfera, simplemente porque no hay nada verdadero de la misma en un punto o en una dirección que no sea verdadero en cualquier otro lugar. Su uniformidad es como el equilibrio perfecto de un balón sobre su centro»¹. Lo relevante de esta metáfora es el uso de la perfección geométrica y matemática para dar forma al Ser único e incorruptible. Aquí también aparece el origen del pensamiento deductivo que tanto daño hizo a la ciencia en los siglos posteriores y que fue adoptado también por la física de Aristóteles, que luego a su vez sirvió como modelo estricto del limitado pensamiento medieval².

Además, este ser perfecto e inamovible está apoyado por las limitaciones de lenguaje que hemos visto anteriormente. La imposibilidad de hablar racionalmente sobre lo que no existe hace que el Ser —lo existente— sea limitado y delimitado por lo que puede ser dicho. Si todo aquello que se pudiera pensar y decir existiese, el Ser sería necesariamente ilimitado, a cada momento se agregarían nuevas *existencias* mientras se mencionan nuevas palabras que hacen referencia a cosas que, según Parménides, provienen del no-Ser. Adelantándose veinticuatro siglos a Wittgenstein, para Parménides también el límite de su lenguaje es el límite de su mundo. En conclusión, la realidad del Ser debe

¹ «La búsqueda de algo permanente es uno de los instintos más profundos que llevan a los hombres a la filosofía. Sin duda, nace del amor al hogar y del deseo de encontrar refugio contra el peligro; encontramos, por consiguiente, que es más apasionada en las personas cuyas vidas están más expuestas a catástrofes. La religión busca la permanencia en dos formas: en Dios y en la inmortalidad. En Dios no hay variación ni sospecha de cambio; la vida *post mortem* es eterna e invariable. La euforia del siglo XIX hizo que los hombres se volvieran contra esas concepciones estáticas, y la moderna teología liberal cree que hay progreso en el cielo y una evolución posible en la deidad. Pero incluso en este concepto reside algo permanente, a saber: el progreso mismo y su meta inmanente.» (RUSSELL, Bertrand, *Historia de la filosofía*, (1945), Barcelona, RBA, 2005, p. 89).

¹ GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Tomo II. p. 59.

² Recordemos que Aristóteles coincidió con Parménides al otorgar superioridad ontológica a la estabilidad sobre el movimiento, en la figura del «primer motor» que mueve sin ser movido.

ser perfecta, y dado que el mundo físico ciertamente no refleja dicha perfección, este mundo sensible debe ser falso, pura apariencia. Lo que vemos es el resultado del engaño de nuestros sentidos. Sólo el correcto uso de la intuición racional, sentencian los idealistas, nos conducirá a la verdad. El idealismo ontológico, epistemológico y moral que derivó de esta argumentación condicionará toda la filosofía occidental hasta nuestros días.

En mi opinión, el error está en considerar la verdad como algo invariable y permanente, como se hace desde el terreno de la matemática y la abstracción, donde las operaciones y relaciones entre números y proporciones se mantienen porque no están sujetas a la cualidad de la existencia física. Todo lo que existe físicamente está sujeto a cambio, por lo que sus verdades empíricas también serán cambiantes, relativas a una determinada situación y momento en el tiempo. Pero esto, a mi parecer, no debe conducir necesariamente al escepticismo epistemológico; más bien debería conducir al reconocimiento de la realidad tal como es: cambiante, efímera e inestable. Considero que el mismo error fue cometido por Parménides; quizás si hubiese advertido la diferencia de aproximación entre una verdad abstracta y una verdad empírica (o lo que es lo mismo, proposiciones analíticas y sintéticas), no hubiese necesitado inventar su metafísica de la permanencia¹.

2.2 IDEALISMO MORAL PLATÓNICO

La ética platónica es el pilar del idealismo moral que luego será ampliado y difundido por el cristianismo y la teología medieval. La teoría moral de Platón no puede entenderse sin antes comprender su metafísica y su Teoría de las Ideas. Básicamente, Platón consideraba que el mundo real necesitaba una base inteligible para sostenerse. El mundo físico era sólo un reflejo imperfecto de un mundo ideal inmutable. Esta construcción metafísica trajo consigo la desvaloración del mundo real, subyugado a un mundo ima-

¹ Además, desde el punto de vista práctico, el idealismo que niega la realidad y verdad del mundo empírico fracasa a cada instante, ya que en nuestra vida cotidiana nuestro cuerpo y mente actúan de manera en que deben de tener en cuenta la realidad física. Estar atento a la situación y movimientos de los objetos físicos es un acto prerreflexivo necesario para mantenerse vivo, No hacerlo conduciría a una muerte temprana. Esto, que es una obviedad, es relevante aquí porque significa que no es posible negar la realidad del mundo físico en un sentido práctico; sólo puede hacerse como planteamiento teórico, pero es una teoría inviable cuando se aplica a la realidad.

ginado que sólo se alcanza a través de un ejercicio intelectual. De hecho, en su *República* señala que sólo los filósofos son capaces de apreciar el mundo de las formas, y por eso también debían ser los mejores gobernantes, ya que conocían de cerca la idea del Bien y la Belleza. El mundo sensible no puede ser una fuente fiable de conocimiento porque está en constante movimiento. De nuevo volvemos a los argumentos de Parménides que postula un mundo estable por debajo de un mundo en constante devenir.

Platón distinguía la moral de la naturaleza de la moral de la convención. El primero justificaba una moral hedonista y de satisfacción constante de deseos naturales, además de una moral donde el más fuerte puede abusar de los débiles, como efectivamente sucede en el mundo natural. Frente a esa realidad natural y prerreflexiva, Platón debe defender una moral racional de constricción y renuncia de los apetitos naturales. Para hacerlo debe justificar por qué es más beneficiosa dicha moral. Ahora bien, antes de conceder una valoración moral a sus premisas debe darles un fundamento, demostrar por qué son positivas o negativas. Después de esto ya puede sostener que son moralmente deseables o no. Su construcción metafísica es una pieza clave en esta demostración, ya que el plano ético se apoya sobre el plano metafísico. O para decirlo en pocas palabras, su metafísica hace posible su ética.

2.2.1 Estructura metafísica del Mundo de las Ideas

La Teoría de las Ideas o Formas se complementa con la Teoría de la reminiscencia. Según esta última, el conocimiento en el mundo sensible sólo es posible parcialmente porque el alma recuerda el conocimiento verdadero propio del Mundo de las Ideas que conoció antes de ocupar un cuerpo y nacer en el mundo físico¹. Conocer y aprender entonces es para Platón recordar algo que el mundo real nos ha hecho olvidar². La percep-

¹ «La teoría de la reminiscencia nos brinda la posibilidad de escapar del mundo de los sueños de las opiniones carentes de fundamento mediante la recuperación del conocimiento de la realidad que nuestras almas poseyeron antes del momento de nacer a este mundo material y quedar atrapadas en la telaraña de las penas y los goces de los sentidos.» (MELLING, David, *Introducción a Platón*, Madrid, Alianza, 1987, p. 147).

² «El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar

ción sensible —el placer y el dolor— es un obstáculo para recordar lo que el alma olvidó. De esta manera Platón hace que el conocimiento verdadero sea al menos posible y evita así el relativismo epistemológico. Aunque el mundo sensible sea un obstáculo para alcanzar el conocimiento verdadero del mundo de las formas, Platón admite que los objetos sensibles pueden ayudar a percibir esas formas modelo que los hacen posibles¹. Obviamente, dado que la percepción del mundo es sensible, es necesario para Platón conceder alguna fiabilidad epistemológica al mundo real, de lo contrario todo el mundo sensible sería absurdamente innecesario y molesto.

Las Ideas o Formas en sí son difíciles de definir. Son los modelos verdaderos, las formas originales de todas las formas sensibles del mundo real, aunque en términos platónicos, el «mundo real» sería justamente el mundo ideal. Entonces el conocimiento verdadero sólo se logra al contemplar ese mundo inteligible. Esto quiere decir que el conocimiento verdadero no existe en la experiencia sensible; aquí sólo existe la opinión, falsos conceptos productos de la confusión que genera el caos de sensaciones del mundo cambiante. El conocimiento verdadero es eterno e inmutable, por lo tanto no es posible en un mundo sensible. Claramente, la metafísica platónica desprecia el cuerpo y la experiencia sensible por ser realidades que estorban e imposibilitan el verdadero conocimiento. Sólo el alma, dice Platón, llega a contemplar el conocimiento verdadero cuando se libera del cuerpo, realidad sensible que impide la contemplación de las ideas puras y eternas². Las Formas entonces son la base del conocimiento verdadero y existen por sí mismas. La cualidad de estas formas es difícil de precisar; tienen una existencia real pero inteligible, es decir, no existen físicamente, pero hacen posible la existencia de los objetos físicos. Veamos algunas características esenciales de las Formas según Melling:

y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.» (PLATÓN, *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, 1983, *Menón*, 81d)

¹ «Se pretende que las ideas fundamenten la teoría de la reminiscencia sobre bases metafísicas y epistemológicamente firmes. Existe un mundo de realidades eternas inteligibles que el alma ha conocido directamente cuando se hallaba en un estado incorpóreo antes de su encarnación. El mundo que nosotros llegamos a conocer mediante la experiencia de los sentidos en nuestra actual vida de seres corpóreos contiene imágenes sensibles de realidades eternas que pueden ayudarnos a rememorar las ideas que son sus arquetipos eternos e inteligibles.» (MELLING, op. cit., p. 151).

² «[...] Mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.» (PLATÓN, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro* Madrid, Gredos, 1997, *Fedón* 67a-b)

- a) La verdad no puede alcanzarse por medio de los sentidos, sino por un proceso de razonamiento intelectual.
- b) La justicia, la belleza y el bien existen como realidades inaccesibles a los sentidos.
- c) Los objetos de la experiencia-sensible poseen características similares pero incompletas de las ideas.
- d) El auténtico conocimiento es el conocimiento de las ideas eternas¹.

En resumen, el mundo sensible es sólo un pobre reflejo deformado del mundo de las formas, únicas portadoras de un conocimiento fiable y eterno. Indudablemente Platón ha utilizado una interpretación matemática y abstracta de la verdad, considerando que ésta debe ser eterna e inmutable, como lo son las leyes geométricas. Ante esta inmovilidad epistemológica el mundo real aparece como mudable y confuso. La verdad cae en el mundo inteligible, mientras que la opinión y el error están en el lado del mundo sensible —único mundo donde todos vivimos. A pesar del desprecio que Platón siente por el cuerpo y los sentidos, sabe bien que son los únicos medios para la observación directa de la realidad, por ello considera que pueden servir para conocer las Ideas, aunque de manera pobre y limitada. El conocimiento pleno y verdadero luego exige un esfuerzo intelectual, ya lejos del engañoso mundo de los sentidos.

2.2.2 El Bien y el placer

El Bien —con mayúsculas— es la idea suprema del idealismo platónico que además otorga fundamento ontológico y epistemológico al mundo sensible. En la *República* Platón inventa tres analogías para explicar la naturaleza del Bien, aunque su claridad no queda del todo definida. Estas tres analogías se conocen como la del Sol, la Línea Cortada y la Caverna; aquí nos basta reproducir la del sol, la más explícita de las tres. Dice Platón que el Bien se puede entender cuando apreciamos las funciones y los atributos del Sol. El Sol hace que los objetos sensibles sean visibles, y efectivamente, sin luz no habría percepción posible; pues bien, al igual que el Sol ilumina y hace cognoscibles las formas físicas, la Idea del Bien hace posible y explica la realidad de las formas inteligibles. El Bien entonces también es la garantía de un conocimiento verdadero; con esto Platón crea un vínculo metafísico —ya indisoluble en la filosofía pos-

¹ MELLING, op. cit., p. 149.

terior— entre el bien y la verdad¹. A estas alturas es lícito y necesario hacer la siguiente sencilla pregunta: ¿qué es el Bien? En Platón el Bien tiene dos aspectos fundamentales, el utilitario y el ontológico. El primero señala el carácter teleológico de las cosas: las cosas son buenas para algo, tienen una meta que las justifica; mientras que el carácter ontológico es el que garantiza un conocimiento fiable y verdadero que va más allá de toda relatividad epistemológica, y además sustenta todas las otras ideas². El Bien entonces explica el porqué de las cosas y su posibilidad ontológica, pero como correctamente señala Guthrie, no es posible preguntarse sobre el porqué del Bien. El Bien, al igual que la belleza, se justifica a sí mismo, no pueden explicarse en ideas anteriores porque son la posibilidad y punto de partida de todas las ideas posteriores³. Entonces el Bien no es el conocimiento, pero es condición para que éste sea posible. Es una idea anterior a todas las otras ideas, y está «más allá del Ser». Esto quiere decir que el Bien no es un ser en sí mismo, pero es condición para la existencia del Ser. Tampoco puede existir por sí mismo sin las ideas o formas a los que hace referencia. Un Bien autárquico y solipsista no tiene utilidad alguna; es sólo a través de los objetos que ilumina que tiene sentido y adquiere su bondad. Según Terence Irwin, la idea del Bien se entiende como la adecuada combinación de las formas y virtudes a las que sustenta. El Bien sería el resultado de una apropiada conjunción de cosas buenas que aisladamente no consiguen serlo⁴.

Por otro lado, el Bien tiene ciertas características que lo hacen distinto del placer y el conocimiento. Para empezar, el placer es distinto del Bien ya que el primero es un pro-

¹ «Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.» (PLATÓN, *Diálogos IV, La República*, Madrid, Gredos, 1986, 508d-509a)

² «En el bien, pues, combina Platón tres concepciones: el fin de la vida, objeto supremo de deseo y aspiración; la condición del conocimiento, que hace al mundo inteligible y a la mente humana inteligente, y la causa que sustenta las Formas, que son, a su vez, las causas creadoras de los objetos naturales y de las acciones humanas.» (GUTHRIE, W.K.C, *Historia de la filosofía griega. Tomo IV, Platón, El hombre y sus diálogos: Primera época*, (1962) Madrid, Gredos, 1998, p. 486).

³ *Ibíd.* p. 487.

⁴ «El Bien, pues, podría entenderse, no como algo independiente de las virtudes y otros bienes específicos, sino como su combinación y su ordenamiento adecuados. Ésta es la razón de que Platón crea que el Bien no es un «ser» por derecho propio, sino que se encuentra más allá del ser; aunque el bien es superior a los distintos bienes específicos que lo constituyen, no puede ser entendido, definido ni alcanzado sin hacer referencia a ellos.» (IRWIN, Terence, *La ética de Platón*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 450).

ceso, un medio para un fin, pero no un fin en sí mismo como lo es el Bien¹. El Bien también es completo, es decir, el bien absoluto no puede ser «más bueno»; esto hace que, según Platón, no pueda ser identificado con el placer, que es ilimitado ya que siempre admite grados de mayor o menor intensidad. Asimismo, el Bien, siendo un estado absoluto, no requiere de nada, mientras que las otras ideas sí requieren del Bien.

El placer siempre ha sido un tema incómodo en la ética platónica. Platón intenta refutar la idea generalizada de la época que sostiene que dado que todos buscan el placer, éste debe ser un bien, si no el bien supremo. Ya hemos visto en el *Fedro* la oposición metafísica que se mantiene entre el alma y el cuerpo, y cómo el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento. Esta postura metafísica explica por qué el placer también debe ser rechazado como un bien supremo, ya que evidentemente el placer pertenece al cuerpo y a los sentidos. El placer nos relaciona con el mundo sensible y proporciona información sobre éste, pero no es un conocimiento fiable y certero, ya que los sentidos conducen a la confusión y el engaño. El carácter intelectualista de su ética se refleja en la predisposición a un placer contemplativo sobre el placer sensorial. El rechazo al cuerpo y la información proveniente de los sentidos se resume en el siguiente párrafo de José Vives:

El cuerpo no es más que un obstáculo en el camino hacia la verdad: los sentidos corporales nos engañan o sólo nos dan información inexacta de las cosas. El alma alcanza mejor la verdad cuando razona ella sola por sí misma sin molestias de los sentidos o de los dolores y placeres del cuerpo, es decir, cuando abandonando en cuanto puede al cuerpo anda a la búsqueda de lo que realmente es².

En el *Gorgias* Calicles discute largamente con Sócrates sobre la naturaleza del placer, afirmando el primero que el placer y el bien son la misma cosa, mientras Sócrates intenta refutarlo demostrando que son dos cosas distintas. Finalmente Sócrates convence a Calicles obligándole a reconocer que existen cosas que pueden ser placenteras y dolorosas al mismo tiempo (el ejemplo de beber y tener sed, 496d-497a), luego, si el placer está relacionado a la felicidad y el dolor a la desgracia, simultáneamente no pue-

¹ «El placer es un *proceso*, no un estado o un producto perfecto, y los procesos son medios, no fines, del mismo modo que la construcción de barcos tiene por finalidad los barcos. Por ello, no debería llamarse “bueno” al placer, sino a un fin más elevado.» (GUTHRIE, W.K.C, *Historia de la filosofía griega. Tomo V, Platón, Segunda época y la academia*, (1978), Madrid, Gredos, 1992, p. 219).

² VIVES, José, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, Gredos, 1970, p. 137.

den ser el Bien, puesto que el Bien sólo admite la felicidad¹. Sobre este primer razonamiento coincido con Beatriz Bossi quien en su exhaustivo estudio sobre el placer en Platón señala que en el ejemplo sobre el tener sed y beber, en realidad ambos momentos no son simultáneos, sino consecutivos quizás sólo por unos pocos segundos; pero en un sentido estricto el dolor de la sed no es simultáneo al placer de su satisfacción².

Por otro lado, Sócrates argumenta en el *Filebo* que existen placeres buenos y malos, y en ello también hace que la identificación del placer sea incompatible con el Bien, ya que el Bien no admite elementos malos. Para sustentar este hedonismo ético, Platón identifica el placer resultante con su origen, y sostiene que son inseparables en cuanto a su naturaleza moral. Pero un hedonista no podría aceptar esta división, y afirmaría que el carácter moral del placer resultante es independiente de su origen. Para Platón, el carácter moral del agente determina la calidad —en este caso la bondad o maldad— de su placer³. Cabe subrayar que no son los efectos negativos en sí los que determinan la reprobación moral del placer y la acción —que serían razones puramente instrumentales— sino la naturaleza moral de la actividad. Por su parte, Platón critica la postura hedonista que al igualar los placeres sin tomar en cuenta el carácter de su origen carece de fundamentos para elegir los placeres buenos sobre los malos. En otras palabras, el hedonista no tiene argumentos sólidos para preferir un placer sobre otro, a no ser que sean argumentos cuantitativos. El hedonista deberá elegir el placer más intenso y du-

¹ El ejemplo que utiliza Sócrates en esta discusión no me parece acertado. Sócrates obliga a su interlocutor a afirmar que tener sed es penoso y que satisfacer la sed es placentero, cosa que es razonable y aceptable; pero luego le obliga a reconocer que al mismo tiempo se tiene sed y se satisface la misma, lo que quiere decir que se siente placer y dolor al mismo tiempo. Esto no queda claro. La sed, el estado de carencia y dolor, es previo al momento inmediatamente posterior de satisfacción de dicha carencia, por lo tanto este ejemplo no es el mejor para ilustrar el argumento platónico acerca de la simultaneidad del placer y del dolor.

² «[...] aunque haya casos en que una misma cosa pueda ser en sí misma potencialmente dolorosa y placentera “al mismo tiempo”, *percibimos* su aspecto placentero y su aspecto doloroso en dos actos distintos, aunque puedan distanciarse en segundos. No podemos percatarnos de gozar y sufrir al mismo tiempo exactamente porque se trata de percepciones contrarias. Podemos sufrir para alimentar mejor un placer inmediato o podemos gozar profundamente en aparente dolor y viceversa, pero se trata de actos distintos. Cuando el dolor de la necesidad persiste al comienzo del acto del beber, estamos concentrados en la sed, y cuando observamos que va desapareciendo al tiempo que bebemos, pasamos a experimentar el placer de la satisfacción, de modo que existe una *sucesión* de sensaciones.» (BOSSI, Beatriz, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, 2008, p. 110).

³ «Platón cree que el hecho de que una persona cruel, por ejemplo, disfrute infligiendo dolor a otro no sólo es malo porque otro sufrirá o porque es malo ser cruel. Un hedonista podría decir que el placer de la persona cruel es un rasgo bueno de la situación, por mucho que los rasgos malos de esta última sobrepasen a los rasgos buenos. De acuerdo con Platón, no obstante, el goce de la persona cruel es otro rasgo malo. Aún si dejáramos de lado los otros aspectos malos de la crueldad, e incluso si pudiéramos evitar los efectos perjudiciales para otras personas, el hecho de que alguien se complazca en esta clase de cosas es malo en sí mismo.» (VIVES, op. cit., p. 524).

radero sin tener en cuenta su naturaleza moral¹. Contra el parámetro cuantitativo de las preferencias de los hedonistas, Sócrates argumenta a Calicles que los placeres más intensos —que supuestamente deben ser los preferidos por los hedonistas— traen consigo una carencia o dolor previo igualmente intenso, por ello serían preferibles los placeres moderados ya que éstos evitan este dolor previo. Con lo que intenta decir que los mejores placeres no necesariamente son los más intensos². El placer, entonces, según Platón, se encuentra subordinado al Bien, ya que el Bien debe regular el tipo de actividad a seguir para buscar el placer, y la naturaleza de éste a su vez depende de esa primera regulación³.

Platón también afirma que existen placeres verdaderos y falsos; los verdaderos están estrechamente vinculados a la sabiduría y al conocimiento, creando una estructura que podemos llamar «hedonismo epistemológico». El placer y los sentidos ya no serán descartados del todo, sino que también pueden ser fuente de conocimiento si se usan apropiadamente. Los placeres entonces están íntimamente ligados a las creencias sobre las que se basan; luego, a una creencia falsa le sigue un placer también falso⁴. Un placer falso, según el Sócrates platónico, sigue siendo un placer (al igual que una opinión errada sigue siendo una opinión) pero es un placer que conduce a un error de interpretación que lleva al desvío epistemológico, como, por ejemplo, una ilusión óptica. Para

¹ Aunque, en mi opinión, aquí se está confundiendo de nuevo el placer con la actividad que lo acompaña. Las actividades son perfectamente distinguibles por razones morales de otra índole; aunque en un sentido estricto, si se toma en cuenta el punto de vista hedonista, una actividad sólo podría elegirse por la cantidad y durabilidad de placer que proporciona. Pero evidentemente en las acciones morales intervienen otros factores además de los factores hedonistas.

² «Quien busca la mayor cantidad de placer en general se ve obligado a abandonar la mayor cantidad de placer sensible como candidata a ganar la primera posición, porque la mayor cantidad de placer sensible no es sencillamente la mayor cantidad de placer absoluto para un ser racional. Por una parte, porque los placeres sensibles más intensos van unidos a un cierto dolor o necesidad previa, y, por otra parte, porque en definitiva el grado de placer que ofrecen depende del modo en que se integren con una cierta racionalidad que les da su lugar y su medida adecuada en atención al conjunto. Los placeres de mejor calidad resultan en definitiva al mismo tiempo mayores (aunque sean más moderados) porque están más libres de dolor y necesidad, de flujo y movimiento, de esfuerzo interminable, son más preferibles en su dulzura y serenidad.» (BOSSI, op. cit., pp. 106-107).

³ VIVES, op. cit., pp. 535-536.

⁴ «La comparación con la creencia es fundamental. Las creencias “contagian” a los placeres de su propia condición. Las creencias poseen cualidades, de las que la verdad y la falsedad son dos. También se puede cualificar a los placeres: se acaba de hablar de placeres grandes o intensos y de sus contrarios. Ahora bien, una creencia, sea verdadera o falsa, no deja de ser por ello realmente una creencia. Es decir, se juzga a una creencia verdadera o falsa no en la medida en que es o no es una creencia, sino respecto a la verdad o falsedad de su objeto. ¿Por qué, pues tendría que ser ilegítimo juzgar un placer por el mismo criterio? Esto es lo que Sócrates propone hacer. Mediante el concepto de placer falso él no quiere referirse a un placer irreal, sino a un placer que se origina de una valoración falsa de la situación, pasada, presente o futura. La creencia y el placer resultarán falsos igualmente cuando la falsedad de ambos se haga patente, porque uno y otro dejarán de existir.» (*Historia de la filosofía griega*, Tomo V, p. 234).

un hedonista «duro» la causa del placer no afectaría en nada la calidad del placer resultante; por lo tanto no aceptaría la inconveniencia de los placeres supuestamente falsos; sólo podría rechazar esos placeres para evitar la decepción epistemológica de su origen, en caso tal cosa fuese más importante que el placer mismo¹. En este caso coincide con la objeción de su interlocutor Protarco: las creencias pueden ser verdaderas o falsas, pero los placeres no. Efectivamente, en el ejemplo expuesto Platón confunde el placer de la observación con lo observado y su interpretación posterior. El hecho de que lo observado sea real o ilusorio no aumenta ni disminuye en nada el placer en el momento de la observación, mientras que su realidad o falsedad sean desconocidas².

En resumen, Platón admite que la vida virtuosa exige una mezcla de placeres puros y corporales, pero para ello es necesaria una correcta proporción de ambas; para eso está el Bien para regular la cantidad y el tipo preciso de placer sensible. El placer debe estar sometido y controlado por el Bien. Tal como afirma jocosamente Guthrie, Platón parece aceptar los placeres sensibles de mala gana y preferiría una vida de puro placer intelectual:

Él (Platón) se esfuerza por mostrar que el único placer que merece la pena poseer es el placer que acompaña el ejercicio mental —no el que los demás llaman placer ni él mismo en otras partes del diálogo, antes y después de su demostración de que se les llama falsamente placeres—. Él admite los placeres «necesarios» para la vida buena, que sólo pueden ser los placeres del comer y el beber moderados y del sexo dentro del matrimonio, del que depende la conservación del individuo y de la raza. Pero uno siente que él habría sido más feliz si esos fines se hubieran podido lograr sin el placer. La comida, la bebida y el sexo, después de todo, proporcionan placeres desmesurados, los «más grandes y los más intensos», los cuales no pueden admitirse en absoluto³.

¹ «Los falsos placeres anticipatorios ilustran el argumento general de Platón. Sobre bases hedonistas, estos placeres no parecen menos deseables que cualquier otro, ya que la falsa opinión es sencillamente (de acuerdo con la concesión original de Protarco) la causa del placer y por lo tanto no afecta el carácter del placer mismo. Si los falsos placeres son bien acogidos por un hedonista, esto se debe únicamente a que descubrir la falsedad de la anticipación produce el dolor del desengaño.»(Ibíd. p. 538).

² Los placeres también se pueden dividir en puros o mixtos; estos últimos son los que nacen a partir de una carencia o un dolor, como sería el beber para saciar la sed, no son placeres «puros» por estar mezclados con inevitables dosis de dolor. Sólo los placeres puros serán rescatados como loables, aquellos que no parten de una carencia.

³ Ibíd. p. 254.

2.2.4 Crítica al hedonismo moral platónico

He encontrado varios problemas en la argumentación platónica sobre el bien y el placer. Para empezar, no puedo estar de acuerdo con la categorización del placer en *bueno* y *malo*. Como ya expliqué anteriormente, el placer se refiere sólo a la experiencia sensible y no a su origen o cualidad moral. Si se acepta la idea de un placer «malo en sí» ya se estaría cargando el placer con una valoración moral de manera gratuita y dogmática. En mi opinión, el placer es un fin en sí mismo, como lo sería para Platón la Idea del Bien. El placer siempre tiene un carácter positivo, puesto que no es posible analizar la naturaleza del placer más allá de su experiencia inmediata, sensible e necesaria; para hacerlo tendríamos que afirmar la siguiente redundancia: «el placer es placentero», tal como «el bien es bueno». Un «placer malo» sería una imposibilidad semántica, como lo sería decir que existe «un bien malo». Otra cosa podría ser una acción mala o inmoral que está ligada o conduce a algún placer, pero son dos momentos y realidades distintas e inconfundibles.

El placer, en mi opinión, no sólo sería un fin en sí mismo, sino que el placer es algo que existe anteriormente a cualquier reflexión o discurso. Es una parte intrínseca de la naturaleza y del mundo sensible. Es además, conjuntamente con el dolor, un medio imprescindible para el conocimiento directo de la realidad sensible. Por consiguiente, decir que el placer puede ser falso sería eliminar la única herramienta directa que tenemos para conocer el mundo real; nos hundiríamos en un escepticismo epistemológico sin salida. El placer no es verdadero ni falso, simplemente existe o no; lo que puede ser verdadero o falso es el carácter epistemológico de la experiencia placentera, pero esto es otra cosa y no afecta la facticidad misma del placer. Asimismo, el placer puede ser el resultado de un equilibrio vital, o el resultado de saciar una necesidad o calmar un dolor, pero siempre será un bien para el cuerpo y los sentidos. El placer en el mundo natural y biológico es un signo de positividad y plenitud; es la forma que el cuerpo tiene de informarnos acerca de un estado de bienestar y alegría. Negar el carácter positivo del placer me parece un grave error que luego puede conducir a un ascetismo que tiene como resultado una indigencia sensorial del cuerpo.

Por otro lado, no queda claro la diferenciación que hace Platón entre la naturaleza del placer y del Bien cuando señala que son distintos porque el placer es ilimitado mien-

tras que el Bien es limitado, pues el Bien absoluto no admite grados. Para sostener esta tesis habría que admitir antes que existe algo que podemos llamar «Bien absoluto»; pero a mi parecer, esto es sólo una construcción teórica. El bien (en minúsculas, para no confundirlo con la acepción platónica), al igual que la belleza y el placer, son adjetivos, propiedades de las cosas, no son cosas *en sí*. Recordando la discusión sobre la naturaleza del valor que vimos en el primer capítulo, aquí también se está confundiendo los bienes con sus adjetivos. Existen cosas buenas, bellas y placenteras, pero no existe *lo bueno*, *lo bello* y *lo placentero* en sí mismos, ya que necesitan de un objeto para ser apreciados. Sucede lo mismo con los colores, no podemos imaginar un color rojo sin una superficie donde materializar dicho color.

Asimismo, es evidente que podemos encontrar cosas más buenas que otras; todo depende de nuestra escala de valor sobre lo que consideramos bueno. Cuando Platón dice que el placer puede ser ilimitado, está intentando darle un carácter ontológico inferior porque lo ilimitado nunca es pleno ni completo. Pero al mismo tiempo, si analizamos el concepto de lo ilimitado, tendremos que renunciar a la idea de perfección completa, pero también debemos admitir que por definición, lo ilimitado debe ser mayor que lo limitado. Lo limitado, aunque pretende ser completo y perfecto, sigue estando limitado por su propio carácter de completud y hermetismo, y además, para ser completo o perfecto se requiere de un parámetro previo con el cual comparar dicha completud. Lo ilimitado sólo tiene como «desventaja» el carácter de carencia y falta, propia de su naturaleza expansiva. Sin embargo, esta supuesta carencia y falta también dependen de un parámetro de completud previamente establecido. Algo ilimitado no puede participar de un parámetro de completud ya que su propia naturaleza lo niega. No existe entonces, en este caso, la posibilidad de afirmar que su carácter ilimitado constituye un defecto.

Por último, me parece que el placer y el bien tienen naturalezas muy distintas, y por ello no pueden ser medidos con los mismos parámetros. El placer pertenece a la naturaleza, es una realidad fáctica y sensible que preexiste al hombre y la cultura. El bien, en cambio, es una construcción moral perteneciente al mundo de la cultura humana. No existe en sí mismo sin sujetos que lo valoren. En consecuencia, se puede vivir sin el bien, pero no sin placer. El bien y la moral son construcciones contingentes creadas para vivir en sociedad y crear normas pactadas de conducta. Existen para poder entender y predecir la conducta de los demás. Pero no pueden considerarse una realidad autónoma ideal como

pretende Platón. Por ello el placer —conjuntamente con el dolor y la belleza— son el material básico para cualquier construcción moral posterior; el placer es un *a priori* a todo cuestionamiento moral. Por ello sostengo en esta tesis que la moral y el bien no deberían negar el bien natural; asimismo considero que el placer es un signo de vitalidad. Es a partir de la información proveniente del placer y del dolor que debemos construir nuestras teorías morales. Creo que la moral no tiene argumentos filosóficos suficientes como para ser considerada como una realidad independiente, ideal y anterior al mundo natural.

2.3 EL PLACER COMO VALOR VITAL NATURAL: HEDONISMO Y ESTOICISMO

La existencia del placer siempre ha sido problemática en el plano moral; mientras algunos filósofos consideraban que el placer era el fin de la felicidad, otros huían de él considerando que era un obstáculo para alcanzar la plenitud espiritual. Desde el punto de vista materialista, tal como sostenía Epicuro, el placer es un bien en sí mismo, puesto que no hace falta demostrar empíricamente que algo placentero es bueno, ya que las sensaciones bastan para corroborarlo. Es lo que se llama una verdad evidente en sí misma y previa a cualquier calificación racional y lingüística. Aquellos que se oponen al placer no sostienen que el placer sea malo en sí mismo, sino que su goce podría impedir el disfrute de otros placeres que consideran superiores a los placeres sensoriales; nos referimos al placer contemplativo e intelectual. Por lo tanto, hay que subrayar el hecho de que el placer no es considerado algo malo por sí mismo, sino que se elige un placer abstracto libre de sensaciones como el placer perfecto¹.

¹ La extrapolación del placer físico al plano abstracto trae consigo una problemática difícil de resolver (y que será analizada con mayor profundidad, como veremos más adelante, por el neutralismo ético). Para empezar, hay que preguntarnos a qué nos referimos con «placer espiritual» o «mental», si antes estamos de acuerdo en que el placer es una propiedad intrínseca a las sensaciones y al mundo empírico. Sucede algo similar con el concepto de «belleza interior», siendo la belleza una propiedad de la forma, también implica un sinsentido. Obviamente sabemos de qué estamos hablando cuando se habla de «placer estético» o «intelectual», pero en mi opinión aquí se ha hecho un abuso y una concesión desafortunada al extenderse impunemente el concepto «placer» a la belleza y a las realidades extrasensoriales. Se puede hablar de placer intelectual o belleza interior en un sentido poético o metafórico, pero el error ha sido extender el término a terrenos más rigurosos. Estamos ante otro error categorial en la historia de la filosofía.

Los estoicos introdujeron la separación radical entre razón y emoción eligiendo como superior la primera, condenando con ello a la emoción como una pasión irracional que lleva al hombre al descontrol, alejándolo así de la vida virtuosa. La emoción se considera una pasión (*pathos*), algo que invade y controla al hombre doblegando su voluntad y su lado racional obligándole a realizar actos irracionales o peligrosos. El placer se ha considerado durante largo tiempo como una trampa, una ilusión para seducir y comprometer. En consecuencia, se ha considerado que el filósofo debe estar libre de las tentaciones y seducciones del placer terrenal; de ahí la figura arquetípica de austeridad y ascetismo que rodea al filósofo académico¹. El rechazo del placer, en las certeras palabras de Michel Onfray, tiene un oscuro origen en el odio al cuerpo y a sí mismo, tema que transcurre en todos los libros de Nietzsche, otro gran combatiente del antihedonismo idealista:

Sólo quienes se relacionan mal con sus deseos y sufren con el placer tienen interés en rechazar la palabra y sus apariciones, en caricaturizar, impedir el debate, enredar para evitar la confrontación, recusar la validez e incluso la posibilidad de las tesis hedonistas. La mala reputación de Epicuro informa menos acerca de la verdadera naturaleza del filósofo del Jardín que acerca de la inhibición, los complejos y la miseria corporal de sus adversarios, platónicos y estoicos en primera línea, luego cristianos, que sin saberlo, han puesto de manifiesto que la insatisfacción que los poseía en lo relativo a su carnalidad llegaba al extremo de tener que detestarla, martirizarla, odiarla...El antihedonismo desvela sintomáticamente el odio a sí mismo, concentrado, transfigurado, desplazado, desviado y luego dirigido a un objeto fantástico susceptible de recoger la totalidad de la negatividad acumulada en sí mismo: el placer².

2.3.1 El placer según Aristóteles

En la *Ética a Nicómaco*³ Aristóteles sostiene que el placer es la finalidad del deseo, pero que este fin entra en contradicción con la razón (1152 a). Por otra parte, sólo puede existir contradicción si suponemos que existen placeres malos y placeres buenos, porque el sujeto con uso de razón no puede desear algo perjudicial para sí mismo. El

¹ Como ejemplo podemos citar a Kant, cuya vida moderada y rutinaria le permitió realizar una extensa y profunda obra filosófica, pero que a la vez le hizo tan predecible en sus hábitos que una leyenda afirma que los habitantes de su pueblo ajustaban la hora de sus relojes al paso de la exactitud de su paseo diario. Sea verdad o no esta leyenda, ello no afecta la realidad del significado de la historia.

² ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I* (2006), Barcelona, Anagrama, 2007, p. 198.

³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe, Trad. María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1999.

placer no es un medio sino un fin, pues se completa a sí mismo y es evidente que todos los animales y hombres tienden al placer. Es innegable que el placer sea un bien ya que todos los seres vivos huyen del dolor; y si el dolor es un mal, pues el placer será necesariamente un bien:

Que el dolor es un mal, todos lo reconocen, y que debemos rehuirlo, porque o es un mal absoluto, o lo es por ser, en algún sentido, un obstáculo. Y lo que se opone a lo que debe rehuirse en cuanto debe rehuirse y es malo, es un bien. Necesariamente, por tanto, el placer será un bien. (1153 b 1-4)

Y el hecho de que todos los animales y hombres persiguen el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo. (1153 b 25-27)

Esto es comprensible si asumimos el placer corporal como el único que existe; el hombre busca el placer para rehuir del dolor que es en sí mismo un mal. El placer corporal es más fácil de experimentar pues está ligado directamente con la ausencia de dolor; asimismo, un placer puede serlo por accidente cuando remedia un dolor, como en el caso de los tratamientos médicos. En este sentido Aristóteles definirá el placer como una «actividad de la disposición natural» que busca establecer el equilibrio y la ausencia de dolor: «el dolor es privación de lo que es conforme a la naturaleza y el placer la satisfacción» (1173 b 11-12). El placer innecesario que se origina sin la presencia del dolor es el placer dinámico sujeto a deliberación y control por el hombre continente. Otro placer innecesario es el placer de la contemplación:

Puesto que también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los de la contemplación, cuando la naturaleza no necesita de nada. (1153 a)

El placer es un bien pero no es «el Bien», pues como ya hemos visto anteriormente, según Platón el Bien no puede mejorar si se le añade algo, si fuera así ya no sería el Bien, sería algo menor. Platón afirma como ejemplo que la vida placentera es más completa si se le añade la sabiduría. Entonces la mezcla de estos dos placeres (bienes) aumenta la felicidad del que los experimenta. Todo placer va acompañado de una actividad que lo genera y el placer es lo que perfecciona la actividad¹. Cada animal y hombre tiene un placer propio de acuerdo a su actividad. Por otro lado, Aristóteles sostiene que

¹ «En efecto, cada actividad es intensificada por el placer que le es propio, y así juzgan mejor y hablan con más exactitud de cada cosa los que se ejercitan en ella con placer; por ejemplo, llegan a ser geómetras y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en ella, y asimismo los aficionados a las artes, a la arquitectura, etc.» (*Ética a Nicómaco*, 1175 a 30-35)

la actividad perfecta es la que conlleva la felicidad, y ésta será la contemplación, por ser la actividad por excelencia de los dioses quienes por su naturaleza no pueden experimentar placer ni dolor y además es la actividad más duradera, escapa al carácter temporal del placer corporal, es decir, carece de movimiento. Entonces el placer que acompaña la actividad contemplativa será el placer perfecto:

Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud. (1177 a 26 -28)

Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no sólo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento. (1154 b 27)

La contemplación se ha definido como un placer sin dolor ni deseo. Esta es la posición neutralista del placer¹, posición paradójica pues habría que preguntarse en qué sentido se puede perseguir una actividad que no implica placer, siendo el placer un bien y un fin en sí mismo. ¿Cómo afirmar la superioridad del neutralismo sin decir que esta actividad es de alguna forma más placentera? El neutralismo tiene dos características fundamentales²:

- El mayor bien es la actividad racional.
- Esta actividad no es ni placentera ni dolorosa.

Esto significaría que la actividad racional no es placentera o es tan placentera como la vida de las plantas, y esto contradice el postulado anterior que afirmaba que la actividad racional (contemplativa) es la actividad perfecta e implica el placer perfecto. Si la actividad racional no es placentera, ¿qué cosa lo haría atractiva? El neutralismo sostiene que es superior porque permite la contemplación que está más allá del placer. El placer es despreciado porque es un obstáculo para el pensamiento: «El placer es un obstáculo para el pensamiento, tanto mayor cuando mayor es el goce, cuando se trata del placer sexual, nadie podría pensar nada durante él (1152 b 17-20)». Estas líneas me parecen fundamentales para comprender por qué el placer corporal es menospreciado, y además explica la posibilidad de la existencia de placeres reprochables. Se deduce que un placer, en tanto es más intenso, impide al individuo gozar de la actividad contemplativa

¹ BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, N.Y. Oxford University Press, 1991, pp. 324-331.

² *Ibíd.*

que es propia de los dioses. El hombre será más perfecto mientras se acerque a la divinidad y más imperfecto mientras se aleje de ella. La distancia se acentúa a medida que hace uso de sus placeres naturales que comparte con los seres irracionales como los animales y los niños. Lo que se deduce de esta premisa es que la actividad intelectual y el conocimiento sólo pueden darse a partir de la ausencia del placer, la ausencia de la experimentación sensorial. Por otra parte, Epicuro fundamenta su filosofía en la perspectiva contraria: la sensación es la base de todo conocimiento, la vida se afirma a través de la experiencia sensorial y el placer es el nexo entre el sujeto y el mundo. Otra idea que estaría detrás de la tesis que privilegia la contemplación sobre el placer es que la primera es más duradera. Esta mención temporal presupone que lo efímero y poco duradero es menos valioso que lo permanente; de nuevo aparece aquí el monismo parmenídeo sobre el cambio de Heráclito. Sin embargo, Aristóteles afirma que la poca duración de un placer no resta su carácter de plenitud porque el placer no se da como proceso (movimiento) sino como un estado que aparece y desaparece con la actividad que lo produce:

En esto se le parece el placer, que es también un todo completo, y en ningún momento podría tomarse como un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso el placer no es movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a un fin... (1174 a 16 -20)

Finalmente Aristóteles define los placeres buenos como los placeres propios del hombre bueno¹. El parámetro aristotélico para elegir los placeres buenos no es tan autónomo como parece. Es cierto que necesita de algún supuesto indiscutible para evitar el relativismo sofista del que trata de escapar. Según Aristóteles, el hombre prudente y continente elegirá las actividades virtuosas, pero si el bien de la actividad no se determina de antemano por el placer que lo acompaña, entonces, habría que preguntarse qué es lo que hace que la actividad sea atractiva como un fin. La respuesta parece recaer inevitablemente en el círculo del neutralismo ético. Las actividades deben ser elegidas sin considerar las sensaciones que las acompañan, entonces, ¿qué es lo que evitaría al hombre bueno no elegir una actividad cualquiera? Sin duda evitaría las actividades dolorosas porque el dolor revela un mal indiscutible, pero, ¿cómo elegiría entre las acti-

¹ «Pero se considera que, tratándose de cosas de esta naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre bueno; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite.» (*Ética a Nicómaco*, 1176 a 15 -19)

vidades placenteras buenas y malas, si ambas pueden ser placenteras? Si como punto de partida no va a considerar el placer que experimenta entonces todo placer tendría una carga neutra y será buena al momento de acompañar a la actividad elegida por el hombre prudente. En consecuencia, resulta difícil ver qué es primero, si las actividades o los placeres.

2.3.2 El hedonismo en Aristipo y Epicuro

Aristipo de Cirene es el filósofo hedonista por excelencia, el filósofo materialista crítico y negador del idealismo platónico. El precio de tal atrevimiento fue una desaprobación y condena histórica reduciendo su pensamiento y su filosofía a un hedonismo desenfrenado y bestial. Con el revisionismo posmoderno, muchos filósofos como Aristipo, condenados por la tradición, están siendo estudiados con nuevos ojos, intentándose una comprensión mayor y libre de prejuicios platónicos. Aristipo rompe con la figura del filósofo ascético e introduce algo impensable en la tradición filosófica: el placer unido al pensamiento, el filósofo que goza (o en términos nietzscheanos, «el filósofo que baila») dos actividades consideradas incompatibles y excluyentes. Es extraño que este prejuicio haya persistido con tanta fuerza durante la historia de la filosofía. Aristipo demuestra que ambas actividades pueden ser complementarias.

Tal como explica Onfray, dado su carácter estrictamente sensorial, el placer sólo puede existir en el instante, en el mundo de los hechos. Mientras la reflexión es siempre una actividad anterior o posterior a los hechos, el placer es la celebración y realización misma de la acción¹. Por lo tanto ya tenemos aquí una diferenciación de tiempos: el placer existe en la inmediatez, mientras que el pensamiento pertenece a lo mediato. Es interesante hacer una contraposición entre la aproximación antigua, natural y empírica hacia el placer y la postura cristiana y moderna, como, por ejemplo, la de Scheler, que estudiamos en el primer capítulo. Precisamente, para Scheler el carácter actual y presente

¹ «Lo esencial consiste en gozar del instante, pedir al presente lo que puede dar, y nada más. Saber vivir, por así decirlo. Además, ser capaz de disfrutar del instante propicio, el famoso *kairós*, este punto del tiempo, esta densidad en la duración, este momento único y sin esperanza de regreso, en cuyo transcurso es menester captar lo que se debe captar y coger lo que se ha de coger, sin lo cual, antes es demasiado pronto y después es demasiado tarde. El hedonismo celebra el instante y excluye el pasado o el futuro: el error está en ir a buscar ocasiones de alegría fuera de esta dimensión puntual del tiempo.» (ONFRAY, op. cit., p. 121).

del placer resulta ser una carga negativa, mientras que para el pensamiento preplatónico, la actualidad era un signo positivo. Para Scheler, Aristipo y los hedonistas confunden el valor del placer con sus bienes, que son los verdaderos objetos valiosos. Afirma que el placer no es un valor positivo, pero admite que la referencia o inclinación al placer puede ser un valor positivo, para luego admitir que resulta paradójico que se pueda tener una inclinación positiva hacia algo que no tiene valor¹.

Regresando a Aristipo, hay que preguntarnos a qué tipo de placeres se refiere. Según Onfray, el hedonista cirenaico buscaba un placer «positivo, cinético, dinámico y solar»². Con ello quiere decir un placer que se afirma con alegría; un placer sin la oscura mala conciencia platónica y cristiana; un placer donde el cuerpo se reafirma como descubridor de conocimiento y plenitud. El placer y el dolor serán las señales naturales y evidentes para crear una moral materialista en conformidad con la naturaleza. El placer es el signo del bien, mientras el dolor es el signo inequívoco del mal. Pero para ello es necesario superar la oposición entre el cuerpo y el alma y el prejuicio que sostiene que el segundo es superior al primero³. Con «placer dinámico», Onfray se refiere al carácter positivo y activo del placer cirenaico; en este sentido se aleja del concepto de placer como reacción negativa y ausencia de dolor que menciona Aristóteles, que además condena los placeres corporales frente a los placeres contemplativos (es curioso que Aristóteles utilice como ejemplo de placer el regocijo que un geométra puede sentir ante la perfección de su arte).

El ideal ascético y la renuncia al placer corporal tienen un origen muy antiguo, mucho antes que el cristianismo se apoderara de ellos como base ideológica. El placer del filósofo hedonista no puede reducirse a la ausencia de dolor, eso sería una visión modesta

¹ «Confieso que me parece una paradoja. Si el placer mismo no es un valor positivo, ¿cómo ha de ser posible que la referencia al placer sea un valor positivo? ¿puede corresponder un valor positivo al simple mecanismo de aplazar el placer para “más tarde”, e incluso *tornarse* un valor positivo ese aplazamiento, si lo que se aplaza no tiene ningún valor positivo? Comprendo todavía que —*siendo* el placer valor positivo— se le deba aplazar con el fin de obtener el mayor placer posible. Mas lo que no comprendo es que el aplazamiento de una cosa —ocurra de modo automático o deliberado— represente un valor cuando la cosa que se aplaza no lo tiene.» (SCHELER, *Ética*, p. 353-354).

² ONFRAY, op. cit., p. 123.

³ «Este placer corporal proporciona la medida del ideal hedonista, pues señala aquello a lo que hay que tender, de la misma manera que el displacer indica lo que es menester evitar a toda costa. Se trata de reactivar los movimientos naturales que el niño ha perdido tras una educación mal orientada. La negatividad coincide con el dolor, el sufrimiento, la aflicción, el mal. Es bueno todo lo que conduce al filósofo en la dirección de la alegría, siempre que no se pague ésta con una alineación. Nunca un placer cirenaico debe lograrse al precio de un displacer presente o futuro, displacer que emana de la limitación de la libertad del individuo.» (Ibíd. p. 124).

y ascética del placer. Aquí también Aristipo se aleja del posterior hedonismo epicúreo, mucho más estoico y moderado. Para Aristipo el verdadero placer consiste en una virtud creadora, una afirmación y búsqueda del placer más allá de la evasión del dolor¹. Esta visión dinámica y activa del placer se rebela frente al ideal ascético del bien como ausencia de dolor y deseo. Niega radicalmente la posterior concepción budista de un mundo como teatro de operaciones del dolor y frustración constante, donde lo mejor es renunciar al deseo para liberarse del dolor, similar al planteamiento schopenhaueriano de la vida como sufrimiento constante. Tal postura es para los cirenaicos cobarde y débil; la felicidad no se alcanza huyendo del dolor y la tristeza. La búsqueda del placer nunca debe frenarse por el temor al fracaso en su consecución, ni las turbaciones de la tentación y el deseo son obstáculos insuperables para el hedonista activo.

Al igual que Aristipo, Epicuro ha sido muy maltratado por la tradición filosófica, en parte por su moral hedonista, su materialismo, su postura apolítica y su rechazo al concepto de inmortalidad platónica. A pesar de su fama de hedonista y libertino, según las crónicas, Epicuro vivía de manera austera contentándose con agua, un trozo de pan y una buena conversación con sus amigos paseando despreocupadamente por su famoso jardín. Sea verdad o no este retrato, de alguna manera se ha intentado crear una versión más estoica y platónica de Epicuro, quizás para contrarrestarlo con la versión menos amable del Epicuro «cerdo, glotón y desenfrenado». El placer (*hedoné*) era el concepto central en la filosofía de Epicuro; el detallado estudio de García Gual explica la importancia del placer como el eje de la filosofía moral del filósofo hedonista:

Decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz. Al placer, pues, reconocemos como nuestro bien primero y connatural, y de él partimos en toda elección y rechazo, y a él nos referimos al juzgar cualquier bien con la regla de la sensación» escribe Epicuro en un famoso pasaje de la Carta a Meneceo (D.L. X 128-9). Al sentar tal principio —que el placer (*hedoné*) es el comienzo y fundamento (*arche*) y la culminación y término (*télos*) del vivir feliz —, señala Epicuro el objetivo de la ética, que trata de lo que debemos buscar y de lo debemos evitar para alcanzar ese vivir feliz que es el fin de nuestro existir. La conse-

¹ «De todo ello se desprende una definición dinámica del placer: no se experimenta en la pura y simple ausencia de turbaciones, como enseñará Epicuro dos siglos después. Por tanto, no es negativo, sino positivo, activo. Aristipo califica de estado intermediario ese momento específico en que se ignora la turbación; ni placer, ni displacer, sino el espacio entre uno y otro, que nada autoriza a denominar placer. No ser desgraciado no equivale a ser feliz; no sufrir no equivale a gozar; la ausencia de negatividad no es de por sí misma algo positivo. La destrucción de los deseos no constituye una manera de crear placer; si así fuera, ¡Platón y los cristianos serían hedonistas! Abrirse al presente y pedirle abundantes ocasiones activas de conocer las señales características del placer, *la voluptuosidad que halaga los sentidos*, en palabras de Cicerón: ésta es una definición de hedonismo.» (Ibíd. p. 126).

cución del placer y la evitación de su contrario, el dolor, es lo que guía nuestras elecciones y rechazos de modo natural. Así el principio del placer, la *hedoné*, constituye la meta de nuestro actuar, o el blanco de nuestras acciones (según la metáfora aristotélica del arquero). No hay ningún otro objetivo trascendente, como podría señalarse en la ética platónica o estoica¹.

El placer entonces es el fin (*télos*) de la vida feliz. Todos los animales buscan el placer y evitan el dolor, por tanto, el hombre al hacer lo mismo sólo está actuando en concordancia con la naturaleza. Esta postura natural y materialista niega toda construcción metafísica que intenta «corregir» o «superar» a la naturaleza. Para Epicuro no es necesario demostrar la verdad de la premisa del placer como el máximo parámetro para una vida feliz, ya que en todos los animales se observa el mismo comportamiento. Todos tienden al placer y todos huyen del dolor. No hace falta demostrar esta verdad, sino sólo reconocerla. Los sentidos reciben una información directa y veraz del mundo, de lo que conviene perseguir y de lo que conviene rehuir. No es la razón abstracta y autónoma —que siglos después Descartes pretenderá descubrir— el parámetro para el conocimiento moral y epistemológico. Y tal como dice García Gual «por tanto, ya que si se le quitan al hombre sus sensaciones nada le queda, es necesario que lo que es conforme o contrario a la naturaleza sea la misma naturaleza quien lo juzgue»². El placer no sólo se opone al dolor, sino que además ambos están ligados a la naturaleza al igual que la salud y la enfermedad; el placer está relacionado a la salud que mantiene la vida, mientras que el dolor está unido a la enfermedad que la destruye. Por lo tanto, el placer y el dolor son valores vitales opuestos que están íntimamente unidos al carácter natural del hombre. El placer, como señala Norman deWitt, es tan natural y necesario para el hombre como lo es el alimento al cuerpo³.

Como ya hemos señalado anteriormente, a diferencia de los cirenaicos, Epicuro también consideraba como placentero la ausencia del dolor corporal y anímico. Es una concepción estática y residual del placer, probablemente justificado por su delicada salud

¹ GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro* (1981) Madrid, Alianza, 1996, p. 145.

² *Ibíd.* p. 146.

³ «El placer no se opone al dolor en el sentido que sostiene que todas las criaturas persiguen el primero y huyen del segundo; sino que ambos son verdades opuestas cuya relación es análoga a la que existe entre la salud que preserva y la enfermedad que destruye. Se podría decir que el placer es tan nutritivo para el ser humano como lo es el alimento, y que la naturaleza humana busca el placer tal como cada ser vivo posee un impulso vital que lo obliga a buscar el alimento que le es propio. Con este supuesto Epicuro hubiese inferido: todas las criaturas persiguen el placer como si fuese alimento, y evitan el dolor como si fuera veneno». (DeWITT, Norman, *Epicurus and his philosophy* (1954) Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964, p. 223).

y sus dolores crónicos. No sentir dolor en el cuerpo era una manera de alcanzar la deseada *ataraxia*. Epicuro también explica que no se puede gozar de placeres anímicos o intelectuales si el cuerpo sufre dolor; antes que todo está el bien del cuerpo. Un cuerpo en armonía, sin dolor, es fundamental para el goce posterior de placeres más sutiles: «Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios y elevados guardan referencia a él». Esta sentencia epicúrea ha creado mucho debate; finalmente lo que pretende decir es que un cuerpo con hambre o sed necesita ser saciado antes de dedicarse a las actividades del pensamiento¹. En este sentido ya se aleja de la postura estoica de austeridad y resignación ante el dolor y la privación compensada por un supuesto placer espiritual o contemplativo². Por otro lado, según las fuentes de Diogenes Laercio en su *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, Epicuro consideraba que una vez satisfechas las necesidades corporales básicas, los placeres del alma debían ser más recomendables que los del cuerpo³. En este punto también se aleja del «hedonismo duro» de los cirenaicos. Por otro lado, según Philip Merlan, Epicuro utilizó la palabra *hedoné* en cuatro sentidos distintos:

Puede significar el «placer» del cuerpo o bien del espíritu, y, a la vez, puede ser o cinético (esto es, producido por un estímulo exterior) o catastemático (esto es, un estado del organismo originado en sí mismo, sin estímulo externo). Sólo la primera de estas cuatro acepciones se aplica al término «placer», como traducción del griego *hedoné*. En los casos restantes, «alegría» estaría mejor aplicado; así Merlan sugiere que el epicureísmo se debería entender como una filosofía de la alegría⁴.

Como podemos ver, el significado de placer en Epicuro es bastante amplio y no se limita únicamente a la esfera sensorial, sino que incluye el espíritu y una actitud vital positiva. Siendo así, el placer como parámetro moral y deliberativo es una realidad esencial para la fundamentación de una moral material y natural; y en el caso de Epicuro no

¹ GARCÍA GUAL, op. cit., p. 162.

