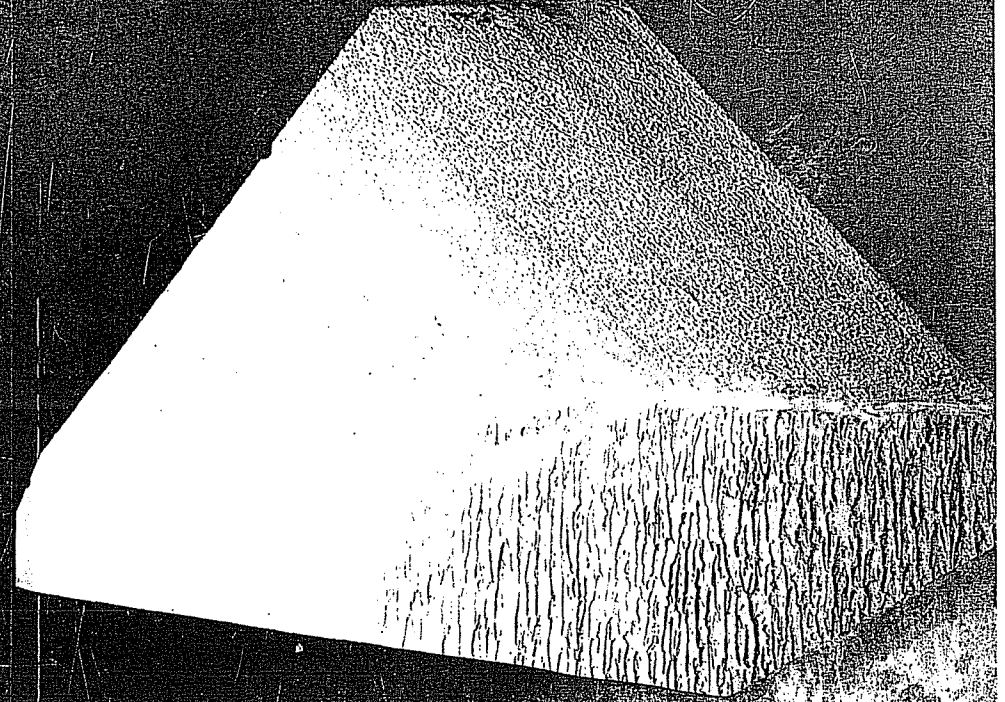


MARKUS GABRIEL

ÉTICA PARA TIEMPOS OSCUROS

VALORES UNIVERSALES PARA EL SIGLO XXI



MARKUS GABRIEL
ÉTICA PARA TIEMPOS OSCUROS

«Nuestra sociedad científica y ultramoderna del siglo XXI ha producido, sobre la base del avance tecnológico y científico, sistemas que bloquean el progreso moral por cuanto las noticias falsas, la vigilancia digital, la propaganda y la ciberguerra hacen que perdamos la confianza en la verdad, el conocimiento, la realidad y nuestra conciencia. Tal es la paradoja de nuestro tiempo. Para corregir este problema, resulta urgente y necesario situar en el centro de la reflexión moral una imagen de nosotros mismos, los seres humanos, como seres vivos libres y reflexivos.

[Esta] nueva ilustración requiere, en consecuencia, situar la idea del progreso moral en la cima de la estructura de objetivos de nuestra sociedad en su conjunto, y orientar a esta luz los sistemas parciales de la ciencia, la economía, la política y la sociedad civil. Va siendo hora, pues, de ser ciudadanos del mundo, y no de un Estado; cosmopolitas, y no consumidores egoístas. Cualquier otra cosa nos aniquilará»

MARKUS GABRIEL



MARKUS GABRIEL

ÉTICA PARA
TIEMPOS OSCUROS

Valores universales para el siglo XXI

Traducción de
GONZALO GARCÍA

PASADO & PRESENTE
BARCELONA

El mal que hay en el mundo viene casi siempre de la ignorancia, y la buena voluntad puede causar tantos desastres como la maldad, si no es ilustrada. Los hombres son más bien buenos que malos y, a decir verdad, esa no es la cuestión.

ALBERT CAMUS, *La peste*

INTRODUCCIÓN

Impera una gran agitación. Los valores de libertad, igualdad y solidaridad que, junto con su realización en la economía de mercado, se habían dado por sentados desde —como muy tarde— la caída del Muro de Berlín en 1989, parecen tambalearse sin control. Este proceso, que podría entenderse como una *resurrección de la Historia*, se acompaña de una confusión de los principios morales fundamentales.¹ Se diría que nos hallamos sumidos en una profunda crisis de valores que ha infectado nuestra democracia.

Países como Estados Unidos, Polonia, Hungría y Turquía se están alejando cada día más de la concepción del Estado democrático de derecho como sistema de valores con una base moral. Donald Trump ha negociado con Kim Jong-un; Orbán pacta con mandatarios autocráticos y contrarios a todo progresismo; el gobierno polaco ataca la separación de poderes y debilita la independencia de los tribunales. En Alemania, el terrorismo de la derecha radical se intensifica; en nuestra sociedad —que en esto se asemeja a Estados Unidos— parece estar abriéndose una brecha entre unas fuerzas liberales progresistas y agrupaciones que o son abiertamente racistas o como mínimo xenófobas y chovinistas.

Esta crisis de valores se está agravando con la crisis paralela del coronavirus, que no solo infecta nuestros cuerpos, sino también nuestra sociedad. En un principio, sin lugar a dudas, esta tuvo también sus efectos positivos. Desde marzo de 2020 se

ha podido percibir una nueva solidaridad, derivada del hecho de que la política ha tomado una decisión moral sin precedentes: con el fin de salvar vidas, preservar el sistema de salud y cortar las cadenas de transmisión de la pandemia, se ha dejado de lado el principio neoliberal según el cual el sumo mandamiento de nuestra sociedad es la lógica de mercado. Mientras que una crisis mucho más funesta, como es la climática, todavía no nos ha llevado a asumir evidentes pérdidas económicas que nos lleven a hacer lo que resulta correcto desde el punto de vista moral, en cambio el nuevo coronavirus sí ha afectado de inmediato al funcionamiento de las cadenas de producción globales.

En este punto ya resulta obvio, empezando por las razones económicas, que después de la crisis