² Por otro lado, el placer como «principio y raíz de todo bien» también tiene otros significados relevantes; primeramente, el sentido cronológico quiere decir que el placer está presente al comienzo de la vida y durante toda ella. Esto significa que el infante entiende instintivamente que el placer es bueno y el dolor es malo, es una información vital para sobrevivir que no requiere habilidades racionales; el posterior entendimiento racional del adulto es sólo un reconocimiento consciente de un conocimiento que ya se ha adquirido de manera natural. Esto quiere decir que la experimentación del placer significa la consecución de la plenitud vital de los animales a nivel instintivo, y del ser humano a nivel racional. Otro sentido del placer como principio del bien significa que es el punto de partida, el parámetro indiscutible para saber qué cosas debemos perseguir y qué cosas debemos evitar; es un criterio natural infalible que servirá para las elecciones diarias. (DeWITT, op. cit., p. 238).

³ *Ibíd.*

⁴ MERLAN, Philip en: FARRINGTON, Benjamin, *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 179.

deja dudas, ya que sostiene que el placer es inseparable de la virtud, y aunque éste puede ir sin el aquél, el placer no puede ir sin la virtud. Esto quiere decir que las cosas virtuosas no necesariamente son placenteras pero las cosas placenteras sí son virtuosas. A diferencia de Platón y Aristóteles, que consideraban que el placer gozaba de una existencia autónoma que podía o no ir unido a virtudes o actividades, Epicuro pensaba que el placer en sí mismo estaba unido a la virtud. El placer por sí solo, sin una valoración positiva o virtuosa, era algo impensable, una entidad vacía sin significado alguno¹. Platón considera que el placer y otros atributos podían hacer las cosas mejores o peores dependiendo de a qué cosas estaban unidas, y usaba este argumento para decir que el placer no podía ser el mayor Bien, ya que el Bien no podía ser más deseable o bueno por estar unido a otra cosa.

Por otro lado, si el fin de la vida es el placer, será necesario reflexionar sobre cuáles placeres conviene perseguir, pregunta directamente ligada al problema de deseo, ya que el placer es la satisfacción de un deseo. Como se sabe, Epicuro distinguía entre distintos tipos de deseos creando la primera taxonomía del deseo; a saber, distingue entre los deseos naturales y necesarios, los naturales y no necesarios, y los no naturales ni necesarios. Los primeros dos grupos se refieren a las necesidades y deseos del cuerpo, los que compartimos con los otros animales, como el hambre, la sed, el impulso sexual, etc. El tercer grupo se refiere a los placeres refinados de la cultura, la lectura, la música, la filosofía, entre muchos otros productos culturales innecesarios. Tal como afirma Onfray, «nadie se muere por no leer o filosofar», así que en este sentido indudablemente dichas actividades son placeres innecesarios. Sin embargo, el deseo de dedicarse a actividades intelectuales conlleva también un placer indiscutible. Por lo tanto, existen placeres innecesarios que también conducen a una fuente inacabable de placeres². Lo importante aquí es que aquello que se considera innecesario no es despreciado y rechazado como un excedente trivial. Evidentemente hay cosas que son prescindibles pero que causan placeres considerables, por lo tanto, no existen motivos sensatos para rechazarlas; al contrario, hacerlo sería contraproducente y violaría el precepto epicúreo

¹ «El error, según Epicuro, estaba en el supuesto de que el placer era una entidad independiente capaz de ser combinada con la práctica de la virtud o separado de ella. Su razonamiento sobre este tema era similar a su razonamiento sobre el placer y la vida. La vida es el mayor bien; es un placer estar vivo, incluso si uno está lisiado o adolorido. El placer es virtualmente un atributo de la vida, y el principio enunciado por Lucrecio —el cual dice que el atributo esencial de una cosa no puede ser retirada sin destruir la cosa misma—, también es válido para el placer. El calor no puede separarse del fuego, ni lo dulce de la miel, ni la blancura de la nieve. El placer y la virtud son igualmente inseparables» (DeWITT, op. cit., p. 246).

² ONFRAY, op. cit., p. 197.

del placer como medio para alcanzar la plenitud. En este sentido también hay diferencias con las posturas estoicas del sacrificio y la renuncia que esconden un oscuro deseo oculto por el sufrimiento¹. El epicureísmo rechaza todo dolor en el cuerpo y en el alma, y rechaza también la sumisión estoica al sufrimiento. El sufrimiento es un tema clave, porque tal como explica Onfray: «el sufrimiento desempeña un papel fundamental en Epicuro: designa la carencia y llama al placer. Su desaparición supone la plenitud, la reconstitución y el placer de haber recuperado la naturaleza armoniosa. Nadie escapa a este movimiento natural, que es manifestación de la ley»².

2.3.3 El placer y el dolor en el estoicismo

A diferencia del epicureísmo, que tiene un solo representante plenamente identificado, el estoicismo fue un movimiento filosófico que tuvo varios representantes y etapas; en consecuencia el pensamiento estoico tiene variaciones según las épocas y representantes (estoicismo antiguo, medio y tardío). Sin embargo, en el plano ético el estoicismo conservó cierta unidad que nos permite hablar de una ética estoica sin necesidad de hacer distinciones históricas; en todo caso en esta sección vamos a hablar del estoicismo antiguo. Fundada por Zenón de Citio, contemporáneo de Epicuro, la ética estoica separa radicalmente la razón de la pasión, enalteciendo la primera y rechazando la segunda. El resultado es cierta indiferencia hacia toda emoción y una resistencia heroica al sufrimiento y el dolor. Tal como explica Julián Marías, para el estoicismo «el bien supremo es la *felicidad* —que no tiene nada que ver con el placer— y ésta consiste en la virtud. A su vez, esta virtud consiste en vivir de acuerdo con la verdadera naturaleza. «[...] La naturaleza del hombre es *racional*, y esta vida que postula la ética estoica es la vida racional»³. Dado que los estoicos creen que todo está determinado, la libertad

¹ «Es cierto que la ataraxia epicúrea es muy semejante a la felicidad de los ascetas, al soberano bien de los renunciantes, pero hay una característica de la doctrina que marca la diferencia, y es una diferencia de calado: el rechazo del dolor, la lucha contra el sufrimiento. Pues el odio al cuerpo que enseña Platón, y luego el culto del dolor de los estoicos, llenos de orgullo ante el mal que pretende soportar cuando lo cierto es que en secreto lo aman, no pueden satisfacer a un discípulo de Epicuro. Pasen la semejanza a lo que concierne al ascetismo, el rigor y la austeridad compartidas con los adversarios, pero lo tocante al sufrimiento se oponen dos universos: unos le otorgan un efecto positivo, porque hace posible el triunfo de la voluntad del sabio; los otros lo instalan con toda claridad del lado de la negatividad absoluta... Y el hedonismo presenta aquí sus mas bellas cartas de nobleza: intransigencia ante lo perjudicial para el cuerpo y el alma, intransigencia implacable...» (Ibíd. p. 199).

² Ibíd.

³ MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, (1941), Madrid, Alianza, 2003, p. 89.

estoica consiste en someterse al destino, ya que todo escape al plan universal es imposible —cualquier resistencia es inútil— de aquí la inclinación por la fortaleza frente al embate de los elementos y la fortuna. La racionalidad humana es lo que nos conecta con la naturaleza, por lo tanto, ser racional es ser libre y ser libre es, paradójicamente, someterse al destino del todo universal. Aquí aparece la figura del sabio imperturbable al entorno, indiferente al dolor y a la carencia de comodidades. El sabio debe poder controlar sus emociones, y para hacerlo, se opta por una solución radical: rechazo de todas las pasiones, sean positivas o negativas, solo así se alcanzará la *ataraxia*, la quietud del espíritu¹. Un modelo arquetípico del sabio imperturbable para los estoicos fue Sócrates, dispuesto a inmolarse por defender sus ideales y la verdad, sin temor a la muerte, austero en su vestimenta e indiferente a las inclemencias del tiempo².

El hombre es, pues, por definición, un ser racional; y los seres racionales, según el razonamiento estoico, deben saber distinguir entre las cosas valiosas y las cosas triviales³. La ética estoica tiene muchos elementos originales de la ética cínica, como son el vivir según la naturaleza, la práctica del ascetismo, y un gran desdén e indiferencia hacia los bienes materiales y sensoriales⁴. Pero a diferencia del estoicismo, tras la provocación

¹ «El ideal del sabio, o sea la *virtud*, es la extirpación de las pasiones (*apatía*) y la imperturbabilidad (*ataraxía*); porque las pasiones, en su irracionalidad, son todas errores y enfermedades del alma, o sea *vicios*; no sólo aquellas que condena la opinión común (ira, temor, avidez, etc.), sino también aquellas que ella juzga impulsos loables, como la piedad, los afectos individuales, las ansias y aflicciones por calamidades privadas o públicas. Su error e irracionalidad está en el aislamiento del fin particular del universal. Mientras que el sabio debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y armonía del universo.» (MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires, 1942, Vol. II, p. 307).

² «Sócrates fue el santo principal de los estoicos en toda su historia; su actitud en la época de su enjuiciamiento, su negativa a evadirse, su serenidad frente a la muerte y su tesis de que el perpetrador de la injusticia se injuria a sí mismo más que a su víctima, todo se ajustaba a la perfección con las enseñanzas estoicas. Así, su indiferencia al calor y al frío, su llaneza en materia de comidas y vestidos y su completa independencia de todas las comodidades corporales.» (RUSSELL, op. cit., p. 296).

³ «Los seres racionales deben considerar, pues, valioso solamente lo razonable, lo que el *lógos* nos muestra como nuestra relación con la naturaleza y con los demás hombres y las determinaciones y deberes que ser siguen de tal conocimiento. El atenerse así a lo razonable es la virtud, y en ésta está la felicidad, pues ella es “autosuficiente” (*autárkés*), *no depende de los otros ni de otra cosa*. Todo lo demás es, en rigor, “indiferente” (*adiáphoron*): vida, salud, honor, posesiones, placer, no son *en sí y por sí*, *bienes*, como no son en sí y por sí *males* la muerte, la enfermedad, las afrentas, la pobreza o el dolor. Ni aquéllos han de ser buscados ni éstos rehuidos por sí mismos, sólo la conducta correcta (racional) asegura la propia satisfacción.» (GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos, en CAMPS Victoria, *Historia de la ética, 1. De los griegos al Renacimiento*, (1999), Barcelona, Crítica, 2002, p. 219).

⁴ «La vía de la verdadera excelencia, de la independencia respecto del mundo entero, excelencia e independencia que puede conseguir todo aquel que se lo propone, consiste en no dejarse dominar por nada, por ningún contratiempo, ni por el hambre, la sed y el frío, ni por el dolor físico, la pobreza, la humillación o el destierro, sino ver en todo ello una mera ocasión de probar la propia fuerza moral y de voluntad, ocasión de endurecimiento (*kartería*), de “ascesis” en sentido corporal y anímico. La libertad de voluntad y acción está dada a todo el mundo.» (GARCÍA GUAL, Carlos, *La secta del perro*, (1987), Madrid, Alianza, 1998, p. 25).

del cínico había una crítica radical contra el sistema, las normas y convenciones sociales y el ideal de progreso del hombre de la ciudad, eligiendo desterrarse de la vida social para convertirse en un hombre individual, estado completamente contrario al espíritu de la polis griega. El ascetismo —que algunas veces llegaba a la indigencia— era también una manera de ser libre frente a las necesidades y exigencias de la vida en sociedad:

El cínico denuncia, no con hermosos discursos, sino con zafios y agresivos ademanes, el pacto cívico con una comunidad que le parece inauténtica y perturbada, y prefiere renunciar al progreso y vagabundear por un sendero individual, a costa de un esfuerzo personal, con tal de escapar a la alineación. Prefiere tomar como modelo a los animales sencillos que andar embrutecido en el rebaño doméstico, adormilado por las rutinas y convenciones de la gran ciudad. Así se empeña en un arduo ascetismo hacia la libertad¹.

Pero el estoico no tiene la intención subversiva y crítica del cínico; el estoico está interesado en vivir según la naturaleza, y para eso sólo tiene un fin: practicar la virtud, y la virtud está más allá de la felicidad, del placer y del dolor. Para ser inmunes al dolor hay que negarlo —asumiéndolo, convirtiendo la negatividad en afirmación y voluntad:

El núcleo del estoicismo reside en una actitud radical de la *voluntad*: la decisión de asumir el dolor, de anular el mal y sus causas, como parte del orden (*kósmos*), y de insertarse volitivamente en la totalidad universal. Es decir, de negar el dolor asumiéndolo, de rechazar el mundo hostil incorporándolo, de invertir, en suma, la relación dialéctica *sujeto-mundo*: se abandona la conducta agónica y la resistencia militante del voluntarismo cínico, y se inicia una forma de *apátheia* que consiste en asumir la realidad distanciándose de ella².

A mi modo de ver, el estoicismo se contradice al querer vivir según la naturaleza negando las pasiones y el carácter animal del hombre. Ser indiferente a las sensaciones, al placer y al dolor, no es una actitud natural; al contrario, es asumir una postura antinatural; es pretender ser poseedor de una fortaleza anímica inmune a los embates de los elementos. Los sentidos nos conectan con la realidad y nos hacen parte de ella, negarlas es separarse radicalmente de la realidad para vivir en un mundo aislado. El estoicismo tiene una disposición antinatural hacia el sacrificio personal; un oculto orgullo ascético de superación del dolor para afirmarse como un alma virtuosa. Tal como dice Onfray, el ideal ascético —que estudiaremos con mayor profundidad en el próximo

¹ *Ibíd.* p. 23.

² PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, (1974) Madrid, Siglo veintiuno, 1979, p. 83.

capítulo— tiene como fondo la búsqueda de un «placer negativo», un placer que se regocija en la privación de todo deseo¹. Asimismo, el ascetismo estoico asume que el goce de los sentidos es excluyente con el goce de la vida intelectual. Esta asunción parte de una falacia de fondo: la verdadera naturaleza del hombre es racional. En principio, no creo que exista algo así como una «verdadera naturaleza del hombre», a menos que sea una creación para satisfacer nuestra propia vanidad cultural. En todo caso, ser racional no está reñido con ser animal; tal como dijo Aristóteles, el hombre es un animal racional, pero animal, a fin de cuentas.

¹ «La obra del ideal ascético se consume cuando el deseo y el placer son puestos al servicio de la pulsión de muerte dirigida contra uno mismo. Se termina por desear no tener ya ningún deseo, y por sentir placer al no tenerlo. Elogio de la extinción, triunfo de la muerte. Paradójicamente, al poner la apetencia al servicio de esas causas corrompidas, se obtendrá una satisfacción circunstancial, que se pagará con una frustración por el resto de la vida. Querer el no-querer, apagar y aceptar las empresas de muerte dentro de uno, conduce a una especie de definición del eudemonismo a partir del placer negativo: se llega a considerar la felicidad como la ausencia de desdicha, la salud como ausencia de deseo. La vida aparece como un hueco, vaciada y como un desierto triunfante que no deja de avanzar. Victoria de los designios pequeños y la ideología fúnebre, de los falsos placeres y los logros mezquinos.» (ONFRAY, *La construcción de uno mismo. La moral estética*, (1993), Buenos Aires, Libros Perfil, 2000, p. 153).

CAPÍTULO TRES

EL IDEAL ASCÉTICO Y LA MORAL CRISTIANA

3.1 FUNDAMENTOS DE LA MORAL SEXUAL CRISTIANA

La aparición de la moral cristiana significó una revolución en el mundo romano; frente a los valores morales romanos —hedonistas y terrenales— el cristianismo ofrecía un conjunto de valores espirituales basado en las enseñanzas morales de Jesucristo que practicaba un ascetismo y humildad muy propio de los sectores más pobres y menos favorecidos de la sociedad judía y romana. El cristianismo antiguo tenía una estructura teleológica que prometía el reino de Dios tras una vida de carencias y dolor. Para la población más pobre, castigada y con pocas esperanzas, esta promesa era muy tentadora, así que no es casualidad que el cristianismo primitivo se extendió primero entre el sector más desfavorecido y marginal de la sociedad. Para nuestra investigación no vamos a enfocar los rasgos teológicos de esta religión, sino que el objeto de estudio será el código moral sexual cristiano y los valores que defendía para entender sus orígenes y los supuestos filosóficos que lo sustentan.

3.1.1 Rechazo del cuerpo y renuncia sexual

El cuerpo y el placer siempre han sido temas problemáticos para la mentalidad cristiana. Por un lado, son también creaciones de Dios, pero al mismo tiempo conducen a la tentación del mal y el pecado. Para entender el rechazo de los cristianos al cuerpo, el placer y el sexo, hay que remontarse a los primeros siglos de nuestra era, época que se acostumbra denominar «cristianismo primitivo». Para empezar, la corporalidad está en oposición directa a la espiritualidad, y esta dualidad material-espiritual ya plantea un inevitable enfrentamiento. Tal como explica Wayne Meeks, el cuerpo tenía un doble problema; por un lado estaba constantemente enfermándose, exigía alimentación y cui-

dados constantes, adoptando con esto una condición de fragilidad y contingencia permanente; pero al mismo tiempo parecía poseer cierta autonomía que contradecía la razón mediante impulsos que eran difíciles de contener¹. El cuerpo, en suma, era un problema que exigía atención constante, era voluble, débil, caprichoso y rebelde. Todo esto le daba al cuerpo una categoría indudablemente inferior a lo que los cristianos llamaban «el alma», que era, por el contrario, inmune a los cambios de la materia. La misma relación existe en la concepción platónica sobre cuerpo y alma; el cuerpo está sujeto a las miserias del cambio constante y la degeneración, mientras que el alma goza de las propiedades inmutables propias de un mundo abstracto, como la geometría y las matemáticas.

El dualismo materia-espíritu tiene una historia compleja, por ahora podemos decir que proviene básicamente del maniqueísmo y del catarismo que tuvieron mucha influencia en los primeros siglos del cristianismo y durante la Edad Media. Estas religiones anunciaban la superioridad del espíritu sobre la materia y cualquier manifestación física; como consecuencia, sus creyentes —y más en el caso de los cátaros— practicaban la castidad y el ascetismo extremo. Los seguidores del catarismo consideraban que toda la materia era producto de las fuerzas del mal, por lo tanto negaban la existencia de Cristo como hijo de Dios, ya que esto le hubiese dado un carácter divino a la carne; en consecuencia, el catarismo fue condenado como herejía². Sin embargo, es indudable que el cristianismo bebió de la fuente de estas dos corrientes religioso-filosóficas que estudiaremos en profundidad más adelante.

Pero también existen otras razones más sutiles para explicar la postura cristiana con respecto al cuerpo y el sexo. El exhaustivo estudio de Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, revela que es necesario recuperar el horizonte histórico y cultural de los primeros siglos después de Cristo para entender este

¹ «El principal problema del cuerpo era doble. Por una parte, estaba sometido a todo tipo de contingencias. Siempre andaba enfermando o haciéndose daño; necesitaba constantemente que se le proporcionase comida y bebida, tenía que dormir; podía ser torturado, encarcelado o muerto. Por otra parte, parecía tener, según algunos, una mente propia: afloraban de él impulsos y pasiones que podían ofuscar la razón y desbaratar el juicio prudente.» (MEEKS, Wayne, *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos* (1993) Barcelona, Ariel, 1994, pp. 137-138).

² «En efecto, los cátaros, desde su dualismo, oponían al alma creada por dios la materia dominada por el mal. Todo lo relacionado con la materia, sexo, carne, sangre, era un símbolo del diablo. Pero es que, además, consideraban que Dios, alma pura, nunca pudo encarnarse en Jesús. Creían que la encarnación no era mas que una trampa de Satanás y que Cristo era, o bien un impostor, o directamente el espíritu del mal.» (FOSSIER, Robert, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Taurus, 2007, p. 354).

complicado asunto. Una de las razones más interesantes es la forma en que los cuerpos masculino y femenino fueron considerados en dichos siglos. Para la mente primitiva, el hombre era indiscutiblemente superior a la mujer, física e espiritualmente. Recordemos que en aquella época el conocimiento anatómico y fisiológico del cuerpo humano era muy limitado y las conclusiones sobre el funcionamiento del cuerpo se hacían por simple observación y deducción (las primeras disecciones conocidas de cuerpos humanos se hicieron recién en Italia en el siglo XIII). Para la mente antigua el cuerpo masculino albergaba valores positivos como fuerza, determinación, valentía, templanza, etc.; mientras que el cuerpo femenino era en cierto modo su antítesis: era débil, voluble, impulsivo, entre otros adjetivos desfavorables. En resumen, se consideraba que la mujer era un hombre incompleto. Es decir, la mujer era el resultado de una gestación incompleta o fallida. Obviamente tal concepción reducía a la mujer a un estado de inferioridad total¹. No olvidemos que ya en la Biblia la superioridad del hombre sobre la mujer quedaba expresada con toda claridad, creando con esto también una superioridad espiritual y moral. Es famosa la cita de san Pablo en la primera carta a los corintios que dice:

Que aprenda la mujer en silencio, y con absoluta sumisión. Porque no permito a la mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado primero; después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión².

Sin duda, para los cristianos, el hombre era el favorito de Dios. Estando así las cosas, una mujer nunca podía llegar a ser un hombre por una cuestión de incompletud originaria; pero el hombre, en cambio, estaba en constante peligro de *afeminarse* y convertirse en una mujer. El hombre estaba constantemente luchando contra su debilidad y su lado femenino; temía perder ese *calor vital* que lo hacía hombre³. El temor a perder este calor masculino tenía como efecto la desaprobación de las relaciones sexuales frecuen-

¹ «Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial. Habían acumulado un decisivo excedente de “calor” y de ardiente “espíritu vital” durante las primeras etapas de su coagulación en la matriz. La eyaculación caliente del varón así lo demostraba: “pues es el semen, cuando posee vitalidad, lo que hace que nosotros los hombres seamos ardientes, firmes de miembros, corpulentos, dotados de buena voz, fogosos, fuertes para pensar y actuar”. Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos. El precioso calor vital no les había llegado en suficiente cantidad cuando estaban en la matriz. Esta carencia de calor las hace más blandas, más líquidas, más viscosas y frías, así como más informes que los hombres. La periódica menstruación demostraba que sus cuerpos no eran capaces de consumir los pesados excedentes que se coagulaban en su interior». (BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, (1988), Barcelona, Muchnik Editores, 1993, p. 27).

² Timoteo I, 2:11-14.

³ BROWN, op. cit., p. 29.

tes por temor a que la pérdida de calor vital condujera al «afeminamiento» del copulador. Desde el punto de vista fisiológico, la mujer era un receptáculo para la semilla vital del hombre; pero a cambio ella no entregaba nada, sólo recibía, mientras que el hombre que daba su semilla quedaba potencialmente disminuido. El debilitamiento físico general tras la eyaculación reforzaba dicha idea. Según Brown, este temor fue también decisivo para el celibato cristiano. El hombre que mantenía todas sus virtudes viriles era el que había perdido menos calor vital, es decir, el que había perdido menos semilla¹. Esto condujo a paradojas curiosas; los eunucos —considerados tradicionalmente como hombres mutilados y afeminados— eran desde este punto de vista más viriles porque no perdían su calor vital mediante la copulación. Por otra parte, si bien ya los filósofos griegos habían hablado ampliamente sobre el ideal estoico de dominar el cuerpo y sus pasiones a favor del predominio de la razón, este dominio no implicaba un rechazo radical hacia el cuerpo, sino que exigía una buena administración de sus deseos e impulsos; el goce en su *justa medida* para que no obstaculice el juicio racional. Pero los cristianos tenían un objetivo mucho más ambicioso: no sentir deseo alguno. Como esto era imposible desde el punto de vista físico, ya de antemano todos los hombres eran pecadores porque estaban constantemente tentados por los placeres de la carne².

Con respecto al matrimonio, los primeros cristianos tenían una postura ambigua, san Pablo rechaza el celibato total porque esto hubiese sido desastroso para la solidez de la familia tradicional. Obviamente, para crear familias había que casarse y tener hijos. El sexo entonces era inevitable. Pero para «limpiarlo» sólo se aceptaba dentro del matrimonio, pues esto garantizaba que el sexo tuviese como fin la procreación y no sólo el goce físico. El rechazo del placer por sí mismo exige también una explicación; según Robert Fossier, la postura cristiana hacia el placer era diametralmente opuesta a la postura grecorromana, pues los últimos consideraban el placer corporal como algo sepa-

¹ «En la raíz de muchas de las actitudes tardías de los clásicos con respecto al cuerpo del varón está la poderosa “fantasía de la pérdida de espíritu vital”. Se trata de una de las muchas nociones que aportaron un firme apoyo a la continencia masculina en la sabiduría popular de un mundo donde pronto se predicaría el celibato cristiano. El hombre más viril era aquel que había retenido la mayor parte de su espíritu vital, es decir, el que había perdido poco o ninguna semilla.» (Ibíd. pp. 39-40).

² Para convertir una comunidad de creyentes en pecadores e inculcarles un sentimiento de culpa moral fue muy astuto usar algo que no podían controlar: el instinto sexual; luego, todo cristiano era pecador sencillamente porque era hombre. Al mismo tiempo, el instinto sexual fue utilizado para uniformizar a la comunidad de primeros cristianos que en muchos casos provenían de clases sociales distintas. Quizás lo único que tenían en común era el estar sometidos al deseo sexual; de esta manera fue muy conveniente usar este deseo como un mal común a todos los creyentes; así se sentirían parte de una misma comunidad universal. Tenían una tragedia común: ser pecadores por la carne. (Ibíd. p. 95).

rado del alma, por lo tanto su goce no implicaba problema moral alguno; mientras que los cristianos habían establecido una conexión indisoluble entre el sexo y la procreación, condenando con esto a todas las prácticas sexuales que no tuvieran un fin reproductivo. El placer por sí mismo era inaceptable para la mentalidad cristiana. Incluso los intercambios sexuales dentro del matrimonio pero fuera del periodo fértil de la mujer eran condenados:

La sociedad grecorromana consideraba los contactos o goces físicos particulares a la vez naturales, porque iban vinculados al placer del cuerpo, y excusables, porque no tenían vínculos con el alma. Al establecer un vínculo condicionante entre el acto sexual y la procreación, el pensamiento cristiano rechazó como inmorales, anormales y antinaturales, y por tanto como pecado que llevaba a la condenación eterna, todas las manifestaciones físicas que se salieran de la norma canónica. Incluso las relaciones sexuales entre los esposos que se produjeran fuera del momento de fecundación de la mujer se consideraban similares al adulterio¹.

El matrimonio, además, era la solución a la tentación del adulterio; si el cristiano no podía contenerse era mejor casarse, ello explica el famoso pasaje paulino: «mejor es casarse que abrasarse»². Los cristianos que se casaban cumplían un mandato de Dios pero al mismo tiempo esto significaba que no eran sus favoritos. El celibato total era sólo para unos pocos *elegidos* que se dedicaban exclusivamente a Dios. Los demás estaban «divididos», una parte adoraba a Cristo y la otra se ocupaba de asuntos terrenales y menos santos³. Los cristianos toleraban el matrimonio, no tanto por cumplir con la función reproductora, sino por controlar y limitar sus impulsos sexuales⁴. Por su parte, Taciano, escritor cristiano del siglo II fundador del encratismo, se inclina por una castidad total y sin excepción. Su interpretación del origen nefasto del sexo debe haber influenciado en gran parte el rechazo cristiano hacia el cuerpo y el placer. Taciano se remite a la historia de Adán y Eva en el paraíso y el pecado original. Según este autor, el sexo reproductor

¹ FOSSIER, op. cit., pp. 97-98.

² Primera Carta a los Corintios, 7:9.

³ «Éstos (los célibes) estaban mejor preparados que los casados para la gran tarea que precedería al advenimiento de Jesús. El matrimonio, por el contrario, no era una “gracia”. El hecho de estar casado más bien delataba una ausencia de la llamada de Dios a la continencia. Los casados carecían de la cualidad suprema de tener un corazón no escindido: “El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y así está dividido”.» (BROWN, op. cit., p. 90).

⁴ «En la era cristiana, después de haber predicado Cristo la virginidad y de que la tierra estuviera llena de progenie humana, se permitía que el matrimonio persistiera por tolerancia. El matrimonio servía para poner un límite a los instintos sexuales: *estaba ahí en razón de la fornicación*. Los hombres no se casaban con las mujeres para frenar a la muerte engendrando hijos, como Gregorio de Nisa había insistido con aflicción típica de hombre de la antigüedad, sino más bien para rebajar la alta temperatura de sus necesidades sexuales.» (Ibíd. p. 417).

es consecuencia de haber sido expulsados del paraíso y de haberse separado del espíritu de Dios. Antes del pecado original el hombre debía ser inmortal; su mortalidad y sus penurias en la tierra son el castigo a su desobediencia. La muerte era algo originalmente pensado sólo para los animales, ya que no tenían alma, pero ahora el hombre también morirá porque será igual que las bestias. La reproducción sexual es entonces ahora un mal necesario para conservar la especie. Para Taciano, la renuncia a toda actividad sexual significaría retornar a este estado perdido de unión con Dios, aunque con ello el resultado sea acabar con la especie humana. En consecuencia, el sexo siempre iba acompañado del recordatorio de la muerte, ya que el sexo era el fruto de haber perdido la condición inmortal de ser la criatura favorita de Dios. Por eso era mejor evitarlo en lo posible, quizás así se alcanzaría —por medio de un milagroso perdón divino— la victoria final sobre la muerte, la ansiada inmortalidad original. El sexo y la procreación no fueron parte del plan inicial del paraíso, son consecuencias nefastas de la caída de Adán y Eva; por eso son siempre el recordatorio del fracaso de no estar a la altura del plan divino¹.

Por su parte, Orígenes, uno de los Padres de la Iglesia, también aconseja el celibato y el desdén hacia los placeres corporales. Su doctrina, cargada de un fuerte platonismo, hace la distinción entre el placer espiritual y corporal, donde el segundo es indiscutiblemente inferior al primero. Según este autor, los placeres sensuales nos alejan de la contemplación divina². Si los cristianos pudieran renunciar a las tentaciones de la carne, entonces descubrirían que el placer espiritual es mucho mayor que el placer sensorial³.

¹ «La sexualidad, y por lo tanto el matrimonio y la creación de la familia, tuvo que ser posterior a la caída de Adán y Eva. Eran la consecuencia de la triste decadencia mediante la cual Adán y Eva se habían deteriorado desde el estado «angélico» hasta la condición física, y de ahí encaminados a la muerte. Se había permitido que un signo de interrogación se cerniera sobre la sociedad humana. El matrimonio, y las estructuras que de él brotaban, no podían derivarse de la naturaleza original de la persona humana. La exégesis ascética de la caída de Adán y Eva tendía a preservar, en el fondo de los entendimientos de sus exponentes, una duda persistente: la sociedad, el matrimonio y, si no éstos, determinadas relaciones sexuales, eran cosas fundamentalmente ajenas a la definición original de la humanidad. Se habían producido con posterioridad.» (Ibíd. p. 535).

² Ibíd. p. 241.

³ Recordando el análisis que hicimos sobre el placer contemplativo en el capítulo dos (neutralismo hedonista), en mi opinión, es inadecuado usar el término «placer» para describir una experiencia espiritual supuestamente «placentera». Dado que el término «placer» es un adjetivo originalmente físico, de ninguna manera se puede sustentar que un placer espiritual es mayor que uno físico. Habría que utilizar para esto una palabra distinta ya que se trata de vivencias categóricamente distintas y por lo tanto incontrastables. Posiblemente, los autores que usan la palabra «placer» para referirse al plano espiritual lo hacen para seducir a los creyentes, y hacer que su doctrina sea más atractiva. No es posible entender el placer espiritual si no se ha experimentado antes el placer físico. Este placer sensorial es extrapolado al plano espiritual, pero quizás sin advertir que cualquier sensación queda suspendida en dicho plano, anulando con

Por otro lado, según el relato del Génesis, el sexo fue creado por Dios para que los seres humanos se multiplicasen y dominaran la tierra. El sexo tiene como fin biológico la reproducción; la Iglesia utilizó este hecho para condenar cualquier otro uso del placer sexual. Si bien es cierto que el fin natural del sexo es la reproducción, esto no es naturalmente incompatible con otros fines, como la consecución de placer o establecer relaciones sociales o de poder en el grupo, como efectivamente sucede en numerosas especies del reino animal. El placer no es algo malo en sí, según la Iglesia católica, pero sí es malo si se hace un uso inadecuado de él. En este caso, el placer sexual sin fines reproductivos o sin contar con la aprobación del amor de los esposos sería un uso inadecuado. Entonces el placer sexual sólo se justifica si va envuelto en la legalidad del matrimonio y el fin reproductor. Siendo así, el placer como fin en sí mismo sería malo. Por lo tanto, afirmar que el placer no es malo, pero su búsqueda como fin sí lo es sería evidentemente contradictorio. La renuncia a un bien corporal evidente, como el placer sexual, sólo puede explicarse desde una perspectiva ascética y estoica. La renuncia al placer exige un sacrificio personal que convierte al sujeto en víctima voluntaria o en mártir. Es una prueba de entereza y firmeza racional y moral, un triunfo del espíritu y la razón sobre los impulsos desordenados de la carne. Aunque el cristianismo diga que no apoya al maniqueísmo, su postura moral sobre el sexo muestra una evidente preferencia del espíritu sobre el cuerpo.

3.1.2 Ascetismo y penitencia

En los primeros siglos del cristianismo apareció la figura del asceta que se retiraba voluntariamente de la vida en sociedad para vivir solo en el desierto. A estos personajes se les conoce como los «Padres del desierto», entre ellos, uno de los más conocidos es Antonio Abad. El objetivo de estos hombres era renunciar a las comodidades materiales y a los placeres para vivir una vida de privación, ayuno y oración, para poder estar así más cerca de Dios. Se creía que las actividades terrenales distraían la atención, y para llegar a estar cerca de Dios había que renunciar a toda comodidad material. Para

ello también cualquier experiencia placentera. Contrariamente, como ya hemos visto en el capítulo uno, la supuesta autonomía ontológica del placer espiritual con respecto al placer sensorial se explica mediante el apriorismo axiológico de Scheler. En su jerarquía de los valores, los valores sensoriales son inferiores a los valores espirituales, justamente porque éstos son «más placenteros». Y pueden serlo por gozar de una existencia *a priori*, independiente de cualquier manifestación de placer físico.

ello no había mejor lugar que el desierto, justamente porque ahí no hay comodidades materiales, por lo tanto hay menos tentaciones. Lo que nos interesa aquí es entender las razones que se esconden tras el desdén hacia los objetos materiales y la comodidad. Brown explica que el ayuno severo tenía para estos personajes un sentido muy profundo. Pasar hambre y dejar de comer era una forma de volver al estado original de Adán antes de abandonar el paraíso, pues muchos cristianos consideran que la gula —más que el acto sexual— fue el primer pecado derivado de la desobediencia. Comer el fruto prohibido simboliza también la complacencia y la gula de los placeres y objetos materiales; es abusar de las comodidades que Dios puso a disposición del hombre¹.

El asceta sometía su cuerpo a un severo régimen de ayuno y hambre con el fin de transformarlo a su estado ideal original. Consideraban que tras el pecado de Adán el cuerpo había degenerado en una máquina que come demasiado y que está mal acostumbrado a satisfacer placeres innecesarios como la avaricia y el apetito sexual. Los años de ayuno en el desierto servían para modelar el cuerpo a un estado donde el exceso sería imprudente. Asimismo, los Padres del desierto pensaban que el cuerpo era un sistema autárquico capaz de autorregularse. El cuerpo era capaz de producir su propio «calor vital», la energía suficiente para mantener todas sus funciones en buen estado sin necesidad de comer en exceso ni satisfacer deseos sensoriales².

¹ «Se creía en general [...] que el primer pecado de Adán y Eva no había sido un acto sexual sino más bien un acto de voracidad. Había sido su codicia de alimentos materiales lo que los había conducido a desobedecer el mandato de Dios de no comer el fruto del árbol de la sabiduría. Al hacerlo, destruyeron el perfecto equilibrio físico que en el que habían sido creados en un principio. No satisfechos ya con contemplar la majestad de Dios, inconscientes en buena medida (si es que no del todo) de las necesidades de sus cuerpos, Adán y Eva llegaron a consumir el fruto prohibido. En esta visión de la caída, la gula y, en un mundo dominado por el hambre, los estridentes ecos sociales de la gula —la avaricia y el dominio— ensombrecían casi por completo la sexualidad.» (BROWN, op. cit., p. 302).

² «Los ascetas de la antigüedad tardía tendían a concebir el cuerpo humano como un sistema “autárquico”. En condiciones ideales, se consideraba que estaba capacitado para funcionar con su propio “calor”; sólo necesitaba el suficiente alimento para mantener vivo el calor. En estado “natural” —estado éste que los ascetas tendían a identificar con el de los cuerpos de Adán y Eva—, el cuerpo se comportaba como una máquina puesta a punto, capaz de “holgar” indefinidamente. Sólo que la voluntad retorcida de los hombres caídos había atestado el cuerpo de comida innecesaria, dando lugar en consecuencia al tenebroso excedente de energía que quedaba de manifiesto en el apetito físico, en la cólera y en el instinto sexual. Al reducir el consumo a que estaba acostumbrado, el asceta rehacía lentamente su cuerpo. Lo convertía en un instrumento calibrado con exactitud. Sus drásticos cambios físicos, luego de años de disciplina ascética, registraban con satisfactoria precisión las fases premilitares esenciales del largo regreso de la persona humana, cuerpo y alma al unísono, al estado original, natural e incorrupto.» (Ibíd. p. 306).

Como prueba de esta creencia, se supone que tras veinte años de ayuno el cuerpo de Antonio Abad apenas había sufrido cambios de delgadez. Supuestamente el *calor vital* había alimentado su cuerpo adecuadamente tras modificarlo a través de años de ayuno y privaciones en el desierto.

El ascetismo no sólo fue un fenómeno masculino, también apareció en los primeros siglos del cristianismo la figura de la mujer virgen que renunciaba al mundo para dedicarse a una vida ascética lejos del mundo social. En otras religiones el ascetismo era típicamente masculino porque el papel de la mujer en la vida religiosa era mucho menos notorio. Aunque la Iglesia católica es una institución básicamente masculina y patriarcal, la figura de la virgen María es el modelo a seguir para las mujeres cristianas. Dado que en la historia del paraíso fue Eva quien hizo pecar a Adán, la mujer en el cristianismo siempre tuvo que exculpar ese pecado en todas las mujeres que llegaron después de Eva. Parte de esa exculpación era mantenerse virgen; en consecuencia, en los primeros siglos apareció la moda de tener una virgen en la familia. Las casas donde los padres cuidaban una hija virgen lejos de la mirada de la sociedad eran casas protegidas de la ira de Dios. Se creía que a la hora del juicio final Dios vería con mayor beneplácito a los hogares donde hubiera una virgen. La hija virgen era el pasaporte al cielo¹. La virginidad era una metáfora corporal de pureza, de un estado que no se ha corrompido.

Ambrosio, otro Padre de la Iglesia, consideraba que la unión sexual era una mezcla impura; la mezcla de humores corporales era, para este escritor, algo impuro y sucio, por eso Dios eligió a María para ser madre de Jesús sin tener que pasar por la corrupción de la mezcla corporal. Incluso, afirma Ambrosio, María logró mantenerse virgen al dar a luz, conservándose virgen para el resto de su vida. El cuerpo de María se convierte en metáfora para todo lo puro en el mundo². Ambrosio también creía en la existencia de una jerarquía de pureza cristiana. Dicha jerarquía marcaba distintos grados de perfección que se medía según la capacidad para renunciar a la actividad sexual. En primer lugar estaban las vírgenes³, luego las viudas, y al final las personas casadas.

¹ «El ascetismo femenino surgió de la familia cristiana. Fue el propio cabeza de familia el tenido por el mayor beneficiario directo de la piedad de su hija virgen. A éste se le fomentaba que actuara como «sacerdote del Altísimo», alentando la vocación y manteniendo la reclusión de las mujeres consagradas de la familia. Estas vírgenes no tenían vida fuera de la casa de sus padres. Se contaba que sólo saldrían de sus habitaciones, si acaso, para participar en las ceremonias de la iglesia local; formando un grupo claramente reconocible, sus voces llenaban la iglesia y las calles de su ciudad con el dulce canto de los Salmos.» (Ibíd. p. 358).

² «[...] para Ambrosio era esencial asegurar, contra otros cristianos, que María se había mantenido virgen a perpetuidad. Su cuerpo no sólo había estado intacto en el momento en que concibió a Cristo por obra del Espíritu Santo (es decir, sin que hubiera padecido la intrusión y mezcolanza de semilla masculina) sino que también había quedado exento, de un modo no menos sobrenatural, del rompimiento de la frontera cerrada de la carne que conlleva el parto normal. El vientre de María representaba todo lo que había de inviolado y sagrado en el mundo.» (Ibíd. p. 476).

³ En mi opinión, parte del rechazo hacia el sexo se debe en gran parte al culto a la virginidad de María. Se entiende que en el relato cristiano Dios tuvo que usar una mujer virgen para no poner en duda la paternidad divina de Jesús. Pero este origen supuestamente divino no implica que toda concepción natural

Por su parte, san Agustín hizo un intento por tranquilizar a los cristianos casados escribiendo tratados donde defendía el matrimonio y las relaciones sexuales como necesarias para mantener la especie y seguir el plan divino. Agustín remarcaba el carácter *amistoso* de la relación entre Adán y Eva afirmando que el acto sexual y la reproducción eran parte de esa amistad¹. Agustín intentó detener el pensamiento ascético extremo que afirmaba que el cuerpo era malo en sí, proveniente del movimiento maniqueo; para Agustín, el ser humano no era esencialmente una realidad espiritual corrompido por su lado físico; en consecuencia, el cuerpo no era malo, sólo un uso inapropiado podría condenarlo². Pero el sexo dentro del matrimonio estaba permitido por ser algo natural para perpetuar la especie y tener hijos. Por otro lado, Julián, obispo italiano del siglo IV, llegó más lejos que Agustín e incluso escribió contra sus tesis. Afirmaba que el instinto sexual no es el producto de la caída de Adán y Eva, sino que defendía el placer sexual como algo natural que se produce cuando se juntan las semillas masculina y femenina:

El *calor genitalis*, un calor difuso acompañado de excitación placentera, era necesario para la reproducción. Sin éste y sin las sensaciones agradables que lo acompañaban, la concepción simplemente no se producía. El matrimonio no tenía sentido. Lejos de ser el síntoma de una siniestra dislocación de la persona humana, el placer sexual era el «instrumento predilecto de cualquier matrimonio que se respetase... aceptable en y por sí mismo, y sólo merecedor de ser condenado por sus excesos»³.

Julián tenía en este sentido una visión mucho más naturalista con respecto al sexo. El placer sexual —un bien natural en sí mismo como experiencia física— no podía ser entonces una señal del mal. Hay aquí una concepción moral hedonista donde se relaciona el bien con el placer, muy raro en los antiguos escritores cristianos. De no ser por la

sea rechazada. Obviamente el origen virginal de Jesús ya crea una barrera insuperable entre dioses y hombres, pero creo que la interpretación se hizo de manera malintencionada, menospreciando el origen sexual de los hombres frente al origen virginal de Jesús. Quizás, con una interpretación menos radical, el culto a la virginidad y el ascetismo cristiano no hubiesen triunfado como lo hicieron.

¹ «Los buenos cristianos católicos tenían necesidad de ser tranquilizados sobre que el matrimonio en que reposaba toda su sociedad no era meramente la consecuencia de un lamentable accidente. En sus tratados *Sobre el buen matrimonio* y *Sobre la santa virginidad*, Agustín aceptó este desafío. Defendió el matrimonio y, al mismo tiempo, encontró un lugar para la virginidad dentro de la Iglesia. Lo hizo convirtiendo ambas cosas en entidades de gran relevancia social. Representaba el matrimonio y la continencia como tan sólo dos etapas sucesivas de la concordia humana. La primera forma de amistad se produjo de tal modo que dio lugar a hijos, y por lo tanto incluyó las relaciones sexuales físicas; la otra, no. No obstante, ambas apuntaban, bien que con distintos grados de transparencia, hacia la unanimidad final de los redimidos en la Jerusalén celeste, en la ciudad de Dios.» (Ibíd. p. 538).

² Ibíd. p. 543.

³ Ibíd. p. 553.

decisiva influencia de los pensadores dualistas y maniqueos, se hubiese podido fácilmente interpretar el placer sexual como un regalo de Dios unido al acto de procrear, un premio para la pareja que decide reproducirse. En todo caso, resulta difícil aceptar —dentro de la teología cristiana— que siendo el cuerpo una creación divina es a la vez malo o sucio. Si el cuerpo es un producto de la inspiración divina, debería ser bueno, como toda la creación de Dios. Julián hace un intento por recuperar esta interpretación amable del placer sexual. Aunque, al parecer esta manera natural y bondadosa de interpretar el sexo llegó muy tarde en la evolución del cristianismo; ya el pensamiento maniqueo y ascético había asentado sus raíces en las mentes de los fervorosos creyentes cristianos.

Vale la pena repasar los puntos más relevantes de esta sección sobre el origen del rechazo cristiano hacia el placer sexual. Para empezar tenemos la primitiva concepción fisiológica que consideraba que el ser hombre estaba determinado por el *calor vital* del cuerpo, calor que se perdía en cada encuentro sexual. El hombre estaba en constante peligro de perder su calor y «afeminarse». Luego están las distintas interpretaciones del relato del Génesis y de la caída de Adán y Eva. Para muchos pensadores cristianos, el sexo y la muerte eran consecuencias directas de dicha caída, por eso el sexo debía evitarse en lo posible, o al menos reducirse a una práctica exclusivamente procreativa.

Posteriormente aparece el movimiento ascético de los encratitas y cátaros que renunciaban a toda actividad sexual afirmando que cualquier manifestación física del cuerpo era sucia, producto de su marcada influencia maniquea. El ascetismo produjo la figura de los Padres del desierto, hombres que voluntariamente se retiraban de la sociedad a la soledad del desierto para purificarse y transformar su cuerpo al estado original del paraíso, libre de tentaciones. En el lado femenino apareció el culto a la virginidad; entonces en cada hogar cristiano se procuraba en lo posible tener una hija virgen con el fin de santificar el hogar y prepararlo para una entrada triunfante al cielo. Ahora debemos estudiar de dónde viene el pensamiento dualista que otorga superioridad total al alma sobre el cuerpo, para ello vamos a estudiar los fundamentos del maniqueísmo.

3.2 DUALISMO, MANIQUEÍSMO Y CATARISMO

3.2.1 Praxis y fundamentos metafísicos del maniqueísmo

El dualismo moral que aún sobrevive hasta nuestros días en otras religiones y sistemas morales proviene en gran parte del maniqueísmo que empieza con su fundador Mani, quien nació a comienzos del siglo III d. C. en Babilonia. Según esta religión, existen dos grandes principios eternos, previos a la creación del universo; dichos principios existen por separado sin relación aparente entre ellos a pesar de ser opuestos. Tales principios son conocidos como el Reino de la Luz y el Reino de la Tiniebla, o lo que es lo mismo por extensión metafísica, la Luz y la Oscuridad, el Bien y el Mal o la Verdad y la Falsedad. Este dualismo simple se ve reflejado en fenómenos naturales como el día y la noche, la vida y la muerte, etc. La naturaleza está llena de ejemplos de pares de opuestos, pero fue Mani quien agregó la carga ética a dichos opuestos¹.

En el planteamiento maniqueo, el Bien y el Mal son realidades separadas, y con esto Mani pretende superar el problema de la posibilidad del mal que existe en la metafísica cristiana, donde se debe explicar la presencia del mal dentro de la omnipotencia del Dios creador². Tanto el Bien como el Mal contienen una elaborada construcción ontológica. El Bien contiene cuatro expresiones distintas: Dios, Luz, Poder y Sabiduría; mientras que el Mal está constituido por el fuego, pero no es un fuego luminoso, sino un fuego devorador y oscuro, cuyo correlativo psicológico es el deseo³. Recordemos que en la metafísica estoica el deseo es también una fuente del mal y el dolor. Otra característica esencial de la Tiniebla y el Mal es el movimiento desordenado que está representado en la Materia. En esto también la Luz y la Tiniebla son contrarios; en el primero

¹ «[...] la representación de la dualidad metafísica se efectúa en términos físicos. Dado que en el mundo de los sentidos los fenómenos de luz y oscuridad —al igual que el día y la noche o la vida y la muerte, imágenes también usadas para referirse a los dos principios— se perciben como contrastes, sirven también como cifras para comprender en términos terrenos y concretos la dualidad. Por lo demás, es evidente el sentido del extendido uso de las metáforas de la luz y la tiniebla en el pensamiento filosófico y religioso: la luz representa la condición de la visión —y funciona por tanto como símbolo del conocimiento y la verdad—, mientras que la tiniebla representa justamente lo contrario.» (BERMEJO, Fernando, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, Trotta, 2008, p. 81).

² «Las categorías morales de “Bien” y “Mal” empleadas para designar a los principios resultan igualmente obvias, y son comprendidas por los maniqueos como esenciales. De hecho, la completa disociación original de la Luz con respecto a la Tiniebla puede considerarse una de las principales convicciones religiosas de Mani, a través de la cual ofrece su peculiar “solución” al problema del Mal: originalmente, el Bien no tiene absolutamente nada que ver con el Mal, en cuya existencia no es cómplice. El Mal es un dato bruto en cuya realidad la Luz —bondad absoluta y sin resquicios— carece de toda participación.» (Ibíd.)

³ Ibíd., pp. 88-89.

reina la paz y la armonía, y en el segundo impera el caos y el desorden. El Bien y el Mal también son Orden y Caos. El Diablo es la representación moral de la Tiniebla, mientras que el desorden es la representación ontológica y formal. En el mundo de la Tiniebla imperan los encuentros entre la Materia, reina el deseo, la avaricia, la violencia y la inmediatez; todo esto, según Mani, no puede conducir al conocimiento:

Mientras que el movimiento caótico y sin sentido de la Materia designa el mal como una característica ontológica, la furia y la violencia encarnadas en el Diablo designan el Mal también como un concepto moral. [...] Éste (el diablo) es encarnación y epítome de un Reino en el que todo contacto de una entidad con otra está dictado simplemente por el deseo, la avidez y el instinto más elementales (libido, concupiscencia), de tal modo que no puede dar lugar al conocimiento, sino que sólo puede generar contactos fugaces y a ciegas en forma de violencia o de actividad sexual descontrolada. El Reino de la Tiniebla es, pues, el imperio de la inmediatez y la brutalidad, donde los seres obtienen sólo una satisfacción instantánea y mantienen una relación con la alteridad en la que ésta es únicamente y sin cesar usada y consumida. La imagen de un mundo caótico y animalesco, en el cual la procreación es tan desenfrenada y continua como la lucha y crueldad recíproca, expresa esto de un modo elocuente¹.

Ahora bien, como ya hemos señalado, ambos reinos están separados, inicialmente no tienen conocimiento el uno del otro, aunque según los textos de Mani, la Luz sí sabe de la existencia de la Tiniebla, pero se mantiene al margen de ella sin intentar cualquier contacto. Esta asimetría tiene un sentido evidente, ya que la Luz es sabiduría y la Tiniebla es también ignorancia, por lo tanto, la primera tiene —por definición— que saber de la existencia del segundo. Pero en cierto momento la Tiniebla descubre accidentalmente a la Luz, y siguiendo sus propias características siente deseo por conquistarla y ocupar su terreno. Aquí se remarca el carácter malvado del deseo, la envidia y la codicia. Desde entonces la Tiniebla está en guerra con la Luz, y así se explica la eterna lucha entre el Bien y el Mal².

Aunque no se sabe nada del aspecto físico de Mani, según algunos textos antiguos se dice que sufría una deformidad física en una o ambas piernas. Aunque esto no se ha podido demostrar, sus detractores cristianos usaron este dato para explicar su aversión al cuerpo³. De ser cierto sería muy interesante hacer la relación entre su estado físico y sus creencias. Es posible que toda la filosofía maniquea tenga como origen el malo-

¹ *Ibíd.* p. 92.

² *Ibíd.* p. 95.

³ *Ibíd.* p. 42.

grado cuerpo de su fundador; el desdén y rechazo hacia el cuerpo tiene sentido si el fundador tenía un cuerpo en mal estado. Para superar esta deficiencia corporal es razonable crear una religión que preste importancia únicamente al espíritu y a las entidades abstractas en detrimento del cuerpo.

Antes de estudiar las particularidades de las prácticas morales maniqueas debemos explicar la distinción entre las dos grandes comunidades de la iglesia maniquea. Primero están los «electi», una élite religiosa que debe observar estrictas y sacrificadas prácticas morales; y luego están los «auditores», comunidad que complementa a los primeros, y que además los mantiene. Ambos grupos forman una jerarquía religiosa, pero esto no quiere decir que los auditores eran ciudadanos de segunda clase, simplemente tenían funciones distintas en la iglesia. Al igual que en las otras religiones estructuradas jerárquicamente, en el maniqueísmo existen personas íntimamente comprometidas con los preceptos religiosos, mientras que los demás equivalen a ser los «creyentes», por lo que su nivel de compromiso moral era menos estricto; existe una diferencia similar en el cristianismo entre los monjes y los creyentes laicos¹.

Los *electi* tenían cinco mandamientos esenciales. El primer mandamiento les obligaba a no tener un domicilio estable, renunciaban al sedentarismo para ejercer una vida errante. De esta manera se garantizaba la propagación de la doctrina maniquea por el mundo. Además, este nomadismo les impedía aferrarse a los bienes materiales, alejándose así de la malvada Materia². El segundo mandamiento prohíbe toda forma de violencia e intervención con el orden del mundo animal, vegetal o mineral. Queda prohibido matar cualquier ser vivo, también se prohíbe el trabajo agrícola y el trabajo manual en general. Se evita alterar el orden de los animales, las plantas y los elementos para no dañar al «Alma viviente»³. El tercer mandamiento obliga a evitar toda actividad sexual para conservar la más absoluta castidad. Se busca evitar la procreación de nuevos seres vivos, pues ello propagaría la dispersión de los elementos luminosos mezclados en los nuevos cuer-

¹ *Ibíd.* p. 146.

² *Ibíd.* p. 154-155.

³ Éste es el nombre que recibe la mezcla que existe de partes luminosas y partes oscuras en los objetos materiales. Según la cosmovisión maniquea, como consecuencia de la batalla entre la Luz y la Tiniebla, muchos elementos del reino luminoso fueron engullidos por la oscuridad; como resultado, muchas cosas contienen una mezcla de elementos de Luz y Tiniebla. Por eso los *electi* no pueden matar ni alterar los elementos, porque al hacerlo estarían dañando la parte luminosa que está atrapada en los objetos. Esto obviamente se considera un sacrilegio. El objetivo de los maniqueos es liberar a los elementos luminosos del Alma viviente, es decir, de los objetos que contienen la mezcla. (*Ibíd.* p. 112).

pos. La idea es liberar la Luz atrapada en la Materia, no propagarla¹. El cuarto mandamiento regula lo que entra y sale de la boca. Controla el lenguaje del *electo*, se prohíbe la mentira, la blasfemia y la calumnia. También se restringen severamente los hábitos alimenticios. Está prohibido comer carne y cualquier derivado animal como leche y queso, pues estos productos se obtienen mediante la vulneración del Alma viviente, los elementos luminosos atrapados en los animales involucrados. También se prohíben todas las bebidas alcohólicas, y se obliga a seguir rigurosos periodos de ayuno. El último mandamiento consiste en la exigencia de una vida de austeridad y pobreza material².

Si bien muchas de las restricciones de los *electi*, como la no violencia, el vegetarianismo, la pobreza y la castidad, etc., se encuentran también en otras religiones, el objetivo final de dichas prácticas tenía un sentido muy particular en el maniqueísmo. Los *electi* se sometían a estas praxis con el fin de ayudar a liberar la Luz cautiva en la Materia, en los elementos mezclados con la Tiniebla. La observación de todas estas restricciones debía conducir a ayudar a liberar la Luz y así volver, en algún momento a la separación inicial de la Luz y la Tiniebla. Los *electi* usaban sus cuerpos como un medio para lograr esta separación. El maniqueísmo busca restablecer a un estado de felicidad inicial perdido³. En este sentido tiene similitudes con la figura del paraíso perdido cristiano. El cuerpo constituye el vehículo, el campo de batalla donde se liberan las partes luminosas atrapadas en la Materia, y es por este motivo que el cuerpo debe sufrir privaciones y tormentos, es éste el origen del extremo ascetismo maniqueo:

La salvación sólo puede consistir en el retorno a la situación originaria, es decir, en la completa separación de la Luz y la Tiniebla. Ahora bien, el corporalismo maniqueo obliga a concebir esa separación no como un postulado abstracto, sino como algo que se concreta de una manera muy precisa. El Alma viviente está

¹ «El tercer mandamiento tiene por objeto la completa evitación de toda actividad reproductiva, así como el placer corporal asociado a ella. Ante todo, exige la abstención de toda relación sexual y el mantenimiento de una total castidad, con el objeto de evitar la procreación y, con ello, la ulterior diseminación y cautividad del Alma y la propagación del mal. [...] Por lo demás, en la medida en que de lo que se trata es de procurar la liberación del elemento luminoso —cautivo en virtud de la producción de nuevos cuerpos—, el mandamiento implica asimismo evitar propiciar cualquier otra reproducción de seres vivos; de este modo, la cría de animales o la plantación de árboles están excluidos de entrada de las acciones permitidas a los *electi*.» (Ibíd. p. 156).

² Vestían con una larga túnica blanca y debían rechazar cualquier riqueza material; tampoco tenían permitido guardar las sobras de la comida para comer más tarde. Se rechaza cualquier tipo de acumulación y riqueza. (Ibíd. p. 157).

³ «Todos los preceptos están orientados a distanciarse del mundo y a permitir la liberación de la luz cautiva, de modo que los *electi* se convierten en los colaboradores eficaces de las potencias divinas para lograr poner fin al estado de mezcla y obtener con ello la reconstitución de la unidad originaria.» (Ibíd.)

constituida por partículas de Luz diseminadas que han de ser físicamente separadas de la ganga material. Esta actividad de cirugía soteriológica sólo puede ser llevada a cabo a través de una realidad física, a saber, precisamente el cuerpo humano¹.

Dado que el cuerpo está conformado por Materia, que es demoníaco, el maniqueo siente desprecio y asco por él. Sin embargo, dado que el cuerpo no puede ser eliminado, al menos puede ser dominado, puede ser puesto al servicio del objetivo maniqueo: liberar la Luz atrapada en la Materia:

El cuerpo es considerado como una realidad distinta del verdadero yo, un objeto extraño y fundamentalmente hostil que contradice la aspiración más íntima del sujeto; es, por tanto, denostado con términos gruesos con un característico sentimiento de desprecio y asco, y experimentado como causante de problemas, sufrimiento y zozobra.

[...] Dado que el cuerpo mismo no puede ser erradicado y que la persona no puede separarse totalmente de la contaminación, el objetivo no será el abandono del cuerpo, sino su conquista.

[...] Esto significa que, en perspectiva maniquea, ocurre con el cuerpo algo muy parecido a lo que ocurre con el universo. La substancia de ambos es demoníaca, pero la acción de las potencias de la Luz acaba por convertir tanto el microcosmos como el macrocosmos en instrumentos al servicio de los intereses de la Luz².

Los *auditores* también tenían sus reglas de conducta, aunque no es necesario detallarlas aquí, en general son reglas menos severas que las de los *electi*. A los auditores se les permite casarse y tener relaciones sexuales, aunque se les recomienda evitarlas en el periodo fértil de la mujer como medida contraceptiva, pues tampoco se les anima a reproducirse.

3.2.3 El ascetismo extremo: encratismo y catarismo

Retomando el pensamiento de Taciano que mencionamos brevemente al comienzo del capítulo, ahora debemos estudiar la lógica del encratismo, doctrina que da sustento a la práctica del celibato total. Encratismo viene del vocablo griego *enkrateia*, que quiere decir «continencia». Pregonaban la abstinencia sexual completa y además evitaban con-

¹ Ibíd. p. 167.

² Ibíd. pp. 168-169.

sumir carne y vino; para los encratitas practicar el sexo era rebajarse al nivel de los animales¹. Taciano llega a la renuncia sexual mediante una curiosa interpretación del relato del Génesis. Según éste, el hombre era originalmente una criatura celestial, destinada a vivir eternamente, la muerte existía sólo para los animales; pero el hombre perdió esta condición divina tras su caída. Con esto se hizo mortal, y una vez que Adán se alejó de Dios tras el pecado original tuvo que juntarse carnalmente con Eva. Al abandonar el paraíso, Adán y Eva, ya mortales como todos los animales, tuvieron que recurrir a la copulación para multiplicar la vida².

Curiosamente el sexo es visto, no como una celebración de la continuidad de la vida —como podría ser propio de una lectura vital y positiva de los hechos naturales— sino como el recordatorio del carácter mortal de hombre, como ya hemos explicado más arriba. La solución que propone Taciano ante esta tragedia bíblica es la renuncia a toda actividad sexual para así reestablecer la comunión original entre Adán y Dios: «Para recuperar el Espíritu de Dios que en su momento había situado a Adán por encima de la muerte, y por lo tanto por encima de la necesidad de casarse, los seres humanos deben abandonar las relaciones matrimoniales, el más claro símbolo de la fragilidad de Adán y el más importante obstáculo para poder albergar al Espíritu»³. En la práctica esto significaba que los jóvenes podían mantenerse castos, las mujeres jóvenes ya casadas podían optar por un «boicot del vientre», y las parejas casadas podían alejarse del lecho conyugal tras casarse. Esta conducta tenía como objetivo enmendar en cada uno la caída de Adán⁴. Para los encratitas el sexo era malo en sí mismo, no existía tal cosa como el «sexo bueno», que podría entenderse como el sexo lícito dentro del matri-

¹ «Los encratitas afirmaban que la Iglesia cristiana debía constar de hombres y mujeres que fuesen “continentes” en sentido estricto: personas que “contenían” el impulso a tener relaciones sexuales entre sí. A esta continencia básica, los encratitas agregaron las limitaciones alimenticias, la abstinencia de carne y de vino. Estas abstenciones estaban íntimamente ligadas al acto constitutivo de la renuncia sexual: pues se sostenía que comer carne vinculaba a los seres humanos con la naturaleza salvaje y carnívora de los animales, lo mismo que la copulación los vinculaba con la naturaleza sexual de las bestias.» (BROWN, op. cit., p. 137).

² «Para Taciano y sus seguidores, Adán y Eva representaban a la humanidad, tal como había sido creada en un principio por Dios. Habían sido seres «santos» en sentido estricto: eran seres que pertenecían exclusivamente a una categoría, la de los no animales, puesto que poseían el espíritu de Dios estaban destinados a vivir eternamente. La anomalía fundamental de la existencia humana, debido a la cual los seres humanos, pese a haber estado en un tiempo dotados de espíritu, actualmente mueren como las bestias no humanas, había comenzado cuando Adán y Eva abandonaron su matrimonio con el espíritu de Dios y se vieron obligados, por la muerte, a entrar en relaciones entre sí de un modo que no era el originalmente pretendido por Dios. Mediante esta acción, excluyeron al espíritu y confundieron el claro límite que mantiene a la persona humana en una categoría distinta de la de los animales.» (Ibíd.)

³ Ibíd. p. 137.

⁴ Ibíd. p. 142.

monio, el sexo sustentado por el amor y la amistad o el sexo sólo con fines reproductivos¹. Los encratitas condenan toda actividad sexual porque su práctica es la razón por la que al hombre le es imposible reestablecer la comunión original con Dios. Mientras los hombres no renuncien al sexo no podrán volver a la felicidad original del paraíso. A diferencia del caso de los Padres del desierto, el celibato autoimpuesto por los encratitas era colectivo, existía un grupo claramente definido que lo practicaba. Esto les daba una sensación de seguridad al pertenecer a un grupo diferenciado; además, un pacto colectivo les servía de refuerzo para cumplir el celibato.

El catarismo fue un movimiento religioso cristiano que se extendió por el sur de Francia en el siglo XIII; declarado herejía por la Iglesia católica, sus seguidores fueron completamente aniquilados en una cruzada liderada por el papa Inocencio III. Los cátaros se llamaban a sí mismos los «verdaderos cristianos» y tomaron gran parte de sus ideas del maniqueísmo, pero extremando el dualismo a posturas radicales. Hicieron una lectura propia del Nuevo Testamento tomando como ejemplo moral la vida de Jesucristo, pero rechazando muchos de los dogmas oficiales de la Iglesia católica. El movimiento empezó tímidamente pero luego creció hasta convertirse en una verdadera amenaza para el catolicismo, así que finalmente tuvo que ser aplastado por la fuerza. El catarismo compartía muchas ideas con el maniqueísmo, pero al mismo tiempo tenía una interpretación propia de la cristiandad y la creación.

Para los cátaros, inicialmente hubo dos principios o dioses, uno bueno y uno malo, que a su vez produjeron dos creaciones paralelas y totalmente opuestas. El dios bueno creó las realidades espirituales, mientras que el dios malvado es responsable de las realidades materiales. En consecuencia, todo el mundo terrenal es producto de una creación perversa. Ya desde el punto de partida la materia es mala, por lo tanto los cuerpos también lo son. Esto crea un angustioso sentimiento de ajenidad con respecto al mundo y constituye la tragedia del hombre². Sólo el mundo espiritual posee plenitud, el mundo

¹ «Al margen de la inquietud que los sentimientos sexuales desordenados pudieran provocar en los devotos, esta inquietud era mantenida a raya por la certeza de que existía algo llamado “sexo bueno”, es decir, el sexo socialmente útil; sólo había que renunciar a los aspectos antisociales de la sexualidad. Los encratitas descartaban este optimismo como compartimentación selectiva y arbitraria. El sexo era el sexo dondequiera que sea, y sin embargo, es algo que sucede: bajo cualquier forma, lícita o ilícita, hace presente la separación actual en que se halla la humanidad con respecto al espíritu de Dios.» (Ibíd. pp. 140-141).

² «Toda la teología cátara nace del esfuerzo de encontrar una justificación a este angustioso sentimiento de ajenidad al mundo. Su fundamento es el de que las realidades materiales —incluidos los cuerpos hu-

terrenal es ontológicamente inferior al primero, ya que se encuentra en estado de falta e incompletud, por ser obra de un dios falso o malvado es degradado a ser una especie de «nada». El drama de la corporalidad es el producto de la caída del espíritu al mundo de la materia. El espíritu del hombre está atrapado en un cuerpo del que quiere liberarse¹. La salvación será, para los cátaros, no la resurrección del cuerpo, como afirma la tradición católica, sino el abandono del cuerpo que debe volver eventualmente a la nada de la que provino. La muerte no era suficiente para volver a este estado de gracia inicial; para los cátaros era necesario someterse a un ritual, un bautismo espiritual que llamaban *consolamentum*. Una vez que el iniciado recibía este sacramento se comprometía a una vida de ascetismo y castidad total. Al igual que los maniqueos tenían sus *electi*, los cátaros tenían sus «perfectos». Se convertía en perfecto aquél que se sometía al *consolamentum*:

[...] el *consolamentum* consistía en la imposición de manos y reiterados requerimientos de vivir una existencia ascética y casta intachable. El perfecto tenía que abstenerse de cualquier forma de intimidad sexual, rezar constantemente y ayunar con frecuencia. Cuando se le permitía comer, debía evitar la carne o los derivados de la reproducción, como el queso, los huevos, la leche o la mantequilla. Sin embargo, podía beber vino y comer pescado, pues el hombre medieval creía que este último surgía en el agua por generación espontánea².

En el Languedoc, al sur de Francia, el catarismo se extendía rápidamente y había también muchos *perfectos*. Al comienzo se hacían debates entre teólogos católicos y cátaros, pero más adelante se organizó la *Cruzada de los albigenses* para aplastar la herejía³. Se han conservado varios textos cátaros con las ideas centrales de esta religión. Vamos a estudiar algunos pasajes de *El libro de los dos principios*, de autor desconocido y escrito en torno a 1240. El texto pretende rebatir las diferencias teológicas con el cristianismo y demostrar —usando citas bíblicas y además argumentos lógicos— la validez

manos— no han sido creadas por el Dios bueno y santo, sino por un artífice perverso, un falso Dios, generado e inspirado por el principio de mal y generalmente identificado con Satanás. En cuanto al verdadero Dios, es creador sólo de las realidades espirituales, entre ellas, del espíritu y el alma de los hombres.» (ZAMBON, Francisco (ed.) *El legado secreto de los cátaros*, (1997) Madrid, Siruela, 2004, p. 17).

¹ «El *spiritus* o *angelus* es, pues, la parte más elevada del compuesto humano, su componente transcósmica y propiamente divina; la que, tras precipitarse al mundo y al cuerpo, tendrá a la postre que regresar a su patria celestial. Más precisamente, de dicho ángel o espíritu, una parte ha caído en el mundo y ha sido aprisionada en la carne, una parte ha quedado en el cielo y espera el momento de reunirse con aquélla.» (Ibíd. p. 19).

² O' SHEA, Stephen, *Los cátaros. La herejía perfecta*, (2000) Barcelona, Ediciones B, 2002, p. 34.

³ El 22 de julio de 1209 unas veinte mil personas —toda la población— fueron asesinadas en la ciudad de Béziers. Un año después, el 22 de julio de 1210, tras unos meses de asedio a la ciudad de Minerve, se realizó la primera ejecución masiva en la hoguera; ciento cincuenta perfectos ardieron por negarse a abjurar de su fe.

de la metafísica cátara. Se empieza por explicar el problema del mal cristiano. Según los cátaros, el libre albedrío no existe ni puede existir, dado que Dios es el origen de todas las cosas. Por lo tanto, el mal no puede nacer a partir del libre albedrío. La imposibilidad de que el mal provenga de un dios bueno obliga a postular la existencia de dos principios o dioses, uno bueno y otro malvado, que a su vez ha creado el mal¹. Esto significa que el catarismo niega la unicidad de Dios contradiciendo el monoteísmo metafísico esencial. Esta declaración ya es suficiente para ser considerado herejía. El texto continúa explicando la imposibilidad del libre albedrío; dice su autor que sus adversarios, es decir, los católicos, afirman que Dios creó el libre albedrío para que los ángeles pudiesen elegir hacer el bien o el mal, y les dio esta libertad para que cuando elijan hacer el bien Dios pudiese sentir gratitud hacia ellos por su obediencia y servicio. La libertad es condición para el mérito y el premio, que es el beneplácito de Dios². El argumento cátaro contra esta tesis es uno lógico: si Dios desea algo es porque está en falta de ese «algo». Sólo se desea lo que no se tiene. Esto contradice la omnipotencia de Dios, significaría que no es capaz de crear todo lo que desea. Esto obliga a postular la existencia de un principio que contradice el poder de Dios. Dios desea que los hombres hagan el bien porque existe un poder malvado que les pide que hagan el mal:

Así, si Dios se muestra grato con alguien por su servicio, se deriva necesariamente, a mi entender, que algo le falta a él y a su voluntad, por cuanto él quiere y desea que ocurra algo que no es o desea tener aquello que no tiene. En consecuencia, parece que nosotros podemos servir a Dios cumpliendo aquello que falta a su voluntad y suministrándole algo de lo que está privado y que desea, o para él o para otros [...]

(y con respecto a la cita bíblica donde Dios se arrepiente de su creación y quiere destruirla):

El verdadero Dios nunca lo habría hecho por sí mismo, si hubiese un único principio primordial sano y perfecto. Aun cuando la autoridad recién citada pudiese entenderse de otro modo, casi como si dijese: hay otro principio, el del mal, que ha afligido mi corazón, actuando contra mis criaturas hasta el punto de obligarme a exterminarlas de la faz de la tierra debido a sus pecados, y este mismo principio ha hecho que me arrepienta de haberlas creado, es decir, ha hecho que experimente aflicción por ellas.

[...] Por ello hemos de admitir necesariamente que hay otro principio, el del mal, el cual obra pérfidamente contra el Dios verdadero y su criatura; tal principio parece incitar a Dios contra su criatura y a la criatura contra su Dios: el mismo

¹ ZAMBON, op. cit. p. 49.

² *Ibíd.* p. 50.

hace que Dios quiera y desee cuanto por sí mismo jamás habría querido. Así, a causa de la turbación provocada por el enemigo malvado, el propio Dios verdadero quiere y sufre, se arrepiente, sirve a sus propias criaturas y es por ellas ayudado¹.

La argumentación cátara contra el libre albedrío y la libertad para hacer el mal es muy simple: dado que Dios es todopoderoso y conoce de antemano todos los eventos futuros y las intenciones de sus criaturas, no es posible que les hubiera dado la libertad para hacer el mal, ya que Dios no puede querer que hagan el mal. Dios no podría decepcionarse del mal comportamiento de sus criaturas como si no supiese ya de antemano que se portarían mal. Aunque los católicos insisten en decir que esa libertad para elegir el bien o el mal es lo que hace posible el pecado, para los cátaros, esta supuesta libertad sería contradictoria e impensable en un dios presuntamente bueno y todopoderoso. Sólo un dios perverso podría querer crear criaturas capaces de hacer el mal. Por eso, para los cátaros es necesario postular la existencia de un principio eterno que haga posible el mal; con esto, el dios bueno queda libre de toda responsabilidad del mal en el mundo².

La imposibilidad de Dios de hacer el mal se sustenta en el principio de indivisibilidad e identidad de Dios consigo mismo. Dios y su obra serían la misma cosa, esto hace imposible que los atributos de Dios sean distintos o contradictorios con su obra. Un dios bueno, por consiguiente, no puede hacer obras malas³. El dios malvado no sólo es responsable del mal en el mundo, también es el creador de la materia y las cosas visibles y temporales⁴. Por lo tanto, la realidad física es obra de un dios perverso y eso también hace que esta realidad sea malvada. Solo la creación espiritual, producto del dios bueno, es también buena. Para los cátaros, el mundo material era un error. No sorprende entonces que cualquier manifestación física, el placer, el disfrute corporal,

¹ *Ibíd.* pp. 52, 53 y 54.

² «Así pues, se deduce que hay otro principio, el del mal: éste es origen y causa de toda iniquidad, de toda impureza y de toda infidelidad, así como de todas las tinieblas. Si así no fuese, el propio Dios verdadero —que es fidelísimo, que es justicia suprema y absoluta pureza— sería enteramente causa y principio de cada uno de los males, y todos los opuestos y los contrarios emanarían directamente del señor mismo: lo cual sería del todo descabellado e insensato pensar.» (*Ibíd.* p. 85).

³ «Si Dios no quiere todas las cosas malvadas, ni mentir ni destruirse a sí mismo, resulta indudable que no puede hacerlas, porque aquello que, como absoluto que es, no puede hacer, no lo quiere. En base a esto, no está en el señor Dios verdadero el poder de pecar y de hacer todos los males. La razón estriba en lo siguiente: todo lo que se predica de Dios es Dios mismo, esencialmente porque, a juicio de los sabios, no se halla él compuesto y no comporta en modo alguno accidentes; se deduce necesariamente que Dios mismo y su voluntad son una sola e idéntica cosa. Por lo tanto, el Dios bueno no puede mentir ni hacer todas las cosas malvadas si no quiere, porque lo que el verdadero Dios no quiere no puede hacerlo, habida cuenta —repetimos— de que él y su voluntad son una sola e idéntica cosa.» (*Ibíd.* p. 87).

⁴ *Ibíd.* p. 96.

el movimiento y el cambio fuesen cosas malas que en lo posible hay que evitar. De esta interpretación ontológica sólo puede resultar un sistema moral ascético y represivo.

3.3 EL PROBLEMA DEL MAL

El problema de la existencia y posibilidad del mal se hace evidente en los relatos monoteístas donde un Dios bueno y todopoderoso decide hacer la creación *ex nihilo*. Inmediatamente surge la contradicción ontológica de cómo un dios bueno puede libremente decidir también crear el mal. Como ya hemos visto, los maniqueos y cátaros evitaron la aporía postulando dos principios o creadores responsables del bien y del mal respectivamente. Como la cosmovisión cristiana no puede admitir la existencia de un dios creador malvado equiparable al dios bueno, se ha visto obligado a explicar el problema del mal (teodicea) en un mundo monoteísta.

3.3.1 Intentos de solución cristiana

Uno de los primeros Padres de la Iglesia que intentó resolver el problema del mal que se postulaba desde la antigua Grecia fue Lactancio (siglos II y III), quien intentó justificar el mal como contrapartida del bien. Fue Epicuro quien denunció la incompatibilidad del mal con un solo dios creador: si Dios era todopoderoso y bueno, no es posible que haya permitido el mal; si el mal existe, entonces Dios no es todopoderoso o simplemente quiere el mal, lo cual contradice su naturaleza divina¹. Intentando solucionar el problema, Lactancio afirma que Dios es responsable del mal también, pero lo creó para que el hombre pudiera distinguir el bien. Es una solución dualista donde sin el mal no existiría el bien. Desde el punto de vista lógico tiene sentido, una cosa sólo puede distinguirse al ser contrastada, por esto, el bien por sí solo no tendría valor ni podría ser apreciado sin oponerse al mal².

¹ «Los epicúreos arguyen simplemente que, puesto que el mundo está lleno de maldad, Dios tiene que ser malo o impotente o ambas cosas. Un Dios omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, suponiendo que un ser así sea concebible lógicamente, hubiera sido capaz de crear un mundo sin maldad y hubiera querido hacerlo.» (KOLAKOWSKI, Leszek, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, (1982), Madrid, Tecnos, 1999, p. 20).

² «Cierto que Dios podría eliminar el mal si quisiera, pero no quiere. Pues junto al mal, Dios ha dado a los hombres la sabiduría y con su ayuda el hombre puede reconocer a Dios. Ahora bien, reconocer y experi-

Por su parte, para san Agustín todo lo que existe es bueno, pues fue creado por un dios igualmente bueno; con esta identidad ontológica entre el bien y lo existente se deduce que el mal es aquello que no existe, o, dicho de otra manera, el mal es el no-Ser. El mal sería una falta, o error, una carencia de lo existente¹. Desde el punto de vista metafísico, junto a la causa eficiente aristotélica, introduce la *causa deficiente* o la negatividad que permite el mal. Pero, según Agustín, el mal en el mundo humano es culpa del hombre a pesar de que Dios lo creó con la posibilidad de ser malo. El libre albedrío le dio al hombre la libertad de elegir entre el bien y el mal, así que es responsabilidad absoluta del hombre haber elegido el mal pudiendo elegir el bien. Todos los hombres llevan el mal a partir del primer pecado de Adán y por eso todos los hombres son, por definición y nacimiento, pecadores que tendrán que, como buenos cristianos, redimir ese primer pecado durante su vida:

Porque Dios es justo, el hombre tiene que ser personalmente culpable de todos los males que padece. El hombre ya no es bueno por naturaleza, tiene una inclinación fatal hacia el mal. Agustín hace responsable al hombre incluso de esta inclinación al mal. Pues la solidaridad entre los hombres en su inclinación al mal tiene que tener un principio y fundamento. Agustín lo halla en el pecado de Adán. Así se convierte en el padre clásico de la doctrina occidental sobre el «pecado original»².

Tomás de Aquino también coincide con Agustín en que lo que existe es bueno, pero considera que el mal es una falta, una carencia de lo que es debido. El mal es aquello que no es como debería ser; por ejemplo, si un pájaro no tiene alas esto es un mal, porque es propio de los pájaros tener alas y poder volar. En este sentido el mal no tiene existencia propia, es un defecto, una carencia del bien (al igual que el mal como el no-Ser de Agustín). Por lo tanto, Aquino concluye afirmando que el mal tiene como sujeto y portador al bien³. El planteamiento le permite afirmar que lo que parece malo en la naturaleza en realidad no lo es visto como conjunto. La muerte y la enfermedad, por ejemplo, son males necesarios para renovar la vida; por lo tanto, sirven como me-

mentar a Dios es sólo posible al hombre, si éste primero ha experimentado el mal. Sin conocimiento del mal, el hombre no sería capaz del bien. Luego Dios ha encargado el mal para el bien del hombre.» (HAAG, Herbert, *El problema del mal*, (1978), Barcelona, Editorial Herder, 1981, p. 138).

¹ *Ibíd.* p. 141.

² *Ibíd.* p. 144.

³ «Si por ejemplo un pájaro no tiene alas, esto es un mal, una *privatio debiti boni*, porque las alas corresponden al pájaro. Que el hombre no tenga alas, no es ningún mal, pues su esencia no las exige. Como el mal no tiene existencia propia, tiene que estar necesariamente unido a algo bueno. La ceguera no tiene existencia propia, está unido a algo bueno, al hombre. El mal tiene el bien como sujeto y portador.» (*Ibíd.* p. 153).

dios hacia un bien final. El mal se convierte en un bien cuando se mira desde una perspectiva instrumental y teleológica. El mal moral también tiene como culpable el libre albedrío del hombre siendo Dios el responsable del castigo¹.

En la teología moderna, la interpretación clásica es que Dios creó un mundo perfecto donde sólo cabía el bien, pero luego fue arruinado por el hombre quien introdujo el mal a través de un uso errado del libre albedrío. Dios es el responsable del libre albedrío, pero es finalmente el hombre quien decide hacer uso de esta libertad para elegir el bien o el mal. Ciertamente, se puede preguntar por qué Dios permite que el hombre elija el mal, la respuesta sería que precisamente en eso consiste la libertad². En todo caso, la relación de Dios con el mal sería de cierta permisividad, pero no de creación³. Casi todas las interpretaciones cristianas coinciden en buscar el origen del mal en el relato del Génesis y en los trágicos sucesos que suceden en el jardín del Edén. En dicho relato Dios era un personaje más humano y menos poderoso que el Dios abstracto en el que se convirtió después. Como ya sabemos, Adán y Eva desobedecieron a Dios comiendo del árbol del conocimiento del cual tenían expresamente prohibido comer. Al respecto, es sumamente interesante el análisis que hace Rüdiger Safranski de esta prohibición, donde explica que la distinción entre el bien y el mal ya fue creado por Dios al establecer la prohibición de no comer del árbol mencionado. Adán y Eva no descubren el mal al *desobedecer* a Dios sino al *saber* que no debían desobedecerle. Desde esta interpretación, Dios fue responsable en enseñarle el bien y mal a la humanidad al ponerle una trampa que no podía evitar:

¹ «Con mucho énfasis Tomás insiste en que solamente la voluntad libre del hombre es responsable de la acción moralmente mala, del pecado. Después de haberse apartado de Dios, el hombre no puede ciertamente por sus propias fuerzas volver a Él, pero el hombre puede por sus propias fuerzas apartarse de Dios. Por esto nunca se puede decir que Dios sea la causa del pecado. Sin embargo, depende de Dios que haya pecado por cuanto ha creado un mundo que produce pecado.» (Ibíd. p. 154).

² Personalmente creo que esta interpretación tiene una intención psicológica; si se hace responsable al hombre del mal en el mundo, entonces se le crea un sentimiento de culpa. Todos los hombres son pecadores, por lo tanto están en deuda con su dios, la culpa obliga a una redención moral, se debe hacer el bien para restablecer el orden divino originalmente creado por Dios. Como muchas veces este sentimiento de culpa no es muy eficaz, el cristianismo suele utilizar medios menos sutiles y más pueriles, como la promesa de recompensas a los buenos y castigos terribles para los malos en la vida del más allá.

³ «Si Dios concibió al hombre como un ser que puede decidir libremente entre el bien y el mal, esto presupone que el mal en cierta manera entró en el cálculo de Dios. Hablar aquí de “permisión” quiere decir disminuir la responsabilidad de Dios. Luego Dios se parece a un ingeniero de caminos que proyecta que un camino acabe al borde de un abismo y a la catástrofe subsiguiente se desatiende de toda culpabilidad diciendo que no fue ésta su intención, que con la prudencia oportuna se hubiese podido evitar el accidente.» (Ibíd. p. 256).

[...] lo sorprendente de la prohibición es que, como diríamos hoy, contiene una contradicción pragmática consigo misma. La prohibición crea el conocimiento que ella prohíbe. El árbol prohibido de la ciencia se parece a una señal orientadora en la que pudiera leerse «¡No tener en cuenta esta orientación!». Ante semejante indicación no podemos menos de hacernos «culpables», pues para respetarla sólo podemos dejar de respetarla. Lo mismo puede decirse acerca del árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal. En la medida en que este árbol prohibido se halla entre los demás árboles, el conocimiento del bien y del mal ha sido concedido ya al hombre. Éste sabe, al menos, que es malo comer del árbol del conocimiento. Por tanto, ya antes de comer de él, ha sido conducido por la prohibición a la distinción entre el bien y el mal. Así pues, en el caso de que hubiera una vida más allá del bien y de mal, un estado de inocencia que ignorara tal distinción, el hombre no perdió su inocencia paradisíaca cuando comió del árbol del conocimiento, sino en el momento mismo en que se le hizo la prohibición¹.

Ya en la modernidad, fue Leibniz quien intentó atajar el problema del mal desde el punto de vista racional y lógico (en su obra *Teodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, 1710). Propone que puesto que Dios es todopoderoso y bueno, por lógica tiene que haber creado el mejor de los mundos posibles, así que lamentablemente el mal que vemos es necesario en dicho mundo. Un mundo «menos malo» sería lógicamente inconcebible². Según Leibniz, Dios tuvo que considerar al mundo como una ecuación matemática muy compleja donde todas las posibilidades de acción deberían resultar en una mayor cantidad de bien que mal, por lo tanto, el mal que vemos en el mundo es el menor posible. Afirma Leibniz: «una imperfección en la parte puede ser un requisito para una mayor perfección en el todo», que significa que paradójicamente un mundo sin el mal puede ser peor que un mundo parcialmente malo³. El mal es el precio del libre albedrío, Dios tuvo que considerar que

¹ SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal, o el drama de la libertad*, (1997), Barcelona, Tusquets, 2002, p. 22.

² «De la perfección suprema de Dios se sigue que, al producir el universo, ha elegido el mejor plan posible, en el cual existe la más grande variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuestos; donde el efecto mayor se produce por los medios más simples; donde las criaturas poseen el mayor poder, el mayor conocimiento y la mayor dicha y bondad que el universo podía consentir. Pues como en el entendimiento de Dios todos los posibles pretenden a la existencia, en proporción a sus perfecciones, el resultado de todas esas pretensiones debe ser el más perfecto mundo actual que sea posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido así más bien que de otro modo.» (LEIBNIZ, G.W. *Tratados fundamentales* (sección: *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón*) Buenos Aires, Losada, 1946, p. 87-88).

³ «Sigo en esto la opinión de san Agustín que ha dicho cien veces que Dios permitió el mal para sacar de él un bien, es decir, un bien mayor; y la opinión de santo Tomás de Aquino quien dice que la permisión del mal tiende al bien del universo. He hecho ver que los antiguos llamaron *felix culpa*, pecado feliz, a la caída de Adán, porque había sido reparado con inmensa ventaja mediante la encarnación del hijo de Dios quien ha dado al universo algo más noble que todo lo que hubieran poseído las criaturas sin ese pecado. [...] Para aniquilar la objeción basta con hacer ver que un mundo con mal podría ser mejor que un mundo sin mal.» (LEIBNIZ, G.W. *Escritos filosóficos* (Sección: *Resumen de la Teodicea*) Ed. de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, pp. 518-519).

era mejor crear unos seres libres que a veces pueden elegir libremente el mal que seres sin libertad de elección¹. Al crear el mejor de los mundos posibles significa que en otros mundos la cantidad de mal hubiera sido mayor. Según la teología tradicional, Dios puede romper las leyes naturales porque son producto de su propia voluntad, y esto debería explicar la posibilidad de los milagros, que son justamente intervenciones divinas que suspenden las reglas físicas. Pero Dios no puede hacer aquello que es lógicamente imposible; por ejemplo, no puede resucitar un muerto y al mismo tiempo no resucitarlo. Sin embargo, se considera que aunque Dios está limitado por estas exigencias lógicas, esto no debería ser signo de debilidad o constrictión divina, ya que Dios no querría romper esas reglas lógicas porque eso también anularía su propia voluntad (resucitar y no resucitar al mismo tiempo). La lógica pertenece a una esfera independiente de Dios, pero no por ello el poder divino queda cuestionado.

De la misma manera, Dios no podría dar libertad al hombre para elegir entre el bien y el mal y al mismo tiempo impedir que eligiera el mal. Leibniz defiende la permisividad del mal en el mundo ante los ojos de Dios argumentando que Dios no creó el mal y la imperfección, sino que éstos son responsabilidad de sus imperfectas criaturas. La obra de Dios no puede ser imperfecta, pero la libertad de acción de sus criaturas implica el riesgo de hacer el mal libremente. Y hacen el mal porque por ser terrenales son imperfectas, aunque (extrañamente) para Leibniz dicha imperfección no pone en duda la perfección de su creador². Pero según ciertos críticos esta contradicción (dar libertad al hombre y a la vez impedirle hacer el mal) es incompatible con la omnipotencia de Dios; si Dios ha creado todas las reglas, entonces Él también puede romperlas o doblarlas a su voluntad³.

¹ «En lugar de sujetos humanos libres, Dios podía haber creado unos seres incapaces de pecar, pero sólo al precio de privarles de su voluntad libre, que incluye, inevitablemente, la posibilidad de pecar y los actos pecaminosos de hecho. Y Dios calculó que un mundo habitado por autómatas sin pecado produciría mucho menos bien que uno que contuviera seres humanos dotados de libertad de elección y que, por lo tanto, pudieran preferir con frecuencia el mal.» (KOLAKOWSKI, op. cit., p. 21).

² «Debido a la limitación o imperfección original de las criaturas incluso el mejor plan del universo no podría admitir más bienes ni estar exento de ciertos males, los que sin embargo deben conducir a un bien mayor. Se trata de algunos desórdenes en las partes que ponen de relieve maravillosamente la belleza del todo, como ciertas disonancias empleadas según es debido hacen más bella la armonía.» (LEIBNIZ, *Escritos Filosóficos (Resumen de la Teodicea)*, p. 526).

³ Dado que la omnipotencia no admite grados, no se puede creer que Dios sea omnipotente para algunas cosas y para otras no. O es todopoderoso o no lo es. La conclusión obliga a postular varias hipótesis: o Dios no es omnipotente y no puede evitar el mal; o Dios no quiere evitar el mal, o Dios se dedicó a crear las reglas del universo físico y moral desatendiéndose luego del mundo para limitarse a permitir que el mundo siguiera las reglas creadas por Él. Esto puede llevar a pensar que en un mundo ya creado la existencia de Dios es innecesaria.

Otra explicación tradicional del mal en la perspectiva cristiana es la idea de considerarlo como una parte dentro de un todo, un mal necesario para un bien mayor. El mal se convierte en una pieza al servicio de un plan de bondad universal¹. Dentro del *mejor de los mundos posibles* la cantidad de mal siempre será menor, pero también será necesaria como una pieza del bien universal en un mundo en constante progreso². El peligro de esta interpretación es que todo mal, toda injusticia y perversidad, pueden ser justificadas como parte de un plan que sólo es visto a largo plazo o a los inescrutables ojos de Dios. El mal que los hombres ven no es mal dentro del plan divino. Pero el resultado es problemático ya que conduce a una trivialización del mal que invita a no evitarlo. Asimismo, esta forma de entender el mal se parece a una postura utilitarista, donde el fin justifica los medios; el mal en el mundo queda justificado con un misterioso plan divino. Esto está en abierta contradicción con la máxima moral kantiana y cristiana que considera al hombre «como un fin y no como un medio», ya que el sufrimiento humano sería usado por Dios para un fin ulterior³.

La antítesis de la idea de un mundo movido por un inmejorable plan divino es una fría interpretación empírica de los hechos. Bajo esta luz el mal es simplemente el mal, sin significados trascendentales ni fines ulteriores. Es la versión desencantada de un mundo sin sentido, sin planes divinos ni redención o salvación final. Un mundo donde el bien no vence al mal al final de los tiempos, un mundo donde la muerte termodinámica se

¹ «Desde este punto de vista, el mal no es al final mal en absoluto: sólo lo consideramos tal porque la historia completa de la salvación está fuera de nuestro alcance, porque damos carácter absoluto a ciertos fragmentos de ella sin darnos cuenta de que en el plan divino sirven a la causa del bien. Así pues, la cuestión del mal no se resuelve, en realidad, sino que se suprime, ya que todas las cosas que imaginamos como malas son simples ladrillos para la construcción de la perfección futura y nada se desperdiciará en el proceso.» (KOLAKOWSKI, op. cit., p. 36).

² «Es menester reconocer que Dios opera en todo el universo cierto progreso continuo y muy libre que mejora su estado cada vez más. Así, una gran parte de nuestro globo recibe hoy una cultura que aumentará cada día. Y aunque es cierto que a veces algunas partes retroceden a un estado salvaje o sufren trastornos y humillaciones, hay que entender esto en el sentido en que acabamos de interpretar la aflicción, es decir, que este trastorno y estas humillaciones concurren a algún fin más grande, de manera que nos aprovechamos en cierto modo del daño mismo.» (LEIBNIZ, *Tratados fundamentales* (Sección: *Del origen radical de las cosas*), pp. 176-177).

³ «Este enfoque globalista supone, empero, alguna suerte de teoría moral utilitarista: es bueno lo globalmente bueno, producir la mayor cantidad posible de bien con la mínima de mal. Sin embargo hay teorías éticas que rechazan esto, en particular cuando las personas se convierten en instrumentos para ese bien global (lo cual parece efectivamente ocurrir en nuestro mundo). Así, como es bien sabido, para la ética normativa kantiana es un principio moral imperativo tratar a las personas “siempre como fines y nunca como medios”. Pero tanto en la teodicea de los múltiples mundos como en otras muchas las personas sufren toda suerte de males, a veces por sus propios bienes, y en ocasiones *por el bien de otros*. Sin duda, esto parece dar la imagen de que Dios nos utiliza para conseguir sus fines buenos, lo cual entraría en conflicto al menos con la idea cristiana de un Dios, no solamente bueno, sino que es amor.» (ROMERALES, Enrique, *El problema del mal*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995, p. 131).

impone implacablemente a la vida y a todo movimiento en el universo; una interpretación mecanicista que pertenece a la física y que deja muy poco espacio para el optimismo metafísico, tal como describe Kolakowski con conmovedora belleza:

[...] ninguna investigación racional sobre el origen del mal puede revelar más que hechos que causan otros hechos, cuya sucesión es gobernada por regularidades naturales e incontables azares; ningún sentido ni remuneración ni redención; nuestro mundo, después de haber surgido sin propósito alguno —nadie sabe exactamente cómo— sigue su curso perfectamente indiferente a nuestros deseos y con toda certeza terminará algún día, de uno u otro modo: la tierra incinerada por el sol moribundo, el universo inmovilizado para siempre en termodinámico equilibrio, el sistema solar reducido a un agujero negro. En cuanto al destino humano, «nacieron, sufrieron, murieron» como lo hubiera expresado la más corta historia del mundo según Anatole France. Finalmente, la historia del universo parece ser la historia de la derrota del Ser por la Nada: materia, vida, la raza humana, la inteligencia y la creatividad humanas —todo está destinado en terminar en derrota, todos nuestros esfuerzos, sufrimientos y goces perecerán para siempre en el vacío, sin dejar huella—¹.

«El mejor de los mundos posibles» también tiene otro problema: dado que es el único mundo que existe —o al menos el único que conocemos o podemos conocer— se convierte también en una necesidad ontológica. En Dios acto y potencia son la misma cosa. Dios no es libre de escoger en el sentido humano y finito, en Dios libertad se convierte en necesidad. No existen otros mundos potenciales que Dios podría haber convertido en acto. Crear algo es crear lo único posible —en el sentido de necesario— en el momento mismo de la creación; por eso acto y potencia son la misma cosa, o lo que es lo mismo, no hay potencia en el acto creativo de Dios².

3.3.2 El mal en la naturaleza

Cuando hablo del *mal en la naturaleza* no me refiero a una posible justificación moral o divina de los desastres naturales, como terremotos, epidemias, o inundaciones, etc. Para los metafísicos y creyentes, el dolor causado por los males naturales es difícil de

¹ KOLAKOWSKI, op. cit., p. 37.

² «Dado que los actos de Dios son a la vez libres y necesarios en un sentido en el que no pueden serlo los nuestros, puesto que ambas cualidades en Él se derivan de su ser *actus purus* (lo que implica que no puede ser libre en el sentido de realizar potencialidades y no puede ser necesario en el sentido de estar sujeto a limitaciones impuestas “desde afuera”), parece que es lo mismo decir que sus acciones son libres que decir que son necesarias.» (Ibíd., p. 29).

explicar y es tradicionalmente el punto más débil de la teodicea. Tras el análisis pareciera que habría que aceptar que existen males gratuitos en el mundo; males sin razón alguna que contrastan con el mal como expiación del pecado original o de elegir el mal como respuesta al libre albedrío otorgado por Dios, como ya hemos visto en las páginas anteriores. El mal en la naturaleza, en mi opinión, tiene un sentido fáctico, sin valoración moral intrínseca y sin significados metafísicos, teológicos o trascendentales. Es un mal empírico, el cual sólo puede ser llamado «mal» porque implica una valoración externa relativa a una jerarquía axiológica humana e histórica. Este es el sentido que usaré de aquí en adelante en esta tesis cuando hablo del mal. Una vez más debo citar la máxima nietzscheana: «no existen fenómenos morales, sólo existe una interpretación moral de fenómenos».

Hasta aquí ha sido necesario revisar la concepción cristiana y moderna de la moral para poder ahora contraponerse a ella y sustentar una postura materialista de los valores morales. Lo que comúnmente se llama «el mal» sólo lo será como privación de un bien, o como imposición de un dolor o daño. Los desastres naturales se pueden explicar perfectamente como el resultado del movimiento de fuerzas de la naturaleza, esto no tiene necesidad de justificación ni significado alguno. La muerte y el dolor físico son males materiales, pero obedecen a una lógica natural plenamente conocible. Lo que se llama «mal moral», como la crueldad o la perversidad, sólo lo es desde la perspectiva del sujeto que las sufre. En este sentido, no existiría el mal moral por sí mismo, sino sería producto de una lectura residual del que sufre el daño. Cada sujeto realiza acciones en su propio beneficio, nadie hace algo que le perjudica —a menos que sea como sacrificio para un bien posterior— pero incluso aquí dicho sacrificio es para algo que el sacrificado considera más importante que su sufrimiento. El agente siempre realiza acciones «buenas» en el sentido de ser favorables para su propio bien. Incluso si roba o mata, lo hace para conseguir algún beneficio. La muerte de un enemigo significa una ventaja al soldado; una estafa bancaria significa una gran cantidad de dinero conseguida con poco esfuerzo.

Hay que subrayar que cuando hablo de «acciones buenas» no me refiero a una *bondad moral*, sino a lo bueno como ventajoso o útil. Asimismo, se puede llamar *mal moral* a la intención de hacer daño, aunque igualmente este mal moral es el resultado de una lectura pasiva y tardía de una acción ventajosa para el hacedor del mal. En este sentido,

el mal no tendría peso ontológico propio, al igual que en la física el frío es la ausencia de calor y no existe por sí mismo, el mal sería la ausencia o disminución del bien. El mal entonces es el efecto que recae sobre lo que sirve como un medio para un fin. Pero esta interpretación instrumental del mal como un medio para un fin posterior no debe entenderse en el sentido en que lo usaba Tomás de Aquino. El mal moral o físico no se justifica como parte de un plan de bondad divina que se visualiza teológicamente. Aquí el mal es un medio para un fin «bueno» inmediato y aislado, sin servir a ningún plan de bondad universal.

Las filosofías o religiones que interpretaron el mal como sufrimiento moral o emocional —como el estoicismo o budismo— llegaron a la conclusión de que el mal y el dolor eran el producto de un deseo no cumplido. Luego recomendaron a sus creyentes renunciar al deseo para evitar la frustración y el dolor emocional que tal sentimiento provoca, recomendando una filosofía moral derrotista. Una postura que niega toda lucha y esfuerzo vital —con excepción de la lucha contra el mismo deseo vital. Este proceder es totalmente contrario al planteamiento natural donde los organismos deben luchar diariamente para mantenerse vivos y para conseguir sus metas. La vida es lucha constante. Desde una óptica atea y materialista no existe el bien ni el mal trascendental o atemporal. Pero obviamente esto no nos permite olvidarnos de la moral, puesto que la moral como sistema de conducta y valoración *sí* existe, aunque sus fundamentos puedan ser arbitrarios o contingentes. Dado que la moral es una construcción social, cultural e histórica, es necesario estudiar el modelo o parámetro desde donde se construye.

Tradicionalmente, la moral occidental se basa en una estructura idealista y cristiana. Se apoya sobre conceptos ideales, como la que defiende Scheler que vimos en el primer capítulo, conceptos separados de la realidad y la naturaleza. Ya hemos estudiado el origen del desdén moral cristiano y moderno hacia la materia y el placer; esto explica el rechazo y la desconfianza hacia la realidad material como base para construir un sistema moral sólido. Si la materia y el cuerpo son malos, sus manifestaciones, el placer y el dolor, no pueden ser fiables como parámetros para crear un sistema moral, como contrariamente había sostenido Epicuro siglos atrás. Había que buscar en otro lado, en un mundo ideal incorruptible. Un mundo donde nada cambia, donde lo bueno no se corrompe, donde el bien vence al mal, y donde las miserias y dolores del mundo real

quedaban explicados como expiación de la imperfección moral humana. Pero la naturaleza existe antes de cualquier construcción ideal y tiene sus propios valores naturales que pueden servir como sustento para un sistema moral natural, como veremos en la segunda parte de esta investigación.

SEGUNDA PARTE

**ARGUMENTOS FÁCTICOS Y FILOSÓFICOS PARA SOSTENER
LA VIABILIDAD DE UNA MORAL NATURAL**

CAPÍTULO CUATRO

PARADIGMAS Y PELIGROS REALES DEL IDEALISMO MORAL

En este capítulo vamos a estudiar en detalle algunas consecuencias del predominio del idealismo moral, concretamente el idealismo que defiende una moral basada en valores derivados del principio de igualdad. Estos valores, al no existir en la naturaleza, alienan al hombre de su entorno y además pueden entorpecer o anular los mecanismos naturales de selección que garantizan la salud de las especies, como explicaremos en el capítulo siguiente. Empezaremos con un análisis del concepto de racionalidad —componente fundamental del idealismo moral— remarcando su carácter contingente para luego contrastarlo con la postura pragmatista que, lejos de una pretendida universalidad basada en un sujeto trascendental, apuesta por enunciados epistemológicos y éticos relativos a un determinado lenguaje y horizonte cultural. Seguidamente estudiaremos los valores de la moral burguesa, que son los típicos valores igualitarios de utilidad y beneficio.

Veremos cómo el hombre actualmente se está exponiendo a una posible lenta y progresiva degeneración genética por un exceso de asistencia médica y por haber anulado el trabajo de la selección natural. Creo que es necesario tomar en cuenta la posibilidad real de que en la sociedad moderna el exceso de compasión —que no es una emoción habitual en la naturaleza— y el predominio de políticas de no selección, estén conduciendo al hombre a un lento declive que sólo podrá ser comprobado en un muy largo plazo. En una escala evolutiva esto parece ser muy lejano, sin embargo, los efectos de dichos cambios pueden —como veremos más adelante— detectarse ya en el presente. Si bien las posibles consecuencias serán más evidentes a largo plazo, esto no es motivo para creer que estos efectos no existen.

Es muy posible que algunas de las páginas siguientes pudieran resultar chocantes por la aparente dureza de sus afirmaciones, pero desde una óptica metaética esto demostraría

que el lector está reaccionando ante un contraste axiológico, porque sigue utilizando como parámetro emocional el sistema moral históricamente vigente, que es en Occidente la moral cristiana, ideal e igualitaria, y que además está envuelta en una supuesta universalidad. Más adelante veremos que para poder asumir la transvaloración de los valores será necesario suspender los antiguos valores predominantes para así poder comprender con claridad la necesidad y beneficio de la moral natural. Haré uso de argumentos médicos y científicos para exponer mi postura con la mayor objetividad posible libre de cualquier interferencia emocional. Confío en que los razonamientos que mostraré sean suficientes para aceptar la necesidad y urgencia de una revisión real y profunda de la viabilidad de los alcances del actual idealismo moral.

4.1 RACIONALIDAD, CONTINGENCIA E IGUALDAD

4.1.1 Pragmatismo y racionalidad

El culto a la razón como una facultad superior y exclusiva del ser humano frente a los demás animales trajo consigo la creencia de que dicha facultad nos permitiría conocer el mundo «tal como es». Supuestamente nuestra racionalidad es la que nos sirve de mediador entre el mundo y el lenguaje; de esta manera sería posible el conocimiento fiable. Ya Descartes había postulado en sus *Meditaciones metafísicas* que las verdades primeras —aquellas de las que no se tiene duda— están basadas en la posibilidad de ser intuitas directamente con «claridad y distinción» por nuestra razón. Luego Kant construirá un sofisticado sistema teórico que haría posible el conocimiento fiable afirmando que nuestra mente está conformada de tal manera que podemos conocer el mundo a través de las categorías del entendimiento. Asimismo, la racionalidad se convirtió en una facultad universal del ser humano y aquello que nos permite entendernos y gozar de cierta dignidad humana. Luego, ser racional se igualó a ser moralmente virtuoso. Kant había sentenciado que el hombre *debe* ser moral porque es una parte constitutiva de su racionalidad; sólo los irracionales, es decir, las bestias, pueden negarse a seguir la ley moral (cayendo, con esta argumentación, en la falacia de los enunciados *es-debe*, donde por el hecho de ser supuestamente racionales debería ser razón suficiente para obligarnos a ser *racionalmente* morales).

Los pragmatistas, por su parte, niegan la existencia de esta facultad y además la consideran una creación innecesaria para los fines que persigue, que son obviamente epistemológicos y éticos. La racionalidad ha sido objeto de muchos abusos y como no había forma de definirla —pues de ella se deduce toda definición humana— se utilizó para defender los fines que se creían convenientes. El pragmatismo se rebeló contra la tiranía de la racionalidad moderna negando la existencia de esencias universales en las cosas argumentando que aún si éstas existiesen nunca podríamos estar seguros de conocerlas; por lo tanto, preguntarse por lo que las cosas son *en sí mismas* es una pregunta irrelevante. La ética pragmatista, por definición, debe prescindir de las obligaciones universales que sustentaban la ética kantiana¹. Pero sin esencias se está más cerca del incómodo relativismo que podría —según anuncian los kantianos— desatar una laxación ética que podría justificar las peores barbaridades.

La máxima del imperativo categórico está basada en el supuesto carácter universal de la racionalidad. Recordemos que el método del imperativo categórico busca alcanzar una acción moral que sea universalmente válida para todos los seres racionales. Según Kant, una acción moral no es tal si está fundada en intereses o inclinaciones sentimentales. Una acción moral es tal por puro respeto al *deber* moral². Asimismo las leyes de la moralidad no pueden ser empíricas pues si lo fueran dependerían de cada caso individual y caerían en el relativismo, por lo tanto, deben tener un sustento racional *a priori* a pesar de mostrarse a través de la experiencia. En este caso, similar a las categorías del conocimiento, la moral tiene una conformación *sintética a priori* orientada a conducir

¹ Según Richard Rorty, los kantianos reclaman que los pragmatistas no tienen derecho a indignarse moralmente porque carecen de fundamentos sólidos sobre el bien y el mal. Rorty no hablará de una ley moral al estilo kantiano, sino de *costumbres y hábitos de conducta* basados en la prudencia. La ley moral es —denuncia Rorty— por definición, coactiva; lo que se hace por temor a la ley nunca se hace de manera natural, por lo tanto no tiene la aprobación privada del sujeto que la realiza. La ley crea una sociedad de ciudadanos correctos pero hipócritas, pero el ideal kantiano busca que la acción moral coincida *voluntariamente* con el deber moral eliminando el carácter coactivo del imperativo categórico. El ideal sería lograr una conducta moral colectiva basada en creencias y hábitos comunes.

² «Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos los efectos (el agrado por el estado propio, incluso el fomento de la felicidad ajena) pueden realizarse por medio de otras causas, y no hace falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en el ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos *bien moral*, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.» (KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (1785), Madrid, Espasa-Calpe, 2001, p. 64)

la acción práctica. Por lo tanto la validez de la ley moral no puede basarse en una demostración empírica; más bien, la acción moral debe confirmar la validez universal de la ley moral. Es decir, una acción no es moral por sus efectos puramente empíricos; sólo es moral si concuerda con una ley moral que se confirma en la acción concreta pero que existe previamente como ley universal.

La universalidad es parte del prejuicio moderno; los racionalistas buscaban leyes universales cuya validez debía ser atemporal e incondicional. Los descubrimientos en las ciencias naturales y la física hicieron pensar que si existían leyes universales que explicaban la naturaleza también deberían existir leyes universales para conducir el mundo moral (Descartes, en un acto de reconocida sinceridad, admitió que sólo podía postular una *moral provisional*). Kant sostenía que el imperativo categórico era válido para todo ser racional, insinuando con ello, sin duda alguna, que por el hecho de ser un *ser racional* dicha condición obligaba al hombre a actuar de determinado modo (revelando el prejuicio de la razón como entidad autofundante del buen juicio y un razonamiento certero). Aclara Kant que la moralidad de la acción no recae en sus efectos sino en su intencionalidad, aun si la acción es perjudicial para el sujeto, éste estará haciendo el bien sólo mientras respete la ley moral. La teoría moral del deber kantiano no buscaba hacer hombres felices sino hombres buenos, importa poco la felicidad del sujeto moral mientras respete el imperativo categórico que además, a largo plazo, debería hacer feliz a éste porque tiene la satisfacción de saber que su acción es indudablemente moral. El racionalismo extremo de esta teoría la vuelve totalmente alienada con respecto a la vida real.

Pero la obligación de elevar nuestra conducta moral a la categoría universal no se justifica más que en el argumento de la racionalidad trascendental, que tampoco obliga a nada desde la perspectiva de la aproximación humeana de los enunciados *es-debe*. Al menos Kant diría que hay ciertas conductas que son moralmente malas en sí mismas por contradecir la dignidad de la racionalidad humana. Aunque actualmente esto es discutible, debemos admitir que el planteamiento kantiano era consecuente con sus supuestos básicos. Si creemos que existe una racionalidad humana trascendental y que esto exige dignidad y bondad, entonces lo que se deriva de ahí resulta fácil de aceptar. Pocas sociedades han puesto en duda la cómoda definición del hombre como animal racional y que a su vez la racionalidad implica ciertas obligaciones, derechos y digni-

dad. Contra este argumento de autoridad, el pragmatismo pone el valor ético de una acción no en sus supuestos orígenes racionales y universales sino en sus consecuencias prácticas. Para los pragmatistas, una ley moral universal carece de fundamento porque está basada en un Yo trascendental; una realidad fundadora no relacional que los pragmatistas no pueden aceptar pues todo concepto y creencia deben estar relacionados y apoyados en otros conceptos. Por lo tanto, las prácticas éticas también están sujetas al contexto histórico y cultural de cada pueblo. Dichas prácticas, por pertenecer a la identidad de la comunidad, no necesitan ser impuestas como obligación. Por consiguiente, la obligación moral está relacionada a aquellas prácticas que no nos resultan naturales, que vienen impuestas de alguna autoridad abstracta superior que podemos llamar, entre otras cosas, racionalidad o Dios¹. Pero contra la inmutabilidad de la racionalidad kantiana —que quiere actuar como garantía de solidez epistemológica y moral— se levanta el caos de la contingencia de los deseos, luchas y miserias humanas que para Nietzsche, conjuntamente con la voluntad de poder que estudiamos en el capítulo uno, determinan la creación de los valores morales:

Los valores morales de buen tono no son sino el fruto anegado en sangre de una historia de barbarie compuesta de deudas, tortura, obligación, venganza, en suma, todo el horroroso proceso mediante el cual el animal humano ha sido sistemáticamente desollado y debilitado a fin de adaptarse a la sociedad civilizada².

4.1.2 Falibilismo, lenguaje y verdad

El esencialismo tradicional se basa, entre otras cosas, en pensar que el lenguaje es capaz de representar al mundo *tal como es*³. Según Rorty, cada lenguaje describe el mundo

¹ «Los términos “moral” y “obligación” se tornan más y más apropiados cuando se trata de privar a nuestros hijos de algo que quieren para enviar a las víctimas de una hambruna en un país que nunca hemos visto, a personas que podríamos muy bien encontrar repelentes si nos cruzáramos con ellas, a personas que no nos gustarían como amigos, que no querríamos que se casaran con nuestros hijos, a personas cuyo único reclamo a que le prestamos atención es que se nos ha dicho que están hambrientas. Pero el cristianismo enseñó a Occidente a considerar un mundo en el que todos los hombres y mujeres fueran hermanas y hermanos. En ese mundo no habría ocasión para hablar de “obligación”.» (RORTY, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al Pragmatismo*, (1994), Buenos aires, FCE, 1997, p. 89).

² EAGLETON, Terry, *La estética como ideología*, (1990), Madrid, Trotta, 2006, p. 307.

³ Si bien el lenguaje sirve para hablar sobre el mundo, y en este caso tiene una función representacional, esta función no implica una correspondencia necesaria entre el lenguaje y las cosas que representa. El lenguaje no es un medio que garantice una comunicación inequívoca entre nosotros y el mundo. El lenguaje es una convención de signos que nos sirve para comunicar ideas, y la verdad que extraemos de estos signos sólo es válida dentro sus propias reglas de juego. Cada lenguaje tiene sus reglas de juego, sea este

desde un punto de vista distinto y por ello también contendrá verdades inclusive a veces contrapuestas, como sucede, por ejemplo, cuando chocan los lenguajes usados por la ciencia y la religión o, como se suele decir, la batalla entre la fe y la razón. Cada lenguaje tiene sus argumentos y razones pero no habría motivo para pensar que un lenguaje es más válido que otro. La contingencia del lenguaje nos obliga a aceptar que la verdad no pertenece al mundo sino al lenguaje. Por consiguiente, el mundo está «allá afuera» pero la verdad está «aquí» dentro del lenguaje. El mundo existe y puede seguir existiendo sin nosotros, pero la verdad no. Nosotros construimos la verdad a través del lenguaje; y así como existen distintos lenguajes cohesionados que describen el mundo con aceptable coherencia, también existen distintas verdades sobre el mundo, todas muy razonables dentro del lenguaje en el que son fabricados.

Tal como propuso Wittgenstein en su libro de aforismos *Sobre la certeza*¹, la verdad se establece dentro del uso de cada sistema lingüístico. Cada lenguaje permitirá ciertas verdades fundamentales que dentro de ese particular sistema se asumirán como verdades incuestionables. Estas verdades primeras quedan sin verificar por ser los parámetros epistemológicos de las proposiciones que de ellas son derivadas: «En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos»². Negar la posibilidad de verdades estables en un lenguaje impide establecer criterios de verdad y falsedad para enunciados derivados. Esto implica la relativización de la verdad según cada sistema lingüístico. Inclusive la verdad por correspondencia que se establece entre el discurso y los hechos queda sin verificar y depende de la relación particular que existe entre ambos. Estas verdades primeras mantienen su validez con relación a otras proposiciones que interactúan con ellas dentro del sistema. Aquí vemos el presupuesto holista e intersubjetivista de Wittgenstein que sostiene que nuestros conceptos están interrelacionados entre sí en el lenguaje y están determinados por nuestras prácticas de la vida en común. Si las proposiciones verdaderas estuvieran aisladas podríamos dudar de ellas; sin embargo, algunas interpretaciones, como las del idealismo moral, se aprovechan de la coherencia entre enunciados para afirmar que la verdad puede encontrarse y fundamentarse en un sistema coherente de enunciados independientes

científico, estético, religioso, etc. Pero la verdad que contienen sus proposiciones se basa en otras verdades del mismo juego lingüístico.

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Sobre la certeza*, (1969), compilado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Barcelona: Gedisa, 1997.

² *Ibíd.*

de la realidad. Un lenguaje vigoroso posee siempre un sistema lógico en su gramática que lo hace inmune a las críticas de irracionalidad. Ser irracional sería más bien ser incoherente en las relaciones con las otras proposiciones del lenguaje al que se pertenece. Los fanáticos religiosos no son irracionales por aceptar las creencias que les dicta su lenguaje religioso; más bien lo son por extremar dichas creencias sin considerar el necesario falibilismo inscrito en todo lenguaje. Dicho falibilismo debería convencer a cualquier hablante que sus proposiciones podrían ser equivocadas¹ o al menos mejoradas y que tal vez el hablante de otro lenguaje podría también tener razón. La idea de *inventar* la verdad escandaliza a algunos que creen que esto significa que toda verdad sería entonces arbitraria y relativa, sin embargo, las proposiciones que aceptamos como verdaderas no son asumidas arbitrariamente.

Como explica William James, las proposiciones *verdaderas* se aceptan como tales porque resultan útiles para los fines que buscamos². Por lo tanto, la contingencia del lenguaje acepta el relativismo que es inevitable porque cada proposición pertenece a un juego de lenguaje determinado, pero ello no conduce necesariamente al escepticismo y la arbitrariedad. Esta forma de entender el lenguaje implica la aceptación del falibilismo de nuestras proposiciones. La verdad no es inmutable e incondicional, sino al contrario, está sujeta y condicionada a la evidencia disponible hasta el momento y a las verdades de la interminable red de relaciones que la sustenta. En este sentido no existe tal cosa como una «verdad primera» independiente de otras verdades periféricas. No hay verdades centrales ni fundamentales. La verdad se construye y destruye constantemente. Esta forma evolucionista del lenguaje hace posible entender por qué los primeros pragmatistas estuvieron tan interesados en las teorías darwinistas. Así como la naturaleza evoluciona y siempre cambia, nuestras ideas y verdades también están en constante evolución, cambio y adaptación.

En el ensayo *La influencia del darwinismo en la filosofía* (1909), Dewey explica que los problemas de la epistemología nacieron de un error elemental: pensar, como los antiguos griegos, que la verdadera naturaleza del mundo era eterna y aparecía bajo el man-

¹ Falibilismo en este sentido no significaría estar equivocado en la descripción a elegir, pues eso implicaría hablar de una única descripción verdadera, sino que significa que la descripción podría ser sustituida por otra que se adapta mejor a los fines buscados y a otras descripciones relacionadas.

² «“Lo verdadero” no es más que lo conveniente en relación con nuestro pensamiento, así como “lo bueno” no es más que lo conveniente en relación con nuestro comportamiento.» (JAMES, William, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, (1907), Madrid, Alianza, 2000, p. 184).

to del cambio. Con este prejuicio los filósofos buscaron ideas inmutables detrás de las apariencias siempre cambiantes, y esto llevó a Locke a proponer su teoría de las cualidades primarias y secundarias de los objetos. Esta sospecha epistemológica trajo consigo muchas teorías que al intentar hacer posible el conocimiento sólo lo alejaron a es-
tratos cada vez más abstractos e imaginarios. Los filósofos modernos pensaron que el conocimiento *seguro* sólo sería posible en una realidad inmutable; no podían imaginar que la realidad fuese en sí misma cambio y apariencia y que el mundo estable era *en realidad* una invención. Tal como vimos en el capítulo dos (sección 2.1), muchos filósofos de la naturaleza creían que el Ser debía ser algo eterno que por alguna extraña razón aparecía en el mundo como algo en constante cambio¹. Luego, la apariencia y la superficie siempre fueron vistas como máscaras dignas de poca confianza y caminos hacia la falsedad y el error.

La propuesta de Darwin —un mundo natural en constante cambio sin propósitos ni fines definidos— fue el punto de quiebre para abandonar poco a poco la vieja idea de que el mundo consiste en la estabilidad disfrazada de cambio. De hecho, fue esta terrible consecuencia la que causó tanto rechazo inicial hacia sus revolucionarias teorías. Si la naturaleza del mundo es el cambio, entonces ya no había motivos para pensar que la verdad debía ser inmutable. La verdad y nuestras creencias también debían evolucionar al igual que la evolución biológica necesaria e inevitable. El darwinismo fue muy oportuno para apoyar las tesis pragmatistas, pues no sólo fue útil para ir en contra del esencialismo epistemológico, sino que de ahí pudo fundar un mundo carente de fines pero provisto de una mayor variedad y libertad². La revolución darwinista también estuvo acompañada del cambio de paradigma de la ciencia moderna de la Ilustración, en donde se cambió la forma de aproximarse a los fenómenos del mundo físico. Con Descartes se buscaba que la naturaleza se adaptase a los rígidos sistemas inmutables y

¹ «El genuino conocimiento consiste en captar un fin permanente que se realiza a sí mismo mediante cambios, manteniendo así a éstos dentro de los límites de la verdad inmutable. [...] No obstante, dado que el panorama natural que se ofrece directamente a nuestros ojos está en cambio, la naturaleza tal como la experimentamos directa y prácticamente no satisface los requisitos del conocimiento. La experiencia humana fluye, de manera que las virtualidades de la percepción sensorial y de la inferencia basadas en la observación están condenadas de antemano. La ciencia se ve compelida a dirigirse a realidades situadas por debajo y más allá de los procesos naturales, y a buscarlas mediante formas racionales que trascienden los modos cotidianos de percepción e inferencia.» (DEWEY, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, (Ed. Ángel M. Faerna), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 52).

² «Darwin sugirió que la diferencia entre nosotros y los reptiles no consistía en que ellos se adaptaban a la realidad mientras que nosotros la conocíamos, sino más bien en que nos acomodamos a la realidad mejor que ellos, mejor en el sentido de “permitirnos a nosotros mismos mucha más variedad y libertad”.» (RORTY, *¿Esperanza o conocimiento?* p. 39).

perfectos de la geometría; se partía del sistema filosófico buscando similitud en los hechos. Pero los científicos ilustrados, representados por Newton como el más importante, invirtieron el proceso partiendo de los hechos para luego, con los datos obtenidos mediante la observación y la experimentación, construir teorías coherentes que los expliquen¹. Se cambió el paradigma de la deducción por la inducción².

Con respecto a la moral, este cambio de paradigma significa el abandono de una moral universal y trascendental de tipo kantiano por una moral empírica con pretensiones más modestas, local e histórica; una moral que toma en cuenta la movilidad y complejidad de los hechos reales. El uso de un paradigma deductivo en la moral significa que el mundo de los hechos debe acomodarse a una estructura moral ideal y racional. El valor moral es dado, tal como en el planteamiento de Scheler, de manera *a priori*, ignorando la naturaleza empírica de la acción moral. Contrariamente, un acercamiento inductivo parte del mundo real, de la acción, la emoción y los sentimientos humanos hacia una posible regularidad de conducta con una validez, si no universal, al menos limitada a una comunidad con creencias, comportamiento y cosmovisión comunes.

Asimismo, el abandono del método deductivo significó un retorno al mundo empírico y para ello nuevamente se tuvo que tomar en cuenta la información proveniente de los sentidos. Recordemos que el origen del ascetismo moral cristiano (capítulo tres, sección 3.1) está basado en una desconfianza extrema en los sentidos por ser un medio engañoso, lo que derivó en un desprecio sistemático de los productos del cuerpo, como el placer. La nueva forma de estudiar la realidad introducida por el pensamiento científico ilustrado tuvo que confiar nuevamente en la materia y los sentidos para entender el mundo. La verdad ya no estaba en un mundo ideal y abstracto, sino que se podía descubrir a través del contacto con el mundo físico por medio de los sentidos. De este modo, el ascetismo y la privación paradójicamente solo conducirían a la ignorancia.

¹ CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, (1932), México, FCE, 1997, p. 69.

² La filosofía cartesiana era una nueva versión del idealismo platónico y el dios judeocristiano ocupaba en este sistema el lugar que ocuparon las Ideas de Platón como garante del mundo material; consecuentemente, la Ilustración —al igual que Aristóteles en su tiempo— fue un intento de regresar *a las cosas mismas* sin necesidad de la intervención de ideas *a priori* o Dios. Descartes ya había notado la incompatibilidad de los fenómenos con las teorías matemáticas que supuestamente los sustentaban y le fue muy difícil superar el problema al verse limitado por sus propios prejuicios metodológicos y teológicos. Para conocer el mundo había que asumir un nuevo paradigma, había que acercarse a la naturaleza con nuevos ojos, observar los hechos antes de interpretarlos. Esta nueva disposición fue lo que permitió a la ciencia moderna realizar descubrimientos a base de la experimentación; se cambió la *definición* de los fenómenos por su *descripción*.

4.2 FUNDAMENTOS DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD

4.2.1 Moral burguesa e igualdad

El principio de igualdad tiene sus cimientos en los valores duros de la moral burguesa que se establecieron conjuntamente con la aparición de la burguesía como nueva clase social predominante, que además conlleva una particular ideología política, económica, social y moral. Una característica fundamental de la modernidad burguesa es la creencia y la instauración de la metafísica de la universalidad e igualdad entre los hombres y, por consiguiente, el triunfo de la *Justicia*. La modernidad representa el triunfo de la universalización de los conceptos humanos, la masificación y democratización de la vida social del hombre. Pero este nuevo espíritu universal e igualitario tiene sus razones; la moral burguesa es una moral predominantemente mercantil, de intercambio, que favorece las transacciones comerciales y la movilidad social¹. Sabemos que uno de los mayores problemas de la sociedad moderna es la lucha contra la desigualdad. La obsesión por sustentar la posibilidad conceptual de la igualdad está orientada a evitar conflictos y teorías que justifiquen la discriminación y el abuso de una comunidad por otra bajo el argumento de una supuesta superioridad racial, moral, religiosa o cultural.

Sin embargo, la igualdad como valor universal ha sido criticada filosóficamente por el relativismo cultural, el escepticismo, el biologismo, y la crítica a la racionalidad de la ciencia desarrollada en la posmodernidad por corrientes como el pragmatismo defendido por el antiautoritarismo y falibilismo epistemológico de Richard Rorty que vimos en la sección anterior, así como por posturas como el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo². La posibilidad de la desigualdad biológica entre seres humanos se ha descartado porque la historia ha mostrado varios ejemplos donde las teorías darwinianas

¹ Cuando la burguesía logró conformarse como una base social lo suficientemente fuerte como para enfrentarse al poder de la aristocracia —que hasta el momento monopolizaba el poder y los derechos— buscó fundar una sociedad más igualitaria, porque los burgueses, quienes eran principalmente comerciantes, requerían libertad para realizar sus negocios y por ello era necesario considerar a los hombres iguales en derechos, a diferencia de las rígidas estructuras jerarquizadas del pensamiento aristocrático. Esta descripción histórica revela que la idea de igualdad no proviene del «descubrimiento» de dicho valor en un supuesto mundo ideal e universal, sino que su imposición y éxito histórico son productos de intereses terrenales plenamente identificables, intereses que provienen de una lucha de clases. La elevación del concepto de igualdad como un valor universal es posterior, y tiene como objetivo justificar su aceptación y sedimentación, al igual que sucedía con el supuesto origen divino de los reyes y tiranos de la Antigüedad.

² El «pensamiento débil» argumenta que ningún discurso o relato que intenta describir la realidad es infalible. Por lo tanto, su predominio no puede justificarse filosóficamente, exponiendo con este razonamiento que el totalitarismo conceptual se sostiene más por la fuerza y la represión, que por fundamentos racionales y argumentativos.

que la sustentaban han sido utilizadas de manera perversa, especialmente en las manos de los nazis, que conocían —aunque de manera grosera— las teorías del darwinismo social llevándolas al extremo. Pero siendo estrictos, tal como afirma Steven Pinker, «una idea no es falsa ni perversa porque los nazis hicieran de ella un mal uso»¹. Tampoco se debe descartar la validez de los descubrimientos científicos que hicieron los nazis en sus crueles experimentos humanos sólo porque dichos descubrimientos fueron realizados bajo una ideología perversa. La verdad o falsedad de la ciencia no debe determinarse por su utilización o interpretación². En un sentido riguroso, el avance científico es siempre neutral; es el *uso* que le damos a la información lo que puede recibir aprobación o rechazo moral, pero los hechos científicos son solamente eso: hechos.

No se trata de intentar demostrar que los resultados de los experimentos que sustentan la discriminación son verdaderos o falsos; eso pertenece al campo de la ciencia. De lo que se trata es de aceptar la falibilidad de ambas posturas. El hecho que se demuestre que en la naturaleza no somos desiguales no conlleva demostrar que somos iguales. Las diferencias o similitudes biológicas no sirven como argumento sólido para sostener una posible igualdad moral. Debemos aceptar que el principio de igualdad³, aunque cargado de intenciones edificantes y loables, no tiene mayor solidez que muchos otros valores creados por el idealismo moral y social. Es más un deseo que una realidad. Pero el mundo real no tiene obligación alguna de obedecer a nuestros deseos, y mucho menos lo tiene la naturaleza, que obedece sus propias normas.

Asimismo, la búsqueda de la igualdad tiene un punto de partida que colinda con cierta ingenuidad, a saber, que la naturaleza y los hechos también comparten la idealizada igualdad social. Las diferencias naturales entre los individuos son precisamente lo que

¹ PINKER, Steven, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, (2002), Barcelona, Paidós, 2003, p. 233.

² «Hitler era perverso porque causó la muerte de treinta millones de personas y un sufrimiento inimaginable a otro sinnúmero de ellas, no porque sus creencias hicieran referencia a la biología (o a la lingüística, la naturaleza, el tabaco o Dios). Embadurnar con la culpa de sus actos cualquier aspecto imaginable de las que fueron sus creencias sólo puede ser contraproducente. Las ideas están conectadas con otras ideas, y si resulta que alguna de las de Hitler tiene algo de verdad —si resulta, por ejemplo, que las razas tienen algún tipo de realidad biológica, o si los indoeuropeos realmente fueron una tribu conquistadora— no vamos a conceder que a pesar de ello el nazismo no fuera un error.» (Ibíd. pp. 234 – 235).

³ Para evitar posibles malentendidos, usaré el término «principio de igualdad» en un sentido amplio que se refiere básicamente a una igualdad social y de justicia: la idea de considerar que todas las personas son iguales en valor y dignidad, y que los derechos humanos son una realidad intrínseca e inalienable del ser humano. Este principio de igualdad ignora las diferencias físicas y psicológicas, para igualar a los individuos en base a supuestas propiedades abstractas.

se quiere negar a favor de una igualdad cultural. Para esto, es necesario negar cualquier sospecha de diferencias genéticas (determinismo genético) entre la gente, y sostener, al contrario, que las diferencias provienen del entorno, la educación y las oportunidades sociales de cada individuo¹. Esto, en parte, es bastante cierto; pero sería muy ingenuo negar que las particularidades de cada individuo también son en gran parte heredadas, y esas diferencias —aquello que nos hace únicos y distintos— son imposibles de reproducir.

Ya hemos estudiado en el primer capítulo las teorías de Nietzsche y Scheler sobre el oscuro origen del principio de igualdad, la lucha de las fuerzas activas que quieren dominar y las fuerzas reactivas que intentan anular su fuerza. Según este análisis, la mentalidad burguesa contiene las fuerzas reactivas que luchan contra la desigualdad; se levantan contra cualquier fuerza activa que quiere dominar y conquistar, que quiere desplegar toda su voluntad de poder —ser aquello que es capaz de ser— como decía Nietzsche. La naturaleza es una fuerza activa, hace lo que es capaz de hacer, mientras la cultura del hombre reacciona contra ella. En el caso que nos interesa, la lucha reactiva se concreta en el deseo de igualar todas las fuerzas, de alcanzar un equilibrio, que, como ya vimos, Nietzsche considera es el origen del «nihilismo europeo»; un cierto cansancio, un hastío de mediocridad y uniformidad que continúa hasta nuestros días.

En este sentido, el pensamiento burgués contiene la mentalidad del «esclavo», está cargado de resentimiento contra los antiguos valores elevados y nobles de fuerza y conquista. Este resentimiento está inseparablemente ligado a la idea de igualdad. El burgués —al contrario del aristócrata y el noble— practica los valores de la utilidad y la conservación, mientras que el primero cargaba valores vitales de expansión y dominación. El burgués sería entonces un esclavo liberado que por su *ethos* será incapaz

¹ Por otra parte, es preciso estar alertas ante los mecanismos de defensa que todo sistema crea para ser inmune a las críticas de sus detractores. Existe cierta perversidad en la manera en que se desestiman las voces contrarias a los ideales democráticos e igualitarios. Cualquier manifestación o postura que cuestiona los principios de igualdad y justicia inmediatamente se tachan como «antidemocráticos»; con esto se ignora cualquier posible valor filosófico de los argumentos y sólo se toman en cuenta para ser condenados social y conceptualmente. La sociedad da por sentado que toda persona bien formada y moral debe compartir los valores democráticos, y que dichos valores no pueden ser puestos en duda ni revisados. Estos sutiles mecanismos de defensa están cargados de mala intención: la de subestimar cualquier voz crítica contra el sistema predominante. El idealismo moral que sustenta la igualdad y los valores democráticos también utiliza este mecanismo para desestimar cualquier postura disidente, para calificar como perverso e injusto cualquier intento de restablecer la naturaleza como parámetro de nuestros valores morales.

de apreciar la vida más allá de su carácter instrumental y utilitario. Además de estas características, Onfray subraya el *ethos* conservador y parmenidiano del burgués, su poca disposición a la prodigalidad, que es la antítesis de la mentalidad dispendiosa del artista que, al contrario, concibe el derroche como aventura y celebración del presente¹.

Por otro lado, esta idea de igualdad puede ser concebida análogamente con el clásico debate platónico sobre la justicia en la *República*. Si Trasímaco sostenía que la justicia era lo que le convenía al más fuerte², lo mismo podemos decir de la igualdad; pero debemos entender «el más fuerte» como la masa social que controla el poder, que en este caso es la burguesía. La burguesía está conformada en su mayoría por gente sin poder real; en términos del debate platónico mencionado, éstos serían los débiles que al juntarse se hacen fuertes por mayoría; luego instalan un concepto de igualdad que les convendrá a todos. Pero obviamente, no podemos concebir un concepto de igualdad *per se*, una idea trascendental, como la supuesta idea de justicia platónica. Las ideas de justicia e igualdad se apoyan mutuamente, pero son creaciones ideales útiles para defender un sistema moral ideal. En el mismo diálogo platónico, Glaucón más adelante afirma que la justicia no es más que un contrato social, una convención que les conviene a los débiles para protegerse de los fuertes, ya que por sí mismos no pueden hacerlo; algo parecido a la teoría política que Thomas Hobbes propondrá muchos siglos más tarde.

Otra característica del pensamiento burgués es su separación de la naturaleza. Se aleja de ella pero quiere conocerla empíricamente, no por un puro interés científico o estético, sino para dominarla y explotarla³. Con la Ilustración el centro de interés se desplaza de

¹ «La antítesis del artista dispendioso es el burgués, indefectiblemente parmenidiano. Le encanta el arraigo, le gusta eternizarse en el mismo sitio, echar toda clase de raíces. [...] Por un lado, el animal que amplía su territorio y recorre diferentes comarcas; por el otro, la planta atornillada al lugar que la produce. Sedentario perpetuo, desarrolla un orgullo de linaje, de los ancestros, un culto al árbol genealógico. Los valores que alienta y enseña son los que legitiman su preferencia por el suelo. Y porque le permiten justificar el repliegue sobre sí mismo, los convierte en los únicos puntos de referencia posibles. Tradición, fidelidad, costumbres y hábitos: necesita variaciones sobre el tema de la repetición. Cuando tiene veleidades políticas, se encuentra del lado de los promotores de la sangre, el suelo, la raza y el arraigo. Vivir y construir en su región. Permanecer en los lugares que fueron de sus padres y sus maestros, nunca aspirar a otras virtudes, otros valores: quiere ser un residente. Y lo consigue.» (ONFRAY, *La construcción de uno mismo*, p. 110).

² PLATÓN, *Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos, 2000, 338c

³ «Lo propio de la mentalidad burguesa es percibir la naturaleza como algo que esta fuera del individuo, que es objetiva y que puede ser conocida. En una misma operación, el individuo se transforma en sujeto cognoscente y la naturaleza en objeto de conocimiento. En el contexto de la mentalidad cristiano feudal el hombre se siente inmerso en la naturaleza, como un objeto más dentro de la creación divina. Naturaleza y hombre son cosas equivalentes en valor y el individuo, que vive inmerso en la naturaleza, no distingue

Dios hacia el hombre. El hombre asume el nuevo centro de atención; en consecuencia se considerará algo ajeno al mundo natural que lo rodea. Paralelamente, creará un sistema moral y metafísico alejado de la realidad natural. Utilizar un sistema moral y epistemológico ideal supone ya un distanciamiento de la naturaleza que será insuperable. Según esta lógica, el posicionamiento burgués es claro: si la naturaleza es cruel, caótica y poco igualitaria, el hombre burgués creará un mundo racional destinado a «corregir» estos excesos naturales, donde deberá predominar el orden, el bien, la compasión y la igualdad.

4.2.2 Criterios morales de igualdad

Desde el punto de vista filosófico el principio de igualdad exige una argumentación más precisa antes de formar parte de las ideas colectivas que se convierten en supuestos indiscutibles. Vamos a estudiar brevemente dos posturas contrapuestas que intentan esclarecer los criterios para encontrar una base para la igualdad entre los seres humanos. La primera, de John Rawls, defiende una igualdad basada en características racionales y universales, tomadas de una definición de justicia igualitaria entendida como imparcialidad. La segunda, de Peter Singer, asume una postura antiesencialista, empírica y modelada según los caracteres que realmente comparten los individuos que debemos o podemos considerar iguales. En *Teoría de la justicia*¹ Rawls busca algún principio común entre los seres humanos a los que se les puede aplicar un concepto de justicia compartido. Para ello debe encontrar un rasgo que comparten todos los participantes de la justicia. Rawls sostiene que el sentido de justicia es común a toda persona que posee una «personalidad moral»; esto implica ser capaces de hacer elecciones morales libremente, es decir, ser capaces de poseer una autonomía moral². Esto no significa que la personalidad moral es necesariamente «buena» en sus contenidos, sino que se contrapone a una personalidad «amoral», como sería propio de los animales, que por lo

una cosa de la otra». (ROMERO, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 73-74).

¹ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, (1971), México, FCE, 1985.

² «La respuesta natural parece ser la de que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual. Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos hasta un cierto grado mínimo». (Ibíd. p. 557).

mismo son excluidos de los conceptos de justicia e igualdad humanos. Rawls asume que la personalidad moral es universal para todos los individuos, por lo tanto este rasgo debería hacerlos iguales, aunque admite que en ciertos casos no es sencillo demostrar que el sujeto tiene personalidad moral:

Vemos, pues, que la capacidad de personalidad moral es una condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. No se requiere más que el mínimo esencial. Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria es cuestión que voy a dejar a un lado. Doy por supuesto que la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayoría de la humanidad y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico¹.

Tal vez, como dice Rawls, que la personalidad moral abarque la mayoría de la humanidad pero no la totalidad no suponga un problema práctico, pero sí supone uno teórico. Algunos críticos, como Peter Singer, señalan varias grietas en el planteamiento rawlseano. Primero, señala Singer, la capacidad moral es una cuestión de grado y no de categoría. Es evidente que entre la infinita variedad de individuos algunos tienen más sentido moral que otros debido a su edad, educación, valores, etc. Por otro lado, ¿cómo trazar el límite entre lo que Rawls llama un *grado mínimo esencial* de personalidad moral? Parece ser inevitable recurrir a cierta arbitrariedad a la hora de establecer los límites de la personalidad moral². La segunda crítica de Singer es más contundente, y señala que la personalidad moral excluye sujetos que carecen de ella por su edad y condición mental, como los niños pequeños y los discapacitados para tomar decisiones morales. El resultado será, según los requerimientos de Rawls, excluirlos del sentido de la justicia y también de la igualdad:

Los niños pequeños, junto con algunos seres humanos intelectualmente discapacitados, carecen del necesario sentido de la justicia. Pero, ¿quiere decir esto, por tanto, que todos los seres humanos son iguales excepto los muy jóvenes o los intelectualmente discapacitados? Esto no es, evidentemente, lo que entendemos normalmente por principio de igualdad. Si este revisado principio implica que podemos desatender los intereses de los muy jóvenes o los intelectualmente dis-

¹ *Ibíd.* p. 558.

² «Existen inconvenientes al utilizar la personalidad moral como base de la igualdad. Uno de ellos es que poseer una personalidad moral es una cuestión de grado. Algunas personas son muy sensibles a temas de justicia y de ética en general, y otros, por una serie de razones, poseen una conciencia limitada de tales principios. La propuesta de que ser una persona moral es el mínimo necesario para quedar dentro del ámbito del principio de igualdad no aclara dónde hay que trazar esta línea mínima; al igual que no es intuitivamente evidente por qué, si la personalidad moral es tan importante, no deberíamos tener distintos grados de status moral, con derechos y deberes que se corresponden con el grado de refinamiento del sentido de la justicia de cada uno.» (SINGER, Peter, *Ética práctica*, (1980), Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, p. 22).

capacitados de manera que estaría mal si fueran mayores o más inteligentes, necesitaríamos argumentos mucho más convincentes para inducirnos a aceptarlo¹.

Rawls responde a esta crítica extendiendo su personalidad moral a aquellos que, si bien no lo poseen fácticamente, lo poseen en potencia; aunque habría que aclarar por qué esto es así, ya que la existencia en acto y en potencia no son lo mismo, aunque estén íntimamente relacionados. Esta argumentación le permite incluir a los niños y a los temporalmente discapacitados². Sin embargo, admite que no sabe cómo incluir a aquellos que, por las causas que fueran, nunca tuvieron esta capacidad o nunca la tendrán³. Pero, según Singer, extender la personalidad moral a aquellos que sólo la poseen en potencia no tiene justificación conceptual, ya que es evidente que algo no es lo mismo que ese algo en potencia⁴. Singer entonces propone otro criterio para establecer la igualdad entre los seres humanos: el «principio de igual consideración de intereses», que a grandes rasgos toma en cuenta no los caracteres físicos, cognitivos o morales del individuo, sino su capacidad para tener y mostrar intereses vitales o de cualquier otra índole:

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que si sólo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción. Si aceptamos el principio de igual consideración de intereses, no podemos afirmar que realizar la acción determinada es mejor, a pesar de los hechos descritos, debido a que nos preocupa más B que A. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea⁵.

Singer es conocido por sus controvertidas tesis sobre temas sensibles como el aborto y la eutanasia. Sus argumentos le llevan a justificar el aborto y el infanticidio de recién nacidos con malformaciones, enfermedades graves o incurables. Aunque éste no es el lugar para discutir tales posturas, sí es pertinente mencionar algunas de sus conclusio-

¹ *Ibíd.* p. 23.

² RAWLS, *op. cit.*, p. 562.

³ *Ibíd.* p. 563.

⁴ «No hay ninguna regla que diga que X potencial tenga el mismo valor que una X, o que tenga todos los derechos de una X. Hay muchos ejemplos que muestran justo lo contrario. Arrancar una bellota en brote no es lo mismo que talar un roble venerable. Meter una gallina viva en una olla de agua hirviendo sería mucho peor que hacer lo mismo con un huevo. El príncipe Carlos es el rey potencial de Inglaterra, pero ahora no tiene los derechos de un rey. En ausencia de cualquier deducción general que nos lleve a decir que “A es una X potencial” y, por tanto, “A tiene los derechos de X”, no debemos aceptar que una persona potencial tenga los derechos de una persona, a menos que se nos pueda dar alguna razón específica por la cual esto se dé en este caso particular.» (SINGER, *op. cit.*, p. 189).

⁵ *Ibíd.* pp. 25-26.

nes porque para llegar a ellas ha debido renunciar a conceptos tradicionales como la racionalidad universal y la santidad de la vida que para muchos filósofos son intrínsecos al ser humano simplemente por ser humano. Para Singer un feto no es una persona, no tiene ni personalidad moral, ni racionalidad, ni puede mostrar intereses para ser considerado igual a una persona con plenos derechos. Para la ley y la mentalidad tradicional, a diferencia del feto, el bebé recién nacido —sin tomar en cuenta su estado físico o mental— ya es una persona con plenos derechos. Pero para Singer un recién nacido no difiere de un feto¹, por lo tanto tampoco tendría derecho a la vida en un sentido estricto².

Singer critica que en muchos países civilizados, donde el aborto es legal y aceptado bajo ciertas restricciones, el bebé recién nacido ya es portador de derechos. Cuando la ley permite un aborto por deficiencias en el feto, lo hace bajo el criterio de pensar que la vida del futuro ser humano no vale la pena ser vivida, porque de vivir sería limitada y llena de dolor o penurias. Pero si un bebé recién nacido nace con serias deficiencias que no fueron detectadas durante el periodo fetal, la ley tiene que protegerlo considerándolo como un adulto a pesar de que en muchos casos resulta evidente que esa vida tampoco vale la pena ser vivida. Para Singer, esto es una incongruencia conceptual basada en una extensión indiscriminada de conceptos como racionalidad y dignidad humana a todo ser que pertenece a la especie *Homo sapiens*.

Otros intelectuales también apoyan la tesis de Singer sobre el infanticidio legal, argumentando que podría ser conveniente aprobar una ley que permita que los recién nacidos no sean declarados como tales hasta las primeras 72 horas; esto le daría libertad legal a los padres para pedir su muerte en caso que los bebés nazcan con severas deficiencias que no fueron detectados en la fase fetal³. El planteamiento de Singer es

¹ «Los recién nacidos no pueden verse a sí mismos como seres que pudieran o no tener un futuro y, por tanto, no pueden tener deseos de continuar viviendo. Por la misma razón, si el derecho a la vida debe basarse en la capacidad de querer seguir viviendo, o en la capacidad de verse a uno mismo como un sujeto con mente continua, un recién nacido no puede tener derecho a la vida. Por último, un recién nacido no es un ser autónomo con capacidad para tomar sus propias elecciones y, por tanto, matar a un recién nacido no puede violar el principio de respeto a la autonomía.» (Ibíd. p. 212).

² «Un bebé de una semana no es un ser racional y consciente de sí mismo, y existen muchos animales no humanos cuya racionalidad, conciencia de sí mismos, conocimiento, capacidad de sentir, etcétera, exceden las de un bebé humano con una semana o un mes. Si el feto no tiene el mismo derecho a la vida que una persona, parece que el recién nacido tampoco, y la vida del recién nacido tiene menos valor para él que la vida de un cerdo, un perro, o un chimpancé para un animal no humano.» (Ibíd. p. 210).

³ «En determinadas sociedades humanas y en determinadas épocas, el infanticidio estaba permitido. Hoy día está prohibido y legalmente perseguido en todos los países del mundo. Sin embargo, aunque resulte sorprendente, hace pocos años dos renombrados científicos galardonados con el premio Nobel se mani-

pertinente para nuestra investigación porque refleja un claro ejemplo de una postura empírica y antiesencialista. Abandona el tradicional racionalismo duro kantiano por una postura más natural y flexible donde el examen de los hechos —en este caso el estado fisiológico de un feto o recién nacido— determina el derecho del sujeto de ser considerado una persona con pleno ejercicio de derechos. El naturalismo ético de Singer parte de un parámetro empírico y fisiológico para llegar a una conclusión sobre el estado legal del sujeto. El sujeto no goza de los beneficios de una supuesta racionalidad universal *a priori* simplemente por ser humano, sino que debe ser merecedor de tal condición primero satisfaciendo ciertas condiciones físicas y mentales.

4.3 LA DECADENCIA GENÉTICA DEL HOMBRE POR FALTA DE SELECCIÓN

Darwin ya había anunciado en *El origen del hombre* que la civilización occidental estaba frenando el trabajo de la selección natural permitiendo la reproducción indiscriminada de los individuos menos favorecidos, perjudicando con esta conducta la salud del futuro de la especie humana. En las últimas páginas de la mencionada obra Darwin afirma que «debía haber una amplia competencia para todos los hombres, y los más capaces no debían hallar trabas en las leyes ni en las costumbres para alcanzar mayor éxito y criar el mayor número de descendientes»¹. Contrariamente a esta recomendación, la política de igualdad del estado moderno protege a los individuos enfermos y débiles que sin su asistencia probablemente serían eliminados por la selección natural. Dicha selección tiene como tarea decidir qué mutaciones serán favorables para sus portadores, y para ello es necesario, en principio, que haya variación; algunos individuos estarán mejor dotados que otros.

Por otro lado, los detractores de las diferencias genéticas señalan que la diferencia «no está en los genes», sino que las diferencias son un producto del ambiente y la cultura. La eugenesia galtoniana fue una medida que intentó corregir los males provocados por

festaban públicamente a favor del derecho de los padres a declarar a sus hijos como “no nacidos” durante 72 horas para que, si la mujer no había tenido acceso a un diagnóstico prenatal o éste hubiera sido erróneo, pudieran pedir la muerte del hijo.» (LACADENA, Juan-Ramón, *Genética y Bioética*, Madrid, Desclee de Brouwer, 2002, pp. 404).

¹ DARWIN, Charles, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871), Madrid, Edaf, 1989, p. 521.

la falta de selección; y aunque estaba explícitamente recubierta de una ideología que buscaba garantizar las conquistas del Imperio Británico, en su tiempo fue una práctica ampliamente aceptada. Posteriormente, debido a los excesos racistas de los nazis, la eugenesia luego fue considerada una práctica perversa, siempre asociada al racismo y la discriminación. Actualmente, la eugenesia ha recobrado cierto reconocimiento y hoy en día es posible practicar la eugenesia negativa en los fetos que muestran síntomas inequívocos de la presencia de los cromosomas responsables de males irreversibles, como por ejemplo, el síndrome de Down. Legalmente, en la mayoría de países desarrollados, los padres tienen derecho a interrumpir el embarazo. Asimismo, con la eugenesia preventiva se pueden detectar otros males hereditarios en el feto para luego decidir si conviene o no detener su desarrollo. Desde el punto de vista biológico la decisión de interrumpir un embarazo defectuoso es muy importante, no tanto para el individuo implicado, sino para las posibles generaciones futuras. Algunos críticos sostienen que decidir qué carga genética es favorable o desfavorable es subjetivo y arbitrario; pero es absurdo suponer que alguien podría pensar que es mejor estar enfermo que sano.

El objetivo de las siguientes páginas es investigar si la imposición del principio moderno de igualdad que estudiamos anteriormente está realmente minando el trabajo de la selección natural, tal como fue advertido en su tiempo hace 150 años por Darwin. Si el peligro es real sería necesario, dentro de los reducidos límites de la ética actual, proponer posibles medidas correctivas. Existen buenas razones —como explicaré más adelante— para sospechar que la especie humana podría estar dirigiéndose a una gradual y lenta degeneración genética por un exceso de compasión y sentimentalismo. Antes de continuar, conviene recordar que, tal como señala Safranski, la naturaleza es amoral, selecciona y favorece a los organismos mejor preparados:

La naturaleza es moralmente indiferente, en ella se da tan sólo lo «fuerte» y lo «débil». En la palestra de la vida entendida de modo biológico rigen unas «virtudes» distintas de las morales. La naturaleza está más allá del bien y del mal¹.

Por lo general, se cree que la guerra, el odio y la desigualdad amenazan la supervivencia del ser humano, y resulta paradójico considerar que quizás el exceso de justicia e igualdad también —obviamente sin sospecharlo— terminen por degenerar a la especie. Según la actual ideología predominante, es muy poco probable que la política de la

¹ SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal*, p. 213.

igualdad y la tendencia a proteger a los más débiles sean modificadas. Al contrario, el estado protegerá cada vez más a los individuos naturalmente menos favorecidos bajo el principio del derecho y la no discriminación. Si bien la manipulación genética sigue siendo una manera de alterar la selección natural, dicha alteración ya fue hecha irremediablemente por la medicina y el exceso de asistencia social. La medicina actual estaría capacitada ya para la modificación genética de un individuo enfermo con el fin de erradicar el gen defectuoso de su programa genético e impedir así que la enfermedad se propague a su descendencia. Sin embargo, como advierten muchos detractores de esta medida, el remedio podría ser peor que la enfermedad, pues como veremos más adelante, alterar el programa genético del hombre podría traer como consecuencia una catástrofe evolutiva. Por lo tanto, si eliminar los genes malos podría causar un efecto contrario al esperado —es decir, más daño que beneficio— quizás sea mejor una política que defienda una manipulación genética mínima, o que sus consecuencias afecten sólo a la vida del individuo intervenido, y no a sus posibles descendientes. Para que todo esto sea posible, sin causar controversias sociales profundas, será recomendable y necesaria una revisión de las normas morales; alinear lo que llamamos «bueno» moralmente con lo que consideramos bueno para la especie en términos biológicos.

Las siguientes páginas intentarán explicar por qué tal medida es, en mi opinión, algo que la ética actual debería tomar en cuenta; y para ello debe perder el temor a revisar los principios morales históricamente establecidos que, además, por su carácter inevitablemente contingente, siempre están sujetos a un posible ajuste según las necesidades culturales y biológicas que nuestra especie debe enfrentar en cada momento de su historia. Dado que la sostenibilidad del hombre en el planeta depende de múltiples factores (ambientales, energéticos, demográficos, etc.) una moral racional cuyos principios son inamovibles —por su pretendida universalidad— puede llegar a ser contraproducente a los intereses y necesidades coyunturales. Por esto creo que la moral y sus valores deben ser flexibles y estar dispuestos a modificarse cuando la situación así lo requiera.

4.3.1 Selección natural y selección cultural

En el *Origen de las especies*, Darwin había explicado cómo operaba la selección natural y la supervivencia de los más aptos en la evolución de los seres vivos. Esta selec-

ción sólo opera libremente en el mundo natural sin intervención y manipulación artificial, es decir, humana. El hombre es el único animal que ha podido manipular la selección natural mediante la cultura, creación derivada de sus habilidades físicas y cognitivas¹. Darwin había predicho que cada especie tiende a reproducirse ilimitadamente en proporción geométrica, mientras que las condiciones del entorno que permite su supervivencia se reproduce aritméticamente —afirmación tomada de la lectura del *Ensayo de la población* de Robert Malthus. Asimismo, Darwin argumenta que el entorno se encarga de mantener un equilibrio poblacional en cada especie mediante peligros constantes e inevitables como depredadores, escasez de alimentos, enfermedades, epidemias, cambios climáticos, etc.

En *El origen del hombre*, denunció directamente los efectos negativos que la civilización estaba causando al frágil equilibrio demográfico, y explica —en un párrafo hoy muy políticamente incorrecto— que la civilización ha ido eliminando los factores ambientales que se encargaban de impedir una superpoblación humana². El hombre ya no tiene más depredadores que otros hombres, la revolución industrial ha solucionado en parte la escasez de alimentos, el equilibrio de fuerzas de las superpotencias ha impedido otra guerra mundial durante 65 años seguidos, y las guerras actuales no causan tantas muertes como las de antes. Malthus, intuyendo indirectamente la presencia de la selección natural, sostenía que el exceso de población era controlado por la aparición, cada cierto tiempo, de grandes catástrofes naturales como epidemias, sequías, terremotos, fenómenos muy familiares en nuestros días³. La medicina ha logrado eliminar algunas enfermedades y pestes antiguas que también causaban catástrofes demográficas

¹ Teóricamente, el mundo artificial podría reducirse a una extensión del mundo natural; sin embargo, en esta investigación hablaremos de la cultura como una creación que, según el caso, camina *con o en contra* de la naturaleza.

² «Los salvajes suelen eliminar muy pronto a los individuos débiles de espíritu o de cuerpo, haciendo que cuantos les sobrevivan presenten, de ordinario, una salud fuerte y vigorosa. A realizar plan opuesto, e impedir en lo posible la eliminación, se encaminan todos los esfuerzos de las naciones civilizadas; a esto tienden la construcción de asilos para los imbeciles, heridos y enfermos, las leyes sobre la mendicidad y los desvelos y trabajos que nuestros facultativos afrontan por prolongar la vida de cada uno hasta en el último momento. Aquí debemos consignar que la vacuna ha debido preservar también a millares de personas que por su constitución débil hubieran sucumbido en otro tiempo víctimas de la viruela. De esta suerte, los miembros débiles de las naciones civilizadas van propagando su naturaleza, con grave detrimento de la especie humana, como fácilmente comprenderán los que se dedican a la cría de animales domésticos.» (DARWIN, *El origen del hombre*, p. 135).

³ «Son las enfermedades, las epidemias y la pestilencia quienes avanzan en terrorífica formación segundo miles y aún decenas de miles de vidas humanas. Si el éxito no es aún completo, queda todavía en la retaguardia como reserva el hambre: ese gigante ineludible que de un solo golpe nivela la población con la capacidad alimenticia del mundo.» (MALTHUS, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, (1798), Madrid, Sarpe, 1983, p. 108).

cada cierto tiempo. En muchos casos, la medicina actual se dedica más a controlar los efectos y síntomas de las enfermedades que a curarlas, convirtiendo los antiguos males incurables y mortales en enfermedades crónicas que permiten a sus portadores vivir lo suficiente como para reproducirse transportando con ello sus genes enfermos a sus descendientes.

Podríamos utilizar, como ejemplos de sociedades bajo el efecto de la selección natural, a muchos países africanos y asiáticos sumergidos en extrema pobreza. En dichos países la pobreza económica y material, las precarias condiciones higiénicas, las sequías y hambrunas, las enfermedades y epidemias, la inestabilidad política y las constantes guerras étnicas y religiosas, revelan unas condiciones de vida extremadamente duras donde los más adaptados físicamente son los que sobreviven. La densidad de la población es alta pero a la vez muy pobre; y aunque la tasa de natalidad es relativamente elevada se compensa con una tasa de mortalidad igualmente alta. En estas condiciones es comprensible que las parejas opten por tener muchos hijos porque saben que no todos sobrevivirán; aunque a pesar de las duras condiciones, las estadísticas demuestran que logran sobrevivir más hijos que la media necesaria y recomendable para mantener un crecimiento demográfico sostenible¹. Esta lógica reproductiva no funciona en los países desarrollados donde los hijos están muy protegidos y cuidados².

En el continente africano, donde mucha gente muere de hambre o enfermedad, la selección natural tiene un papel más predominante al encargarse de mantener vivos a los individuos que están físicamente mejor constituidos para hacer frente a un ambiente hostil. En este caso, la descendencia de los supervivientes tendría mayores posibilidades de heredar genes más vigorosos y resistentes a las duras condiciones de sus progenitores. Asimismo, cabe remarcar una vez más que la selección cultural de las sociedades modernas tiende a fomentar la igualdad, y es justamente esto lo que podría resultar

¹ Según estudios recientes, la población del África subsahariana —que representa el 10% de la población mundial—, es de unas 700 millones de personas. Se calcula que en el año 2050 se habrá doblado esa cifra a pesar del imparable avance de la epidemia del sida que ha infectado a dos tercios de aquellas 700 millones de personas. Por otro lado, la esperanza de vida sigue cayendo en África: mientras que en Europa el promedio está en 75 años para hombres y 82 para mujeres; en África el promedio se sitúa en torno a 48 años. Si no se hace algo para detener el avance del sida es probable que estas diferencias se acentúen aún más (<http://www.worldlifeexpectancy.com/world-health-rankings>).

² Resulta curioso que en los países europeos desarrollados la tasa de natalidad sea muy baja cuando las condiciones para criarlos sean tan favorables; y consecuentemente, la baja tasa de nacimientos está creando un progresivo envejecimiento de la población que traerá graves problemas en el futuro cercano.

perjudicial, porque, por el contrario, la selección natural está basada en la desigualdad: la diferencia entre los individuos determina sus posibilidades, méritos de supervivencia y reproducción. La selección cultural que favorece la igualdad anula o ignora las diferencias reales entre individuos, y esto podría estar perjudicando lentamente a la especie humana.

Retomando el tema del aborto e infanticidio por razones médicas mencionado por Singer, éste nos recuerda que el infanticidio ha sido en la historia de la humanidad una práctica muy extendida y socialmente aceptada. Fue el pensamiento cristiano que lo consideró una práctica perversa; pero incluso sociedades que solemos considerar como civilizadas y humanistas, como la antigua Grecia, apoyaron y practicaron el infanticidio para evitar el crecimiento de una población enfermiza o débil¹. El horror que sentimos ahora ante esta práctica se debe a un cambio de sensibilidad contagiado por la compasión occidental, y por haber heredado la idea que sostiene que todo ser humano tiene derechos intrínsecos por el simple hecho de compartir una supuesta racionalidad universal. Pero como explicaré en el próximo capítulo, la compasión no puede ser un sentimiento predominantemente natural, pues de serlo contradiría el mecanismo de la selección natural. El infanticidio institucional que se practicaba en muchas sociedades no cristianas es una prueba de que esta práctica no es perversa ni degenerada desde un punto de vista natural (analizaremos este punto en el capítulo cinco). Singer sentencia: «matar a un recién nacido discapacitado no es moralmente equivalente a matar a una persona; y muy a menudo no es malo en absoluto»².

¹ «El infanticidio se ha practicado en sociedades que geográficamente van desde Tahití a Groenlandia y que varían culturalmente desde los aborígenes nómadas australianos a las sofisticadas comunidades urbanas de la antigua Grecia y la China de los mandarines. En algunas de estas sociedades el infanticidio no sólo estaba permitido, sino que, en ciertas circunstancias, era moralmente obligatorio. A menudo se consideraba que estaba mal no matar a un niño deforme o enfermizo, y el infanticidio era probablemente la primera, y en algunas sociedades la única, forma de control de la población. [...] El cambio en las actitudes occidentales hacia el infanticidio desde los tiempos romanos es, como la doctrina de la santidad de la vida humana de la que forma parte, producto del cristianismo. Quizá ahora sea posible pensar en estos temas sin asumir el marco moral cristiano que ha impedido, durante tanto tiempo, cualquier revaloración fundamental.» (SINGER, op. cit., p. 213-214).

² *Ibíd.* p. 236.

4.3.2 Genes, memes y herencia

Frente a la herencia biológica, obviamente causada por la carga genética, se contraponen la influencia del entorno y la cultura. Hasta qué punto el entorno cultural influye en la herencia genética, no es posible determinar, pero es indiscutible que las prácticas culturales modifican y controlan la fijación de mutaciones favorables o perjudiciales para el organismo. El *determinismo biológico* ha sido criticado por sustentar ideologías de desigualdad y opresión, como la hegemonía histórica masculina y ciertas prácticas de dominación que se justificarían por ser *naturales*. Pero el organismo tampoco es una *tabula rasa* donde la formación cultural determina sus habilidades futuras; es obvio que las posibilidades físicas e intelectuales de una persona están determinadas hasta cierto punto por su constitución genética. Supuestamente, el cerebro humano, aunque determinado desde el nacimiento por su número de células, es capaz de mejorar sus competencias si el ambiente es estimulante. Asimismo, es indiscutible que los individuos heredan habilidades distintas, sean éstas intelectuales, artísticas, musicales, etc. Una tesis más moderada supera la oposición entre deterministas y culturalistas y propone una postura intermedia de interacción biológica y cultural: el organismo sería una mezcla compleja entre determinación genética y carga cultural. Un organismo no vive adaptándose pasivamente al entorno, sino que, en su desarrollo, modifica activamente al entorno según sus propias necesidades, por lo tanto hay entre organismo y entorno una adaptación mutua.

Los autores de *No está en los genes*¹ desarrollan muchos argumentos para intentar demostrar que el determinismo biológico es perverso y que está contaminado de ideología, pues tiene como efecto justificar ciertas prácticas culturales que son injustas pero supuestamente naturales y por lo tanto deben ser permitidas. Según estos autores, el ser humano no está determinado por su herencia genética egoísta sino que tiene la libertad de transformar su entorno según sus propios valores de justicia. El mundo natural tal vez no sea justo en términos humanos, pero, de acuerdo con estos autores, si el ser humano es capaz de transformar su entorno tendría la obligación moral de crear un entorno social más justo. Cabe entonces preguntarse ¿por qué, si el ser humano es capaz de modificar su entorno y hacerlo más justo, hasta el momento no lo ha hecho? Si en el

¹ LEWONTIN R.C, ROSE, S. y KAMIN L.J, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, (1984), Barcelona, Biblioteca de bolsillo, 2003.

mundo real predominan el egoísmo y la injusticia, la teoría de la determinación biológica resulta ser una explicación muy lógica independientemente de sus efectos justificadores que en principio serían una consecuencia involuntaria de la teoría.

Los críticos del determinismo biológico argumentan que esta postura cae en la clásica falacia *es-debe*, que supone el siguiente razonamiento: dado que la evolución funciona mediante la selección y eliminación de los más débiles, entonces debemos dejar que siga dicho curso natural aunque contradiga los valores culturales socialmente aceptados. Aunque para muchos las maneras amorales de la selección natural contradicen su principio de igualdad moral, una antropomorfización de la naturaleza sería equivocada y además indeseable. Pero si los resultados del determinismo biológico tienden involuntariamente a justificar ciertas prácticas de dominación y desigualdad, eso no implica que dichos resultados sean falsos o estén orquestados por la ideología que ha resultado favorecida; sólo la hace —estrictamente hablando— sospechosa, y por ello digna de una minuciosa revisión; pero utilizar dicho argumento para desestimar una teoría es caer en la siguiente falacia: la teoría es falsa porque justifica una ideología perversa. Y ahora preguntamos, si los resultados del determinismo biológico fuesen —de alguna extraña manera— favorables para justificar el orden de igualdad social que anhelan sus detractores, ¿también sería una teoría equivocada?

Parece bastante evidente que negar cualquier manifestación biológica en nuestra conducta es también una actitud exagerada producto de un rechazo extremo a cualquier ideología perversa que pudiera utilizar el determinismo biológico para sus propios fines¹. Aceptar que el ser humano es por naturaleza egoísta y poco democrático es, para la sensibilidad política y social actual, muy incómodo y por ello no sorprende que se realicen inagotables esfuerzos por intentar definir al hombre como un ser altruista y justo; pero los miles de años de interminables guerras y conflictos hacen que dicha teoría sea muy idealista e ingenua. Además, que en el estado de derecho la igualdad y justicia sean prácticas impuestas por coacción legal (y bajo severas amenazas de castigo) hacen que,

¹ «En su afán, a mi juicio exagerado y poco objetivo, de luchar contra el determinismo biológico bajo cualquiera de lo que ellos consideran sus cuatro principales formas sociales (racismo, superioridad de clase, sexismo y naturaleza humana), Lewontin y colaboradores niegan de forma excesivamente radical la influencia de la condición biológica del hombre —la naturaleza humana— sobre su propio comportamiento individual y social. Es obvio que en muchos casos una determinada pauta de comportamiento de una persona no tendrá que ver con su naturaleza o soporte biológico, pero ello no invalida otros muchos casos en que la constitución genética del individuo está jugando un papel más o menos importante en ese patrón de conducta.» (LACADENA, op. cit., pp. 537-538).

como sostenía Hobbes —y con el pesar de Habermas— la supuesta amabilidad natural humana resulte muy sospechosa. Según Richard Dawkins, la selección natural funciona básicamente a nivel genético, los genes más eficaces se reproducirán a través de las generaciones de organismos (máquinas) que los hospedan. Como explicaremos en el capítulo cinco, los genes son «egoístas» porque utilizan al organismo para su supervivencia. Los cuerpos son efímeros, pero los genes permanecen:

Los genes son inmortales, o más bien, son definidos como entidades genéticas que casi merecen esta calificación, nosotros, las máquinas individuales de supervivencia en el mundo, podemos esperar una vida que se prolonga durante unas cuantas décadas. Pero los genes tienen en el mundo una expectativa de vida que debe ser medida no en términos de décadas sino en miles y millones de años¹.

Regresando al tema de la herencia cultural, Dawkins introdujo el término «meme» para referirse a las entidades responsables de la evolución cultural en paralelo a la evolución genética. Los memes son, según Dawkins, los «nuevos replicadores». Un replicador es una molécula de ADN capaz de generar copias de sí misma; los «antiguos replicadores» son los genes². Análogamente a los genes, los memes también son seleccionados, logran fijarse en la evolución cultural aquellos memes (ideas o prácticas culturales) que se ven reforzados por la selección génica. Los memes, al igual que los genes, tienen sus *alelos*. Conviene recordar que el alelo de un gen es su contrario o «rival» con quien luchará por ocupar un lugar en uno de los 46 pares de cromosomas. El gen ganador es el dominante y el vencido es el recesivo. Memes contrarios son ideas opuestas que luchan por imponerse en la evolución cultural; los memes vencedores son los que se adaptan mejor a la evolución génica, y a su vez, la evolución génica se ve modificada por los memes victoriosos³. Sin embargo, como afirma Dawkins, a veces los genes

¹ DAWKINS, Richard, *El gen egoísta, Las bases biológicas de nuestra conducta*, (1976), Barcelona, Salvat, 2002, p. 44.

² «Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación. Si un científico escucha o lee una buena idea, la transmite a sus colegas y estudiantes. La menciona en sus artículos y ponencias. Si la idea se hace popular, puede decirse que se ha propagado, esparciéndose de cerebro en cerebro.» (Ibíd., p. 251).

³ Por ejemplo, la creencia en una divinidad (o poder sobrenatural) es una práctica cultural universal, y según la teoría de los memes, la creencia en los dioses venció al ateísmo históricamente porque la fe estimula prácticas biológicas y sociales más eficaces que el ateísmo. La fe religiosa sería eficaz, por ejemplo, para impulsar el altruismo, la cooperación social y la tranquilidad espiritual —pero obviamente esto no prueba la existencia de los dioses, sólo explica la existencia de la fe en ellos. Un ejemplo de un meme vencido por su ineficacia sería el incesto. Estudios demuestran que el tabú del incesto es una práctica universal porque la evidencia revela que la reproducción entre parientes directos es genéticamente perjudicial dado que tal práctica tiene como resultado un aumento de enfermedades en la descendencia, —co-

y memes entran en contradicción. Como ejemplo relevante para esta investigación podríamos postular que el meme de la igualdad moderna sería contradictorio a los intereses de la evolución génica que no puede practicar la igualdad como principio seleccionador. Impedir la selección natural de los genes sería el controvertido efecto del meme de la igualdad.

Una interpretación sesgada de la teoría de los memes puede resultar peligrosa, pues el hecho de que un meme se imponga en la evolución cultural podría envolverlo en un halo de validez y verdad. Sería fácil pensar que los memes victoriosos han triunfado porque marchan en el mismo sentido de la selección natural y por ello merecen ser considerados como mejores (*determinismo memético*), sin embargo, esto es una ilusión. Si la selección natural es un proceso determinado básicamente por mutaciones y relaciones entre el azar y la necesidad, los memes que ejercen influencia en ella no pueden pretender justificarse por su adaptabilidad correlativa. Si determinados memes han logrado fijarse en la herencia cultural sin ser eliminados por la evolución génica ello no implica que estos memes sean beneficiosos ni los mejores, sus efectos podrían ser genéticamente neutros o insignificantes. Simplemente ciertos memes han sobrevivido porque forzosamente —por azar y por necesidad— algunos tenían que hacerlo. El *meme dominante* no es necesariamente el más correcto ni el mejor de los posibles (aunque también es verdad que podría serlo), simplemente, es un meme eficaz y su actual eficacia no significa que otros memes, por ahora inexistentes o recesivos, podrían ser más eficaces que aquéllos. Siguiendo con las analogías genéticas, tendríamos que estar alertas ante la existencia de memes letales para los genes, memes que impedirían el éxito reproductivo de los genes que la selección natural habría escogido como los genes encargados de mantener viva la especie.

Queda por resolver la paradoja de por qué un meme, tal como el de la igualdad, está imponiéndose en la evolución cultural. No sería válido argumentar que si dicho meme es actualmente dominante debería ser suficiente para garantizar su existencia como un meme histórica y evolutivamente superior. Si consideramos la gran lentitud de los cambios en la selección natural, y suponiendo generosamente que el meme de la igualdad moderna tiene unos 300 años de antigüedad, los efectos genéticos serían aún imper-

mo vimos en el capítulo anterior—, por consiguiente, los memes que favorecen la exogamia sirven para una propagación eficaz de genes.

ceptibles, pero su actual aparente invisibilidad no implica su inexistencia. Sus posibles efectos pueden deducirse teóricamente por la evidencia acumulada hasta el momento del mecanismo y conducta de la selección natural.

4.3.3 Consideraciones bioéticas: Eugenesia y disgenesia

Francis Galton introdujo en 1883 el término *eugenesia* para referirse a una práctica que favorece la reproducción selectiva de los mejores miembros de la sociedad. Galton estaba convencido de que las cualidades físicas e intelectuales —e incluso morales— se heredaban; y si la eugenesia ya se practicaba con éxito en la cría de animales domésticos no debería haber razón alguna para impedir que se haga con seres humanos si el resultado es la supervivencia de los individuos mejor dotados física e intelectualmente. Galton creía que la eugenesia, aun siendo un tipo de selección artificial, era una forma de acelerar la selección natural¹. La eugenesia negativa (esterilización de los retrasados mentales, locos, enfermos y débiles) se puso en práctica a comienzos del siglo XX y tuvo cierto auge hasta que los nazis la usaron con fines abiertamente racistas para intentar propagar la raza aria; pero su desconocimiento genético sólo provocó consecuencias contrarias, pues la eugenesia positiva que practicaban favorecía el cruce entre individuos consanguíneos que tenía como consecuencia mayores posibilidades de heredar el mismo lastre genético; y la eugenesia negativa tampoco era eficaz porque las mutaciones podrían suceder en cualquier persona, esté enferma o sana. Por otra parte, como explica María Isabel Tejada, la medicina tendría un efecto inverso al tratamiento eugenésico permitiendo la supervivencia y reproducción de los individuos que cargan genes defectuosos:

La evolución natural de las enfermedades es acabar con los individuos por fallecimiento, con mayor predisposición a las mismas, lo que ya Darwin llamó en su día la selección de los más débiles. Por lo tanto, como la medicina combate las enfermedades, cualquier intervención médica es esencialmente *disgenésica* ya que, curando, tratando o erradicando enfermedades se consigue que sobrevivan y procreen individuos con un mayor lastre genético².

¹ «Lo que la naturaleza hace ciega, lenta y burdamente, el hombre debe hacerlo previsoramente, rápida y suavemente. Como está dentro de su capacidad, trabajar en esta dirección se convierte en su deber; lo mismo que es su deber el socorrer a los vecinos que sufren desdichas.» (GALTON, Francis, *Herencia y eugenesia*, Álvarez, Raquel (ed.), Madrid, Alianza, 1988, p. 170).

² TEJADA, María Isabel, (1999), *Genética médica y eugenesia*, en: ROMEO, Carlos (ed.) *La Eugenesia hoy*, Bilbao, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Editorial Comares, S.L., p. 157.

La medicina tiene como objeto y obligación intentar curar y salvar la vida de una persona sin importar si sus esperanzas de vida son altas o bajas. Frente a esta realidad, a la genética médica no le queda otra alternativa que intentar localizar los genes que ocasionan enfermedades letales y si es posible erradicarlos, y así evitar su multiplicación¹. La medicina tiene efectos disgenésicos sólo en la cura de enfermedades letales, pues la mortalidad sin asistencia médica significa el funcionamiento de la selección natural que impide que los genes defectuosos se propaguen en la especie. Antes de seguir creo que es pertinente exponer el significado evolutivo que tienen las enfermedades en los organismos. Como bien explica Juan-Ramón Lacadena, la enfermedad tiene un rol sumamente importante en la evolución, pues es la manera en que ésta realiza sus ensayos de *prueba y error*; las enfermedades son la manera en que la variabilidad se manifiesta, determinando con su presencia los nuevos posibles caminos evolutivos. Al erradicarlos estamos alterando irreversiblemente que camino que la evolución seguiría sin nuestra intervención². Las grandes plagas europeas mataron a millones de personas pero cierto número de ellas tenía defensas naturales contra la enfermedad y lograron sobrevivir, dichas personas fueron *seleccionadas* para sobrevivir (obviamente, también operan otros factores, como el azar y la suerte). Tal como afirma Michael Ruse, la asistencia médica está alterando irreparablemente el curso de la selección natural:

La selección natural ha sido obviamente interrumpida desde el momento en que salvamos a personas que, por causa de enfermedades genéticas, no podrían haber sobrevivido y reproducirse (pero que ahora podrán hacerlo). Uno piensa, por ejemplo, en varios tipos de diabetes, enfermedad que se sabe tiene una causa genética. Hoy los diabéticos pueden vivir plenamente, de una manera activa, y reproducirse, gracias a la insulina. Sin embargo, esto quiere decir que ahora están transmitiendo sus genes defectuosos, mientras que en caso contrario éstos habrían muerto también con ellos. Por tanto, en este sentido estamos alterando el

¹ Según un informe de la OMS del 2005, las enfermedades genéticas son la segunda causa de mortalidad infantil en los países desarrollados, y se estima que la incidencia de los trastornos congénitos es de 25-60 por 1000 nacimientos. (<http://www.who.int/genomics/about/commondiseases/en/index.html>)

² «Cualquier organismo vivo — vegetal, animal o humano— es el resultado evolutivo de un equilibrio conseguido a través de las generaciones y los siglos y a costa de muchos errores genéticos (proceso de “prueba y error”) que ha costado la vida a aquellos individuos que, siendo “novedades genéticas”, se separaban demasiado del “estándar genético” de la especie. Cuando este fenómeno genético ocurre y lo observamos y estudiamos en una población de plantas o de animales, no vemos en él más que la evolución en acción, pero cuando eso mismo ocurre en la especie humana entonces sólo vemos enfermedad, dolor y sufrimiento, y la evolución no nos interesa. Dicho con otras palabras, muchas de las enfermedades genéticas humanas no son más que la manifestación de esos cambios genéticos o cromosómicos que constituyen el substrato de variabilidad genética necesario para la evolución.» (LACADENA, op. cit., pp. 365).

curso de la evolución humana, ya que estamos preservando a la gente de los efectos de la selección natural¹.

Por otro lado, la manera más sencilla de evitar que un gen enfermo se multiplique sería impedir la reproducción de su portador pero localizar el gen a tiempo no es tan sencillo². El Proyecto Genoma Humano, completado en el año 2003, pretende ser un mapa genético para la futura detección y eliminación de enfermedades hereditarias, y aunque parece haber esperanza de neutralizar genes defectuosos en un futuro no tan lejano, la inevitable posibilidad de mutaciones genéticas al azar impide un trabajo de eliminación definitiva³. Como en el caso de la rara enfermedad genética de la fibrosis quística del páncreas, los avances de la genética médica tienen sus paradojas. La medicina salva a los portadores de esta enfermedad que sin asistencia morirían con toda seguridad; no los cura, pero los deja vivir, y al reproducirse transmiten sus genes enfermos a un mayor número de personas, con lo que la enfermedad se expande en vez de disminuir⁴. El caso muestra que la intervención médica es claramente disgenésica; si la enfermedad ataca principalmente a los niños —individuos que mueren antes de reproducirse— entonces es una enfermedad que por selección natural tendería a desaparecer. Salvar a sus portadores sólo ocasiona su expansión.

¹ RUSE, Michael, *Sociobiología*, (1979), Madrid, Cátedra, 1983, p. 293.

² «En las enfermedades monogénicas dominantes, si las personas que llevan un gen anómalo deciden no reproducirse se eliminaría esa mutación y se debería ver una reducción de la incidencia de algunas de esas enfermedades. Sin embargo, este efecto no parece haberse observado, pues en general, muchas enfermedades dominantes son de aparición tardía y para cuando se diagnostican, el individuo ya se ha reproducido. En otras que son más graves y los afectados ya no llegan a reproducirse, suelen ser a menudo neomutaciones que siguen apareciendo.» (TEJADA, *La eugenesia hoy*, p. 161).

³ Recordemos que la mutación génica, como afirma Julian Huxley, «aunque sea un fenómeno raro, parece explicar la mayor parte de lo que es realmente nuevo en la evolución». Sin mutaciones no sería posible evolución alguna, los genes se replicarían eternamente. Las mutaciones son azarosas y las que logran fijarse en la cadena génica —y por lo tanto introducen cambios reales en la dirección evolutiva— son las que se adaptan mejor al ambiente; una mutación desafortunada tendría que ser paulatinamente eliminada por efectos de la selección natural.

⁴ «Veamos como ejemplo la fibrosis quística del páncreas: se trata de la enfermedad recesiva más frecuente en la raza blanca (y ataca mayormente a los niños) [...] el descubrimiento del gen y de sus mutaciones se logró el año 1989, se está investigando intensamente en el tratamiento y en posibles terapias, consiguiendo unos avances espectaculares: hemos visto duplicar la supervivencia de estos pacientes y aumentar su calidad de vida, de tal manera que ahora nos piden consejo genético jóvenes con la enfermedad que desean casarse y tener hijos, algo impensable hace 20 años y no descrito en ningún manual clásico de Pediatría. Pues bien, se ha calculado que si todas las personas afectadas por fibrosis quística pudieran sobrevivir y reproducirse con una tasa normal, la incidencia de la enfermedad se elevaría de 1 por 2000-2500 a 1 por 1500 en aproximadamente 200 años.» (TEJADA, *La eugenesia hoy*, p. 181).

Conviene mencionar ahora la distinción que el filósofo John Harris hace entre operaciones médicas somáticas y germinales¹. Las operaciones en la línea somática son las que actúan solamente sobre el individuo enfermo; el tratamiento médico no repercutirá en su descendencia génica, por lo tanto, el efecto médico es de una sola generación. En cambio, las operaciones en la línea germinal afectan al gen del individuo y su posible descendencia, en consecuencia, implica un cambio radical e irreversible. Modificar un organismo desde la línea germinal significa la creación de nuevas líneas evolutivas, es decir, la creación de organismos evolutivamente impredecibles.

Por otro lado, David Suzuki y Peter Knudtson consideran que la terapia génica (TG) en la línea germinal debería evitarse pues lo que se define como un gen «bueno» o «malo» es ambiguo y depende de las condiciones ambientales y culturales de determinada situación histórica; introducir modificaciones irreversibles en el genoma humano es demasiada responsabilidad y sus consecuencias —como un posible desequilibrio en la complicada dialéctica genética— son impredecibles. Aún no sabemos qué influencia indirecta tienen los genes considerados ahora «malos»; erradicarlos podría traer consecuencias irreparables. Los autores mencionados proponen al respecto el siguiente principio genético: «La manipulación génica de las células somáticas puede caer en el ámbito de la decisión personal; la manipulación de las células germinales humanas, no. La terapia que incide sobre células germinales, sin que medie el consentimiento de todos los miembros de la sociedad, debería estar explícitamente prohibida»².

Pero la prohibición que sugieren Suzuki y Knudtson no sólo está basada en razones éticas y filosóficas; los autores argumentan que investigaciones recientes han descubierto que un gen considerado malo puede tener una influencia indirecta positiva para combatir otras enfermedades. Por lo tanto, si aún no sabemos como está articulado el equilibrio genético entre «buenos» y «malos», es muy peligroso intentar erradicar los genes malos de raíz, podríamos causar un desastre genético³. Aunque la opinión general rechaza la terapia genética a nivel germinal, existen algunas voces contrarias. El

¹ HARRIS, John, *Supermán y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*, (1992), Madrid, Tecnos, 1998, p. 32.

² SUZUKI D. y KNUDTSON P, *GenÉtica. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, (1989), Madrid, Tecnos, 1991, p. 160.

³ Los autores utilizan como ejemplo el caso de la enfermedad de célula falciforme, una rara afección genética que se encuentra básicamente en poblaciones negras de África. Lo interesante de este caso es que las personas que cargan dicho genotipo, al parecer, tienen como ventaja una mayor resistencia a la malaria.

argumento principal para apoyar la TG germinal es que mientras esto cortaría drásticamente la transferencia de genes enfermos a través de las generaciones, la TG somática sólo actúa a nivel del individuo, permitiendo que los genes defectuosos pasen a su descendencia con ello incrementando las poblaciones afectadas por el gen en cuestión¹.

Con todo, la actual investigación y debate sobre la aplicación de la ingeniería genética con el fin de erradicar genes que causan enfermedades graves merece un análisis más profundo. Lo que la intervención busca hacer, en realidad, es acelerar un proceso que en condiciones naturales sería realizado pacientemente por la selección natural: la erradicación de los genes portadores de enfermedades graves. Como ya hemos visto, la selección natural se encarga de filtrar estos genes eliminando a sus portadores. Una manipulación genética tendría el mismo efecto pero a un plazo casi inmediato desde el punto de vista generacional. La intervención genética tendría como meta alcanzar el mismo fin natural, pero esquivando las controversiales inquietudes éticas que estas páginas describen. Tras todo esto, la pregunta ética de rigor sería ¿es justificable realizar estas modificaciones genéticas con el objetivo de alcanzar un fin que sin dicha intervención probablemente se lograría de manera natural? Desde el punto de vista de la moral tradicional actualmente predominante quizás sea justificado hacerlo; pero, como ya hemos visto, estas intervenciones tienen efectos impredecibles. Por lo que la siguiente pregunta sería ¿es moralmente justificable una intervención con un fin bueno en el presente que podría traer consecuencias nefastas e inciertas en el futuro? Para mucha gente la respuesta sería afirmativa². Pero si ya sabemos que los resultados a largo plazo son impre-

¹ «Si la TG somática llega a curar con éxito enfermedades monogénicas recesivas de alta incidencia (por ejemplo, anemia falciforme, talasemia, fibrosis quística, etc.), las personas genéticamente enfermas pero fenotípicamente sanas (porque su defecto genético ha sido corregido por la introducción del gen en las células somáticas adecuadas) transmitirán a sus descendientes el gen deletéreo puesto que sus células germinales no habrán sido corregidas por la terapia génica. Desde el punto de vista de la genética de poblaciones humanas, las personas curadas por la TG somática constituyen un nuevo grupo de individuos homocigotos portadores de una enfermedad genética que, al transmitir sus genes defectuosos a sus descendientes, contribuyen a aumentar la proporción de genes deletéreos en las poblaciones humanas, deteriorando su acervo génico desde el punto de vista evolutivo. Conviene indicar aquí que esta situación no es nueva en las poblaciones humanas actuales donde la curación mediante fármacos de las enfermedades genéticas permite que las personas genéticamente enfermas pero curadas (genotípicamente enfermas, fenotípicamente sanas) puedan transmitir sus genes deletéreos a sus descendientes. La conclusión es obvia: con el avance de la medicina y la farmacología ha descendido drásticamente la tasa de mortalidad por enfermedades genéticas a la vez que ha aumentado también drásticamente en la población humana la frecuencia de genes causantes de tales enfermedades.» (LACADENA, op. cit., pp. 355-356).

² «Si las técnicas de ingeniería genética permiten, por ejemplo, la curación de ciertas enfermedades, renunciar a este fin que es legítimo y defendible (pues está basado en el ideal de la medicina de procurar el bien al otro y evitar su mal), por miedo ante otras posibles aplicaciones futuras que pudieran derivarse de esta técnica y que quizá no fueran tan aceptables, sería injustificable moralmente. La exigencia de la prudencia no puede hacerse poniendo en peligro bienes reales. La evitación de males futuros no es razón

decibles y podrían además ser dañinos, me parece que contestar afirmativamente a esta pregunta es algo que debe ser pensado con mucho cuidado.

4.3.4 Necesidad y trascendencia del naturalismo ético

Muchos autores ya han denunciado el peligro que corre la especie humana sometida a la actual falta de selección, pero si el tema es poco tratado es porque evidentemente es un tema espinoso e incómodo, pues si alguien se atreve a poner en duda la política actual de no discriminación, es tachado inmediatamente de fascista, intolerante y antidemocrático. ¿Qué se puede hacer para evitar que los efectos de la política de igualdad sigan anulando un proceso que tiene ya millones de años en marcha? La solución no parece ser nada fácil, pero podría deducirse a partir de un análisis de la información expuesta en los párrafos anteriores. En principio, creo que sería prudente tomar más en cuenta a los mecanismos que regulan el orden natural, puesto que el ser humano no puede seguir alienándose de su realidad biológica. Asimismo, creo que la lucha biológica no debe ser enfocada desde una mirada moral, sino desde una perspectiva basada en la eficacia. Si el resultado de la confrontación biológica favorece la propagación de organismos fuertes y saludables, creo que debemos considerar esto como algo digno de celebración —y no, como suele hacerse— como un acto de injusticia hacia los perdedores de dicha lucha. Para ello tendríamos que encauzar nuestros deseos de asistencia y poner límites a los embriagadores sentimientos de la compasión, que como veremos más adelante, es una emoción predominantemente cultural y no natural. A primera vista, dicha propuesta podría escandalizar, pero ello se debe a que estamos condicionados por el sentimentalismo y la sobreprotección de la sociedad actual. Para que todos estos cambios sean posibles, me parece que antes haría falta un cambio de valores.

Recordando el análisis axiológico del primer capítulo, en una hipotética jerarquía de valores, los valores vitales tendrían que predominar sobre los valores morales. En términos prácticos, esto significaría que nuestros conceptos sobre el bien y el mal tendrían que crearse *a partir de y en paralelo a* lo que es bueno y malo en el mundo natural; es decir, aquello que favorece o disminuye la vida. Si esto fuese posible, probablemente el

suficiente para dejar de evitar los males presentes, cuando disponemos de los medios para hacerlo.» (FEITO, Lydia en: GÓMEZ-HERAS, José María, (coord.) *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002, p. 135).

antiguo antagonismo entre cultura y naturaleza sería mucho menor. En el siguiente capítulo estudiaremos algunas prácticas, como el incesto y la endogamia, donde el *mal natural* coincide plenamente con el *mal moral*. Sin duda, un sistema moral de cimientos idealistas que contradijera los efectos naturales de dichas prácticas sería evidentemente irresponsable y perjudicial. En un intento por limitar las consecuencias de la libertad individual sobre la realidad natural, la genética médica ha intentado frenar los efectos disgenésicos de la medicina mediante la creación de un consejo genético¹ a parejas que voluntariamente quisieran conocer el estado de sus genes antes de reproducirse. En el caso de que las probabilidades de heredar una enfermedad genética grave sean altas, se aconsejará a las parejas que desistan de sus intenciones reproductivas; aunque hay que remarcar que sería sólo un consejo, y no una prohibición. Las leyes actuales no pueden negar a nadie su derecho a la reproducción, así que considerando las pocas parejas que se acercan voluntariamente a un chequeo genético y de éstas las que renuncien a reproducirse por el bien de la especie, las posibilidades de una selección genética preventiva son prácticamente nulas.

La eugenesia negativa (y el infanticidio) que se practicaba en las culturas primitivas era posible porque los padres pensaban en el bien del grupo humano al que pertenecían y sabían que un hijo débil y enfermo sería una carga y no una ayuda para la comunidad. Existía una conciencia colectiva que buscaba el bien del grupo social. Pero creo que el hombre moderno —inmerso en una cultura donde predomina el individualismo y la satisfacción personal— no se siente comprometido genéticamente con la sociedad. Más bien, la sociedad de bienestar ha hecho que el individuo tome por sentado que en el caso de que su descendencia estuviese enferma, la sociedad se ocupará de ella. Es decir, en vez de considerar que quizás sería mejor frenar el deseo reproductivo —sabiendo que las posibilidades de traer al mundo a un hijo enfermo son muy altas— el individuo cree que es responsabilidad de la sociedad hacerse cargo de esa futura persona enferma. Todo esto se explica porque el estado de derecho garantiza a todos la libertad de tener descendencia. Pero ¿por qué se debe garantizar este derecho a personas que con gran certeza darán a luz niños enfermos o discapacitados? Si se piensa en el bienestar del niño, el derecho a la vida no parece ser tan obvio. Este es un tema que se discute apasionadamente en el terreno de la bioética; retomando los argumentos expues-

¹ De los consejos genéticos existentes, el *National Society of Genetic Counselors* es el más importante a nivel mundial, fundado en 1979 y conformada por los más prestigiosos profesionales del medio.

tos por Peter Singer en las páginas anteriores ¿hasta qué punto se debe proteger y propulsar el derecho a la vida a personas que no están en condiciones de disfrutarla física y mentalmente?

El idealismo moral defiende la santidad de la vida como un valor por encima de cualquier otra consideración fáctica. De este modo, el estado garantiza el derecho a la vida a todo niño recién nacido sin tomar en cuenta sus particulares características fisiológicas. Y esto se hace porque se considera que la vida es un valor supremo, universal e independiente de la situación exclusiva de cada ser humano. Me parece que es el momento de cuestionar por qué creemos que se debe defender la vida de todo ser humano ignorando su situación individual. Un niño que ha tenido la desgracia de nacer con graves defectos físicos o con una grave enfermedad degenerativa sin duda tendrá pocas esperanzas de disfrutar de una vida plena. ¿Por qué se sigue defendiendo el derecho a la vida si es evidente que el recién nacido no podrá hacer un pleno uso de tal derecho? Para contestar esta pregunta habría que definir previamente lo que se considera que es «vida», cuáles son las condiciones que acompañan el *derecho a la vida*. El caso es pertinente para nuestra investigación porque es un claro ejemplo del conflicto entre los hechos concretos y los valores ideales; la contradicción entre una situación singular y una valoración que pretende imponer un derecho universal sobre ese hecho concreto. Según lo expresado en esta investigación, si el resultado de contrastar los hechos particulares con los valores ideales es negativo (en el sentido de crear mayor sufrimiento y dolor) entonces sería una señal para considerar que los valores que califican esos hechos deberían ser modificados para que, tras la evaluación, el resultado sea positivo¹.

Retomando el tema del consejo genético, tal como explican Suzuki y Knudtson², la manera de neutralizar un gen defectuoso que genera enfermedades hereditarias sería retirarlo del cuerpo afectado, pero además habría que retirarlo de todos los portadores que

¹ Es decir, mantener artificialmente la vida de un recién nacido genéticamente defectuoso que en condiciones naturales no hubiera sobrevivido sería una actuación ética equivocada, puesto que en el futuro producirá mayor dolor y sufrimiento al niño y a los padres. Además, ese precio en dolor debería, según la estructura moral ideal, verse compensado por respetar una ley moral abstracta: el derecho a la vida. Por el contrario, usando como parámetro la moral natural habría una armoniosa coincidencia entre los sentimientos morales y el bienestar físico de los afectados. La muerte inducida del recién nacido gravemente enfermo significaría evitar la posibilidad de una vida relativamente larga de dolor y sufrimiento, mientras que al mismo tiempo, la decisión ética de los padres y los médicos sería adecuada pues estarán convencidos de haber tomado la decisión correcta, ya que el resultado produce el menor dolor posible.

² En HARRIS, op. cit., p. 236.

aún no han desarrollado los síntomas detectables de la enfermedad, para esto se necesitaría hacer un *sondeo genético* de toda la población, tarea prácticamente imposible por sus costos logísticos y económicos; pero aun en el caso de que esto pudiese hacerse los resultados tampoco serían definitivos, pues la ocurrencia de mutaciones azarosas es imposible de predecir y evitar. Además, como vimos anteriormente, la manipulación genética es algo aún muy riesgoso y sus efectos son actualmente desconocidos; hacerlo podría desencadenar resultados nefastos e imprevisibles¹. En el caso hipotético de que una población determinada acepte adoptar prácticas eugenésicas buscando erradicar males genéticos, sus efectos sólo serían palpables después de varias generaciones y, mientras tanto, la selección sólo funcionaría eficazmente si dicha población permanece aislada evitando la reproducción con individuos *genéticamente promiscuos* ajenos al grupo.

Como en el caso de la fibrosis quística del páncreas, la intervención médica que intenta salvar vidas individuales a veces tiene como costo el paradójico efecto de permitir el incremento de personas portadoras del gen que causa la enfermedad. Si la medicina considera —como ciertamente hace— que las enfermedades son males y por consiguiente sería mejor en lo posible impedir su expansión, entonces las personas con enfermedades genéticas graves deberían meditar seriamente sobre la opción de reproducirse si hacerlo conlleva un grave riesgo de propagar la misma enfermedad a su descendencia². Al igual que se combate un incendio forestal mediante la tala de los árboles circundantes para evitar que el fuego se propague, la única manera efectiva de reducir la presencia de un gen defectuoso en una especie es impedir que se propague y dejándolo morir con el cuerpo que lo contiene. Esto no quiere decir que las personas con enfermedades graves deban ser abandonadas a su suerte; la medicina debe atenderlas y

¹ «En éste, como en otros temas, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ninguna intervención es completamente neutra y que es necesaria una valoración ponderada de las consecuencias de los cambios y modificaciones introducidos. Por otro lado, buena parte de las decisiones que se toman y de las técnicas que se emplean tienen repercusiones de ámbito planetario, no quedando ya restringidas de modo local, y también se extienden en el tiempo, afectando a las generaciones venideras.» (GÓMEZ-HERAS, op.cit., p. 110).

² «No cabe duda que muchas veces la decisión que ha de tomar la pareja no es fácil, sobre todo cuando se trata de valorar humana y éticamente un riesgo cuantificado en términos de probabilidad. ¿Qué hacer si la mujer tiene, por ejemplo, una probabilidad del 50% de ser portadora de un gen recesivo ligado al cromosoma X que produce deficiencia mental y, por tanto, sabe que la mitad de sus hijos varones pueden padecer la enfermedad? En este caso parece que la decisión sería clara, pero si el estudio genético le asigna una posibilidad del 5% o del 10% ¿no seguiría siendo una irresponsabilidad arriesgarse a tener un hijo? Otro tanto podría decirse, por ejemplo, del riesgo creciente con la edad de la madre de tener descendencia con el síndrome de Down.» (LACADENA, op. cit., p. 400).

hacer lo posible por paliar su sufrimiento, pero a la vez debería informar estas personas sobre las consecuencias genéticas en caso quieran reproducirse. No creo que sea deseable ni necesario llegar al extremo de esterilizar a estos individuos contra su voluntad, ya que esto conllevaría serias implicancias bioéticas; lo mejor sería que éstos se abstengan de tener hijos voluntariamente una vez informados sobre las posibilidades reales de traer hijos enfermos al mundo¹.

Finalmente, creo que la ética no debería desatender el bien colectivo de la especie. Pero actualmente, y desde hace buen tiempo, la ética ha seguido caminos trazados por el idealismo axiológico que, además de ser contingentes, contradicen los hechos biológicos. Si aceptamos como un hecho biológico que permitir la supervivencia y reproducción de los débiles y enfermos incrementa la degeneración de la herencia genética de la especie humana, entonces me parece que sería necesario y estaría más que justificado revisar nuestras prácticas morales para hacer algo por remediarlo, pues, como advierte Monod: «El peligro, para la especie, de las condiciones de no selección, o de selección al revés, que reinan en las sociedades avanzadas, es cierto»². Hay que aceptar que el principio de igualdad no forma parte de la lógica de la evolución, que como ya hemos visto opera de manera justamente contraria, es decir, se basa en la desigualdad como filtro y motor del cambio y la innovación. Ya no se trata de hacer el bien o el mal; sino que se trata, en realidad, de ir justamente más allá —o mejor dicho— anticiparse al bien y al mal y hacer lo que resulta eficaz. Si bien es cierto que la evolución humana está determinada inevitablemente por las prácticas culturales y por lo tanto, el curso de la evolución está siendo constantemente modificado (el curso ciego que seguiría en caso de que no existiese la cultura), hay que procurar, en lo posible, que dicha modificación sea constructiva y no degenerativa.

¹ Por otro lado, creo que la aproximación que tiene la sociedad moderna hacia la enfermedad, la decadencia física y muerte es equivocada. La decadencia física es natural y la muerte inevitable. Se intenta erradicar las enfermedades como si ello fuese una victoria contra la muerte cuando lo único que la medicina puede hacer es postergar la muerte hasta cierto punto. La obsesión por mantener un cuerpo vivo puede llegar a extremos espantosos condenando, en algunos casos, a una persona a vivir en condiciones indignas conectada a la vida a través de una máquina. Se reduce el valor de la vida a sus funciones orgánicas primarias cuando vivir debe ser algo más que sólo respirar. El organismo tiene una caducidad interna programada y las investigaciones que se hacen para intentar manipular el mecanismo que ocasiona el envejecimiento pueden ser, desde el punto de vista científico, muy interesantes, pero si algún día la decadencia de los órganos pudiese evitarse prolongando sustancialmente el tiempo natural de una vida humana, los efectos en la calidad de vida y la superpoblación serán sin duda catastróficos. La enfermedad, aunque perjudicial, tiene una función natural en la vida de los seres vivos y es además indispensable para mantener el equilibrio biológico.

² MONOD, Jacques, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, (1979), Barcelona. Tusquets, 2000, p. 166.

CAPÍTULO CINCO

CRITERIOS PARA UNA VALORACIÓN MORAL NATURAL

Para poder crear un sistema moral con sólidos cimientos naturales antes es necesario conocer y entender los valores vitales que existen en la naturaleza. El conocimiento de dichos valores nos permitirá establecer un parámetro para crear valores morales a partir de los valores vitales. Como ya he explicado en el primer capítulo, creo que lo que favorece y estimula el desarrollo de la vida puede ser considerado como «bueno», mientras que lo que destruye o disminuye la vida puede interpretarse como «malo». Estos criterios no sólo funcionan a nivel humano, sino que sirven como pautas para los mamíferos superiores; por lo tanto, son criterios, como veremos, que preexisten al hombre, trascienden la contingencia de la creación histórica y cultural, pertenecen a un orden natural metacultural. Son los criterios que determinan aquello que tendrá éxito biológico y aquello que sucumbirá.

Cabe subrayar que el idealismo moral, en gran parte, ha rechazado estos criterios porque su naturaleza niega que la realidad empírica pueda constituir un fundamento epistemológico y ético fiable. Ya hemos visto en el capítulo tres el origen del rechazo hacia la materia y las sensaciones. Éste ha sido, en mi opinión, el gran error de la moral humana, alejarse de la naturaleza para construir un sistema moral ideal que supuestamente debería «corregir» los excesos de los procedimientos naturales. Esta tesis tiene como objeto justamente lo contrario, señalar los abusos del idealismo axiológico mostrando por qué sus efectos pueden llegar a ser contraproducentes, para proponer una moral donde el principal modelo real y fiable será la naturaleza. A continuación vamos a estudiar dichos criterios en sus representaciones naturales, como la fuerza, la salud, la belleza, etc. Analógicamente, veremos que dichos caracteres también pueden ser valores de lo que llamaremos lo *bueno* y lo *malo*.

5.1 RASGOS FÍSICOS DEL BIEN Y DEL MAL EN LA NATURALEZA

Considero que en la naturaleza existen rasgos que análogamente podemos llamar «valores», porque su presencia y efectos van acompañados de una carga axiológica que favorece o disminuye la vida. Algunos de estos valores son beneficiosos para los organismos que los portan, como lo son la salud y la belleza, que a su vez pueden ser medidos en términos de simetría y proporción. La salud es un valor evidentemente bueno en sí mismo, es decir, un valor intrínseco¹. Pero mientras que la belleza ha sido tradicionalmente estudiada desde el punto de vista de la estética —considerándose en mayor parte como un fenómeno subjetivo y cultural— como veremos más adelante, la belleza natural ya no será un concepto relativo a la subjetividad humana, sino que será determinada objetivamente por medio de rasgos físicos reales y mensurables. La belleza, como veremos en los siguientes párrafos, se mide en la naturaleza en los signos evidentes de salud física, simetría y proporción. Asimismo, la belleza sería un signo de buena salud genética, y esto explicaría la atracción física inmediata que produce, libre de toda contaminación cognitiva o epistemológica. Dicho mecanismo funciona en el hombre como en los animales. Vamos a analizar la relación entre la belleza natural y la salud genética mediante el estudio de rasgos físicos objetivos perfectamente observables y cuantificables, como son la simetría y la proporción. Luego veremos por qué existen razones suficientes para pensar que la belleza es el sello de lo «bueno» natural.

5.1.1 Belleza, simetría y salud

Los científicos Lederman y Hill definen la simetría como la «expresión de equivalencia entre cosas»², y declaran que la simetría está detrás de todas las formas conocidas del mundo físico y natural³. Al parecer, en la evolución la simetría de la naturaleza tiene como causa un principio de economía: es mucho más sencillo repetir formas idénticas

¹ Me parece innecesario demostrar aquí por qué la salud constituye un valor positivo cuando, por observación directa, podemos comprobar que su presencia o ausencia determina las condiciones y posibilidades de vida de todo organismo.

² LEDERMAN, Leon y HILL, Christopher, *La simetría y la belleza del universo*, (2004), Barcelona, Tusquets, 2006, p. 14.

³ «De hecho, en la física moderna, el concepto de simetría resulta ser quizás el más crucial de todos. Hoy se sabe que los principios de simetría dictan las leyes básicas de la física, controlan la estructura y la dinámica de la materia y definen las fuerzas fundamentales de la naturaleza. Ésta, en su nivel más fundamental, está conformada por la simetría.» (Ibíd. p. 21).

que formas desiguales¹; además, la simetría en el mundo natural es producto de varios factores, entre ellos, el efecto de las fuerzas físicas, como la gravedad, que modela la forma de un objeto según su función. La simetría resultante es la forma que mejor sirve a la función del objeto; así, por ejemplo, la esfera protege, la espiral empaqueta, los fractales colonizan y la sorprendente simetría del hexágono es resultado de la compresión de esferas, tal como puede observarse en un panal de abejas. Por lo tanto, la simetría en el mundo natural aporta ventajas obvias de adaptación y continuidad. Por su parte, Jorge Wagensberg afirma que existe una relación indisoluble entre la eficacia de la forma simétrica y la belleza que encontramos en ella, y se atreve a formular una definición de belleza: «la belleza de un pedazo de realidad es el grado de ritmo y armonía que una mente es capaz de percibir»². Lo que encontramos bello es la repetición de las formas y es esto lo que hace que sea captada y retenida con mayor facilidad. Al parecer, el cerebro tiene debilidad por la regularidad y armonía de las formas, de ahí el placer en su percepción³. Asimismo, la simetría permite percibir, mediante la imaginación, la forma completa de los objetos; y al menos en los seres vivos, su simetría hace posible reconocerlos con sólo verlos de manera parcial. Esta capacidad de la percepción para completar formas parciales —habilidad compartida por humanos y animales— es indudablemente una ventaja adaptativa para sus portadores⁴. Por otro lado, según Desmond Morris, en el ser humano existen cuatro rasgos característicos de lo que llama la «belleza biológica»⁵:

1. Las señales genéricas básicas (amplitud de hombros masculinos, caderas femeninas anchas, etc).
2. Las señales de juventud (vigor, flexibilidad, suavidad de las superficies corporales).
3. Las señales de salud (piel clara, ausencia de enfermedad, buena forma física, etc.).

¹ «Por definición, un objeto simétrico repite muchas veces la misma estructura. De esta manera, la dinámica simétrica proporciona un mecanismo natural para hacer muchas copias de una estructura conveniente, como, por ejemplo, una extremidad o una vértebra. Si la naturaleza se beneficia o no de la simetría de este modo, es una cuestión que no está del todo clara; sin embargo, es cierto que durante un período muy largo de la evolución los seres vivos que parecían ser más convenientes fueron los artrópodos. Los artrópodos son la encarnación de la simetría: son seres vivos segmentados que, como los ciempiés, repiten la misma estructura una y otra vez a lo largo de su cuerpo.» (STEWART y GOLUBITSKY, *¿Es Dios un geómetra?* (1992), Barcelona, Crítica, 1995, p. 183).

² WAGENSBERG, Jorge, *La rebelión de las formas*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 277.

³ «O sea, la belleza es el grado de repetición que puede percibirse entre las partes de un pedazo de realidad cuando se recorre en el espacio o en el tiempo. La belleza más simple e inmediata quizá sea la simetría, cuando un lado de un objeto, por ejemplo, se parece a otro de sus lados. Entonces, porque tal simetría existe, porque existe mucha, porque existe poca o porque deja de existir, la mente percibe belleza. La simetría es una referencia de belleza.» (Ibíd.)

⁴ STEWART Y GOLUBITSKY, op. cit., p. 282.

⁵ MORRIS, Desmond, *Masculino y femenino. Claves de la sexualidad*, (1997), Barcelona, Debolsillo, 2000, p. 56.

4. Los rasgos simétricos.

Según este autor, existen estudios que demuestran que cuanto más simétrico es un rostro, más atractivo es. Además, los individuos simétricos gozan de una vida sexual más satisfactoria y son los vencedores en la célebre selección sexual darwiniana, según la cual son los machos más fuertes, valerosos y atractivos los que logran reproducirse con las hembras más atractivas¹. Acerca del poder de la simetría en la selección sexual, Morris señala que la simetría en la naturaleza parece ser señal de buena salud y un buen sistema inmunológico que protegerá al individuo en caso de lesiones y posibles enfermedades:

Se ha argumentado mucho sobre la causa del poderoso atractivo que ejerce la simetría corporal, y la respuesta parece estar en la esfera de la salud. Estudios realizados con animales han demostrado que las crías de las madres enfermas presentan una asimetría más acusada, y las investigaciones sobre seres humanos indican que las mujeres con senos asimétricos son menos fértiles que las demás. Así pues, al parecer durante el proceso de desarrollo, tanto anterior como posterior al nacimiento, los individuos simétricos están más sanos, más fuertes y su sistema inmunológico es más eficaz. Siendo así, sería lógico desde un punto de vista evolutivo que se les considere más atractivos².

Uno de los primeros investigadores en defender esta teoría fue el psicólogo evolucionista Donald Symons, y su teoría es conocida hoy como la «teoría de los buenos genes», según la cual la belleza revela la salud del individuo; los signos sexuales secundarios sirven para anunciar la calidad genética del portador y son un indicio inequívoco de salud y fertilidad. Si belleza es simetría, simetría es buena salud³. Esta interpretación, aun con sus críticas y detractores, es la teoría que actualmente goza de mayor aceptación en el campo de la psicología evolutiva.

¹ «[...] la mayor parte de las crías vigorosas y fuertes procederán de la unión de los machos más valientes y mejor armados, victoriosos de sus rivales en varios encuentros, con las hembras más vigorosas y mejor alimentadas, que son las primeras prestas a criar en la primavera: las que eligiendo a su vez los machos más vigorosos y atractivos engendrarán prole más numerosa que las tardías, obligadas a juntarse con los animales de cualidades inferiores. Lo mismo sería si los machos más vigorosos tomasen para sí las hembras más atractivas, sanas y vigorosas, especialmente si el macho defiende la hembra y le ayuda a criar y cuidar de los hijos. Las ventajas así ganadas por los pares más vigorosos en la reproducción de mayor número de hijos es muy suficiente para hacer eficaz la selección sexual.» (DARWIN, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, pp. 206-207).

² MORRIS, op. cit., p. 57.

³ «La idea fundamental es la siguiente: desde el punto de vista de su diseño genético, casi todos los seres vivos están ideados para desarrollarse de una forma totalmente simétrica. Sin embargo, este proyecto no siempre se lleva a la práctica, ya que todos los organismos están expuestos a lo largo de su desarrollo a toda clase de condiciones desfavorables —productos tóxicos, enfermedades—. Sólo un ser vivo de gran calidad puede, a pesar de todos los obstáculos e inconvenientes, desarrollarse de un modo perfectamente simétrico, conforme a su diseño previo. La simetría es signo de estabilidad en el desarrollo y, por tanto, de genes de buena calidad.» (RENZ, Ulrich, *La ciencia de la belleza*, Barcelona, Destino, 2006, p. 127).

5.1.2 Proporción y seducción

Otro rasgo determinante en nuestra apreciación de la belleza natural, aparte de la simetría, son las proporciones que se acercan al valor promedio de los casos normales. En general, los cuerpos más simétricos también tienden a ser más proporcionados, y dicha proporción refleja no los casos más inusuales sino los casos más normales. En este sentido, un cuerpo «normal» es un cuerpo promedio, un cuerpo que no tiene formas demasiado pronunciadas. Esto no quiere decir que lo que encontramos bello es común en un sentido vulgar, sino que lo bello participa de proporciones *normales*, medidas promedio que se esperan en cada caso (sea humano o animal). En el caso humano, se han realizado experimentos recientes sobre la belleza del rostro y se ha encontrado que los rostros con dimensiones medias son más atractivos que los rostros más extremos¹. Según Nancy Etcoff, psicóloga evolutiva de la universidad de Harvard, dicha proporción promedio también debe ser señal de una buena salud y un buen diseño, y son los individuos cuyas proporciones son más normales los que tienen más posibilidades de sobrevivir².

En muchas especies, además de la simetría, son los individuos con medidas medias los que obtienen mayor éxito reproductivo, por ser, a su vez, más atractivos a los ojos del sexo opuesto³. El tener proporciones medias es preferible porque en general es más ventajoso para el individuo que las posee. Si bien en muchas especies las hembras prefieren los machos más grandes, ser demasiado grande tampoco resulta tan ventajoso, ya que poseer un gran tamaño es perjudicial para esconderse y escapar de posibles peligros. Y tal como afirma Wagensberg, todo ser vivo tiene dos intereses vitales: *comer y no ser*

¹ Actualmente se dispone de una técnica digital llamada «morphing», que consiste en superponer numerosas fotografías en un ordenador para luego crear una versión promediada de todos los rostros superpuestos. El resultado es que el rostro artificial —producto del promedio de todos los casos— es en general más atractivo que los casos individuales. (Ibíd. p. 50).

Los resultados del *morphing* y otros experimentos relacionados a la belleza pueden ser revisados en las siguientes páginas web: www.perceptionlab.com, www.beautycheck.de, y www.schoenheitsformel.de.

² «En la naturaleza las proporciones medias son a menudo la señal de una buena salud y un buen diseño. Al medir las aves que han muerto durante una tormenta se ha encontrado una gran cantidad de individuos con alas inusualmente largas o cortas. Los sobrevivientes de la tormenta poseen alas de proporciones medias que les permiten un mejor despegue y un mejor control durante el vuelo. Los bebés humanos que nacen con medidas mayores o menores del promedio (aproximadamente tres kilos y medio) tienen menos posibilidades de sobrevivir.» (ETCOFF, Nancy, *The survival of the prettiest. The science of beauty*, London, Abacus, 1999, p. 152).

³ Ibíd. p. 182.

*comido y seducir y ser seducido*¹. Ser muy pequeño y débil tampoco es favorable ya que es un rasgo típico de los perdedores de la selección sexual. En el proceso evolutivo actúan dos principios contrarios que regulan las fijaciones y cambios en las futuras generaciones. Como regla general, las ventajas adaptativas deben fijarse y las desventajas deben ir desapareciendo. Por ejemplo, para un animal ser veloz puede ser una ventaja porque así tiene más posibilidades de escapar de sus depredadores; para ello, unas patas más largas serán favorecidas, pero a la vez unas patas largas serán más débiles y podrían romperse con mayor facilidad, por lo tanto, la ventaja de la mayor velocidad se ve disminuida por la desventaja de ser más débil. Dicha tensión permite un alcanzar un equilibrio adaptativo eficaz.

Desde el punto de vista evolutivo, ser más vistoso para seducir posibles parejas significa aumentar la fertilidad, pero a la vez unos órganos más llamativos y grandes son más fáciles de detectar para los depredadores; y con esto el animal pierde viabilidad. Un buen ejemplo es el pavo real. Un macho con una cola grande y vistosa tiene ventajas para seducir a las hembras, pero a la vez es más llamativo para los posibles depredadores (en su caso, la fertilidad es más importante que su viabilidad). Por lo tanto, la selección natural controla el crecimiento de las ventajas al equilibrarlos con sus desventajas. Las ventajas de la cola grande para seducir se ven limitadas por la desventaja de ser más llamativo². Si el crecimiento de cada parte del cuerpo que proporciona ventajas no tuviese también efectos contrarios, dicho crecimiento debería incrementarse indefinidamente. Como resultado de este control los individuos con proporciones medias —ni muy grandes ni muy pequeños— deberían ser favorecidos en la selección sexual. El crecimiento de ornamentos para seducir (por ejemplo, plumas largas o cuernos extravagantes) que resultan poco viables para el portador se considera también como un *handicap* (impedimento, desventaja). Y al parecer, el precio que pagan los ganadores de la

¹ En el primer caso un animal debe poder mimetizarse lo suficiente con el entorno como para pasar desapercibido (camuflaje) y no ser detectado y comido por depredadores; mientras que el segundo caso es inverso, para reproducirse el animal debe ser lo bastante llamativo como para atraer la atención de sus posibles parejas. Un animal bien adaptado es aquel que ha logrado un buen equilibrio entre ambas conductas. (WAGENSBERG, en: *El progreso. ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona, Tusquets, 1998, p. 38).

² «El término *selección sexual* se suele aplicar a la evolución de rasgos que aumentan la fertilidad, pero reducen la viabilidad. Consideramos la cola del pavo real. Poseer una cola grande y vistosa hace que el pavo resulte más atractivo para las hembras, por lo que los machos con colas más vistosas tienden a tener más descendencia. Por otra parte, la cola grande y llamativa hace a los pavos más vulnerables ante los predadores, por lo que, desde el punto de vista estricto de la viabilidad, sería mejor no tenerla.» (SOBER, E. *Filosofía de la biología*, (1993), Madrid, Alianza, 1996, p. 108).

competencia sexual es cargar con estos ornamentos que limitan su movilidad pero que al mismo tiempo anuncian a los demás que el portador es lo «suficientemente sano» como para permitirse tales ornamentos, que se deben considerar, no tanto como un impedimento, sino como un lujo.

Así como la belleza siempre ha estado relacionada a lo bueno, lo fuerte y lo sano; su contrario, la fealdad, ha estado relacionada a su vez a la maldad, la enfermedad, la corrupción y la decadencia¹. Asimismo, el mal entendido como aquello que perjudica, intoxica o hace daño, también puede distinguirse claramente en la naturaleza; además de la vista, que puede reconocer lo bello-saludable y lo feo-enfermizo, debemos hablar del sentido del gusto y el olfato. Como sabemos, el cuerpo reacciona instintivamente ante ciertos gustos o olores; se siente inclinado a oler y comer cosas que los sentidos califican como apetecibles. Contrariamente, rechaza aquellos olores y sabores indeseables. El cuerpo siente una aversión natural hacia cosas como excrementos y alimentos o cuerpos putrefactos. Esto se explica porque la ingesta de dichas cosas es tóxica para el cuerpo. El mal olor que el cerebro codifica a través del sentido del olfato nos avisa que aquello que está en estado de putrefacción no debe comerse, es peligroso y por lo tanto debemos rechazarlo. No hace falta intervención cognitiva alguna para reconocer aquellas cosas que son, por su olor y gusto, saludables o perjudiciales para nuestra salud. Obviamente, en el caso de los carroñeros e insectos coprófagos, sus organismos están preparados para comer carne putrefacta y excrementos, por lo tanto sus sentidos están adaptados para encontrar apetecibles estas cosas.

Por su parte, Claude Kappler, en su riguroso estudio sobre el monstruo medieval, explica que no existe una única definición del monstruo, sino que dicho concepto varía según las creencias de cada época. La imperfección y transgresión del monstruo generalmente se relaciona con la fealdad; sin embargo, existen definiciones que consideraban al

¹ En la mitología popular universal es un buen ejemplo de la representación tradicional del mal. Los personajes malvados se han representado mayoritariamente con una fealdad repulsiva y siniestra. Basta pensar en las brujas de los cuentos de hadas, los crueles gigantes y ogros que comen carne humana, o los duendes y gnomos en las montañas que atormentan a los viajeros en su camino. Luego, la infinita galería de monstruos descritos en los bestiarios medievales, criaturas deformes mitad humano mitad animal, seres que se transforman de noche o bajo los efectos de la luna llena. La imaginación ha estado siempre plagada de monstruos espantosos que intentan destruir el orden e imponer el caos y la destrucción. Con respecto a nuestra investigación, podemos observar que los gigantes, enanos, duendes y similares ya son monstruos por tener proporciones extremas, sea por exceso o por defecto. Estos seres ya resultan repulsivos por alejarse de las medidas normales del ser humano, y dicha anomalía física ya es suficiente para deshumanizarlos y convertirlos en seres malvados.

monstruo no como necesariamente feo, sino como producto de un exceso, un ser que ha sobrepasado las medidas normales. Esto coincide plenamente, como describimos al comienzo de este capítulo, con la interpretación de las medidas normales de un organismo: lo normal produce resultados más eficientes. En este sentido también se podía hablar de monstruos que lo son tanto por su excesiva fealdad como por su excesiva belleza¹. Aunque existen muchas definiciones de monstruo, en todos los casos el monstruo es lo que transgrede la norma, es producto de un desorden de los elementos, una creación cuyo carácter imperfecto estará más cerca de lo feo que de lo bello. Siguiendo la lógica que sustenta que lo bello es simétrico y proporcionado, lo feo será, por el contrario, asimétrico y desproporcionado.

5.1.3 Fealdad y mala salud

Existe otra teoría que considera la belleza, no como un signo positivo de salud genética, sino como la ausencia de genes defectuosos. La idea es similar a la teoría de los buenos genes pero parte de un punto de vista contrario: la fealdad sería un indicio de malos genes y ante esta realidad hemos incorporado un sistema de alarma que nos hace alejarnos de los individuos menos atractivos. La idea original es de la psicóloga Leslie Zebrowitz y sostiene que nuestra reacción ante la belleza del rostro tiene una explicación adaptativa ya que «nuestro programa de belleza no tiene por finalidad buscar buenos genes, sino evitar genes “malos”. Lo que percibimos como belleza no es sino la falta de indicios de un *fitness* inferior o pobre»². Como consecuencia, nuestro cuerpo reacciona con aversión o asco ante deformidades o asimetrías extremas que deben ser señales visibles de malformaciones genéticas. Desde el punto de vista evolutivo, la inversión que el individuo realiza al buscar una pareja sexual no se verá recompensada en la calidad de su descendencia, por lo tanto, lo que le conviene es alejarse del individuo con indicios de portar una carga genética pobre o defectuosa³. Asimismo, la

¹ RENZ. op. cit., p. 249.

² *Ibíd.* p. 171.

³ «Como indicador de malos genes interpretamos todo lo que se desvía del promedio más extendido entre los individuos de nuestra especie, especialmente si la desviación se produce de una forma exagerada —asimetrías pronunciadas así como todo tipo de deformaciones y peculiaridades, especialmente si son de la piel—. Cada vez que topamos con estos signos de *fitness* inferior, nuestro semáforo interior se pone en rojo y se apoderan de nosotros emociones negativas como el miedo y el asco, de modo que no tenemos más remedio que alejarnos. De hecho, muchas enfermedades hereditarias relacionadas con una inteligencia inferior aparecen junto con anomalías del rostro bastante visibles.» (*Ibíd.*)

belleza de un individuo disminuye a medida que las señales exteriores de sus enfermedades aumentan; como ya hemos explicado anteriormente, el asco que sentimos ante ciertos humores relacionados a la enfermedad, como la pus y la sangre, debe tener bases evolutivas; son síntomas de un cuerpo enfermo o con un sistema inmunológico pobre, por lo tanto, conviene mantenerse apartado de dicho cuerpo¹. Es importante resaltar que la asimetría de un cuerpo aumenta con la edad y la exposición continua al entorno. Además de enfermedades, lesiones y accidentes, la asimetría es también producto de la acumulación de parásitos, y existen estudios que demuestran que un cuerpo más simétrico muestra una mayor resistencia a parásitos revelando un sistema inmunológico más fuerte, por consiguiente, tanto el ser humano como muchas otras especies sienten inclinación por cuerpos simétricos que a su vez encuentran más bellos².

Volviendo al caso del vanidoso pavo real, su impresionante pero poco práctica cola también revela un estado de salud; mientras más brillante es la cola menos parásitos tiene. Por supuesto, esto atrae a las hembras y en consecuencia son los machos con colas más vistosas los que se aparean más y tienen mayor descendencia³. La relación entre parásitos, belleza y salud merece una explicación más detallada; para ello es necesario mencionar la teoría que intenta explicar la existencia de la reproducción sexuada. Desde el punto de vista adaptativo, la reproducción sexuada requiere un desgaste de energía, tiempo y recursos que a un organismo le convendría invertir en cosas más inmediatas como la búsqueda de comida y refugio. Cabe preguntarse por qué la evolución no

¹ «Antiguamente, cuando nuestros ancestros no sabían que las enfermedades viajaban a través de organismos microscópicos, la selección natural parece haber llenado esta falta de conocimiento vital instalando en nuestra especie una aversión natural hacia las cosas que transportan enfermedades. [...] A pesar de lo poco sofisticado que un sentimiento de aversión pueda ser, en realidad conlleva una especie de metafísica: un sentido que detecta que algunas cosas son profundamente impuras y que emiten un aura de invisible maldad.» (WRIGHT, Robert, *The evolution of God. The origin of our beliefs*, (2009), London, Abacus, 2010, p. 480).

² «Los repetidos desajustes del entorno producen asimetrías durante el desarrollo, entre las cuales no sólo se hallan las heridas y otras lesiones físicas que pueden ser indicadores de salud, sino también los parásitos que habitan en el cuerpo humano. Puesto que los parásitos producen asimetrías físicas, el grado de éstas se puede emplear como índice del estado de salud de la persona y de la medida en que su desarrollo se ha visto perturbado por diversos factores de estrés. En la mosca escorpión y la golondrina, por ejemplo, los machos prefieren aparearse con hembras simétricas y tienden a evitar las que muestran asimetría. [...] Las asimetrías humanas se incrementan con la edad. Los rostros de las personas mayores son mucho más asimétricos que los de los jóvenes, por lo que la simetría constituye otro indicador de juventud. Estos datos confirman de nuevo la teoría de que los indicadores de salud y juventud se encarnan en patrones de atractivo físico, patrones que surgen muy pronto en la vida.» (BUSS, David, *La evolución del deseo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 101).

³ «Los biólogos William D. Hamilton y Marlena Zuk sostienen que el brillante plumaje sirve como señal de que el pavo real tiene pocos parásitos, puesto que los que tienen más de la medida tienen plumas de color más apagado. El molesto plumaje es índice de salud y robustez. Las pavas reales prefieren el plumaje brillante porque les proporciona una indicación sobre la salud del macho.» (Ibíd. p. 77-78).

se inclinó sólo hacia la reproducción asexual, repitiendo formas idénticas del mismo organismo reproductor como sucede en el caso de las bacterias; es un medio mucho más sencillo, económico y seguro para garantizar la buena transmisión del material genético de un organismo hacia sus descendientes. Precisamente es la fidelidad con la que la reproducción asexual transmite los genes la razón por la cual existe la reproducción sexual en la mayoría de animales complejos. Todo organismo es también un hábitat ideal para parásitos y agentes patógenos (microorganismos causantes de las enfermedades) y en cada cuerpo se mantiene una constante batalla entre los sistemas defensivos del cuerpo y los parásitos que intentan vencer dichas defensas e instalarse en el cuerpo anfitrión. Sin embargo, en general son los parásitos los que logran vencer la mayoría de las batallas ya que son más numerosas y se reproducen con mayor velocidad (ocasionando enfermedades que debilitan al cuerpo anfitrión hasta, en muchos casos, causar su muerte), por lo tanto logran adaptarse con mayor rapidez para doblegar los mecanismos defensivos del cuerpo afectado.

La reproducción sexual permite crear un organismo nuevo a partir de la unión de dos cuerpos distintos que juntos crearán un sistema inmunitario totalmente nuevo. Como consecuencia, se impide que los parásitos sean transmitidos directamente del cuerpo invadido a su descendencia, como sucede en el caso de la reproducción asexual. De esta manera, los parásitos deben comenzar de cero y se garantiza la salud de la especie; de otro modo, la transmisión directa de parásitos y malformaciones genéticas llevaría la especie afectada a su desaparición¹. El mismo principio explica las ventajas de la exogamia frente a la endogamia en la lucha contra las enfermedades. La endogamia permite la unión de individuos genéticamente emparentados, con lo que la cantidad de genes defectuosos es mayor incidiendo en una mayor presencia de enfermedades y deficiencias en la descendencia de parientes cercanos. Esto explica por qué el incesto es un tabú

¹ «Los gérmenes son diminutos organismos que asaltan la maquinaria de las células y desarrollan ardides diabólicos para infiltrarse y apoderarse de la mejor parte de las materias primas, al tiempo que se hacen pasar por tejidos propios del cuerpo para eludir así la vigilancia del sistema inmunitario. El organismo responde con sistemas de seguridad mejores, pero los gérmenes cuentan con una ventaja incorporada en sus organismos: hay muchos más y se pueden reproducir millones de veces más aprisa, lo cual les permite evolucionar más rápido. [...] Ahora bien, si un organismo es asexual, una vez que los agentes patógenos han roto la seguridad de su cuerpo también han conseguido desbaratar la seguridad de sus hijos y hermanos. La reproducción sexual es un modo de cambiar los cerrojos una vez cada generación. Al intercambiar la mitad de los genes por una mitad diferente, un organismo da a su descendencia una posición delantera en la línea de salida de la carrera contra los gérmenes locales. Sus cerraduras moleculares tienen una combinación diferente de códigos de acceso personalizado, de modo que los gérmenes tienen que empezar a desarrollar nuevas llaves partiendo de cero.» (PINKER, Steven, *Cómo funciona la mente*, (1997), Barcelona, Destino, 2000, p. 592).

prácticamente universal. Mientras más distanciados estén los padres genéticamente, menos posibilidades hay de engendrar hijos con enfermedades o taras graves¹.

Como hemos visto anteriormente, una de las señales de la belleza biológica es una piel suave y sana, señal evidente de juventud, de ahí que una de las mayores preocupaciones en la cosmética universal sea mantener la piel con un aspecto joven cuando el individuo ya ha dejado la juventud cronológica atrás. La piel se desgasta con la edad y la exposición constante al entorno. No es casualidad que la piel que se mantiene cubierta por la vestimenta la mayor parte del tiempo luce un aspecto más sano. La exposición al sol, los elementos contaminantes del entorno y los agentes patógenos son los causantes del deterioro de la piel de la cara y las extremidades que permanecen más tiempo desprotegidos. Las manchas y lesiones en la piel también revelan un sistema inmunitario invadido por agentes patógenos, por lo tanto, estos signos indican que el afectado tiene un sistema defensivo delicado. Obviamente, las enfermedades de la piel son uno de los signos más visibles que deterioran el atractivo físico.

Si la presencia de parásitos y agentes patógenos en un cuerpo se manifiesta exteriormente mediante la asimetría, deformidad, manchas en la piel u otras lesiones, es razonable que desde el punto de vista evolutivo hayamos aprendido a leer estas señales como signos de una salud precaria, por lo tanto, serán los individuos con menos signos exteriores de mala salud los que encontraremos más atractivos². Si los cuerpos son más simétricos, también son más eficaces desde el punto de vista funcional; órganos simétricos y bien proporcionados cumplen su función con mayor éxito que órganos deformes. Por ejemplo, los odontólogos han descubierto que los rostros atractivos tienen los

¹ «La enfermedad es un poderoso agente de la selección natural. Los individuos con un sistema genético e inmunológico más diverso, con variantes que muchos de sus semejantes no comparten, tienden a luchar contra las infecciones con mayor eficacia que otros. Los ratones e incluso los peces prefieren reproducirse con aquellos individuos que son genéticamente más distintos, y esto sugiere que la relación entre dichas preferencias reproductivas y la resistencia a las enfermedades tiene un origen muy remoto. En la lucha contra las infecciones la diversidad resulta muy ventajosa, pues la descendencia de padres genéticamente alejados tendrá una nueva mezcla de genes defensivos, y esto confundirá la habilidad de los parásitos para evolucionar lo suficientemente rápido como para evadir nuestro sistema inmunológico.» (JONES, Steve, *Darwin's island. The Galapagos in the garden of England* (2009), Londres, Abacus, 2010, p. 145).

² «¿Qué interviene en el atractivo sexual? Ambos sexos quieren desposarse con un individuo que se haya desarrollado de forma normal y no tenga tipo alguno de infección. Un cónyuge sano no sólo es vigoroso, no es contagioso y es más fértil, sino que esta resistencia hereditaria del consorte a los parásitos locales se transmitirá a sus hijos. En el transcurso de nuestra evolución, no hemos desarrollado estetoscopios o depresores orgánicos, pero sí que tenemos un buen ojo para la belleza que se encarga de hacer prácticamente lo mismo. La simetría, la ausencia de deformidades, la limpieza, una piel sin manchas, ojos claros y dientes intactos son rasgos atractivos en todas las culturas.» (PINKER, op. cit. p. 619).

dientes y mandíbulas en una alineación óptima para la masticación¹. Además, mientras más diferenciados son los rasgos de cada sexo, más atractivos deben ser. Como afirma Pinker, «si la geometría del rostro de una mujer es similar a la de un hombre, la mujer es más fea; si es menos similar, entonces es considerada más hermosa»². La mujer masculinizada no es atractiva porque sus rasgos deben ser producto de un exceso de testosterona en su sangre; basta pensar en las musculosas mujeres atletas o las espigadas jugadoras de baloncesto. La acumulación de testosterona en la sangre de las mujeres es relevante porque es un signo de probable infertilidad y tendencia a desarrollar enfermedades³.

Conviene hacer un breve repaso de los puntos más resaltantes de esta sección. La argumentación es como sigue: la fealdad, representada a través de la asimetría, las deformidades, así como lesiones y manchas en la piel, etc., nos produce rechazo. Dicho rechazo es instintivo porque responde a un aprendizaje evolutivo; hemos aprendido a reconocer dichas anomalías como señales de un sistema inmunitario deficiente, es decir, una mala salud (recordemos que la mayoría de enfermedades son producto de una invasión de parásitos y agentes patógenos que vencen al sistema defensivo). Dado que gran parte de la comunidad científica está de acuerdo en que el atractivo físico está directamente relacionado a las señales de buena salud y fertilidad, es lógico que su ausencia o negación nos parezca poco atractiva⁴. Además, este reconocimiento se hace de manera directa e inmediata sin necesidad de una interpretación cognitiva y libre de toda valoración cultural, pues sus criterios de discriminación son universales, subyacen debajo de la variedad de gustos estéticos.

¹ *Ibíd.*

² *Ibíd.* p. 619.

³ «¿Por qué las mujeres de aspecto masculino son menos atractivas? Si el rostro de una mujer está masculinizado, probablemente tendrá mucha testosterona en su sangre (un síntoma de muchas enfermedades); si tiene demasiada testosterona, es probable que sea estéril.» (*Ibíd.*)

⁴ «La simetría es un indicador del sistema inmunológico muy sensible en todas las especies. Cuantas menos asimetrías se encuentren, mejor es el sistema inmunológico. Parece como si se naciera con un sistema inmunológico perfecto y a lo largo del desarrollo la simetría se expusiera a parásitos, virus y bacterias. Es un plan biológico: si la simetría se pierde es quizás una señal de que el sistema inmunológico no es bueno. De ahí que se sienta preferencia hacia personas más simétricas, porque es un indicador del sistema inmunológico. Y estos marcadores hormonales —por ejemplo, los de la cara del hombre: una mandíbula inferior grande— se corresponden con baja asimetría fluctuante. En otras palabras, estos hombres que tienen grandes mandíbulas inferiores también son más simétricos y tienen buenos sistemas inmunológicos, y ésta es una de las razones por las que resultan atractivos.» (JOHNSTON, Víctor, en: PUNSET, Eduardo, *Cara a cara con la vida, la mente y el universo*, (2004), Barcelona, Destino, 2012, p. 36).

5.2 SOCIOBIOLOGÍA EVOLUTIVA: PATRONES DE CONDUCTA MORAL EN EL REINO ANIMAL

Tal como explica Frans De Waal, entre los científicos que estudian la evolución de la moral se encuentran dos posiciones contrapuestas. La primera teoría considera que la moral es un producto exclusivamente cultural del ser humano, y que debajo de la conducta moral se encuentra un ser humano malvado, egoísta y brutal. Esta teoría es conocida como la «teoría de la capa», puesto que la moralidad sería una fina capa que cubre una naturaleza intrínsecamente malvada. La segunda postula que la moralidad en el ser humano es un producto evolutivo derivado de otros primates y animales superiores. Es decir, existen conductas que podemos llamar de alguna manera «morales» en animales como chimpancés y elefantes que demostraría que la moral es un producto natural con claros fines adaptativos¹. De Waal es partidario de la segunda teoría. Defiende la idea de que existe una bondad natural en el hombre heredado a través de su evolución biológica, ya que ha observado lo que considera conductas morales en distintos primates, además de otras especies superiores.

Actualmente muchos investigadores se esfuerzan en demostrar que existe en ciertos mamíferos superiores algo que podemos llamar «conducta moral». Obviamente cuando hablan de *moral* no se están refiriendo a un sistema axiológico reflexivo —propio del ser humano; «conducta moral» en el reino animal no implica una voluntad consciente y deliberativa del sujeto, ya que adjudicarle a los animales una conducta moral plenamente consciente y libre es imposible (implicaría adjudicarles una teoría de la mente). Dichos investigadores se refieren más bien a patrones de conducta que usualmente se repiten en el reino animal. Estos patrones están necesariamente ligados a una realidad natural, por lo tanto libres de toda intervención cultural o artificial; y contienen información para descubrir aquellas conductas que resultan ventajosas o perjudiciales para un organismo. Y a partir de estos patrones plenamente identificados, se podría, en mi opinión, crear un

¹ «Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una innovación cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se volvieron morales por elección. La segunda corriente, por el contrario, considera que la moralidad es prolongación directa de los instintos sociales que compartimos con otros animales. Según esta última, ni la moralidad nos pertenece en exclusiva, ni es una decisión consciente adoptada en un momento temporal concreto: es el producto de la evolución social. El primer punto se vista presupone que, en el fondo, no somos verdaderamente morales. Considera que la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal.» (DE WAAL, Frans, *Primates y Filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, (2006), Barcelona, Paidós, 2007, p. 30).

sistema axiológico paralelo con una correspondencia al mundo natural. Una crítica central al idealismo moral, que ya explicamos en el capítulo cuatro, es su carácter contingente e histórico; esta contingencia podría evitarse si usamos la realidad natural como parámetro de lo que es eficiente y real —en el sentido más amplio de la palabra. De este modo, para sintetizar la idea, lo *bueno natural* será también lo *bueno moral*.

5.2.1 Egoísmo y altruismo

En *El gen egoísta*, Richard Dawkins postula que los genes tienen como finalidad incrementar su acervo génico en la especie. Para ello un animal puede seguir dos conductas aparentemente opuestas pero finalmente complementarias, puede ser egoísta o altruista. El altruismo se define como una conducta que favorece a los demás y que puede, al mismo tiempo, perjudicar al que lo ejecuta. Por ejemplo, las llamadas de alarma que un pájaro emite para advertir a los otros miembros de la bandada sobre la presencia de un depredador, sería una conducta evidentemente altruista, porque cuando avisa a los demás sobre el peligro su voz de alarma puede atraer la atención del cazador, arriesgando con esta conducta su propia vida. Como explica Edward Wilson, el peligro que implica la conducta altruista revela que ser egoísta aparentemente debería ser más ventajoso y por consiguiente, la inclinación al altruismo debería progresivamente tender a desaparecer:

Si el autosacrificio da como resultado un número menor de descendientes (porque los héroes caídos no tienen hijos), los genes que permiten la existencia de los héroes deben desaparecer gradualmente de la población. Una interpretación darwiniana predeciría el siguiente resultado: debido a que los seres humanos gobernados por genes egoístas deben prevalecer sobre aquellos que tienen genes altruistas, siempre habrá una tendencia a lo largo de muchas generaciones para que los genes egoístas aumenten en predominio y que una población llegue a tener una menor capacidad para responder de modo altruista¹.

Es evidente que el altruismo se practica en mayor grado entre los parientes cercanos y los miembros del mismo clan, y a medida que el parentesco se diluye el altruismo también se debilita. Dawkins encuentra una explicación a esta conducta también a nivel génico: los padres son altruistas con sus hijos porque comparten los mismos genes, o al

¹ WILSON, Edward, *Sobre la naturaleza humana*, (1979), Madrid, FCE, 1991, p. 216.

menos, cada progenitor comparte el 50% de sus genes con sus hijos y son estos genes los que buscan ayudarse entre sí para propagarse en la especie¹. La misma lógica invertida explica por qué a medida que el parentesco se debilita los intereses altruistas también son menores; entre extraños las posibilidades de compartir genes son mínimas o nulas y por ello un gen no tendría interés alguno en favorecer la vida de un conjunto de genes extranjero. Esta conducta revela un egoísmo disfrazado de altruismo, y ello explicaría por qué la selección natural promueve conductas altruistas que podrían poner en peligro al que lo practica. Por ejemplo, si un padre altruista muere en una heroica acción para salvar a sus hijos (y con ello efectivamente logra salvarlos), la pérdida génica se vería compensada a través de la supervivencia del resto del grupo génico. En cambio, si el padre actuase de manera egoísta, el precio podría ser la muerte de todo el grupo familiar y con ello la pérdida importante de un grupo de genes. Los genes son altruistas porque les conviene serlo y les permite más posibilidades de supervivencia y propagación². Aquí no cabe hablar de sacrificio porque a nivel génico sólo importa que se logre la mayor cantidad posible de réplicas; mientras las pérdidas sean menores que las ganancias, la transmisión de genes será exitosa.

Por su parte, Wilson distingue en el altruismo humano dos tipos, duro y blando³. El altruismo duro contiene componentes irracionales, inconscientes, y se practica entre parientes cercanos. Este altruismo se explica, como decía Dawkins, por compartir genes comunes. Según esta lógica, si dos cuerpos comparten los mismos genes, el altruismo entre ellos sería aparentemente causado por la situación accidental de la separación física entre cuerpos; los genes son comunes y para un gen ayudar a otro cuerpo que contiene genes idénticos es ayudarse a sí mismo, por lo tanto el altruismo sería en realidad sólo egoísmo. Esto también podría explicar la conducta aparentemente altruista de algunos insectos sociales que se sacrifican por defender a la colonia. Si entendemos a las miles de hormigas como partes interdependientes de un solo organismo social (la colonia) entonces no habría altruismo alguno, sería un *egoísmo fragmentado*. El altruismo blando tiene un carácter más social y se practica con los individuos que no forman parte de nuestro entorno familiar, miembros con quienes no compartimos genes y por lo tanto nuestro interés en su supervivencia y bienestar será menor. Este altruismo es total-

¹ DAWKINS, *El gen egoísta*, p. 118.

² En otras especies animales el altruismo y la cooperación son más eficientes que el egoísmo para realizar actividades como cazar, evitar depredadores, resistir condiciones climáticas extremas, etc.

³ WILSON, op. cit., p. 220.

mente interesado, motivado por mecanismos de premio y castigo, por lo tanto podemos pensar que es exclusivo de nuestra especie. Nótese que en ambos casos —duro y blando— los intereses son egoístas, pero en el primer caso dicho egoísmo permanece inconsciente por existir a nivel génico, mientras que en el segundo caso somos conscientes del interés y por lo tanto existe un fingimiento¹.

Por su parte, el psicólogo evolutivo Marc Hauser afirma que el mecanismo del altruismo blando y duro se puede explicar desde el punto de vista evolutivo. Según Hauser, en nuestro desarrollo conductual sólo teníamos oportunidad para experimentar un altruismo inmediato, es decir, aquello que se encontraba espacialmente cerca o al alcance de la vista. El hombre primitivo se encontraba con gente enferma, herida o hambrienta; consecuentemente, podía sentir el impulso de socorrerlos. El impulso a ayudar a los demás sólo se experimentaba de manera inmediata con el entorno cercano. Esto explicaría la ausencia de emociones compasivas con casos de desgracias lejanas. Nuestras emociones no reaccionan igual si presenciarnos un accidente de tráfico a unos pocos metros en tiempo real a que si vemos en las noticias que un avión se ha estrellado matando a cientos de personas. La aparente indiferencia o dureza emocional se explica porque el cuerpo se ha acostumbrado a reaccionar ante la necesidad cercana². Como hemos visto, el altruismo hacia los miembros ajenos al grupo familiar es blando, es decir interesado.

Desde el punto de vista de Dawkins, en ningún caso existiría altruismo alguno, el altruismo duro es sólo egoísmo génico. El altruismo en términos morales estaría en-

¹ «El altruismo blando es definitivamente egoísta. El altruista espera una reciprocidad de la sociedad para sí mismo o para sus parientes más cercanos. Su buena conducta es calculada, con frecuencia de un modo plenamente consciente, y sus maniobras están orquestadas por las complicadas sanciones y exigencias de la sociedad. La capacidad para el altruismo blando puede haber evolucionado principalmente por la selección de los individuos y estar profundamente influida por las variaciones de la evolución cultural. Sus medios psicológicos son la mentira, la pretensión y el engaño, incluido el autoengaño, porque el actor más convincente es aquel que cree que su actuación es verdadera.» (Ibíd.)

² «En nuestro pasado sólo se nos presentaban ocasiones de ayudar a los que encontrábamos a nuestro paso: un cazador corneado por un búfalo, un familiar hambriento, un abuelo anciano o una mujer con problemas de embarazo. No se presentaban ocasiones de practicar el altruismo a distancia. La psicología del altruismo evolucionó hasta permitir hacer frente a ocasiones presentadas por el entorno cercano. Al alcance de nuestra mano. Si bien no hay garantía alguna de que vayamos a ayudar a quienes tenemos más cerca, los principios que guían nuestras acciones y omisiones se explican más fácilmente por la proximidad y probabilidad. Una niña herida tirada junto a la carretera pone en marcha un mecanismo psicológico de actuación consecuente que tiene grandes probabilidades de éxito. Nos compadecemos de ella y vemos que ayudándola aliviará con toda probabilidad su dolor y le salvará la pierna. Ver la foto de varios niños hambrientos produce también una emoción, pero las fotos no provocan el mismo tipo de intensidad emotiva que el objeto real.» (HAUSER, Marc, *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, (2006), Barcelona, Paidós, 2008, p. 35).

tonces basado en el determinismo biológico; son nuestros genes los que nos hacen creer que somos altruistas y hacemos sacrificios en favor a los demás. Muchos quisieran creer que el *meme* del altruismo y el sacrificio individual logra vencer nuestro egoísmo natural, pero, desde el punto de vista biológico, el altruismo auténtico sería ineficaz y significaría un camino seguro hacia la extinción. La sociedad capitalista practica un altruismo blando que otorga como recompensa dinero, bienes y prestigio social. Por otro lado, en muchas especies animales los padres matan o abandonan a los críos más débiles porque debido a su frágil constitución, sus pocas esperanzas de sobrevivir no compensan el costo en energía y tiempo requerido para cuidarlos. Dicho tiempo y energía conviene ser empleado para cuidar a los hijos más fuertes cuyas expectativas de sobrevivir y reproducirse con éxito son evidentemente mayores. Esta necesaria discriminación es la que hace posible el buen funcionamiento de la selección natural en gran parte del reino animal; pero en las sociedades modernas, como afirma Darwin, la simpatía entre extraños, movidos por recompensas mutuas, impide dicha discriminación natural:

El socorro que nos sentimos movidos a prestar a los desvalidos nace principalmente del instinto de simpatía que antes adquirimos, lo mismo en los instintos sociales de que forma parte, y que más tarde va haciéndose más extensivo y eficaz. Nadie puede reprimir sus afectos de simpatía, aun en el caso de prescribirlo así severas razones, sin que la parte más noble de su naturaleza no sufra y padezca. Todo cirujano que opera a algún enfermo tiene que vencerse y hacerse violencia, y obra tan sólo pensando en el bien del enfermo; de despreciar intencionalmente a los débiles y desamparados, acaso pudiera resultar un bien contingente, pero los daños que resultarían son más ciertos y muy considerables. Debemos, pues, sobrellevar sin duda alguna los males que a la sociedad resulten de que los débiles vivan y propaguen su raza [...] ¹.

5.2.2 Agresión

Los grandes sistemas morales, y en particular el cristianismo y las filosofías orientales, han intentado minimizar o negar los impulsos naturales agresivos en el hombre. Se ha buscado siempre favorecer una conducta pacífica y tolerante. Sin embargo, como veremos en esta sección, la agresión es un mecanismo natural indispensable para el éxito biológico y la convivencia entre las especies. Si la agresión fuese una conducta nociva

¹ DARWIN, *El origen del hombre*, p. 135.

o perjudicial para un organismo, entonces hubiese desaparecido hace millones de años. Su actual vigencia en los seres vivos complejos es la prueba de su utilidad evolutiva. Antes que nada debemos distinguir entre agresividad intraespecífica y agresividad interespecífica. Los animales, al igual que los hombres, luchan por comida, jerarquía, poder, territorio y por el derecho de reproducción. En lo que difieren de nosotros es en que en la mayoría de los conflictos intraespecíficos se resuelven sin víctimas. Antes del combate se intenta evitar la lucha mediante gestos disuasorios y demostraciones de fuerza; si esto no funciona, se emplea la violencia, pero luego en algún momento del combate uno de los contrincantes se declara vencido, y entonces el vencedor noblemente deja que el derrotado se aleje. Según algunos etólogos, como Konrad Lorenz, esto quizás sea evidencia de un instinto inhibitor que impide a los animales matarse entre sí para evitar poner en peligro la viabilidad de la especie.

En muchas especies animales existe una agresividad «ritualizada», una conducta que canaliza e inhibe la agresión por medio de rituales de lucha previamente establecidos que buscan evitar o minimizar el combate directo, con ello reduciendo las posibilidades de salir mortalmente herido¹. Lógicamente dicha agresividad ritualizada está en concordancia con el instinto de conservación. Konrad ha observado que en los animales dotados con armas contundentes, como una gran fuerza física, dientes afilados, colmillos, garras y cuernos (por ejemplo osos, tigres, elefantes y rinocerontes), dicha inhibición al combate directo es mayor, reduciendo con ello las consecuencias mortales. Es importante subrayar que la agresión en los animales no tiene como fin aniquilar al contrincante, sino sólo repelerlo y mantenerlo alejado de un territorio o algún bien que el defensor considera vital. Este mecanismo inhibitor puede ser considerado, como lo hace Lorenz, como una conducta análoga a la moral. Claro está que cuando un animal inhibe su agresión para no dañar demasiado a su rival, no lo hace por ser «bueno» en el sentido moral humano, sino que dicha conducta instintiva resulta ser buena en un sentido de ventaja y beneficio energético y biológico. Esto sería un claro ejemplo de una

¹ «El ceremonial del duelo ritualizado, de la amenaza sin hacerse daño, seguido por el forcejeo destinado a medir las fuerzas era, pues, primitivamente el preludeo al combate asesino destinado a hacer daño. Pero un preludeo tan minucioso tiene un papel extraordinariamente importante que desempeñar, puesto que proporciona al rival poco fuerte la ocasión de dejar la palestra si ve a tiempo que no tiene esperanzas de triunfar. De este modo se realiza la función (conservadora de la especie) del encuentro de dos rivales, que es la selección del más fuerte, sin necesidad de que haya ningún muerto, ni siquiera heridos. Solamente en el raro caso de que los dos campeones sean de fuerza exactamente igual ha de lograrse la decisión derramando sangre.» (LORENZ, Konrad, *Sobre la agresión, el pretendido mal*, (1966), Madrid, Siglo veintiuno, 2005, p. 128).

conducta natural que además de ser «moralmente» buena —desde la perspectiva axiológica— es además *biológicamente útil* por ser una medida eficaz para mantener la viabilidad de la especie. Como resultado, la mayoría de enfrentamientos raramente terminan con la muerte del vencido¹. Esta agresividad ritualizada y contenida puede interpretarse, en términos de una moral natural, en el sentido que matar gratuitamente a otros individuos de la misma especie es contraproducente, es decir «malo». Y resulta ser malo porque matar —con o sin un motivo justificado— tiene como consecuencia una irreversible pérdida vital y genética, poniendo en peligro la sostenibilidad de la especie en cuestión. Los genes de la víctima detienen su propagación con la muerte de su huésped.

La lucha interespecífica es en general más agresiva que la intraespecífica. Aunque la depredación no se puede valorar como conducta agresiva, en muchos casos la agresividad propiamente dicha viene del lado de las presas potenciales, donde un grupo numeroso se enfrentará a su predador habitual para expulsarlo de su territorio o, si es posible, incluso matarlo. Esta agresividad extrema se explica porque ningún animal quiere ser comido, por lo tanto es necesario deshacerse del predador, que, como ya hemos visto, no es agresivo con su presa, sino que simplemente se alimenta según su propia naturaleza. La hostilidad entre distintos grupos de animales resulta útil porque favorece la distribución regular de las especies en el territorio. Si muchos individuos de una misma especie habitasen el mismo territorio esto llevaría a un desequilibrio entre el tamaño de la población y los recursos para sostenerla, además de problemas endogámicos. El rechazo entre distintos grupos favorece la movilidad garantizando la variación genética.

En todos los animales sociales existe también una rigurosa jerarquía, donde los más fuertes son dominantes obteniendo ventajas reproductivas y alimenticias. Las peleas entre animales sirven para que cada individuo sepa «quién es quién» y así sabrá cuál es su lugar en el grupo. Los más fuertes son, en general, los que tienen una tasa de repro-

¹ Aunque con esto tampoco podemos caer en la simplificación romántica de afirmar que los animales viven en un reino de paz y armonía; los chimpancés, por ejemplo, siendo la especie más próxima a la nuestra, comparten con nosotros muchas habilidades simpáticas, pero también comparten la práctica del asesinato tribal contra miembros del grupo vecino. Si bien la agresividad tiene muchos matices y fines, y por eso es un concepto difícil de definir, los expertos están de acuerdo en que la depredación no puede ser considerada una forma de agresividad; aunque naturalmente el hecho de matar a una presa es sin duda un acto violento, no es agresividad sino simple alimentación. Cuando una leona caza a una gacela en las sabanas africanas sólo está respondiendo a un instinto de supervivencia. Dado que los predadores no pueden evitar cazar sus presas, no se puede considerar que dicha conducta sea agresiva (sería tan absurdo como si un vegetariano reprochara a un león por comer carne).

ducción más alta, favoreciendo el vigor y la buena salud genética de la especie. Sin estos conflictos sería difícil seleccionar a estos individuos. En el caso del ser humano, si bien la selección natural ha sido neutralizada en gran parte debido a la innegable influencia de la selección cultural y la expansión y fijación de políticas igualitarias que protegen la vulnerabilidad de los individuos más débiles —física y mentalmente— frente a los más fuertes, la competencia entre individuos sí ha logrado filtrarse medianamente en los aspectos cotidianos de la vida moderna. La agresividad natural ha sido canalizada y ritualizada en competencias deportivas y en la rivalidad habitual que se da a nivel laboral, social y económico. Según Wilson, la agresividad humana se explica porque nuestros cerebros han evolucionado para distinguir los «amigos» de los «enemigos», esto deriva en actitudes xenofóbicas y agresividad irracional ante la amenaza de pérdida de recursos y territorio¹.

Por otro lado, Lorenz tiene otra interesante teoría para explicar la agresividad en el ser humano. Según éste, dado que el ser humano es un animal débilmente armado (sin grandes colmillos ni garras, etc.) resulta relativamente difícil matar a un rival de la misma especie usando sólo el cuerpo. Tal realidad explicaría una falta de inhibidores de la agresión como en el caso de los grandes animales armados. Cuando el hombre inventó las herramientas y las armas le fue sumamente sencillo matar a otro hombre de un golpe (quizás sin la intención inicial de matarlo). La tecnología bélica ha avanzado demasiado rápido para que la evolución pueda crear algún tipo de inhibidor natural; ello explicaría por qué es tan fácil matar a miles de seres humanos con sólo apretar un botón. A falta de inhibidores naturales se utiliza el lenguaje y la moral. Pero como resulta evidente, dichos inhibidores culturales son insuficientes para evitar la muerte gratuita. Por su parte, Wilson considera que no existe un instinto innato de agresividad en el ser humano, sino que es algo derivado por factores culturales; sin embargo, acepta que sí existe una tendencia natural a desarrollar conductas agresivas si las condiciones lo favorecen. Por regla general, en los animales y en el hombre la agresividad aumenta a medida que se incrementa el desequilibrio entre la población y los recursos para soste-

¹ «Nuestros cerebros parecen estar programados hasta este grado: estamos inclinados a dividir a las otras gentes en amigos y enemigos, en el mismo sentido en que las aves están inclinadas a aprender cantos territoriales y a volar guiadas por las constelaciones polares. Tendemos a sentir un profundo temor por las acciones de los extranjeros y a resolver los conflictos mediante la agresión. Estas reglas de aprendizaje muy posiblemente se hayan desarrollado durante los pasados centenares de millares de años de la evolución humana, y de este modo, han conferido una ventaja biológica a aquellos que las han seguido con la mayor fidelidad.» (WILSON, op. cit., pp. 171-172).

nerla. Cuando las poblaciones se extienden por un amplio territorio y disponen de abundantes recursos, la agresión es relativamente baja. Por el contrario, en lugares densamente poblados y con recursos limitados la agresión es más alta¹.

5.2.3 Empatía y compasión

Tradicionalmente se han otorgado los estados emocionales de empatía y compasión sólo a los seres humanos, con algunas raras excepciones en los animales llamados «superiores». Sin embargo, muchos psicólogos evolutivos ahora consideran que la vida moral de los animales ha sido pasada por alto simplemente por un prejuicio moderno que asume que la moralidad es una creación evolutiva y cultural exclusiva del mundo cognitivo humano. Aunque, claro está, cuando los biólogos evolutivos hablan de moralidad animal, no están hablando de la misma moralidad humana; pero sí de algo similar. Lo cierto es que muchos científicos ahora consideran que la diferencia moral entre el ser humano y los animales no es constitutiva sino que es, como sostenía Darwin, de grado.

Antes que nada, debemos subrayar que cuando hablamos de empatía y compasión, lo hacemos desde el punto de vista conductual. Estas manifestaciones emocionales y conductuales existen en el reino animal porque son útiles para la especie y porque sirven para fortalecer las relaciones entre los individuos de una comunidad. Sería ingenuo caer en una postura antropocéntrica y pretender afirmar que los animales tienen un sentido del bien y del mal del tipo moral humano. Los animales no son ni buenos ni malos; son *naturales*, pero participan de conductas que *nosotros* llamamos morales y que existen en la naturaleza porque son beneficiosas individual y colectivamente para la especie que las practica. Más allá de esto no es posible, en mi opinión, afirmar que existe en los animales algún sentimiento moral puro, piadoso o desinteresado. Pero antes de seguir de-

¹ «La mayoría de las clases de conducta agresiva entre los miembros de la misma especie se deben a un excesivo agrupamiento en el medio ambiente. Los animales emplean la agresión como una técnica para controlar los bienes, generalmente alimento o abrigo, que son escasos o que probablemente lo sean en algún momento durante el ciclo vital. Ellos intensifican sus amenazas y atacan con creciente frecuencia al hacerse más densa la población que los rodea. [...] Otras especies, en contraste, rara vez o nunca se enfrentan al agotamiento de sus requerimientos vitales básicos. Su número se reduce debido a los efectos dependientes de la densidad de los predadores, parásitos o la migración. Dichos animales típicamente son pacíficos entre sí, porque rara vez llegan a ser suficientemente numerosos para que la conducta agresiva tenga utilidad para los individuos. Y si la agresión no confiere ventaja, no es probable que se codifique a través de la selección natural, dentro del repertorio innato de conducta de la especie.» (Ibíd. pp. 149-150).

bemos demarcar el significado de empatía y compasión en la conducta animal y diferenciarlo de otros usos similares. Sobre esto Marc Bekoff y Jessica Pierce explican que dichos términos no son la misma cosa:

La empatía es la habilidad de percibir y sentir lo que otro siente. [...] El término *empatía* puede provocar confusión, porque su significado a veces cambia de una disciplina a otra. Además, apenas se ha dedicado esfuerzo a delimitar cuidadosamente su uso. Los filósofos, por ejemplo, suelen utilizar los términos *empatía* y *altruismo* de modo diferente a como lo hacen los biólogos evolutivos. Los filósofos se han referido principalmente a la compasión, mientras que los biólogos lo han hecho sobre la empatía (aunque el propio Darwin utilizaba el término *compasión*). También hay confusión respecto a la distinción entre compasión y empatía, en especial en los trabajos interdisciplinarios. Nosotros definimos compasión como «sentir hacia» y empatía como «sentir con». Cuando sientes compasión por otra persona, no necesariamente compartes su sentimiento; cuando sientes empatía, sí lo haces¹.

La empatía existe en el reino animal porque también tiene beneficios adaptativos, y se expresa como un contagio emocional entre individuos de la misma especie o incluso entre especies distintas. Ser capaz de leer el estado de otro individuo es obviamente algo muy útil para poder predecir su conducta inmediata y futura². Mientras que la compasión sólo implica sentir lástima por otro individuo, la empatía puede mover a la acción promoviendo conductas de cooperación y altruismo que beneficien al grupo³. En mi opinión, la compasión es una emoción más compleja, y resulta complicado demostrar su función y eficacia evolutiva. Es más difícil encontrar actitudes que podemos llamar *compasivas* que empáticas entre los animales. Mientras que en el caso humano la compasión tiene una presencia destacada en los sistemas morales, en el reino animal es difícil de detectar.

¹ BEKOFF, Marc y PIERCE, Jessica, *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*, (2009), Madrid, Turner, 2010, p. 146.

² «Los animales que viven en grupos sociales pueden beneficiarse de ser sensibles a los estados emocionales de los otros miembros del grupo. El contagio emocional podría, por ejemplo, facilitar la acción defensiva ante una amenaza, si un perrito de la pradera da la señal de alarma, todos los miembros del grupo responderán huyendo de inmediato. Lo mismo sucede con los pájaros: si espantas a un gorrión del comedero, la mayoría de los pájaros, si no todos, se dispersarán. Y no sólo lo harán los gorriónes: también se irán los petirrojos, los zanates y los fringílidos, lo que sugiere que el contagio emocional puede darse entre distintas especies.» (Ibíd. p. 152).

³ «La empatía puede ser sólo un estado de ánimo (me pone triste verte triste), pero también puede motivar la acción, por ejemplo, al intentar aliviar la fuente de sufrimiento u ofrecer consuelo. Por lo tanto, la empatía puede ser un componente de ciertos comportamientos altruistas y cooperativos. En particular, puede facilitar interacciones cooperativas complejas, como el altruismo recíproco. Además, es posible que actúe en el desarrollo de la confianza, ya que ésta implica ser capaz de valorar las intenciones y emociones de aquellos con los que interactuamos.» (Ibíd. p. 153).

Además, lo que fácticamente puede ser visto como una conducta compasiva quizás no lo es desde la mecánica evolutiva¹. Si la compasión fuese una emoción que moviera a la acción, como la empatía, podría ser contraproducente por entorpecer el mecanismo de la naturaleza. Sabemos que la selección natural tiene un método y utiliza ciertos mecanismos para mantener la salud de las especies y seleccionar a los individuos más fuertes y sanos. Si los individuos tuviesen emociones que impidieran esta selección, esto sería una evidente contradicción natural. Por lo tanto, mientras se acepte que la selección natural y sexual ejerce una presión constante en el reino animal, no podemos proponer la compasión como una emoción natural puesto que su eficacia evolutiva no puede ser demostrada. Por consiguiente, dado que no es posible adjudicar una conducta compasiva propiamente dicha en los animales, debemos delimitar la compasión al terreno de una emoción estrictamente humana, que como veremos más adelante, no sería predominantemente una conducta natural, como sugiere De Waal, sino el producto de la evolución cultural.

En la migración de los ñus en África muchos individuos viejos o enfermos no pueden mantener el paso y quedan relegados, y por lo general terminan siendo presas de los muchos depredadores que patrullan la sabana. Si los otros miembros de la manada intentasen esperarlos o ayudarlos, esto perjudicaría el avance del grupo reduciendo sus posibilidades de éxito. Las migraciones también sirven de filtro para seleccionar a los individuos más fuertes y sanos que también son los que se reproducirán al finalizar la migración. La compasión en la naturaleza parece ser un lujo, algo que se puede sentir sólo cuando las condiciones son generosas en alimento y recursos².

¹ De Waal cita numerosos ejemplos de conductas compasivas en chimpancés y otros primates, sin embargo, admite que en un sentido riguroso no es posible demostrar si esta conducta es realmente lo que en la moral humana llamamos compasiva: «A pesar de que estos estudios tempranos sugieren que, al comportarse de determinada manera, los animales intentan aliviar o evitar el sufrimiento en los demás, no queda claro si las respuestas espontáneas hacia sus sufridos congéneres se explican mediante: a) la aversión a las señales de angustia y dolor de los otros; b) la angustia personal generada mediante contagio emocional; o c) motivaciones verdaderamente basadas en la ayuda». (DE WAAL, op. cit., p. 55).

² «Uno de los ejemplos más sorprendentes e increíbles puede encontrarse en *The Mountain People* (el pueblo de la montaña), donde Colin Turnbull describe una tribu de África oriental, los ik, que por culpa del hambre se deterioró hasta tal punto que se deshumanizó. Toda la alegría de los ik parecía ser a costa de los demás. Se desternillaban de risa cuando alguien se caía, en particular si esa persona era débil o ciega, o cuando los adolescentes le robaban la comida a un anciano, ya que eran capaces de abrirle la boca para sacarle los trozos de comida que todavía no se había tragado. Turnbull nunca vio un adulto alimentando a niños mayores de tres años y observó que la gente no acostumbraba comer en sus casas para evitar compartir lo poco que tenían para comer. Tras advertir lo inútil que era buscar la moralidad en unas condiciones tan difíciles y que no hay nada que pueda interponerse en el camino de la supervivencia, la antropóloga define la moralidad cínicamente como “un lujo más que nos resulta conveniente y agradable y que se vuelve convencional cuando nos lo podemos permitir”.» (DE WAAL, Frans, *Bien natural. Los*

Como ya he mencionado anteriormente, en muchas especies cuando los recursos son limitados los padres dejan morir de hambre a las crías más jóvenes o débiles; y en muchos casos, son las crías mayores quienes se encargan de eliminar a sus hermanos¹. Sólo cuando existe abundancia las madres pueden darse el lujo de criar a todos sus hijos. Esto demuestra que no existe un instinto duro (incondicional) de proteger y cuidar a las crías en el reino animal. La eliminación de los individuos más débiles es necesaria para mantener la salud de la especie. Si existiese un comportamiento compasivo fuerte, dicha selección se vería severamente afectada poniendo en peligro la salud de toda la especie. En el caso humano, cuidar incondicionalmente a los hijos es una costumbre que posiblemente se ha impuesto por razones culturales y morales, por encima de las razones naturales, como puede verse en muchas culturas primitivas donde el infanticidio aún es una práctica común².

En el ser humano también podemos entender la compasión como un producto del interés egoísta de nuestros genes. Los sentimientos de afecto y simpatía que sentimos por los miembros del grupo familiar también pueden comprenderse desde el punto de vista del interés génico. Al igual que Wilson, podemos sostener que así como existe un altruismo duro y blando, también debe existir una compasión dura y blanda. La compasión que sentimos ante el dolor de personas cercanas se explicaría porque compartimos los mismos genes, y dicha compasión se diluye a medida que las personas afectadas se alejan de nuestro grupo familiar o afectivo. El dolor y muerte de otro miembro del clan familiar significa también el sufrimiento y desaparición de nuestros genes. Por lo tanto, la compasión tendría un sentido evolutivo también en el ser humano. Pero no puede

orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales, (1996), Barcelona, Herder, 1997, pp. 112-113).

¹ «El principio puede formularse más o menos así: cuida de tus hijos en los años de bonanza, pero abandona al más joven en los años de escasez. El principio incluye un parámetro que implica dejar morir al joven. En las focas peleteras, y en muchas otras especies, los padres dejan morir de hambre a los pequeños si los recursos son escasos. Y con toda probabilidad las madres no se sienten culpables ni deprimidas por el abandono. No hay ninguna razón para que la selección favorezca esa psicología y todas las razones para que selecciones contra ella. [...] Lo que el reino animal pone de manifiesto es que el entorno nutricional de los cuidados paterno-maternales también puede ser un terreno de lucha. Donde hay cooperación hay competición, y ésta a veces es mortal.» (HAUSER, op. cit., pp. 421-422).

² En muchas culturas primitivas el infanticidio es una práctica común y socialmente aceptada. En general, es entendida no como un acto moral, sino como un acto puramente práctico. La protección desmedida a los hijos en sociedades occidentales es también el producto de unas condiciones médicas, alimenticias y sociales de sobreabundancia. En sociedades menos desarrolladas el infanticidio se practica en infantes débiles, enfermos o con serios problemas físicos que la comunidad no puede asumir por falta de recursos médicos, económicos, etc. Como en muchas de estas sociedades la persona es valorada como una pieza útil en la comunidad —contraria a la percepción individualista de occidente— un bebe físicamente débil será considerado como un lastre para el resto de la comunidad.

extenderse demasiado, porque ello constituiría un obstáculo en el mecanismo de selección natural. Entonces la compasión, bien entendida y aplicada, debe ser un asunto de grado.

Según este planteamiento la compasión como valor prioritario sería en su mayor parte un producto cultural humano¹; aunque obviamente este carácter artificial no es razón suficiente para cuestionarla o rechazarla. La compasión sólo es cuestionable, desde mi punto de vista, si sus efectos son contrarios al trabajo de la selección natural. Por eso dentro del marco de una moral natural la compasión tendría que adaptarse a un grado evolutivamente beneficioso. El grado de compasión podría determinarse en la medida en que obstaculiza o favorece las fuerzas de la selección natural. En la moral cristiana vigente, la compasión es un valor fundamental², pero es lógico pensar que este valor se extendió ampliamente porque sus efectos son beneficiosos a nivel inmediato e individual para los sujetos que causan esta emoción. Esto no requiere mayor demostración, pero, tal como hemos visto en el capítulo anterior, la práctica de la compasión a largo plazo y a nivel colectivo sí puede producir efectos muy negativos ya que anularían el trabajo de la selección natural permitiendo la extensión de enfermedades y taras genéticas³.

Ahora debemos afrontar una pregunta de vital importancia para nuestra investigación: ¿es la compasión una emoción instintiva o un *meme*, es decir, una emoción aprendida culturalmente? Si es instintiva, entonces estaría en directa contradicción con los meca-

¹ Según Jesús Mosterín, «cultura» se define biológicamente como «información transmitida por aprendizaje social», y según esta definición la cultura no sería un rasgo exclusivamente humano, sino que existe cultura en muchas especies animales. A partir de esta distinción ya no sería una obviedad hablar de «cultura humana». (MOSTERÍN, Jesús, *La cultura humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2009, p. 47).

² Recordemos que Spinoza fue uno de los pocos filósofos que sostuvo que la compasión era una emoción negativa y que debíamos rechazarla. En su doctrina de los afectos, asumiendo como referencia el cuerpo como realidad paralela al alma —sin ser consecuencia o estar subordinado a ésta—, considera que la compasión es una pasión triste que genera negatividad. En su *Ética*, en la proposición 4/50 dice: «La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil». Spinoza afirma que la tristeza que causa la compasión es por imitación al ver a otro ser sufrir; dichos afectos son imitados por el cuerpo del que compadece (*Ética* 3/27). Señala que la compasión, aunque mala, puede generar acciones buenas que intenten terminar con el sufrimiento de la persona o animal que sufre (3/27 esc. 2). Pero bajo la *guía de la razón*, debe evitarse, aunque el hombre corriente está esclavizado por sus pasiones y no puede evitar sentir compasión por ser humano, demasiado humano. (SPINOZA, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (1677), Madrid, Trotta, 2005, p. 217).

³ Por lo tanto, existen valores morales que son favorables a nivel inmediato e individual, pero a nivel masivo y mediato pueden resultar contraproducentes. Posiblemente nuestra proyección temporal —limitada a resolver problemas presentes— ha apreciado la compasión por sus efectos inmediatos, y esta misma inmediatez nos ha hecho ciegos ante sus efectos indirectos y a largo plazo.

nismos de la selección natural. La compasión impediría que permitamos que los débiles y enfermos sean eliminados. Como ya hemos visto, tal conducta compasiva sería muy perjudicial para la salud de la especie. Por lo tanto, me parece que no podemos afirmar que la compasión sea instintiva, ya que su presencia es evolutivamente negativa. Pero sí podemos, como acabo de hacer en el párrafo anterior, explicar la compasión dura y blanda como una conducta egoísta de los genes. En consecuencia, debemos aceptar que la compasión es una conducta natural, *hasta cierto punto*, pero que luego ha sido reforzada y expandida por la cultura moderna. De ser así, el problema es que dicha expansión artificial ha ido demasiado lejos y estaría minando el trabajo de la selección natural. Como medida correctiva en una moral natural quizás tendríamos que ajustar nuestros sentimientos compasivos a un grado adecuado para el bien de la especie; no hacerlo podría perjudicar su viabilidad, por lo expuesto en los párrafos anteriores.

5.3 LOS VALORES MORALES HUMANOS ENTENDIDOS COMO ADAPTACIONES EVOLUTIVAS

5.3.1 Necesidad y función de la moral

Muchos filósofos morales se han preguntado por la necesidad y función de la moral, y, en consecuencia, sus respectivas respuestas permiten sostener una justificación sobre la validez de un determinado sistema moral. Pero por otro lado, no hay que olvidar que las reglas que finalmente dan forma a la moral son algo de segundo orden y dependen de las circunstancias históricas, sociales y culturales de cada comunidad moral. Teniendo en cuenta la diversidad existente, la gran mayoría de sistemas morales coinciden en el hecho de sostener que la moral es necesaria para contrarrestar la maldad y egoísmo naturales del hombre. Desde este punto de vista, la realidad y necesidad de las reglas morales son el reflejo de un fracaso de una deseada bondad humana natural y su supuesta inclinación para alcanzar acuerdos libremente.

Como ya expliqué en el primer capítulo, coincido con otros filósofos en que la moral no es algo que se descubre (una realidad objetiva) sino algo que se inventa (una creación subjetiva colectiva). Esta distinción ya compromete toda discusión posterior y convierte el debate sobre la moral en un tema problemático y controversial. Una vez aceptado que la moral no tiene una existencia trascendental y autónoma surge la pre-

gunta sobre qué sistema moral debe ser aceptado como el más acertado y justo. Es oportuno subrayar que el hecho de que existan numerosos sistemas morales que se contradicen es razón suficiente para poner en duda su validez y subrayar su carácter contingente y artificial. Si bien esto no demuestra su falsedad, sí demuestra su falibilidad; por lo tanto todos los sistemas morales deben estar sujetos a revisión y discusión. Por su parte, John L. Mackie, quien acuñó el término «escepticismo moral», considera la moral como «un instrumento para contrarrestar simpatías limitadas», dichas simpatías limitadas son la causa de que las cosas podrían ir «realmente mal». Consecuentemente, la moral se presenta como la herramienta necesaria para afrontar dicho mal:

«Entre los factores que contribuyen a hacer que las cosas vayan mal en cuanto al curso natural de los acontecimientos se encuentran varias limitaciones: recursos limitados, información limitada, inteligencia limitada, racionalidad limitada..., pero por encima de todo simpatías limitadas. Los hombres se manifiestan a veces una mutua malevolencia activa, pero, incluso dejando aparte este hecho, casi siempre se preocupan más de sus fines egoístas que de ayudarse unos a otros. La función de la moral es primariamente la de contrarrestar esta limitación de las simpatías humanas»¹.

Hace varios siglos que Thomas Hobbes reflejó esta natural simpatía limitada en el ser humano en su famoso *Leviatán* donde afirma que los hombres en estado de naturaleza están en una constante guerra de «todos contra todos» y que con el fin de superar esta situación renuncian a su libertad moral individual y se ponen de acuerdo para entregar el poder al Estado. Sólo la garantía de un poder superior y común a todas las partes enfrentadas —afirma Hobbes— puede crear una sociedad que garantiza las reglas morales pactadas. Asimismo, actuar de acuerdo a un código moral no sirve de nada si los demás miembros de la comunidad incumplen el mismo código. Un sistema moral es eficaz sólo si todos los miembros se comprometen a respetarlo; para garantizar esto es necesario que el incumplimiento sea castigado. La ley y las fuerzas del Estado deben servir como instrumento para garantizar el respeto a la ley.

Sin necesidad de profundizar demasiado en el planteamiento de Hobbes, queda claro que la moral es el producto de un acuerdo, un convenio que se realiza porque a largo plazo la colaboración recíproca es más conveniente para todas las partes implicadas. Ni siquiera un tirano con un poder real para castigar a sus súbditos desleales puede garan-

¹ MACKIE, John, *Ética, La invención de lo bueno y lo malo*, (1977), Barcelona, Gedisa, 2000, p. 122.

tizar un gobierno eficaz si su población siente *simpatías limitadas* por él y está sujeto a una coerción constante. La moral surge entonces como un acuerdo, un sistema de reglas basado en la reciprocidad de su cumplimiento. Esto aún no tiene nada que ver con conceptos supremos de igualdad y justicia. Dichos conceptos son posteriores. Una moral puede constituirse perfectamente en conceptos de desigualdad, intolerancia y discriminación. El señor feudal estaba obligado a cumplir sus pactos de protección a sus vasallos que a cambio también luchaban y trabajaban para él. Ambas partes estaban de acuerdo en cumplir su parte del pacto y respetar las reglas, aunque dichos acuerdos estaban evidentemente basados en la desigualdad y la explotación. La justicia, a mi parecer, no es un concepto trascendental con leyes formales sino un concepto histórico movible que se ajusta a los criterios y creencias de cada época.

Visto el carácter contingente e histórico de los sistemas morales es factible ahora preguntarse qué sistema conviene inventar, aceptar e inculcar en los demás, y bajo qué criterios y parámetros. Asimismo es importante subrayar el carácter artificial de la moral que cumple la función de contrarrestar la malevolencia natural del hombre. La aproximación que muchos sistemas morales asumen es que la naturaleza del hombre es malvada y egoísta, por lo tanto requiere una corrección artificial y cultural. Ya desde este momento estamos considerando que la parte natural del hombre es malvada. Esto también explica el origen de la separación radical entre el hombre racional y la naturaleza. Con esto se está imponiendo una segunda naturaleza moral ideal y artificial para remediar las carencias morales del estado de naturaleza. Es el triunfo del idealismo moral sobre el empirismo moral.

5.3.2 Las emociones y los sentimientos desde la neurociencia

Algunos descubrimientos recientes en neurociencia, como los de Antonio Damasio, avalan la tesis de Hume en el sentido de otorgar a las emociones y los sentimientos un papel relevante rescatándolos de los oscuros sótanos de la irracionalidad. Recordemos que el empirismo de Hume niega cualquier posibilidad de racionalismo moral de tipo kantiano; no existen leyes morales racionales, ni la razón tiene competencia exclusiva en el juicio moral. El juicio moral es un fenómeno que parte de los sentimientos y las emociones, por lo tanto no estaría sujeto al análisis racional:

Aunque la razón sea suficiente, cuando se encuentra plenamente asistida y perfeccionada, para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas de las cualidades o acciones, ella sola no es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos resultara completamente indiferente, sentiríamos la misma indiferencia respecto al medio. Con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que se manifieste aquí un *sentimiento*. Este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad de la humanidad y una indignación por su sufrimiento; puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Por lo tanto, la *razón* nos instruye aquí en las diferentes tendencias de las acciones, y la *humanidad* establece una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas¹.

Argumenta Hume que si la acción moral tuviese como finalidad la utilidad o la justicia entonces la razón sería suficiente para guiarla, ya que la razón utiliza procesos instrumentales, nos dice qué acciones debemos realizar para conseguir determinados fines. Pero este proceder no es suficiente para causar el sentimiento de aprobación o censura moral. Afirma Hume: «La hipótesis que nosotros adoptamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento. Define la virtud como *cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación*; y al vicio como lo contrario»². Si los sentimientos son los responsables últimos de la valoración moral, significa que Hume está asumiendo una postura subjetivista; subraya que el hecho de que las acciones afecten a los sentimientos morales de manera universal, ello no quiere decir que el valor moral sea una propiedad objetiva de la acción, sino que es un producto de la afectación a las pasiones humanas. En resumen, Hume realiza una división rotunda entre los campos de acción de la razón y el sentimiento, división también perteneciente al prejuicio moderno de considerar las funciones mentales como separadas, categorizadas e independientes, concepción que será superada por la aproximación holista posmoderna³.

¹ HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, (1751), Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 159-160.

² *Ibíd.* p. 162.

³ «La razón, al ser fría e independiente, no es un móvil para la acción, y dirige únicamente el impulso recibido del apetito o la inclinación, indicándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, puesto que proporciona placer o dolor, y constituye por ello la felicidad o el sufrimiento, se convierte en un móvil para la acción, y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. A partir de circunstancias y relaciones conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de las que permanecen ocultas o desconocidas. Después de que todas las circunstancias y relaciones están ante nosotros, el gusto nos hace experimentar a partir del conjunto un nuevo sentimiento de censura o aprobación.» (*Ibíd.* p. 168).

Por su parte, Damasio considera que la idea de relegar las emociones y sentimientos a la parte irracional de la mente es un grave error. Según sus investigaciones, las emociones y los sentimientos están estrechamente ligados a la parte racional (neocorteza) del cerebro y nuestras decisiones racionales son producto de ambas partes. Algunos de sus experimentos demuestran que las emociones son vitales para tomar decisiones sensatas y lo que llamamos *intuición* también tiene una función adaptativa importante; la intuición nos permite hacer juicios rápidos sobre la realidad basados en el conocimiento previo que tenemos de lo juzgado. Como es bien conocido, desde la Antigüedad la tradición filosófica y científica ha excluido las emociones y los sentimientos de los procesos cognitivos considerándolos como entidades elusivas de la mente. La idea que sustenta que las emociones no participan de los procesos cognitivos está apoyada en la creencia de que la neocorteza es el lugar donde se encuentra la sabiduría, la razón y la voluntad, es decir, la racionalidad, y debajo, en la corteza, habita la parte que regula las operaciones biológicas y vegetativas del organismo. Es en esta parte «débil» donde se colocaba a las emociones¹. Damasio niega esta interpretación pues piensa que las emociones comprometen ambas partes, neocorteza y corteza, y además los sentimientos (tomar conciencia de las emociones), son tan cognitivos como cualquier otra percepción mental, pues los sentimientos nos hacen conscientes del estado del cuerpo y esta información resulta imprescindible para asegurar el correcto funcionamiento del organismo en conjunto:

El aparato de la racionalidad, que tradicionalmente se presumía que era *neocortical*, no parece funcionar sin el de la regulación biológica, que tradicionalmente se presumía que era *subcortical*. La naturaleza parece haber construido el aparato de la racionalidad no sólo encima del aparato de la regulación biológica, sino también *a partir* de éste y *con* éste. Los mecanismos para el comportamiento más allá de los impulsos y los instintos usa, así lo creo, tanto el piso de arriba como la planta baja: la neocorteza participa *junto* con el núcleo cerebral más antiguo, y la racionalidad resulta de su actividad concertada².

¹ El sistema límbico fue popularizado por el fisiólogo norteamericano Paul Maclean en 1952 quien sostenía que las estructuras límbicas contenían las tres divisiones principales del cerebro: el cerebro de los reptiles, el cerebro antiguo de los mamíferos y el cerebro nuevo de los mamíferos, y supuestamente evolucionaron en dicho orden. La evolución del cerebro nuevo permitió a los mamíferos superiores, entre ellos el hombre, separarse de la conducta estereotipada de los reptiles y expresar conductas individuales mediante el uso de emociones, lo que a la vez le permitió resolver problemas más complejos y desarrollar un pensamiento racional. (BEAR M, CONNORS B. y PARADISO M, *Neurociencia. Explorando el cerebro*, Barcelona: Masson-Williams & Wilkins España, 1998, p. 440).

² DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, (1994), Barcelona, Crítica, 2010, p. 155.

Damasio no considera las emociones y sentimientos como sinónimos, pues sostiene que todas las emociones implican sentimientos pero no todos los sentimientos implican emociones. Si la emoción es la combinación de cambios fisiológicos producidos por procesos neuronales causados por un determinado estímulo (sea físico o mental), el sentimiento o *feeling* es la conciencia de experimentar dichos cambios en yuxtaposición con la representación mental que originó la emoción. Una emoción es la combinación de un proceso de evaluación mental dirigido mayormente hacia el cuerpo, causando un estado emocional corporal. Las respuestas también se dirigen al cerebro ocasionando cambios mentales¹. La percepción de estos cambios mentales y corporales por parte del sujeto que los experimenta no es, según Damasio, parte de la emoción sino que es un sentimiento (*feeling*). Por otro lado, el estado del cuerpo modifica la percepción que el cuerpo tiene de los objetos externos, es decir, del mundo. En otras palabras, según el estado del cuerpo, sea positivo o negativo (por ejemplo, buen o mal humor) veremos los objetos externos también como buenos, malos, placenteros o dolorosos.

Algunos afortunados accidentes (para la ciencia) han demostrado la relevancia de las emociones y los sentimientos. Algunos sujetos que sufrieron daño cerebral en la parte que controla las emociones experimentaron como consecuencia severos cambios de conducta, afectando sobre todo su capacidad para tomar decisiones. Varios casos demostraron que el daño cerebral que compromete las funciones emocionales estaba ligado a una incapacidad para elegir y tomar decisiones (indeterminación), cosa que afectó la vida laboral y social de los sujetos implicados. De aquí que Damasio induce que la parte emocional está íntimamente comprometida con la parte cognitiva y que la destrucción de la primera daña seriamente el funcionamiento de la segunda. Las decisiones no son tan «racionales» y frías como aparentan ser, pues la neutralidad emocional es imposible. Las emociones y los sentimientos participan inconscientemente en la forma en que interpretamos la realidad y mucho del material que se considera cognitivamente irrelevante determina nuestras decisiones y actos «racionales». Lo que Damasio quiere hacer finalmente es superar el viejo dualismo entre mente y cuerpo: la parte irracional forma parte de lo racional y son inseparables².

¹ *Ibíd.* p. 167.

² «La acción de los impulsos biológicos, estados corporales y emociones puede ser un fundamento indispensable para la racionalidad. Los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones y los sentimientos, junto con las funciones globales del cuerpo propiamente dicho que son necesarias para que el organismo pueda sobrevivir. Estos niveles inferiores

Las conclusiones de las investigaciones de Damasio son relevantes porque esto demostraría que el sentimiento moral puede existir sin cimientos racionales. El sentimiento moral también pertenece a la parte irracional, biológica y animal del ser humano, y esto no requiere contaminación cultural. Aunque obviamente la moral no puede existir como *sistema articulado* sin matices culturales y racionales, ésta no se agota en sus componentes racionales; y como ya hemos explicado anteriormente, el idealismo moral se basa enteramente en el racionalismo. Es una construcción abstracta que se impone sobre una naturaleza supuestamente caótica y salvaje; adjetivos típicos que durante siglos han descalificado la parte irracional de la vida. La capacidad para asimilar sentimientos morales desde la irracionalidad supone la posible existencia de una «facultad moral», tema que estudiaremos en la siguiente sección.

5.3.3 La facultad moral de la biología evolutiva

En la actualidad el juicio moral también se discute ampliamente desde el punto de vista de la biología evolutiva, buscando a través de los descubrimientos e investigaciones en evolución una explicación a nuestro desarrollo moral. Mientras que algunas posturas consideran que tenemos ideas morales innatas, otras se sitúan en el extremo opuesto y afirman que nuestro aprendizaje moral depende fundamentalmente del entorno (teoría de la *tabula rasa*). Marc Hauser propone una postura intermedia, considerando que, así como tenemos una facultad para el lenguaje articulado, gracias a una posible *gramática universal* propuesta por Noam Chomsky, también tendríamos una «facultad moral», una capacidad innata para aprender distintas estructuras y normas morales.

La teoría de la gramática universal sugiere que todo ser racional está capacitado para aprender cualquier estructura gramatical. Esto no indica, como algunos han malentendido, que una determinada gramática es innata al ser humano, sólo sugiere que existe una facultad (más aguda en los infantes) que hace posible el aprendizaje de las reglas gramaticales de cualquier lenguaje articulado¹. Dicha teoría está respaldada por el re-

mantienen relaciones directas y mutuas con el cuerpo propiamente dicho, con lo que colocan al cuerpo en la cadena de operaciones que permiten las mayores expresiones de razón y creatividad.» (Ibíd. p. 235).

¹ «Cuando los lingüistas hablan de una gramática universal, se refieren a una teoría acerca del conjunto de todos los principios de que dispone cada niño para adquirir el uso de cualquier lengua concreta. Antes de nacer, el niño no sabe con qué lengua se encontrará; y puede encontrarse incluso con dos si nace en el

ciente descubrimiento del gen del lenguaje, gen compartido con otros animales, pero cuya mutación permite el habla exclusiva en el ser humano¹. Análogamente, la supuesta facultad moral no es normativa, es decir, no nos implanta una moral determinada, sino que sólo nos da las herramientas e intuiciones necesarias para aprender y desarrollar la moral que el entorno nos impone, tal como sucede con la supuesta gramática universal:

Si existen morales universales, deben ser capacidades compartidas por todos los seres humanos con un desarrollo normal. Hay al menos tres maneras en las que esto podría darse, por usar nuevamente el paralelismo con el lenguaje. En un extremo del espectro tenemos una posición innatista que pone reglas o normas morales precisas en la cabeza del recién nacido. Éste nace sabiendo que matar está mal, ayudar está bien, romper las promesas es malo y causar gratuitamente daño a alguien es perverso. En el extremo opuesto del espectro se encuentra la concepción de que nuestra facultad moral carece de contenidos pero nos dota de un dispositivo que puede adquirir normas morales. Según esta concepción, no hay reglas ni contenidos, sólo procesos generales para adquirir lo que la educación nos brinde. En el centro está la concepción según la cual hemos nacido con reglas o principios abstractos, marco en que la educación interviene para graduar los parámetros y guiarnos hacia la adquisición de sistemas morales particulares. La concepción intermedia es la que yo propongo. Es la que más se ajusta a la analogía lingüística. Hace la obvia afirmación de que hay algo en el cerebro humano que nos permite adquirir un sistema de normas morales².

Hauser cree en la existencia de una gramática moral universal paralela a nuestra supuesta gramática universal; una facultad que permite aprender y desarrollar distintos sistemas morales basados en ciertos parámetros innatos. Estos parámetros o principios son, para citar algunos de los más relevantes, el sentido de equidad, justicia y altruismo. Hauser ha buscado numerosos rastros análogos de esta facultad moral en distintos animales —y no sólo en primates, los animales evolutivamente más cercanos al *Homo sapiens*—. La existencia de dicha facultad moral en muchos animales superiores, como hemos visto en la sección anterior, podría ser razón suficiente para pensar que dicha facultad es un producto adaptativo desarrollado por la selección natural. Esta facultad sería lo suficientemente elástica como para permitir el desarrollo de sistemas morales

seno de una familia bilingüe. Pero no necesita saberlo. Lo que sabe, en un sentido inconsciente, es el conjunto de principios comunes a todas las lenguas del mundo: las muertas, las vivas y las no concebidas aún. El entorno le suministra las pautas fonéticas particulares de su lengua materna, decantándole así por los principios específicos de una sola lengua o de dos, si los padres son bilingües.» (HAUSER, op. cit., p. 66).

¹ El gen se llama FOXP2 y actualmente está siendo investigado por un grupo de científicos liderados por Daniel Geschwind de la Universidad de California.

² *Ibid.* pp. 203-204.

diversos y en algunos casos contrapuestos. Dicha diversidad es impuesta por el entorno social y cultural:

La gramática moral universal es una teoría acerca de la serie de principios y parámetros que permiten a los humanos construir sistemas morales. Es una caja de herramientas para construir toda una variedad de sistemas morales diferentes y no uno solo en particular. La gramática o conjunto de principios es fija, pero su producción es ilimitada dentro de un abanico de posibilidades lógicas¹.

[...] Estamos dotados de un dispositivo de adquisición moral. Los niños nacen con los materiales que les permiten comprender las causas y consecuencias de las acciones, y esas capacidades iniciales se desarrollan y conectan con otras para generar juicios morales. Los niños también están equipados con una serie de emociones inconscientes y automáticas que pueden reforzar la expresión de algunas acciones a la vez que bloquean otras. En conjunto, estas capacidades permiten a los niños construir sistemas morales. Qué sistemas concretos construyen es algo que depende de su cultura local y de cómo ésta fija los parámetros que forman parte de la facultad moral².

Hauser afirma que «cuando juzgamos una acción moralmente correcta o incorrecta, lo hacemos de manera instintiva, recurriendo a un sistema de conocimiento moral inconscientemente operativo e inaccesible»³. Quizás este conocimiento moral instintivo sea una versión biológica de la teoría de Hume, y los sentimientos son la manera en que aflora este conocimiento instintivo de aprobación o censura moral. Claro está que en los tiempos de Hume tal aproximación evolutiva era imposible, pero la intuición podría ser la misma. La facultad moral de Hauser permite adoptar muchos sistemas morales dispares. Si un determinado sistema moral fuese un contenido racional impuesto *a priori*, o si fuese una parte intrínseca de la racionalidad humana, entonces todos compartirían los mismos parámetros morales, tal como argumenta Hume. Podemos decir lo mismo sobre el supuesto apriorismo axiológico de Scheler. Pero obviamente la realidad moral no es así.

Algunos podrían objetar que la facultad moral proviene de la parte racional del sujeto, negando que sea parte de su estructura biológica. Pero tal distinción no introduce una diferencia sustancial. El racionalismo podría secuestrar la facultad moral del campo biológico para hacerlo suyo. Pero lo que realmente interesa es que dicha facultad moral, sea racional o biológica, no es normativa, es decir, no está cargada de contenidos

¹ Ibíd. p. 353.

² Ibíd. p. 356.

³ Ibíd. p. 485.

morales *a priori* sobre el bien y el mal. Es, según Hauser, sólo una facultad que permite comprender nociones morales generales, como la justicia, la equidad, la retribución, etc. Esto no favorece ningún sistema moral en particular, pero permite asimilar cualquiera, ya sea una moral basada en conceptos democráticos de justicia universal, o una moral basada en la crueldad y la explotación. Una vez aceptada la posibilidad de esta facultad moral ahora nos corresponde asumir la responsabilidad de llenar sus contenidos.

CAPÍTULO SEIS

CONSIDERACIONES ÉTICAS Y ESTÉTICAS DE UNA MORAL NATURAL

6.1 OBJECIONES A LA FALACIA NATURALISTA

La falacia naturalista examinada por George E. Moore en su libro *Principia Ethica*¹ (1903) ha sido un argumento clásico en la historia de la ética moderna. Dado que esta idea está en contradicción directa con los argumentos que he planteado aquí para fundar una moral natural, es imprescindible ocuparme de ella. Así que vamos a estudiar algunas de las ideas centrales de la exposición de Moore para explicar por qué, en mi opinión, dichas ideas no son suficientes para rechazar la naturaleza como parámetro de lo que moralmente podemos llamar lo «bueno». Es preciso subrayar que, si Moore tiene razón en su argumentación, entonces la naturaleza no puede ni debe servir de modelo para un hipotético sistema moral natural. Por eso es necesario presentar las objeciones pertinentes. El idealismo moral (que Moore llama «ética metafísica») se ha apoyado cómodamente en la falacia naturalista para negar el naturalismo ético y a la vez poder afirmar su propia validez axiológica; aunque, como veremos más adelante, los idealistas hacen una lectura ligera y sesgada de los argumentos mooreanos cuando ignoran que su falacia naturalista también incluye las relaciones de lo bueno con posibles realidades suprasensibles.

6.1.1 Indefinibilidad de lo bueno

Moore empieza su exposición delimitando primero el tema de la ética. Lo más relevante de esta sección (capítulo uno, parte A) es que, según el autor, lo que llamamos «bueno» es una realidad simple, algo que no es analizable; es decir, algo indefinible. Además,

¹ MOORE, George E., *Principia Ethica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

sostiene que de esto se sigue que toda proposición sobre lo bueno es sintética, y no analítica. Esta idea es muy importante pues servirá para sostener la supuesta falacia naturalista de lo bueno que le seguirá¹. Decir que lo bueno es indefinible también significa que es una idea simple y es por lo tanto insustituible; no podemos reemplazarlo por otra cosa para explicar su significado:

Mi tesis es que “bueno” es una noción simple, así como lo es “amarillo”; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno. Definiciones de la clase que busco, definiciones que describan la naturaleza real del objeto o noción denotada por una palabra, y que no nos digan simplemente qué es lo que usualmente significa la palabra, sólo son posibles cuando el objeto o noción de que se trate sea algo complejo².

Debemos remarcar el hecho de que una noción simple no pueda ser definido no es razón suficiente para afirmar que carece de significado. El significado queda oculto, quizás captado por cierta intuición imposible de describir. Esto explicaría por qué todos sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de lo bueno, aunque no podamos definirlo en sí mismo. De hecho, el significado de una noción simple adquiere mayor presencia cuando se usa como predicado o adjetivo de las cosas (sucede algo similar con los valores, tal como vimos en el primer capítulo). El mismo ejemplo de Moore sirve para ilustrar este comportamiento: no existe algo que sea lo *amarillo en sí*; el color amarillo no puede existir de manera independiente, sólo podemos hablar de objetos amarillos. Del mismo modo no podemos hablar de lo *bueno en sí*, sino de *cosas buenas*. Lo amarillo existe en los objetos, pero no existe lo amarillo por sí solo, aunque cuando decimos «amarillo» sabemos de lo que estamos hablando, inmediatamente imaginamos un objeto amarillo. Lo bueno, lo amarillo, y todos los demás adjetivos obviamente tienen significado, pero dependen de un objeto para ser leídos, de lo contrario no podrían modificar el significado del sustantivo al que acompañan.

La argumentación de Moore, tal como señala Esperanza Guisán, revela un oculto platonismo que probablemente el propio Moore no hubiese querido reconocer. Según Guisán, Moore habla de lo *bueno en sí*, como si fuese algo permanente, inmutable y eterno,

¹ «Si se me pregunta “¿Qué es bueno?”, mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta “¿cómo hay que definir bueno?”, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto. Pero, por decepcionantes que puedan parecer, estas respuestas son de fundamental importancia.» (Cap. 1. § 6).

² *Ibíd.* Cap. 1. § 7.

al estilo platónico, e insinúa que lo *bueno en sí* «es» pero no existe (en su calidad de indefinible); por lo que lo *bueno en sí* sólo podría conocerse mediante una intuición, como la idea del bien en Platón¹. Sin embargo, lo *bueno en sí* como algo inmutable es una tesis supuesta, no probada. Además, Guisán advierte que hay que reconocer el posible problema del referencialismo del lenguaje. Moore podría haber caído en la *falacia descriptivista*, en el sentido en que estaría suponiendo que cada término tiene un significado correlativo propio y unívoco². Es una falacia suponer que cada palabra tiene un referente de significado, de la misma manera, sería falaz suponer que lo *bueno en sí* debe tener un significado intransferible. Cabe remarcar que a pesar de que para Moore lo *bueno* es indefinible, esto no niega su condición como algo intrínsecamente valioso. Y recordemos que en el ensayo *El concepto de valor intrínseco* Moore señala que cuando algo posee valor intrínseco significa que dicho valor pertenece a la naturaleza de la cosa en todo momento independientemente de sus circunstancias y relaciones con el entorno³.

6.1.2 Inconsistencias en la falacia naturalista

Según Moore, la falacia naturalista consiste en creer —sin suficientes fundamentos— que lo bueno es equivalente a algún objeto natural, ya que según vimos en la sección anterior, lo bueno es indefinible. Para Moore no es posible demostrar que lo bueno sea el placer, la salud, o la belleza, etc.:

La falacia naturalista implica que siempre que pensamos «esto es bueno», estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa una, con referencia a la cual se define bueno, puede

¹ «[...] lo “bueno en sí” es indefinible para Moore y sólo cognoscible mediante una *intuición*, de modo semejante a cómo en *La República* de Platón el Bien, o la idea del Bien, aunque no sea definible o explicable, si puede ser conocida o *contemplada*. Por otra parte, tanto en Platón como en Moore, parece sobreentenderse que el Bien o la Belleza puedan ser algo *en sí*, independientes de los gustos o inclinaciones humanos y, por consiguiente, inmutables y eternos, válidos, según Moore, para todos los universos posibles.» (GUISÁN, Esperanza, *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*, Burgos, Universidad de Santiago de Compostela, 1981, p. 93).

² *Ibíd.* p. 94.

³ «Decir que un tipo de valor es “intrínseco” solamente significa que la cuestión sobre si una cosa lo posee y en qué grado lo posee depende meramente en la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión». [...] Quiero decir que es imposible que lo que es estrictamente una y la misma cosa posea este tipo de valor en un momento dado bajo un conjunto de circunstancias determinadas y que luego no lo posea en circunstancias distintas.» (MOORE, G.E., *Philosophical Studies*, (1922), London, Routledge & Kegan, 1965, pp. 260-261).

ser o lo que podríamos llamar un objeto natural —algo cuya existencia es admitidamente objeto de la experiencia— o puede ser un objeto del que sólo se infiere que ha de existir en un mundo suprasensible¹.

De este modo, Moore afirma que es imposible definir lo bueno con alguna otra cosa, por ejemplo, el placer, a menos que el placer sea algo distinto de lo bueno². Lo que también resulta paradójico porque estaríamos diciendo que lo bueno sería el placer, pero que el placer es otra cosa. Según Guisán, el argumento de Moore se fundamenta directamente en su particular uso de la lógica, que en este caso sería el principio de identidad $A=A$ ³. Dicha relación excluye cualquier relación con posibles elementos externos. El principio de identidad que Moore usa para definir lo bueno sólo probaría, según Guisán, que lo bueno no puede definirse mediante enunciados analíticos, porque al hacerlo su significado se reduciría a la nada (aunque Moore también afirma esto en el cap. 1. § 6.). Por lo tanto, lo bueno tendrá que definirse en enunciados sintéticos; pero al hacer esto nunca se podrá estar seguro de la certeza de dichos enunciados:

Lo único que Principia prueba es que, conforme a los postulados de analiticidad de Moore, “X es bueno” no puede ser en principio un enunciado analítico ya que se reduciría, de serlo (siempre de acuerdo con los cánones de analiticidad impuestos por Moore) a la afirmación trivial “X es X”, puesto que, de ser “bueno” = X, siempre podríamos sustituir, según Moore, X por “bueno”; de lo cual parece desprenderse que, en principio, no existiría ningún tipo de conexión lógica necesaria entre ser “X” y ser “bueno” (aunque siempre, de hecho, podría resultar que fuese verdad que “X” fuese “bueno”)⁴.

Consecuentemente, Moore afirma que lo bueno no puede ser definido con ningún objeto natural⁵, y llama a las teorías éticas que sostienen lo contrario *teorías naturalistas*. Antes de ocuparse de la proposición que define lo bueno como el placer, Moore trata sobre el naturalismo ético, que considera —en la misma línea que sigue esta investigación— que la naturaleza debe ser el parámetro de lo que es bueno: «Argüir que una cosa es buena *porque* es “natural” o mala *porque* es “innatural”, en los sentidos comunes

¹ *Principia Ethica*, Cap. 2. § 25.

² *Ibíd.* cap. 1. § 12.

³ «Es preciso destacar que la supuesta imposibilidad de definir “bueno” en términos de cualquier otro término no depende, en última instancia de una peculiar naturaleza de los términos éticos, sino del restringido concepto de analiticidad de Moore que hace prácticamente imposible que ninguna expresión que no sea del tipo “a=a” pueda ser analítica.» (GUISÁN, op. cit., p. 73).

⁴ *Ibíd.* p. 79.

⁵ Moore usa la expresión «objeto natural» para referirse a los objetos sensibles y a aquellos que pertenecen a la psicología, como los pensamientos y los conceptos abstractos. (*Principia Ethica*, Cap. 2. § 26).

del término, es falaz ciertamente»¹. El naturalismo ético, señala Moore, considera que la salud es buena y que es establecida por la naturaleza, por lo tanto, tal relación sería un parámetro fiable para determinar qué es bueno. Luego señala que en la naturaleza la salud es la condición normal de un organismo que le permitirá mantener sus funciones vitales en un estado óptimo; de lo que se sigue que lo normal en la naturaleza es lo bueno. Seguidamente, ataca lo *normal* en su acepción de mediocridad y vulgaridad, utilizando como ejemplos a Sócrates o Shakespeare, que evidentemente son productos de la anormalidad².

En mi opinión, los ejemplos que usa Moore son intencionadamente ambiguos, pues dichos personajes, como cualquier otro similar, son productos culturales que se modelaron a partir de una base natural. Son además, excepciones. Las virtudes morales o culturales de los personajes *anormales* de la historia en nada comprometen la normalidad biológica como parámetro de lo ventajoso o lo bueno natural. La sordera de Beethoven, por ejemplo, quizás le haya servido para componer bellas melodías imaginadas, pero en la naturaleza dicha anormalidad era evidentemente perjudicial. Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo la normalidad fisiológica está relacionada con la buena salud y un funcionamiento óptimo de los órganos; por lo tanto, en este caso es difícil afirmar que la anormalidad no es algo perjudicial en la naturaleza. De la misma manera, me parece muy arriesgado afirmar que la salud no es algo naturalmente bueno, salvo que Moore insista en afirmar que sería una falacia naturalista haciendo uso de su impenetrable principio de analiticidad, que como ya vimos, sólo conduce a una tautología. Siendo justos con Moore, hay que subrayar que más adelante en el texto no niega que lo normal sea bueno, pero dice que no debe asumirse como algo obvio³.

Moore también critica lo que llama *razón naturalista*, según la cual se cree que la naturaleza no puede ser mejorada, y que, por lo tanto, se debe imitar a la naturaleza como modelo de lo bueno. Es discutible, afirma Moore, creer que debemos limitar nuestras acciones y deseos a lo estrictamente necesario para preservar la vida; dado que ciertas

¹ *Ibíd.* Cap. 2. § 29.

² *Ibíd.* Cap. 2. § 27.

³ «Es obvio, creo, en primer lugar, que no todo lo que es bueno es normal y que, por el contrario, lo anormal es a menudo mejor que lo normal. La excelencia extraordinaria, tanto como el vicio extraordinario, deben ser obviamente anormales, que no normales. Con todo, puede decirse que lo normal es bueno. Por mi parte, no estoy dispuesto a discutir si la salud es buena. Lo que sostengo es que esto no puede tomarse como algo obvio, sino como un asunto abierto a discusión.» (*Ibíd.*)

acciones son imprescindibles para garantizar la vida, esto no demuestra que cualquier acción adicional no es buena o mejor que las primeras:

La naturaleza, en verdad, fija límites a lo posible; restringe los medios de que disponemos para obtener lo que es bueno. La ética práctica debe ciertamente dar cuenta de este hecho; pero cuando se supone que ella tiene predilección por lo que es necesario, lo que es necesario significa solo que es necesario para obtener cierto fin, que se presupone ser el más alto bien; un bien máximo que la naturaleza no puede determinar. ¿Por qué debemos suponer que lo que es meramente necesario para la vida sea *eo ipso* mejor que lo que es necesario para el estudio de la metafísica, por inútil como este estudio pueda parecer? Puede que la vida merezca vivirse, sólo porque nos capacita para estudiar metafísica y es un medio necesario para eso¹.

Respondiendo a la pregunta de Moore, considero que lo natural, entendido como lo que es necesario para la vida, aparece como algo bueno porque es condición necesaria para cualquier otro fin ulterior, ya sea el estudio de la metafísica o cualquier otro fin. Recordemos el análisis de los valores vitales (naturaleza) expuesto en el primer capítulo; dichos valores son necesarios y objetivos porque permiten la existencia de los demás valores, ya sean culturales, morales o estéticos. En todo caso, el hecho de que lo necesario para la vida sea bueno no impide afirmar que existen cosas innecesarias para la vida que también son buenas.

Por otro lado, Moore discute lo que llama la *ética evolucionista*, que afirma que la dirección que sigue la evolución es buena, por lo tanto debemos seguirla; creencia que también sería caer en la falacia naturalista². La crítica de Moore se refiere a la interpretación predominante de la época sobre la evolución, a saber, que la evolución supone un progreso, y menciona que esta relación no fue parte de la teoría original de Darwin, sino que fue popularizada por la interpretación personal de Herbert Spencer³. Esta in-

¹ *Ibíd.* Cap. 2. § 28.

² «Ésta (la ética evolucionista) es la concepción de que debemos seguir la dirección de la evolución, simplemente *porque* es la dirección de la evolución. El que las fuerzas de la naturaleza actúen en tal dirección, se toma como presupuesto de que es la dirección correcta. [...] Sólo puede apoyarse en la confusa creencia de que, en alguna forma, “bueno” *significa* simplemente la dirección en que la naturaleza actúa.» (*Ibíd.* Cap. 2. § 34).

³ Spencer frecuentemente usa, por ejemplo, “más evolucionado” como equivalente de “superior”. Pero hay que hacer notar que esto no forma parte de la teoría científica de Darwin. Esta teoría explica, igualmente bien, cómo por una alteración del medio (el enfriamiento gradual de la Tierra, por ejemplo) podrían sobrevivir especies muy diferentes del hombre que consideramos infinitamente por debajo de él. La supervivencia del más apto *no* significa, como se podría suponer, la supervivencia de lo que es más apto para realizar un buen propósito; mejor adaptado para un fin bueno. Significa meramente la supervivencia del más apto para sobrevivir. (*Ibíd.* cap. 2. § 30).

interpretación ascendente y teleológica ya ha sido ampliamente superada por los evolucionistas contemporáneos, pero a comienzos del siglo XX la Teoría de la evolución de Darwin aún se interpretaba de manera errónea o deliberadamente interesada¹. Pero incluso si consideramos la evolución como una fuerza inequívoca de progreso, Moore señala que esto no significa que puede relacionarse a la ética; en otras palabras, no hay relación necesaria alguna entre la naturaleza y la ética.

Con respecto al hedonismo, Moore no pone en duda que el placer sea bueno, lo que critica específicamente es la afirmación que sostiene que el *sólo* el placer es bueno, y que todo lo demás sólo puede ser bueno si sirve como medio para alcanzar placer². Me parece innecesario discutir este punto, pues resulta bastante obvio creer que pueden

¹ La idea de que las especies evolucionaban lenta y progresivamente fue promovida por el ideal de progreso planteado inicialmente por la Ilustración; y la posterior discusión entre los biológicos evolucionistas y sus detractores estaría apoyada en un error de aproximación realizado por los primeros naturalistas cuya objetividad se vio distorsionada por la filosofía progresista ilustrada. Darwin inicialmente no compartía la idea de la evolución biológica como progreso, y por ello compuso cautelosamente su teoría de la selección natural consciente de que su incorrecta interpretación podría inducir a muchos malentendidos. Sin embargo, con el tiempo, Darwin apoyó expresamente la teoría evolucionista de la naturaleza como un desarrollo progresivo de organismos simples hacia organismos complejos. A comienzos del siglo XIX Lamarck publica su *Filosofía zoológica*, la primera teoría evolutiva progresista que propone la *Gran cadena del ser* donde se expone una evolución lineal y sobresaltos de una especie a otra explicando algunos cambios inexplicables mediante la generación espontánea. Pero es necesario remarcar que los cambios con fines adaptativos no significan una evolución hacia algo mejor; sólo se busca cierta estabilidad entre la organización interna del organismo y la organización exterior. Tampoco el incremento de complejidad significa progreso en todos los casos, la complejidad sólo se justifica cuando permite alcanzar una mayor adaptación. Si los organismos simples no han evolucionado hacia estados más complejos ha sido porque no ha habido necesidad para ello. En toda esta teoría no hay matices evolucionistas de *peor a mejor*. La adaptación en el tiempo es sólo un movimiento necesario para mantener un estado de estabilidad. Una especie se extingue por ser incapaz de adaptarse a los cambios del entorno (que incluye nuevos depredadores y competidores) mientras que las nuevas especies aparecen porque su organización y complejidad le permiten adaptarse eficazmente a las nuevas condiciones. Estrictamente hablando, aquí no habría progreso, pues si una especie se extingue para luego permitir la aparición de nuevas especies no existe ya una continuidad lineal. La continuidad es artificial, producto de la observación del biólogo. Lo que existe son numerosos comienzos y finales sucesivos que corresponden a determinados ambientes. Cuando el ambiente cambia demasiado rápido como para permitir la adaptación de las especies que lo habitan, entonces se producen extinciones, pero siempre habrá nuevas formas de vida capaces de adaptarse al nuevo entorno. La idea del aumento de complejidad como sinónimo de progreso también tiene sus contradicciones; la bacteria es un organismo muy simple pero tremendamente eficaz para sobrevivir y multiplicarse en los entornos más hostiles. Algunos biólogos, como Stephen Jay Gould, se muestran escépticos con el incremento de complejidad como evidencia de progreso y consideran que el aumento de complejidad es sólo una realidad pasiva sin progreso alguno porque los organismos no pueden “evolucionar” hacia atrás, es decir, hacia una menor complejidad. Tendríamos que preguntarnos qué criterios de valor usaremos para afirmar que un organismo complejo es más progresivo con respecto a un organismo simple perfectamente adaptado. Si el fin de todo organismo es mantenerse vivo (y sobrevivir hasta haberse reproducido), que sea complejo o simple es secundario mientras sus órganos existentes logren mantener sus funciones vitales equilibradas con su entorno, así sea una bacteria o un chimpancé. Para mayor información sobre este tema véase: WAGENSBERG, *El progreso ¿Un concepto acabado o emergente?* op. cit.

² *Principia Ethica*, Cap. 3. § 37.

existir otras cosas buenas aparte del placer. En todo caso, Moore no niega que el placer sea bueno, sólo niega que es lo *único* bueno y en eso también estoy de acuerdo.

6.1.3 Presupuestos y problemas de las éticas metafísicas

La falacia naturalista no sólo alcanza a las éticas naturalistas, sino que también incluye a las éticas metafísicas, aquéllas que intentan definir lo bueno con alguna propiedad suprasensible, alguna realidad inmaterial que no formaría parte de lo que Moore define como *objeto natural*. Los metafísicos apoyan sus ideas —tal como vimos en el capítulo dos, sección 2.1.2— sobre el supuesto de que existe algún tipo de *realidad* suprasensible que perdura más allá de la realidad sensible; luego, puesto que estas realidades son inmutables y atemporales, sus supuestas verdades también deben serlo¹. Moore analiza las consecuencias de la realidad del mundo suprasensible y llega a la conclusión de que cualquier recomendación de la ética metafísica no tendría efectos reales en el mundo natural. Para alcanzar esta conclusión subraya el carácter generalmente excluyente de la realidad suprasensible: supone —como lo haría Platón— que la única *realidad* es suprasensible y que el mundo sensible es una mera ilusión o sólo una realidad devaluada del mundo ideal. Por lo tanto, cualquier esfuerzo que realicemos en el mundo sensible no serviría de nada, ya que la única supuesta realidad es eterna e inalcanzable:

A menos que nuestros esfuerzos puedan tener como resultado *real* algún bien, así fuera pequeño, no tenemos ciertamente razón para llevarlo a cabo. Y, si la realidad eterna es la única realidad, entonces, nada bueno puede existir, posiblemente, en el mundo: se nos pediría únicamente tratar de hacer existente algo que nosotros sabemos de antemano que no puede existir posiblemente.

La metafísica, pues, entrará en conexión con la ética práctica —con la cuestión acerca de qué debemos hacer— si puede decirnos algo sobre las consecuencias futuras de nuestras acciones, más allá de lo que pudiera establecerse mediante el razonamiento inductivo ordinario².

¹ «[los metafísicos] en general, han supuesto que todo lo que no existe en el tiempo debe por lo menos *existir* donde sea, si ha de *ser* en absoluto, y que todo lo que no existe en la naturaleza debe existir en alguna realidad suprasensible sea intemporal o no. Consecuentemente, han sostenido que las verdades de que se han ocupado, sobre y más allá de los objetos de la percepción, son de algún modo veraces acerca de tal realidad suprasensible. Si, en consecuencia, definiéramos la “metafísica”, no por lo que ha logrado, sino por lo que ha intentado, deberíamos decir que consiste en el intento de obtener un conocimiento, mediante procesos del raciocinio, acerca de lo que existe pero que *no* es parte de la naturaleza.» (Ibíd. Cap. 4. § 66).

² Ibíd. Cap. 4. § 68.

Además, los metafísicos parecen insinuar en sus argumentos que el mero hecho de que una cosa exista de manera suprasensible debe ser razón suficiente para considerarla como buena¹. Aquí se ha establecido un presupuesto de aparente necesidad entre lo suprasensible y lo bueno, probablemente por la inevitable influencia platónica en los inicios históricos de la metafísica.

Otro problema que señala Moore es el de la subjetividad ética que se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿las cosas son buenas porque las deseamos o las deseamos porque son buenas? Para ello conviene recordar el análisis que hicimos en el primer capítulo cuando estudiamos las teorías objetivistas y subjetivistas del valor. Tal como he sustentado, no creo que los valores puedan tener una existencia objetiva, sino que dependen de la recepción e interpretación del observador (exceptuando la objetividad de los valores vitales, explicado en la sección 1.3); lo mismo podemos decir sobre las valoraciones éticas: no hay cosas buenas *en sí*, sino cosas que parecen ser buenas para un determinado observador. Moore correctamente subraya que el hecho de desear algo no significa necesariamente que sea bueno, aunque por lo general ambas cosas suelen coincidir. La voluntad o deseos del sujeto no comprometen las supuestas cualidades del objeto observado. Aquello que la voluntad piensa que es bueno no obliga a que el objeto pensado sea objetivamente bueno:

Ser bueno, pues, no es idéntico a ser querido o sentido de alguna manera, al igual que tampoco ser verdadero es idéntico a ser pensado de alguna manera. Pero, supongamos que se admita esto, ¿es posible que una inquisición acerca de la naturaleza de la voluntad constituyera, no obstante, un paso necesario para la demostración de conclusiones éticas? Si ser bueno y ser querido *no* son idénticos, entonces, lo más que puede sostenerse, por lo que toca a la conexión de la bondad con la voluntad, es que lo que es bueno siempre es *también* querido de cierta manera, y que lo que es querido de cierta manera siempre es *también* bueno. Puede decirse que esto es todo lo que pretenden esos metafísicos que declaran que la ética se basa en la metafísica de la voluntad².

Tras este breve análisis de las éticas naturalistas y metafísicas, hay que volver a preguntarnos qué vamos a considerar como bueno —en el caso de que algo bueno exista—. El escepticismo de Moore permite encontrar inconsistencias en ambas posturas, pero

¹ «Puede afirmarse que demostrar simplemente que una cosa es suprasensiblemente real basta para probar que es buena; que lo verdaderamente real debe ser, por esa sola razón, verdaderamente bueno. Pero más usualmente parece sostenerse que lo real debe ser bueno porque posee ciertos caracteres.» (Ibíd. Cap. 4. § 72).

² Ibíd. Cap. 4. § 83.

situándonos en un terreno real y fáctico, me parece obvio que si existiese algo bueno tendría que caer en el lado de los objetos naturales, es decir, los objetos del mundo real. Ya hemos visto que la ética metafísica se mueve en un terreno suprasensible que carece de relaciones causales con el mundo sensible, por lo tanto sus postulados son solipsistas y estériles en la ética práctica. Además, sus proposiciones son en muchos casos contraproducentes desde el punto de vista natural y vital (compasión, restricción, ascetismo, etc.), y sus fundamentos no son más sólidos que su propia contingencia producto de su carácter ideal. Por consiguiente, considero que si existe algo que podemos llamar «bueno» tendrá que existir en el mundo natural. Dado que muchos de los estados y sensaciones que existen en el mundo real tienen funciones íntimamente comprometidas con la vida —como por ejemplo, el placer, la salud, la belleza— me parece contraproducente negar que estas cosas sean naturalmente buenas.

También podríamos alcanzar esta conclusión por el camino inverso; si la ausencia o el contrario del placer, la salud y la belleza (dolor, enfermedad y fealdad) son realidades negativas (malas) tendríamos buenas razones para creer que las primeras son buenas. Luego, si hay cosas naturalmente buenas, sería insensato no imitarlas, a pesar de que citando el argumento humeano de las proposiciones *es-debe*, podríamos decir que incluso si admitimos que la salud es buena esto no nos obligaría moralmente a cuidar de nuestra salud. En un sentido estricto, quizás esto sea cierto, pero en términos prácticos creo que sería irracional y hasta absurdo no procurar conservar la salud una vez que hemos aceptado que estar saludable es algo bueno; sobre todo si comprobamos que poner la salud en riesgo trae consecuencias peligrosas para conservar la vida. Lo mismo podemos argüir con respecto de otras realidades naturales, como el placer, la belleza, la vitalidad, etc. En todo caso hay que subrayar que Moore no niega que lo bueno sea lo natural —o cualquier otra cosa— sólo afirma que es algo que no se puede demostrar.

Por otro lado, el hecho de que la naturaleza no tenga un orden inmutable y contenga, como es evidente —dentro de su aparente regularidad— mucho desorden (el universo mismo está en constante desorden, según las leyes de la entropía) ha sido un argumento que los idealistas han esgrimido para rechazar la naturaleza como pauta de moralidad, para luego buscar un parámetro en la razón, en un mundo suprasensible. Al mismo tiempo ignoran que en la supuesta racionalidad no existe más orden que en el mundo natural o, al menos, si hubiese un orden, sería un orden construido a partir de la liber-

tad y la intencionalidad, pero esto no sirve como parámetro de un orden trascendente o inmutable, como sugieren los metafísicos. Se asume la libertad como un estado superior y que además debería conducir a un resultado más fiable que la naturaleza, porque dicha libertad estaría basada en la razón, cuando, como he venido insistiendo desde el comienzo de esta investigación, dicha libertad en mi opinión sólo garantiza el carácter contingente y falible de nuestras decisiones morales. Si la naturaleza pertenece el reino de lo necesario y la razón pertenece al reino de la libertad, dicha supuesta libertad no contiene intrínsecamente una mayor fiabilidad epistemológica ni moral. El siguiente párrafo de Lyida Feito —con el que no puedo estar en mayor desacuerdo, por las críticas a la racionalidad desarrolladas en el capítulo cuatro, sección 4.1— ilustra claramente este argumento:

Cabe concluir, pues, que la naturaleza no es pauta de moralidad. Su presunto orden o desorden no sirven para orientar la conducta humana. Lo malo o lo bueno de nuestros actos habrá de ser analizado desde otro patrón que habremos de construir nosotros mismos, ¿con qué?, con lo más poderoso que tenemos: nuestra razón. Además, al no estar cumpliendo un “patrón” natural, dejamos de considerar al ser humano como alguien que “ajusta” su conducta a tal patrón, y se abre al ámbito propio de la moral: la “justificación”. Por eso dirá Kant que la libertad es condición de posibilidad de la moralidad: al no existir una ley natural que imponga su orden, somos libres para decidir cuál de ser esa norma. Es la ley moral que está “dentro de mí”. Y, en tanto que libres, decidimos, optamos entre las posibilidades que se abren ante nosotros, justificamos nuestras decisiones y, con ello, nos hacemos responsables de nuestros actos¹.

6.2 NATURALISMO ÉTICO Y ESTÉTICA KANTIANA

En la *Crítica del juicio* (1790) Kant argumentó que el juicio estético debía ser «desinteresado», en el sentido en que el juicio sobre lo bello no conducía a conocimiento alguno. Dicha afirmación le obligó a postular que el juicio estético no tenía mayor finalidad que el placer que producía la propia contemplación de lo bello. Pero en esta investigación hemos buscado un significado natural para el juicio estético, un juicio que, contrario al planteamiento kantiano, es totalmente *interesado*, pues tal como vimos en el capítulo cinco, la belleza natural tendría como fin reconocer la buena salud genética de su portador. Desde este descubrimiento, la contemplación de otro cuerpo humano ya

¹ En: GÓMEZ-HERAS, *Dignidad de la vida y manipulación genética*, op. cit., p. 127.

no podrá ser desinteresada en el sentido en que lo pretendía Kant, que obviamente en su tiempo no disponía de los datos biológicos necesarios para sospechar que tras la misteriosa fascinación de la belleza natural se ocultaba un interés evolutivo plenamente terrenal y práctico. Según este planteamiento, como explicaré más adelante, considero que existen razones suficientes para sostener que un juicio ético puede derivarse de un juicio estético natural.

Vamos a revisar las tesis kantianas para estudiar tres momentos relacionados con la viabilidad de una moral natural. Antes, debo aclarar que cuando hable de «belleza» me referiré a la belleza natural de los seres vivos, y para poder relacionar dicha belleza con la ética me estaré refiriendo a la belleza de los seres humanos. Primero, vamos a comparar el supuesto *desinterés* del juicio estético kantiano con el *interés* del juicio estético natural. Luego procederemos a explicar la pretensión de universalidad del juicio estético según Kant, y cómo dicha universalidad no se alcanza, como dice dicho filósofo, mediante presupuestos de racionalidad universal, sino que la universalidad del juicio sobre lo bello se alcanza por motivos básicamente biológicos, físicos y plenamente objetivos. Por último, vamos a explicar cómo una vez aceptado que el juicio sobre la belleza natural contiene información sobre las condiciones vitales de lo observado, este juicio debería, en mi opinión, ser un parámetro sólido para crear juicios éticos; de aquí se sigue que lo bello en la naturaleza es también lo bueno (en el sentido en que promueve la salud).

6.2.1 Kant y el juicio estético desinteresado

En la *Crítica del juicio* Kant distingue claramente los juicios sobre lo agradable, el gusto (lo bello) y lo bueno. El juicio sobre lo agradable es un juicio subjetivo e inmediato, pues está determinado por la relación privada entre el sujeto y la sensación de placer o displacer que siente ante un objeto determinado. Coincide con el juicio sobre lo bueno en que ambos son *interesados*, pues existe una relación de deseo o intencionalidad con el objeto. Lo *bueno* puede ser interesado porque es útil, es decir, por ser un medio para otra cosa, o por ser un fin en sí mismo¹. Hasta aquí hay poco que objetar, pero, en cam-

¹ «Lo agradable, no es, pues, lo mismo que lo bueno, y sin embargo, concuerdan en que la satisfacción en ambos casos no puede menos que estar siempre unida con un interés en su objeto: lo que se quiere, tanto

bio, el análisis sobre el juicio del gusto está rodeado por una problemática que por momentos conduce a situaciones paradójicas. Kant construye un complejo edificio lógico y metafísico para intentar salvar la universalidad del juicio sobre lo bello, admitiendo al mismo tiempo que no es un juicio de conocimiento —y sabemos que en su tiempo sólo los juicios epistemológicos eran reconocidos como aquellos juicios que podrían pretender cierta universalidad, característica predominante en la filosofía moderna—. No es necesario, dice Kant, conocer un objeto para decir que es bello, por lo tanto, lo bello carece de concepto e interés¹. Al final del *Primer momento del juicio de gusto según la cualidad* de la *Analítica de lo bello* Kant formula su famosa definición:

Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*².

Esta particular falta de interés es vital para Kant, pues tal como dice Manuel Fontán, si el juicio del gusto fuese *interesado*, podría caer en la misma categoría de los juicios sobre lo agradable, es decir, sería un juicio privado, cuando Kant quiere hacer todo lo contrario: elevar el juicio sobre lo bello a una esfera universal y racional:

Las razones por las que un juicio de gusto debe ser desinteresado son múltiples. En primer lugar, Kant rinde con ello tributo a la fenomenología más pedestre, según la cual la belleza no es útil y, por tanto, la mirada que le es adecuada es la del puro contemplador, desinteresado, al menos, del interés que concita lo útil: “cada cual debe confesar que el juicio sobre belleza en el que se mezcla el menor interés es muy parcial y no es un juicio puro de gusto”. El interés, que relaciona al sujeto con el objeto en términos de deseo, convierte al sujeto en juez y parte (“interesada”). Por eso, para ser “justo” en un juicio estético, “para hacer el papel de juez en cosas de gusto”, “no hay que estar preocupado en absoluto de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente, en lo tocante a ella³.”

si es querido de modo racional (mediatamente) como si es querido de modo sensible (inmediatamente), no puede menos que participar por definición de la estructura del querer, y “querer algo y tener una satisfacción en la existencia de ello, es decir, tomar interés en ello, son cosas idénticas”.» (FONTÁN, Manuel, *El significado de lo estético. La “Crítica del Juicio” y la filosofía de Kant*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 1994, p. 307).

¹ «Para encontrar que algo es bueno tengo que saber siempre qué clase de cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo; para encontrar en él belleza no tengo necesidad de eso. Flores, dibujos, letras, rasgos que se cruzan, sin intención, lo que llamamos hojarasca, no significan nada, no dependen de ningún concepto, y, sin embargo, placen. La satisfacción en lo bello tiene que depender de la reflexión sobre un objeto, la cual conduce a cualquier concepto (sin determinar cuál), y por esto se distingue también de lo agradable, que descansa totalmente en la sensación.» (KANT, Manuel, *Crítica del Juicio*, (Parte I, sección 1, § 4), Madrid, Tecnos, 2007).

² *Ibíd.* § 6.

³ FONTÁN, *op. cit.*, p. 293.

El juicio sobre lo bello no produce ningún conocimiento porque es un juicio de sentimiento y no de pensamiento; y porque lo sentido no es una propiedad del objeto sino un estado de ánimo del sujeto¹. Por eso el juicio estético es subjetivo pero actúa como si fuese objetivo, es decir, como si lo bello fuera una cualidad intrínseca del objeto, y esto induce a la exigencia de universalidad del juicio. Contrario a la postura kantiana, en esta investigación hemos visto que la belleza natural place de manera *interesada*, en el sentido en que esta forma de belleza está plenamente llena de conceptos y contenidos. La belleza desde esta perspectiva ya no puede ser inútil ni desinteresada, aunque claro está que la belleza natural sigue siendo susceptible de ser admirada de manera puramente estética, como se hace comúnmente, esta contemplación ya no puede ser ingenua si el observador está dispuesto a indagar y buscar conocimiento en dicha belleza.

A diferencia de la postura kantiana, la belleza de un animal también contiene conocimiento, pues como vimos en el capítulo anterior, es indicador de las cualidades vitales del organismo observado. La aproximación biológica sobre la belleza natural despeja cualquier misterio sobre la atracción y seducción que las formas bellas ejercen sobre el observador. En cambio, para Kant, la belleza de la naturaleza constituía un enigma, una finalidad indeterminada². El desinterés del juicio estético kantiano está íntimamente ligado a su pretensión de universalidad. Lo que al comienzo parecía un vacío en la argumentación se convierte en una estrategia para convertir el juicio sobre lo bello en un juicio universal y racional, encajando perfectamente con las aspiraciones universales de la filosofía moderna. En esta tesis también propongo que los juicios estéticos naturales pueden aspirar a un tipo de universalidad, aunque dejo claro que dicha pretensión ya no es indispensable ni garantiza la legitimidad del juicio; basta, en los tiempos actuales, con una validez más modesta, inmediata, localizada y temporal. Sin embargo, considero que existen condiciones suficientes para proponer una validez univer-

¹ «Diríase que el sentimiento de lo bello no depende en absoluto del objeto, sino de la actitud que adoptamos con respecto a él; si al percibir un objeto tratamos de averiguar qué es o para qué sirve, o bien simplemente hacemos uso de él, la imagen que aprehendemos se reviste de inmediato del concepto que define al objeto o de su utilidad. De esta manera obtenemos del objeto un conocimiento o un provecho, pero su percepción no nos produce ningún placer estético; sólo la contemplación pura, desinteresada de esta imagen, puede comunicarnos tal placer.» (KOGAN, Jacobo, *Arte y Metafísica*, Buenos Aires, Paidós, 1971, p. 31).

² «Para juzgar una belleza de la naturaleza como tal no necesito tener con anterioridad un concepto de la clase de cosa que el objeto deba ser, es decir, no necesito conocer la finalidad material (el fin), sino que la mera forma, sin conocimiento del fin, place por sí misma en el juicio.» (*Crítica del Juicio*, Parte I, sección 1, § 48).

sal, considerando ésta no como una condición racional y trascendental, sino como una universalidad limitada a la mayoría de los casos normales en cada especie animal (explicado en el capítulo cinco, sección 5.1).

La argumentación de Kant es como sigue: dado que lo bello complace sin conceptos y de manera desinteresada, esto debería eliminar cualquier interés privado en el juicio, pues para Kant el interés del sujeto ya condiciona la cualidad y extensión del juicio. Y a pesar de que el juicio de gusto también es subjetivo, en el sentido en que cada individuo lo hace libremente y de manera privada, la falta de interés y conceptos (conocimiento) es lo que debería otorgar universalidad a dicho juicio¹. La falta de privacidad e interés del juicio subjetivo lo eleva, según Kant, a un nivel intersubjetivo², es decir, es lo que comparten todos los individuos en común; y el placer que induce el juicio sobre lo bello debe ser el producto del libre juego entre la imaginación y el entendimiento, dos facultades universales para todos los seres racionales. De aquí se deriva que el juicio del gusto es universal, aunque en la práctica no siempre concuerden las opiniones individuales. Tras todo esto resulta paradójico, como explica Fontán, que la universalidad del desinterés en el juicio sobre lo bello también pueda conducir a su validez universal:

Resulta claro que si la satisfacción en lo bello tiene que poder aspirar a universalidad pero, al mismo tiempo, debe satisfacer sin el concepto que podría universalizarla, entonces hace falta que, al menos, haya ausencia de interés. El punto es que como interés (sensible) es lo mismo que privacidad o particularidad, una satisfacción desinteresada es exactamente una satisfacción cuya base de determinación no es privada, y por eso puede, al menos, aspirar a universalidad³.

Kant utiliza aquí una lógica de pares de opuestos: interesado-subjetivo, desinteresado-universal. Utilizando esta aproximación su planteamiento parece razonable y eficaz, pero a mi entender, lo único que Kant prueba es la universalidad del desinterés del juicio estético y la subjetividad que le acompaña, lo que no es lo mismo que la supuesta uni-

¹ «Una pretensión a la validez para cada cual, sin poner universalidad en objetos, debe ser inherente al juicio de gusto, juntamente con la consciencia de la ausencia en el mismo de todo interés, es decir, que una pretensión a universalidad subjetiva debe ir unida con él.» (Ibíd. Parte I, sección 1, § 6).

² «Si el sujeto trasciende sus necesidades y deseos efímeros, el juicio verdaderamente subjetivo pasa por alto todas las contingencias que separan a un individuo de otro y encuentra un común denominador en todas ellas. Los juicios estéticos son, de este modo, algo así como “impersonalmente personales”, una especie de subjetividad sin sujeto o, por decirlo como Kant, “una subjetividad universal”. Juzgar estéticamente es declarar de manera implícita que una respuesta por completo subjetiva es la que todo individuo debe necesariamente experimentar, una que debe provocar el acuerdo espontáneo de todos.» (EAGLETON, *La estética como ideología*, p. 153).

³ FONTÁN, op. cit., p. 311.

versalidad del juicio estético en sí. Kant asume que la falta de interés privado del sujeto debe conducir a una universalidad compartida por todos los sujetos racionales capaces de emitir juicios estéticos¹. Por debajo de todo esto queda implícita la supuesta necesidad de lo universal, presupuesto que subyace a toda la filosofía kantiana que lucha incansable contra el empirismo y relativismo humeano; consecuentemente, sus análisis tienen como objetivo sustentar esta supuesta universalidad racional.

En la moral natural que defiende la universalidad que podría existir en el juicio estético acerca de los objetos naturales parte de los valores objetivos que éstos contienen. En el capítulo uno (sección 1.3.2) expliqué que los valores vitales de la naturaleza pueden gozar de una objetividad fáctica lo suficientemente fuerte como crear valores morales a partir de ellas. Por lo tanto, para cada sujeto de la especie humana (y además para cada sujeto de otras especies) debe existir una objetividad sobre los juicios estéticos acerca de otros sujetos. Como ya hemos visto, los rasgos físicos de un sujeto revelan información concreta y real sobre su salud y su composición genética y reproductiva. Ahora bien, para que esta información tenga consecuencias efectivas en la selección sexual y natural, es necesario presuponer cierta concordancia (universalidad) entre los juicios de todos los sujetos de la misma especie, de lo contrario dicha información sería irrelevante (por ejemplo, distintos sujetos deberían estar de acuerdo sobre la presencia o ausencia de belleza en otro sujeto determinado, y como ya vimos, esta belleza física también es mensurable de manera completamente objetiva).

La racionalidad kantiana es totalmente innecesaria para garantizar esta pretensión de universalidad, sólo basta comprobar la esperada uniformidad biológica entre los individuos de la misma especie. Esta universalidad podría contradecir la supuesta relatividad cultural que revela la variedad de ideales estéticos que existen y han existido en diferentes culturas, pero en realidad detrás de la heterogeneidad estética existe una uniformidad formal que subyace debajo de todas las diferencias². Esto demuestra que una

¹ «Lo que deja un espacio habitable a esa pretensión es la diferencia del juicio estético con el juicio sobre lo agradable: lo que distingue la satisfacción desinteresada de la satisfacción interesada es que el interés implica privacidad, mientras que su contrario, el desinterés, implica una predisposición a la universalidad al menos lo suficientemente amplia como para tener en cuenta su posible legitimidad.» (Ibíd. p. 314).

² La diversidad del gusto estético es innegable. Sin embargo, es posible percibir coincidencias, y la variabilidad se puede explicar perfectamente por las condiciones del entorno, incluyendo la disponibilidad de alimento, el clima y las creencias y prácticas culturales de cada sociedad, que ahora llamamos moda. Los distintos estilos estéticos reflejados durante los siglos no reflejan modelos reales sino idealizaciones creadas por la mentalidad y mirada de la época, guiados muchas veces por tabúes y temores conscientes o

moral natural no necesariamente exige renunciar a una pretendida universalidad; la moral natural puede también aspirar a dicha condición, pero no desde cimientos racionales, sino usando como parámetros a los valores naturales, cuya universalidad está determinada por leyes que también son naturales.

6.2.2 El juicio estético como fundamento del juicio ético

En el capítulo cinco vimos que existen criterios naturales para crear valores morales con una base también natural. De ese capítulo debemos ahora remarcar que la tesis principal sobre la belleza natural es que en realidad los juicios que se emiten sobre ella no son desinteresados, sino que, todo lo contrario, son juicios interesados que se emiten reconociendo características vitales del organismo juzgado. Siendo justos con Kant, hay que subrayar que en su época nadie sospechaba el significado biológico de la belleza natural, ya que estas investigaciones son muy recientes —aunque los antiguos griegos ya tenían ciertas nociones sobre el significado de la armonía física en los cuerpos. Recién hace algunas décadas que se ha descubierto la relación entre los rasgos físicos y la salud genética de su portador. Una vez descubierta esta relación, ya no es posible, en mi opinión, seguir defendiendo una belleza natural sin concepto o significado, como tampoco es posible decir que el espectador emite juicios «desinteresados». Antes de

inconscientes. Por otro lado, la presencia o ausencia de grasa en el cuerpo humano es un factor muy importante para la salud, y cada sociedad es modelada por las condiciones propias de su entorno. En los tiempos primitivos, cuando la comida diaria no era tan fácil de conseguir, un cuerpo con grasa era apreciado como un cuerpo con reservas para tiempos de escasez. Tales cuerpos debían ser muy raros, pero al menos se sabía que una barriga pronunciada significaba una alimentación abundante; actualmente se sabe que la grasa abdominal en la mujer es vital para sus posibilidades de embarazo. Sin suficiente grasa la procreación sería imposible. En este caso la moda femenina actual de delgadez extrema contradice la salud biológica. Hasta mediados del siglo XIX la grasa en el cuerpo era tolerada y apreciada en su justa medida, y considerada como señal de una buena salud por tener reservas naturales para casos de escasez, pero fue a partir de la época victoriana en que la gordura se asoció a la pereza y abandono, mientras que la delgadez se asociaba a la laboriosidad, dinamismo y rendimiento. Si antes el pueblo pobre era delgado por no comer suficiente y los ricos eran gordos por poder permitirse el lujo de comer en exceso, a partir del siglo XIX, con la revolución industrial, la situación se invierte; los ricos son delgados porque se alimentan bien y sin excesos, pero también porque trabajan y queman la grasa acumulada. El clima también modela el ideal estético. En los climas más cálidos se prefieren las figuras delgadas. En las zonas más frías, en cambio, se prefieren los cuerpos con más grasa; esto es bastante obvio, al igual que en los animales de esas zonas, un cuerpo con grasa acumula más reservas alimenticias y ofrece una mayor resistencia al frío. Sólo en las sociedades modernas, donde se puede ignorar, en buena parte, las condiciones del clima mediante la calefacción y el aislamiento térmico, se puede conservar y apreciar una figura delgada con poca grasa. Esto es un claro ejemplo de cómo las preferencias estéticas varían según la relación con el entorno; una vez modificado el entorno se puede modificar el ideal estético a un gusto impropio de la zona. En los tiempos actuales el ideal estético es mucho más homogéneo, pero tal uniformidad se debe a que la moda se extiende en todo el planeta gracias al nuevo mundo globalizado gobernado por la era de las comunicaciones.

que se descubriese el significado evolutivo de la belleza natural, la fascinación y seducción que ejercía un cuerpo bello sobre el espectador constituía un enigma, una contemplación *sin fines*, pero aunque el espectador no era consciente de la información vital que la belleza física le revelaba acerca de la constitución genética de su portador, los efectos y consecuencias de esa seducción seguían operando como siempre lo habían hecho. Es decir, aunque ahora seamos conscientes de los mensajes que emite la belleza física, ello no anula su efecto en nuestra conducta.

Por todo ello, creo que en el caso de la belleza natural un juicio estético «puro», —es decir, sin interferencia cultural o cognitiva— es también un juicio ético «puro», en el sentido que conduce a un juicio ético que no requiere una deliberación racional. El juicio ético puede derivarse en un segundo momento directamente del juicio estético. Si la belleza natural es ciertamente un signo de vitalidad y buena salud genética y fenotípica, lo bello también debe ser «bueno» en el sentido en que es saludable y vital. La fealdad, al contrario, está íntimamente relacionada a la enfermedad y la decadencia genética, por lo tanto, lo feo es también «malo». Lo mismo se puede decir sobre la información de los sentidos con respecto al placer y el dolor; tal como vimos en el capítulo dos (sección 2.3) dichas sensaciones nos comunican directamente con el mundo y nos informan sobre la situación particular de la realidad física en cada momento. Siguiendo las antiguas enseñanzas de Epicuro, que ya hemos estudiado, vemos que el placer y el dolor son también referentes directos sobre lo bueno y malo en el mundo real; por lo tanto, también pueden conducir a emitir juicios éticos fiables.

Un juicio estético no solamente abarca la belleza o la falta de ésta, también incluye todo juicio que parte de los sentidos, todos los juicios que comunican el mundo empírico con el cuerpo. El cuerpo —y no una pretendida racionalidad abstracta— como denuncia Nietzsche, es el primer contacto con la realidad, y es a partir de este encuentro de donde nacen todos nuestros juicios sobre la realidad empírica y mental. La misma fisiología determinada del cuerpo y sus sentidos es lo que da sentido al mundo tal como lo conocemos. Si hubiésemos tenido una forma distinta nuestras apreciaciones sobre el mundo también serían distintas según esta otra forma corporal:

Es el cuerpo, según Nietzsche, el que produce toda posible verdad a la que podamos acceder. El mundo es como es únicamente a causa de la estructura pecu-

liar de nuestros sentidos, de tal modo que una biología diferente nos haría entrega de un universo completamente diferente. La verdad es una función de la evolución material de la especie: es el efecto de nuestra interacción sensorial con nuestro entorno, el resultado de lo que necesitamos para sobrevivir y crecer¹.

Esto también constituye lo que Michel Maffesoli llama una «ética de la estética»; una ética que, lejos de construirse sobre sofisticadas edificaciones abstractas, racionales e intelectuales, se apoya sobre la innegable inmediatez de los sentidos y la interacción social directa. Maffesoli considera que la información proveniente de los sentidos y la interacción de la realidad doméstica no constituye, como afirma la tradición racionalista moderna, una distorsión o falseamiento de la realidad, sino todo lo contrario, toda abstracción que conduce a un sistema moral parte de la realidad sensible y del mundo social creado por la comunicación espontánea y real de los individuos de una determinada sociedad. Las costumbres éticas, que devienen en un sistema moral determinado, no parten de la lectura de la *Crítica de la razón práctica* ni del respeto al imperativo categórico kantiano, sino que parten de las prácticas sociales privadas, hedonistas y libres de los sujetos de una sociedad. Por eso Maffesoli dirá que el conocimiento de la experiencia sensible no se limita a la experiencia privada e incommunicable de cada individuo, sino que constituye la base de la «construcción social de la realidad»:

Lo que el novelista observa de algunos individuos, el sociólogo puede reconocerlo para el conjunto social y elaborar así una lógica del conocimiento sensible que verá en los sentidos no la exclusividad, el uso privado de algún individuo, sino más bien el motor esencial de la «construcción social de la realidad». Es esto mismo lo que puede introducirnos a la *ética de la estética*, a esta comprensión del vínculo social a partir de los parámetros no racionales que son el sueño, lo lúdico, el imaginario y el placer de los sentidos².

Por otro lado, usando la terminología kantiana, un juicio estético sobre la belleza natural se realiza libre de cualquier concepto por parte del sujeto, es decir, no hace falta conocer el objeto natural para sentirse atraído por su belleza (capítulo cinco, sección 5.1). De aquí se sigue que un juicio estético es «puro» (espontáneo e intuitivo) si se emite sobre la belleza, fealdad, placer o displacer que provoca la percepción sensorial de un objeto natural; y si las explicaciones de la biología evolutiva sobre el mecanismo que opera detrás de la atracción o rechazo de los objetos naturales son ciertas, no puede

¹ EAGLETON, op. cit., p. 306.

² MAFFESOLI, Michel, *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*, México, Siglo XXI, 2007, p. 57.

haber un juicio más puro, o lo que es lo mismo, menos contaminado por la cultura o intenciones y expectativas del sujeto. Según este planteamiento no sería necesario establecer relaciones metafísicas entre los juicios éticos y estéticos como lo hacía Kant, quien decía que un sujeto capaz de apreciar algo bello también debía ser portador de un «alma bella»¹. Desde la óptica de la moral natural los juicios estéticos pueden conducir a juicios éticos fiables sin necesidad alguna de construcciones ideales, platónicas o metafísicas. La sensibilidad estética hacia la naturaleza, no significaría, en mi opinión, una fineza moral o intelectual del sujeto, sino que ser sensible sería necesario e indispensable para poder emitir juicios estéticos que a su vez devienen en juicios éticos. De aquí podríamos deducir que si existe una facultad moral en términos biológicos (estudiado en la sección 5.3.3), debería existir también, conjuntamente y en paralelo, una facultad estética natural.

6.3 LA TRANSVALORACIÓN REAL DE LOS VALORES MORALES

Llegado a este punto de la investigación ya es momento de explicar cómo sería posible una efectiva transvaloración de los valores para hacer viable una moral natural. En el momento actual de la historia seguimos bajo la ideología y parámetros del idealismo moral cristiano; una moral que se apoya en conceptos racionales, históricos y contingentes. Para poder cambiar el modelo moral vigente a un modelo moral natural será necesario un método, una estrategia para que dicho cambio sea razonable y aceptado por cada individuo de manera voluntaria, y para ello creo que la única forma es que cada persona se convenza de que un cambio en el modelo moral sería beneficioso a mediano y largo plazo y además traería mayores ventajas que las que ofrece la moral predominante en nuestro actual horizonte histórico. La transvaloración de los valores inevitablemente remite al anhelo nietzscheano de sustituir los valores «decadentes» de la moral cristiana por los antiguos valores nobles del guerrero. La transvaloración que ahora propongo usa el mismo principio, con la diferencia de que las piezas a ser cambiadas son el idealismo moral por el naturalismo ético, los valores morales racionales por los valores morales naturales.

¹ «Tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza (no sólo tener gusto para juzgarla), es siempre un signo distintivo de un alma buena, y cuando ese interés es habitual y se une de buen grado con la contemplación de la naturaleza, muestra al menos, una disposición de espíritu favorable al sentimiento moral.» (*Crítica del Juicio*, Parte I, sección 1, § 42).

Soy plenamente consciente de que algunas de las ideas expuestas en esta tesis pueden causar rechazo, temor o indignación moral; pero todo esto es sintomático de algo mucho más profundo: revelan las creencias que se esconden detrás de nuestras emociones; revelan los presupuestos morales, conceptuales y filosóficos que todos usamos y que permanecen en silencio tras el discurso. La teoría cognitiva de las emociones considera que una emoción está sustentada por una creencia que por lo general permanece oculta. Según este planteamiento, para poder cambiar una emoción antes será necesario cambiar la creencia. En consecuencia, creo que una transvaloración real de los valores morales sería plausible en tres pasos fundamentales:

- 1) Reconocer las creencias que subyacen ocultas tras las emociones que expresan los valores morales vigentes.
- 2) Suspender el contenido conceptual de las creencias que sustentan el terreno emocional y axiológico de las prácticas morales.
- 3) Reemplazar y colocar los valores morales naturales en los antiguos espacios ocupados por los valores ideales y racionales.

6.3.1 Las creencias ocultas tras las emociones

Aunque existen muchas teorías que intentan explicar el origen de las emociones, la que mantiene mayor prestigio y vigor es la que sostiene que las emociones están basadas en creencias (teoría cognitiva). Estas creencias, tal como explica Jon Elster, pueden ser a su vez conscientes o inconscientes, racionales o irracionales, pero independientemente de cada caso, una emoción será el resultado de la manifestación fisiológica de la creencia:

En el caso de las emociones, el enunciado apropiado es el de que las emociones son provocadas por creencias acerca de hechos o de estados. En ambos casos, podemos recurrir a una forma de expresarlo más cómoda e inocua, diciendo que las acciones o las emociones son inducidas por hechos o estados, sin añadir a cada paso que el efecto es mediado por las creencias. En ambos casos, las creencias pueden ser o no correctas, o, por decirlo de una forma más relevante de cara a lo que aquí nos ocupa, pueden estar o no bien fundadas sobre la evidencia de la que dispone el agente. Las creencias que no están bien fundadas en la evidencia son irracionales. Por implicación, las acciones basadas en creencias irracionales

son irracionales. Y por implicación adicional, se puede decir que las emociones basadas en creencias irracionales son irracionales¹.

Cuando decimos que una emoción puede tener detrás creencias racionales o irracionales, estamos diciendo que las creencias del sujeto pueden estar bien sustentadas o no. Es decir, una acción o emoción motivada por una creencia racional significa que el sujeto actúa o reacciona según la evidencia que tiene disponible en el momento. Esta creencia racional también desemboca en una acción o emoción racional, lo que no significa que sea verdadera, sólo significa que el sujeto tiene buenas razones para sustentar su acción o emoción². Una creencia es irracional cuando no está basada en razones justificadas, como por ejemplo, cuando proviene del miedo infundado o la superstición; al mismo tiempo estas creencias irracionales conducen a emociones también irracionales.

Por otro lado, las acciones y emociones coinciden en que se basan en creencias, pero existe una diferencia sustancial entre ellas: las primeras, como su mismo nombre indica, son acciones; mientras las segundas son pasiones. Ser una pasión significa que no se puede elegir voluntariamente; no podemos decidir tener una emoción en un momento dado; pero lo que sí podemos elegir son las creencias que vamos a mantener y que luego desencadenarán las emociones y acciones correspondientes³. Si una creencia racional está basada en la evidencia e información disponible, resulta obvio que una creencia podría —y debería— cambiar si la evidencia presentada es suficiente para demostrar que la creencia antigua era falsa o conduce a una acción o emoción irracional. Si un valor moral —entendido en su acepción de construcción subjetiva de una sociedad— es una creencia sobre la cualidad de alguna cosa o conducta, el valor puede cambiar según cambian las creencias. Ahora bien, para hacer posible un cambio en el paradigma de los valores morales, será necesario cambiar las creencias que determinan las emociones que manifiestan las creencias de tales valores.

¹ ELSTER, Jon, *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, (1999), Barcelona, Paidós, 2002, p. 303.

² «Ser racional no significa que uno tenga éxito invariablemente a la hora de realizar los propios objetivos; solamente significa que uno no tiene razón para pensar, después de haber actuado, que deberíamos haber actuado de manera diferente. Tampoco significa que una creencia racional tenga que ser verdadera; solamente que debe estar bien fundada en la información disponible.» (ELSTER, Jon, *Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 138).

³ «Un sinónimo de “emoción” es “pasión”, término estrechamente relacionado con “pasivo”. Aunque el origen de las palabras no pueda nunca servirnos como argumento para llegar a una conclusión sustantiva, en este caso ocurre que la etimología se ajusta bastante bien al punto de vista tradicional de que las emociones son cosas que se sufren o experimentan pasivamente en vez de ser algo que elegimos de manera activa. Las reacciones emocionales son eventos, no son acciones.» (Ibíd. p. 36).

La creencia en valores morales racionales e ideales de origen platónico-cristiano, induce a experimentar ciertas emociones al momento de realizar una acción acorde con un valor moral determinado. Ya he expuesto las razones por las cuales sostengo que los valores morales racionales son contingentes y carecen de un referente sólido en donde apoyarse (en este sentido se sostienen a sí mismas, lo que revela su carácter contingente). Y siendo así, puedo afirmar que creer en estos valores morales contingentes implica una cierta *irracionalidad* de parte del creyente, que cediendo al peso de la autoridad histórica y la fuerza de la costumbre, no ha indagado sobre la validez racional de dichos valores¹. Tal como afirma William Clifford, un sujeto no tiene derecho a tener creencias sin fundamentos racionales que las sustenten², tesis que se opone a la de William James que dirá que las creencias no siempre requieren una base racional para ser legítimas:

La tesis que defiendo, brevemente formulada, es la siguiente: nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente, sino que debe decidir entre dos proposiciones siempre que se trate de una opción genuina que por su propia naturaleza no pueda decidirse sobre bases intelectuales; pues decir en tales circunstancias “no decidas, deja la cuestión abierta” es ya una decisión pasional —tanto como decidir sí o no— y corre el mismo riesgo de perder la verdad³.

6.3.2 Implantación y viabilidad de los valores de la moral natural

El siguiente paso será sustituir las antiguas creencias que sustentan los valores del idealismo moral por creencias racionales que otorguen legitimidad a los valores morales naturales. El sentido común dicta que no se puede creer a voluntad si las premisas de la creencia son obviamente falsas o absurdas; lo que quiere decir que para modifi-

¹ «¿Y qué decir de la tradición, consagrada por los siglos, de la raza humana, esa autoridad más venerable y respetable que la de cualquier testimonio individual? Los esfuerzos y luchas de nuestros antepasados han creado una atmosfera de creencias y conceptos que nos capacita para respirar en medio de las variadas y complejas circunstancias de nuestra vida. Está a nuestro alrededor, nos impregna a todos: no podemos pensar sino en la forma y con los métodos que nos proporciona. ¿Es posible dudar y comprobarla?; y, si es posible, ¿es legítimo? Encontraremos razones para responder que no sólo es posible y legítimo, sino que es nuestra obligación ineludible hacerlo; el principal propósito de la tradición misma es proporcionarnos los medios para preguntar, someter a prueba e investigar las cosas.» (CLIFFORD, William K. y JAMES, William, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 119).

² «Creer algo basándose en una evidencia insuficiente es malo siempre, en cualquier lugar y para todo el mundo.» (Ibíd. p. 102).

³ JAMES, William, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, (1898), Barcelona, Marbot, 2009, p. 51.

car una creencia por otra será necesario que la evidencia racional de la nueva creencia sea más fuerte y válida que la evidencia que sostenía la antigua creencia. Los valores predominantes del idealismo moral se han sedimentado en la historia de la humanidad por numerosas razones, ya sean religiosas, sociales, políticas, económicas, etc.; y espero haber demostrado en esta investigación el carácter básicamente contingente del triunfo del idealismo moral. Dicha contingencia es motivo suficiente para someter estos valores a revisión bajo una perspectiva distinta. Toda creencia insuficientemente fundada —como afirma Clifford, con un dramatismo quizás algo exagerado— tiene consecuencias imprevisibles y efectivas en la red de creencias de una comunidad¹. Por lo tanto, podríamos afirmar que las creencias que se respetan por la simple fuerza de la costumbre son creencias irresponsables que continúan operativas por pura inercia.

Crear a voluntad dependerá directamente de la naturaleza de lo que se cree. En el caso de las ciencias exactas y empíricas, como la matemática y la física, basta un uso correcto de la lógica y la observación directa para sustentar las creencias con solidez. Pero en el caso de áreas del conocimiento más inestables, como la ética, religión y estética, no existe un parámetro fidedigno en donde apoyarse para obtener creencias plenamente fiables, puesto que todas estas construcciones culturales son productos humanos y están limitados y condicionados por la propia ambigüedad de la naturaleza de nuestra especie. En el caso de la moral esta carencia epistemológica fue «corregida» por el idealismo-platónico argumentando que los valores morales eran realidades abstractas y eternas, idea que pretendía otorgarle inmunidad epistemológica al valor moral.

Ahora bien, es justamente esta supuesta debilidad del carácter ambiguo de la moral lo que sirve para plantear una moral natural. En esta tesis he defendido argumentos empíricos y biológicos para encontrar una base sólida y fiable para crear valores morales. Puesto que muchos de estos argumentos están apoyados por la experimentación científica (capítulos cuatro y cinco), deben ser, según la evidencia disponible, suficientes para que las conclusiones de dichos argumentos sean admitidas. En otras palabras, si los argumentos naturales y empíricos que he utilizado en esta investigación son co-

¹ «Ninguna creencia real, por nimia y fragmentaria que pueda parecer, es realmente insignificante: nos prepara para recibir otras como ella, confirma aquellas previas que se le parecen y debilita otras; y además va preparando una sigilosa conexión entre nuestros más íntimos pensamientos que puede en algún momento estallar en un comportamiento público, y dejar su marca en nuestro carácter para siempre.» (CLIFFORD y JAMES, op. cit., p. 96).

rectos, o al menos muestran suficientes razones para considerar su posible veracidad, las creencias que le siguen también deben ser validadas.

Lo que sigue ahora es la sustitución de las creencias que sustentan los valores morales vigentes por las nuevas creencias que sustentan la moral natural. Presuponiendo que los agentes morales son racionales¹ y que la evidencia presentada es suficiente, la resistencia de las antiguas creencias debería ser débil frente a las nuevas creencias. Cabe subrayar que es importante que el sujeto moral esté convencido de que sus antiguas creencias estaban equivocadas, o, en su defecto, que las nuevas creencias son mejores, más útiles y traen mayores beneficios que las antiguas. De este modo el desplazamiento cognitivo se realizará sin violencia alguna. Del mismo modo en que la comunidad científica modifica y actualiza sus creencias sobre la realidad a medida que la evidencia disponible cambia, el sujeto moral puede hacer lo mismo una vez establecida la conexión entre la esfera moral y el mundo real. Para citar un ejemplo, una moral en sintonía con la naturaleza implica también una nueva forma de mirar y entender el mundo natural. Las creencias sobre la naturaleza deberían transformarse radicalmente; lejos del desdén ilustrado y burgués que consideraba a la naturaleza como una realidad salvaje y caótica que debía ser superada y ordenada por la razón humana, la moral natural significaría también un armonioso reencuentro con el mundo natural. Los valores morales sobre el bien y mal deberán modificarse para marchar al paso de lo sano y lo enfermo, lo fuerte y lo débil, lo bello y lo feo, etc. Una vez realizado el cambio, la sedimentación real de estos valores significará la armonía entre las emociones del sujeto con la realidad natural; en otras palabras, será la armonía entre nuestros sentimientos morales y nuestros sentimientos naturales, justamente la antítesis de la ley moral kantiana que ejerce violencia y culpabilidad sobre el sujeto moral.

Cuando los valores morales sintonicen con el mundo natural, la interpretación moral también será más apropiada con los hechos naturales. Por ejemplo, nuestra interpre-

¹ «Para que una acción sea racional tiene que mantener unas determinadas y específicas relaciones con los conjuntos de deseos, creencias e información del agente. Para imputarle esos estados mentales, debemos apoyarnos en una evidencia conductual, incluyendo la conducta verbal. Para dar el paso que va de la conducta a los estados mentales también debemos asumir que el agente es, por lo general, racional. Sin ese supuesto estaríamos completamente perdidos. Por ejemplo, cuando sabemos que un agente posee cierta cantidad de información, automáticamente inferimos que sostiene la creencia que esa información garantiza, pero solamente porque aceptamos de manera igualmente automática que el agente es racional. Al aceptar que mantiene la creencia, podemos proceder a evaluar un fragmento particular de conducta como racional o irracional.» (ELSTER, *Sobre las pasiones*, p. 136).

tación de la muerte y la enfermedad debería cambiar, con ello la tristeza y dolor frente a su inevitabilidad debería ser menor, puesto que sabemos que la muerte es una realidad intrínseca y necesaria en la vida. Luchar contra lo inevitable es una forma de dolor gratuito e inútil¹. Asimismo, una moral natural que asume como parámetro el placer y el dolor será una moral que ejerce menos violencia contra un sujeto que, obedeciendo a las leyes abstractas del idealismo moral, muchas veces debe negar y luchar contra sus propias inclinaciones naturales. El ascetismo no tendría cabida en un sistema moral natural que reconoce el placer como un bien fundamental y una fuente de información vital para conocer el estado de un cuerpo dentro de un ambiente determinado. Toda tendencia a despreciar el cuerpo y los sentidos no tendría sentido en una moral natural (recordemos las características del ascetismo cristiano, estudiado en el capítulo tres, sección 3.1). Con ello las acciones y proposiciones morales estarían en armonía con la realidad física y el mundo sensorial.

La transvaloración de los valores significa también encontrar la relación indisoluble entre los valores estéticos y éticos; significa aprender a leer las señales del mundo real que luego pueden extrapolarse en una realidad moral. La moral, como sabemos, siempre será una creación humana, y por lo mismo estará limitada por la contingencia histórica del ser humano. Pero eso no implica que esta moral tenga que construirse sobre una base racional y abstracta, sin apoyos o conexiones sólidas con la realidad natural y empírica. Existe ahí afuera una realidad fáctica libre de las miserias e incertidumbres de la soledad del hombre; y esa realidad es también creadora del sujeto moral que tiene en su poder la libertad de reconocer su propio origen natural o, por el contrario, ignorarla para crear un mundo artificial.

Actualmente la humanidad se expone a numerosos retos; existe una problemática que contiene temas de difícil solución, como la superpoblación, la falta de recursos y energía, la expansión de las enfermedades genéticas, etc. Mientras el ser humano siga violentando el equilibrio natural entre la población y los recursos para sostenerla, creo que se asoma un futuro poco esperanzador. Puesto que ese posible futuro sombrío será el

¹ También nuestra interpretación de la vida como fenómeno natural deberá cambiar, ya no lucharemos infatigablemente para defenderla bajo cualquier circunstancia (movidos por el derecho racional y convencional a la vida), sino que frente a situaciones penosas como enfermedades incurables o dolorosas, aceptaremos que en estos casos siendo la muerte un acontecimiento natural, es también al mismo tiempo moralmente aceptable, tanto para el enfermo como para sus familiares. Y esto ya no nos parecerá cruel o inhumano, sino natural, porque para entonces lo natural nos parecerá justo y bueno.

resultado de todas las acciones individuales y colectivas que realicemos hoy, mientras sigamos pensando que las normas morales vigentes son acertadas seguiremos obedeciendo sus dictados (imaginando que nuestra conducta armoniza con lo correcto y lo mejor); pero, si como creo haber mostrado en esta tesis, dichas normas son contraproducentes a mediano y largo plazo, entonces, para seguir haciendo el «bien» de manera individual y colectiva, será necesario modificar el contenido de ese bien para adaptarlo convenientemente a lo que será bueno para todos en el futuro.

CONCLUSIONES

Aunque existen muchas ideas relevantes que se podrían seguir discutiendo en esta investigación, he considerado que las conclusiones principales pueden resumirse en siete ideas centrales. Conjuntamente, estas conclusiones deben, en mi opinión, ser suficientes para demostrar la viabilidad y necesidad de abrir un debate filosófico que tome en cuenta la posibilidad real de impulsar un sistema moral natural en lugar del actual idealismo moral.

1

Los valores son generalmente construcciones subjetivas que existen en calidad de adjetivos (incluyendo los valores morales), pero además algunos valores —que llamamos vitales— gozan de cierta objetividad, como la belleza, la salud, el placer y el dolor. Dicha objetividad no pretende ser trascendental sino empírica.

Los valores son construcciones subjetivas creadas por una comunidad en un determinado momento histórico. Reflejan la manera en que un sujeto o una comunidad interpreta y siente la realidad, aquello que se considera favorable o desfavorable. Son, entonces, tal como sostenía Nietzsche, entidades subjetivas. Al mismo tiempo, el objetivismo y apriorismo de Scheler no sería viable puesto que su verdad es indemostrable y supone la existencia previa de un sujeto trascendental —prejuicio típico de la modernidad. Además, los valores no pueden describirse por sí mismos sin sus depositarios, sino que son adjetivos de las cosas; por lo tanto, sería problemático hablar de valores en sí, aunque el lenguaje común lo acepta por razones de comunicación práctica.

Utilizando como analogía la teoría de las fuerzas activas y reactivas de Nietzsche, podemos decir que el idealismo moral es la fuerza reactiva que actúa contra las fuerzas activas de la moral natural. El idealismo contradice la contundencia de la realidad fí-

sica, proponiendo un mundo suprasensible (que supuestamente contiene una realidad «más real») que constriñe y niega la evidencia del mundo empírico. Frente a la contingencia de los valores racionales, se levantan los valores que parten de la necesidad del mundo natural. En una supuesta jerarquía axiológica, estos valores naturales — también llamados vitales, porque son los que condicionan la posibilidad y éxito de la vida— deben ser más importantes que los valores morales y estéticos, puesto que éstos últimos no serían posibles sin aquéllos. Los valores morales y estéticos no pueden existir sin la presencia previa de los valores vitales. Se puede vivir sin moral, arte, ni religión, pero no se puede vivir sin salud.

Me parece razonable pensar que existen valores vitales naturales que podemos llamar «objetivos», dado que su presencia actúa sobre los seres vivos sin necesidad de ser reconocidos racionalmente; es decir, no hace falta una subjetividad animal o humana que los reconozca para permitir sus efectos reales. Entre los más importantes están la salud y la belleza. Tal como explicamos en el capítulo cinco, ambos conceptos están íntimamente relacionados. Según las últimas investigaciones en psicología evolutiva, la belleza física sería una señal inequívoca de una buena salud genética; y, contrariamente, la ausencia de belleza sería el signo de un sistema inmunológico delicado. Ahora bien, la belleza física sería objetiva pues es posible medirla empíricamente a través de parámetros plenamente reconocibles, como la simetría, proporción, salud, etc. La atracción que ejerce la belleza puramente formal —no sólo en el ser humano— puede ser explicada porque a nivel inconsciente reconocemos en la belleza señales de una buena salud genética, y ello nos haría sentir atracción por su portador. Esto eventualmente conduciría a la reproducción sexual. Por lo tanto, el poder de atracción de la belleza sería un mecanismo sutil de la selección natural.

La falacia naturalista examinada por Moore sostiene que lo bueno es indefinible, pero esto no significa que carece de significado; quiere decir que el significado es algo que no se puede explicar directamente, es algo que se intuye. Lo bueno, tal como vimos en el capítulo uno, es también un adjetivo que agrega un valor a los objetos a los que acompaña. Además, según los ejemplos mostrados en el capítulo cinco, hemos visto que lo normal en la naturaleza es también parámetro de lo bueno natural. Lo normal es bueno porque es eficaz, y su *normalidad* es el resultado de los efectos de las distintas fuerzas que actúan sobre el objeto que hemos calificado como «normal». Cuando Moore

afirma que es falaz calificar lo bueno como natural, indirectamente abre la posibilidad de considerar una realidad abstracta —como el idealismo moral— como algo que podría ser *más bueno* que algún objeto material. En mi opinión, si existe algo que podemos llamar «bueno» deberá existir en el plano material y natural. Y según esta tesis existen cosas naturales que pueden ser buenas o malas, como lo son la salud, la belleza, el placer y el dolor. Estas cosas poseen valor axiológico porque su presencia o ausencia determina la viabilidad de todo animal, incluyendo al hombre.

2

La metafísica de la permanencia iniciada por Parménides unida a la tradición filosófica cristiana consideraron que el cuerpo y la materia no conducían a un conocimiento verdadero del mundo; esto a su vez impulsó el idealismo epistemológico. Asimismo, esta supuesta falsedad luego tuvo influencia en el mundo moral, negando cualquier manifestación sensorial y rechazando el placer. Esto derivó en ascetismo moral.

La desconfianza hacia los sentidos proviene en gran parte de la imposición de la metafísica de la permanencia de Parménides, quien sostuvo que tras el mundo cambiante debía existir un mundo estable que garantice la permanencia del Ser. Como consecuencia de todo esto la información proveniente de los sentidos se consideró falsa o errada, conduciendo al escepticismo epistemológico. Para superar este vacío se consideró que la verdad debía existir en una realidad suprasensible, abstracta y atemporal. Adicionalmente, la filosofía estoica extendió la idea de que la búsqueda del placer limitaba la libertad del hombre y, paradójicamente, dicha búsqueda al final se convertía en dolor. Para evitar este dolor era necesario rechazar toda sensación y todo deseo. Esta aproximación a la realidad niega todo vitalismo y conduce al ascetismo corporal.

Considero que esto explica en gran parte por qué una moral empírica, natural y material no prosperó en la filosofía occidental; ya que para ello hubiese sido necesario confiar en la información proveniente de los sentidos, y sobre todo crear una moral cuya correlación empírica sería el placer y el dolor. Esto también explica el fracaso del hedonismo en la evolución cultural a partir de Platón y la expansión del cristianismo. El placer es la experiencia propia del mundo real y los sentidos, y como éstos supuestamente conducen a la falsedad, entonces, el placer debía ser rechazado. Por otro lado, Platón creó una relación forzada entre la ética y la epistemología al sostener que exis-

tían placeres falsos; pero como explicamos en el capítulo dos, la intensidad de un placer no tiene nada que ver con la falsedad o verdad de aquello que causa dicho placer.

Dentro de la tradición cristiana la desconfianza epistemológica hacia los sentidos derivó en un desdén hacia el cuerpo que a su vez condujo a la aparición de conductas ascéticas. Los Padres de la iglesia escribieron tratados donde condenaban el sexo sin fines reproductivos, convencidos de que el placer no podía ser un fin en sí mismo. Una interpretación trágica de la expulsión del paraíso impuso la idea de que el sexo es el resultado de perder la condición inmortal originaria del hombre como criatura preferida de Dios. Inicialmente el hombre era inmortal y no necesitaba reproducirse sexualmente, hasta que fue expulsado del Edén. Esta visión ya condena el sexo desde su propia raíz; el sexo es visto desde entonces como un mal necesario y un recordatorio de la condición mortal del hombre. Si el sexo es malo, el placer que se pueda derivar de él también debe serlo.

Asimismo, algunos pensadores cristianos, como por ejemplo, Orígenes, consideraban que el placer debe evitarse porque es una actividad que aleja al hombre de la contemplación divina. La interpretación ascética de todo esto significó una vida de llena de penurias y sacrificios materiales para poder congraciarse nuevamente con Dios. Con respecto al ascetismo femenino, el culto a la virginidad proviene de la figura de la virgen María que dio a luz sin tener que pasar por la copulación; para Ambrosio esto tiene sentido en el plan divino porque el sexo es una mezcla impura; consecuentemente, la madre de Cristo debía mantenerse pura. Esta figura cubrió la virginidad con un significado ascético que hasta el momento no tenía, y al mismo tiempo contaminó el sexo con una carga negativa.

El maniqueísmo también contribuyó decisivamente en la construcción del pensamiento ascético; los dos principios fundamentales, la Luz y la Tiniebla, también representan el mundo suprasensible y la materia. Desde este momento la materia era mala en sí misma, y el mundo real era malo porque contenía una mezcla impura de Luz y Tiniebla, mientras que todos los seres vivos contenían esta mezcla. El objetivo de los seguidores del maniqueísmo era separar la Luz de la Tiniebla para volver a un supuesto estado de pureza inicial. Entre las severas normas éticas existía una que prohibía toda actividad sexual porque esto podría conducir a la reproducción y crear nuevos seres que

sólo contribuiría a esparcir aún más al «Alma viviente» (la mezcla impura de Luz y Tiniebla). Asimismo, el cuerpo, al ser materia, es la representación formal de la Tiniebla y es también el campo de batalla donde ambos principios luchan constantemente, por eso los maniqueos sentían tanto desprecio por él; y esto también explica por qué sometían al cuerpo a tantas privaciones y sacrificios.

El catarismo también participó activamente en la expansión del pensamiento ascético. El problema del mal en la tradición cristiana permitió a los cátaros postular la existencia de dos dioses creadores, uno responsable del bien y del mundo espiritual, y otro creador del mal y la materia. Esto explicaba la existencia del mal en un mundo supuestamente creado por un único dios bueno. Toda la realidad material era una creación perversa y por ello la condición material del hombre era inevitablemente trágica. Investigar la historia del origen del pensamiento ascético es relevante porque ello muestra que las consecuencias de todas estas manifestaciones ascéticas derivaron en una desconfianza irracional hacia la materia y la información que nos comunica con ella a través de los sentidos. Si las sensaciones debían despreciarse entonces se tenía que buscar orientación en el mundo espiritual y suprasensible. Esto finalmente reforzó el pensamiento idealista y los valores morales que de él nacieron.

3

Los sentidos revelan un conocimiento directo y real del mundo, mientras que el idealismo moral —que desconfía de la información sensorial— debe emplear un método deductivo que impone normas abstractas sobre el mundo real obviando las leyes naturales. Al mismo tiempo, la diversidad de sistemas morales demuestra su contingencia y relativismo cultural.

El placer y el dolor son las fuentes primeras que nos comunican con el entorno físico, y aunque en sí mismos no contienen una carga cognitiva —puesto que son sensaciones puras— las consecuencias inmediatas de dichas sensaciones sí conducen a un tipo de conocimiento vital: aquello que se experimenta como placentero es bueno o favorable, mientras que aquello que produce dolor será malo o desfavorable, por lo tanto conviene alejarse de ello (el placer está relacionado a la salud y a la vida, mientras que el dolor está unido a la enfermedad y la muerte). Esta información, que parece de Perogrullo, es vital para el conocimiento inmediato de la realidad circundante. Si consideramos

esta información como poco fiable o falsa, ya no tendremos de dónde sujetarnos para interpretar el mundo.

La interpretación puramente racional o ideal cae en el solipsismo epistemológico. Su propia contingencia es su punto más débil; por lo tanto, según lo que hemos estudiado en esta investigación, me parece suficientemente demostrado que el idealismo epistemológico y moral no son fuentes fiables para alcanzar un conocimiento adecuado del mundo real. El idealismo moral está basado en un concepto de racionalidad moral de tipo kantiano, donde el sujeto debe respetar un deber moral impuesto desde estructuras ideales y abstractas, separadas del mundo de los hechos. Sugiere un esencialismo moral que implica normas morales trascendentales que no guardan ninguna relación de necesidad con el mundo real. De aquí se crea un sistema moral deductivo, desde donde las acciones morales parten de un sistema trascendental y se aplican al mundo práctico. Todo esto implica un divorcio entre las normas morales y los hechos morales concretos. El pragmatismo, en cambio, niega este esencialismo moral y demuestra que es posible crear un sistema moral viable sin recurrir al racionalismo moral.

La pluralidad de sistemas morales pone en evidencia su falibilidad y contingencia, y muestra que son productos relativos a un determinado horizonte histórico y cultural. Si bien una moral racional trascendental podría existir, no hay forma de demostrarlo de manera contundente; más bien, el conocer claramente sus presupuestos y reconocer que es el producto de un pensamiento filosófico típicamente moderno, nos da motivos más que suficientes para dudar de su validez. Frente a este carácter contingente, la búsqueda de parámetros más fiables —parámetros que escaparían a la interpretación subjetiva y circunstancial— permitirán postular un sistema moral menos dependiente de la relatividad histórica. Para ello una moral que toma como modelo a la naturaleza podría gozar de unos parámetros más estables; al menos estaría libre de gran parte del antropocentrismo de las morales racionales, ya que una moral natural también tiene referentes en la conducta de otras especies.

4

La compasión es una emoción predominantemente cultural que contradice la selección natural, por lo tanto, su influencia debe modificarse para concordar con la eficacia de la naturaleza. El principio de igualdad tampoco existe en la naturaleza, en consecuen-

cia, sus efectos reales pueden ser contraproducentes al minar el trabajo discriminador de la selección natural.

Existen razones suficientes para pensar que la empatía también se da en muchos mamíferos superiores, porque resulta muy útil para un individuo poder interpretar el estado mental de otro individuo. Resulta difícil, en cambio, detectar la compasión en primates no humanos, y aunque podemos decir que la compasión existe en un estado natural en el ser humano, ya que también tiene ventajas adaptativas y sociales, es muy probable que sea una emoción predominantemente cultural, ya que si fuese natural contradiría el mecanismo de la selección natural. Hemos visto que la compasión existe en mayor grado en épocas de abundancia; en cambio, cuando los recursos escasean, la conducta compasiva también se diluye. El hecho de que la compasión sea una emoción predominantemente cultural no es razón para ponerla en duda, pero si sus efectos entorpecen el curso de la selección natural —explicado en el capítulo cinco— entonces podría estar minando la salud biológica de la especie, y esta posibilidad sí es algo que debemos tomar en consideración. Por consiguiente, considero que la supremacía de la compasión, entendida como valor moral predominante en la axiología occidental, debería ser puesta en discusión en un ámbito filosófico y evolutivo desde una perspectiva metaética y por encima de sus ventajas y beneficios inmediatos, ya que es muy probable que sus efectos a mediano y largo plazo sean contraproducentes.

El carácter evidentemente amoral de la naturaleza ha sido aprovechado por el idealismo moral para justificar su supuesta necesidad. Es decir, frente a una realidad que se supone cruel y egoísta, la racionalidad debe inventar un sistema moral que sea capaz de vencer esos sentimientos naturales egoístas. Pero este escenario sólo sería posible si se considera que la naturaleza no puede servir como parámetro para crear un sistema moral, y esto es justamente lo que sostiene el idealismo moral, y por ello se levanta contra la naturaleza. Pero en esta tesis sostenemos que la naturaleza sí puede servir como guía para crear valores morales que, dado que serán creados a partir del mundo natural —y los valores vitales, que son objetivos— no podrían erigirse como un sistema que contradiga o «corrija» a la naturaleza. Por lo tanto, un sistema moral que asume como modelo a la naturaleza eliminaría el antagonismo tradicional «salvaje-racional» que existe entre el mundo natural y nuestras normas morales.

El racionalismo también está detrás del principio de igualdad que también usa un método deductivo; se implanta la igualdad racional y moral en los sujetos que son empíricamente desiguales, negando las diferencias reales entre ellos. Para declarar esta igualdad entre todos los seres humanos se hace necesario encontrar algo común entre ellos que los haga iguales. Algunos intentos, como el de Rawls, demuestran que esto es muy difícil, y además muy ambiguo. Finalmente se recurre a una categorización abstracta para negar las diferencias reales; por ejemplo, se considera que todos los individuos deben ser iguales en valor por pertenecer a la especie humana; esto, sin embargo, es sólo una abstracción arbitraria, pues en la realidad sólo existen individuos distintos entre sí (aunque Kant dirá que el ser humano por ser racional ya merece dignidad). Otros filósofos, como Peter Singer, emplean el camino inverso, aplican el método inductivo; parten de las condiciones reales de cada individuo para ver si éste merece o no ser portador de derechos. Desde esta perspectiva la gente no sería igual por una declaración moral racional, sino por sus verdaderas características fácticas, en caso que las hubiere.

La selección cultural puede neutralizar e incluso invertir los efectos de la selección natural. El divorcio entre la naturaleza y el sistema moral vigente significa un conflicto que podría tener efectos muy serios a mediano y largo plazo, pues el principio de igualdad y la asistencia médica defienden los intereses de los individuos menos favorecidos, interrumpiendo así el trabajo de la selección natural. Las consecuencias reales de esta falta de selección genética significan un incremento de las incidencias de las enfermedades hereditarias. Si antes los individuos con enfermedades genéticas graves morirían sin dejar descendencia, ahora muchos sobreviven para finalmente traspasar su enfermedad a sus descendientes (esto es un hecho constatado actualmente en varias enfermedades hereditarias graves). Este es un efecto negativo real de la falta de selección promovida por un idealismo moral que ignora las diferencias reales entre los individuos.

Esta práctica también está apoyada en los sentimientos de compasión y asistencia heredados de la moral judeo-cristiana. Por lo tanto, podemos afirmar que la compasión —valor tan difundido en el sistema moral vigente— tiene resultados beneficiosos inmediatos y de manera individual, pero puede ser nefasta cuando sus efectos se aplican a largo plazo y a la especie en su conjunto. Por consiguiente, considero que la compasión como valor moral debería ser revisada para ajustarse a un grado que no perjudique la especie. Asimismo, el meme de la igualdad actualmente vigente, al ser un me-

me que contradice las fuerzas de la selección natural, podría llegar a demostrar efectos negativos en un futuro no tan lejano.

5

Los patrones morales naturales no requieren mediación racional; se puede encontrar un parámetro para la conducta moral en la naturaleza por simple observación directa. Además, el sentimiento moral tiene un carácter natural y prerreflexivo.

Hemos visto que existen patrones de conducta en el reino animal que también comparte nuestra especie, y dichas conductas se mantienen porque resultan útiles para la viabilidad de las especies. Aunque resulta obvio que no podemos considerar estas conductas como «morales» en un sentido estricto, sí podemos encontrar analogías entre la conducta instintiva animal y la conducta moral humana. Estos patrones de conducta natural son relevantes porque nos pueden servir como indicio y parámetro para crear valores morales que sigan el curso natural. Cuando la conducta natural coincide con el bienestar o la utilidad común en una especie entonces queda demostrado que no hace falta un sistema moral racional para promover un patrón de conducta determinado. Por ejemplo, la agresión en el reino animal es común —en distintos grados— a todas las especies superiores, y además tiene una función específica que sirve para promover la distribución regular de las especies y evitar la endogamia —que deriva en enfermedades genéticas— dentro de un determinado territorio. Por lo tanto, la hostilidad y la competición tienen una función adaptativa; de hecho, si no fuesen útiles desde el punto de vista biológico, entonces dichas conductas tendrían que haber desaparecido hace millones de años. Por consiguiente, me parece que podría ser insospechadamente contraproducente —además de antinatural— intentar erradicar la agresión y hostilidad en el ser humano.

Aunque se entiende que la tolerancia y la docilidad también son ventajosas y necesarias para vivir en sociedad, un porcentaje razonable de hostilidad sí debería tener algunas ventajas. En el caso de muchas especies animales hemos visto, según la interpretación de Lorenz, que cuando hay conflictos la agresión extrema queda inhibida, lo que evita una muerte gratuita e innecesaria que podría poner en peligro la viabilidad de la especie. Por lo tanto, en este caso la moderación del instinto agresivo coincide plenamente en sus efectos con la normativa de una moral racional que busca promover una

conducta pacífica. Esto podría demostrar que una moral normativa del deber, de tipo kantiano, sería innecesaria ya que la naturaleza se regula a sí misma. El mismo mecanismo se puede aplicar en otras conductas como la cooperación y la compasión, que también tienen una presencia natural en la convivencia de los animales, aunque el grado de influencia de estas conductas estaría en sintonía con el bien de la especie como conjunto. Lo sorprendente es que, libre de toda racionalidad normativa, los patrones de conducta natural finalmente alcanzan un equilibrio de fuerzas que por lo general garantiza la sostenibilidad de la especie.

Asimismo, recientes investigaciones en neurociencia, como las de Antonio Damasio, han revelado que las emociones y la parte irracional de la mente también tienen un rol importante en áreas consideradas típicamente como racionales, como por ejemplo, en la toma de decisiones. Este descubrimiento significa que el sentimiento moral no siempre requiere de una racionalidad articulada previamente; sería, más bien, un fenómeno más intuitivo e inmediato, sin componentes cognitivos. Esto nos llevaría a postular la posibilidad de la existencia de una facultad moral que, no siendo normativa, permitiría la asimilación y aplicación de cualquier sistema moral. Esto quiere decir que el ser humano estaría adaptado para asimilar cualquier sistema moral, pero no estaría ligado *a priori* de manera racional a ninguno de ellos. Lo que significa que perfectamente también puede asumir un sistema moral distinto al que predomina actualmente; puede cambiar sus valores morales racionales por valores morales naturales.

6

La contemplación de la belleza natural no es desinteresada; más bien, contiene información muy valiosa para el observador. Esto podría mostrar la objetividad de los valores vitales; y a su vez induce a postular su universalidad entre todos los sujetos de la misma especie. Esto también puede significar que los juicios éticos derivan de una base estética.

La estética kantiana había sentenciado que la contemplación de la belleza natural debía ser desinteresada, es decir, libre de todo concepto, lo que significaba que la belleza no conducía a conocimiento alguno. Contrariamente, en esta tesis he sostenido que, según recientes descubrimientos en psicología evolutiva, la belleza natural está llena de conceptos y conocimiento. Revela la salud de su portador; por lo tanto su presencia o au-

sencia es vital para el sujeto implicado y sus potenciales observadores. Asimismo, Kant había usado esta supuesta falta de conceptos para sostener que el juicio sobre lo bello es universal a todos los sujetos racionales. Pero desde la óptica natural, esta universalidad en el juicio no requiere de una mediación racional, sino que el reconocimiento inmediato de la belleza ya sugiere un posible acuerdo entre todos los miembros de la especie que juzga. Esto sugiere una «ética de la estética» libre de toda reflexión racional previa. Con esto se ofrece una superación dialéctica frente al tradicional debate que rodea la relación entre los juicios éticos y estéticos.

Los juicios éticos serían el resultado de un juicio estético *puro*, en el sentido en que es un juicio que se emite sin mediación racional. El acuerdo entre distintos sujetos en el juicio estético sería necesario ya que si el juicio fuese puramente subjetivo y heterogéneo, estaría en contradicción directa con el mecanismo discriminador que la belleza natural conlleva. Es decir, lo que un sujeto reconoce como bello y saludable debería también valer para los demás sujetos, de lo contrario esta información no tendría los efectos reales esperados en la conducta como especie.

7

Para realizar un cambio axiológico antes sería necesario modificar las creencias que sustentan los valores morales vigentes que a su vez soportan sus respectivas manifestaciones emocionales. Con la implantación de una moral natural se crearía una relación armónica entre nuestros sentimientos morales y naturales; desaparecería la obligación moral como violencia contra los sentimientos naturales.

Según la teoría cognitiva de las creencias, detrás de una emoción determinada se esconde una creencia que permanece en estado latente. A su vez, las creencias pueden ser racionales o irracionales. Una creencia es racional cuando tiene una justificación también racional; y racional aquí quiere decir que la evidencia disponible es suficientemente sólida como para adoptar una determinada creencia. Por lo tanto, para hacer posible una transvaloración real de los valores del idealismo moral a los valores morales naturales, será imprescindible modificar las creencias que sustentan los sentimientos y emociones desencadenados por las creencias axiológicas. Para ello considero que los argumentos científicos, biológicos y filosóficos presentados en esta tesis podrían contribuir a crear creencias racionales que permitan al sujeto moral modificar sus creen-

cias morales por un sistema moral natural. La contingencia y relatividad histórica del idealismo moral deben ser suficientes para probar su carácter irracional, en el sentido de no tener una justificación convincente para fundamentar sus principios morales.

Lo que sigue es un desplazamiento de las antiguas creencias axiológicas por las nuevas creencias fundamentadas en un orden natural libre de todo racionalismo. Dado que el sujeto moral ha aceptado la racionalidad de las creencias, sus emociones morales también deberán cambiar —sin violencia alguna— y con ello probablemente ya no sentirá rechazo o indignación ante algunas proposiciones que se derivan de la moral natural. Ya no sentirá que sustentar sus valoraciones sobre el bien y el mal en el mundo natural es algo cruel o injusto, puesto que el bien y mal ahora se determinan por lo que es natural, eficaz y saludable.

Finalmente, esta transvaloración axiológica significa la conjunción entre la ética y la estética, la armonía entre nuestra interpretación natural del mundo y nuestros sentimientos morales. El mundo natural dejará de ser un lugar despiadado y brutal; el hombre volverá a formar parte de la lógica del mundo natural. El sujeto kantiano, movido por la obligación del deber moral impuesto por su supuesta racionalidad universal, dejará de existir, y con ello la violencia que dicha estructura moral ejerce sobre el sujeto moral también desaparecerá.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

Ética a Nicómaco, Trad. de María Araujo y Javier Marías, Ed. Bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1999.

AYER, Alfred

Lenguaje, verdad y lógica, (1936), Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971.

BARNES, Jonathan

Los presocráticos, (1979), Madrid, Cátedra, 1982.

BEKOFF, Marc y PIERCE, Jessica

Justicia salvaje. La vida moral de los animales, (2009), Madrid, Turner, 2010.

BERMEJO, Fernando

El maniqueísmo. Estudio introductorio, Madrid, Trotta, 2008.

BOSSI, Beatriz

Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón, Madrid, Trotta, 2008.

BROADIE, Sarah

Ethics with Aristotle, New York, Oxford University Press, 1991.

BROWN, Peter

El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual, (1988), Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

BUSS, David

La evolución del deseo, Madrid, Alianza, 1994.

CAMPS Victoria

Historia de la ética. 1. De los griegos al Renacimiento, (1999), Barcelona, Crítica, 2002.

CARNAP, Rudolf

Filosofía y sintaxis lógica, (1935), México, Centro de estudios filosóficos, UNAM, 1963.

CASSIRER, Ernst

La filosofía de la Ilustración, (1932), México, FCE, 1997.

CLIFFORD, William K. y JAMES, William

La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia, Madrid, Tecnos, 2003.

DAMASIO, Antonio

El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano, (1994), Barcelona, Crítica, 2010.

DARWIN, Charles

—*El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, (1871), Trad. de Julián Aguirre, Madrid, Edaf, 1989

—*El origen de las especies*, (1859), Trad. de Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2004.

- DAWKINS, Richard
El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta, (1976), Barcelona, Salvat, 2002.
- DELEUZE, Gilles
Nietzsche y la filosofía, (1967), Barcelona, Anagrama, 2002.
- DE WAAL, Frans
 —*Primates y Filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, (2006), Barcelona, Paidós, 2007.
 —*Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, (1996), Barcelona, Herder, 1997.
- DEWEY, John
La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, (Ed. Ángel M. Faerna) Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- DeWITT, Norman
Epicurus and his philosophy, (1954), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.
- EAGLETON, Terry
La estética como ideología, (1990), Madrid, Trotta, 2006.
- ELSTER, Jon
 —*Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, (1999), Barcelona, Paidós, 2002.
 —*Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ETCOFF, Nancy
The survival of the prettiest. The science of beauty, London, Abacus, 1999.
- FARRINGTON, Benjamin
La rebelión de Epicuro, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968.
- FONTÁN, Manuel
El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 1994.
- FOSSIER, Robert
Gente de la Edad Media, Madrid, Taurus, 2007.
- FRONDIZI, Risieri
¿Qué son los valores? Introducción a la axiología, (1958), México, FCE, 1968.
- GALTON, Francis
Herencia y eugenesia, Álvarez, Raquel (ed.), Madrid, Alianza, 1988.
- GARCÍA GUAL, Carlos
 —*Epicuro*, (1981), Madrid, Alianza, 1996.
 —*La secta del perro*, (1987), Madrid, Alianza, 1998.
- GÓMEZ-HERAS, José María, [coord.]
Dignidad de la vida y manipulación genética, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- GUISÁN, Esperanza
Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica, Burgos, Universidad de Santiago de Compostela, 1981.
- GUTHRIE, W.K.C.
 —*Historia de la filosofía griega. Tomo I, Los primeros presocráticos y los Pitagóricos*, (1962), Madrid, Gredos, 1986.
 —*Historia de la filosofía griega. Tomo II, La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, (1965), Madrid, Gredos, 1986.

- Historia de la filosofía griega. Tomo IV, Platón, El hombre y sus diálogos: Primera época*, (1962), Madrid, Gredos, 1998.
- Historia de la filosofía griega. Tomo V, Platón, Segunda época y la academia*, (1978), Madrid, Gredos, 1992.
- HAAG, Herbert
El problema del mal, (1978), Barcelona, Editorial Herder, 1981.
- HARRIS, John
Supermán y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana, (1992), Madrid, Tecnos, 1998.
- HAUSER, Marc
La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal, (2006), Barcelona, Paidós, 2008.
- HEIDEGGER, Martin
Nietzsche, (1961), Trad. de Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2005.
- HUME, David
—*Investigación sobre los principios de la moral*, (1751), Trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
—*Investigación sobre el conocimiento humano*, (1748), Trad. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 2004.
- IRWIN, Terence
La ética de Platón, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- JAMES, William
—*La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, (1898), Barcelona, Marbot, 2009.
—*Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, (1907), Madrid, Alianza, 2000.
- JONES, Steve
Darwin's island. The Galapagos in the garden of England, (2009), Londres, Abacus, 2010.
- KANT, Manuel
—*Crítica del Juicio*, (1790), Ed. de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Trad. de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007.
—*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (1785), Trad. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa-Calpe, 2001
- KIRK, G.S, RAVEN, J.E y SCHOFIELD, M
Los filósofos presocráticos, (1957), Madrid, Gredos, 1987.
- KOLAKOWSKI, Leszek
Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, (1982), Madrid, Tecnos, 1999.
- LACADENA, Juan-Ramón
Genética y Bioética, Madrid, Desclée de Brouwer, 2002.
- LEDERMAN, Leon y HILL, Christopher
La simetría y la belleza del universo, (2004), Barcelona, Tusquets, 2006.
- LEIBNIZ, G.W.
—*Escritos filosóficos, (Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón. Del origen radical de las cosas)*, Ed. de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982.
—*Tratados fundamentales, (Resumen de la Teodicea)*, Trad. de Vicente Quintero, Buenos Aires, Losada, 1946.

- LORENZ, Konrad
Sobre la agresión, el pretendido mal, (1966), Madrid, Siglo veintiuno, 2005.
- MACKIE, John
Ética. La invención de lo bueno y lo malo, (1977), Barcelona, Gedisa, 2000.
- MAFFESOLI, Michel
En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética, México, Siglo XXI, 2007.
- MALTHUS, Robert
Primer ensayo sobre la población, (1798), Madrid, Sarpe, 1983.
- MARÍAS, Julián
Historia de la filosofía, (1941), Madrid, Alianza, 2003.
- MEEKS, Wayne
Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos, (1993), Barcelona, Ariel, 1994.
- MELLING, David
Introducción a Platón, Madrid, Alianza, 1987.
- MONOD, Jacques
El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna, (1979), Barcelona. Tusquets, 2000.
- MOORE, George E.
 —*Philosophical Studies*, (1922), London, Routledge & Kegan, 1965.
 —*Principia Ethica*, Trad. de Adolfo García Díaz, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma, 1959.
- MORRIS, Desmond
Masculino y femenino. Claves de la sexualidad, (1997), Barcelona, Debolsillo, 2000.
- MOSTERÍN, Jesús
La cultura humana, Madrid, Espasa Calpe, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich
 —*La genealogía de la moral*, (1887), Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1987.
 —*La voluntad de poder*, (1901), Trad. de Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2006.
 —*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, (1874), Trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- ONFRAY, Michel
 —*La construcción de uno mismo. La moral estética*, (1993), Buenos Aires, Libros Perfil, 2000.
 —*Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*, (2006), Barcelona, Anagrama, 2007.
- ORTEGA y GASSET, José
Introducción a una estimativa, ¿Qué son los valores? (1926), Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.
- O' SHEA, Stephen
Los cátaros. La herejía perfecta, (2000), Barcelona, Ediciones B, 2002.
- PARMEGGIANI, Marco
Perspectivismo y subjetivismo en Nietzsche, Málaga, Revista Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 2002. pp. 65-93.

- PINKER, Steven
 —*Cómo funciona la mente*, (1997), Barcelona, Destino, 2000.
 —*La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, (2002), Barcelona, Paidós, 2003.
- PLATÓN
 —*Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Trad. de J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1999
 —*Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Trad. de Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledo Iñigo, Madrid, Gredos, 1997.
 —*Diálogos IV, La República*, Trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- PUENTE OJEA, Gonzalo
Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua, (1974), Madrid, Siglo veintiuno, 1979.
- PUNSET, Eduardo
Cara a cara con la vida, la mente y el universo, (2004), Barcelona, Destino, 2012.
- RAWLS, John
Teoría de la justicia, (1971), Trad. de María Dolores González, México, FCE, 1985.
- RENZ, Ulrich
La ciencia de la belleza, Trad. de Ignacio Romero Valero, Barcelona, Destino, 2006.
- ROMEO, Carlos (ed.)
La Eugenesia hoy, Bilbao, Cátedra de Derecho y Genoma Humano-Editorial Comares, S.L, 1999.
- ROMERALES, Enrique
El problema del mal, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
- ROMERO, José Luis
Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza, 1987.
- RORTY, Richard
 —*Contingencia, ironía y solidaridad*, (1989), Trad. de Alfredo Eduardo Sinnott, Barcelona, Paidós, 1991.
 —*¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al Pragmatismo*, (1994), Trad. de Eduardo Rabossi, Buenos Aires, FCE, 1997.
- RUSE, Michael
Sociobiología, (1979), Madrid, Cátedra, 1983.
- RUSSELL, Bertrand
Historia de la filosofía, (1945), Barcelona, RBA, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger
 —*El mal, o el drama de la libertad*, (1997), Barcelona, Tusquets, 2002.
 —*Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, (2000), Barcelona, Tusquets, 2001.
- SCHELER, Max
 —*El resentimiento en la moral*, (1912), Trad. de José Gaos, Madrid, Caparrós, 1998.
 —*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, (1913-16), Trad. de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001.

- SINGER, Peter
Ética práctica, (1980), Trad. de Rafael Herrera Bonet, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995.
- SOBER, Elliot
Filosofía de la biología, (1993), Madrid, Alianza, 1996.
- SPINOZA, Baruj
Ética demostrada según el orden geométrico, (1677), Trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2005.
- STEWART y GOLUBITSKY
¿Es Dios un geómetra? (1992), Barcelona, Crítica, 1995.
- SUANCES, Manuel
Max Scheler. Principios de una ética personalista, Barcelona, Herder, 1976.
- SUZUKI D. y KNUDTSON P.
Genética. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos, (1989), Madrid, Tecnos, 1991.
- VATTIMO, Gianni
Introducción a Nietzsche, (1985), Barcelona, Península, 2001.
- VIVES, José
Génesis y evolución de la ética platónica, Madrid, Gredos, 1970.
- WAGENSBERG, Jorge
—*El progreso. ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona, Tusquets, 1998.
—*La rebelión de las formas*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- WILSON, Edward
Sobre la naturaleza humana, (1979), Madrid, FCE, 1991.
- ZAMBON, Francisco (ed.)
El legado secreto de los cataros, (1997), Madrid, Siruela, 2004.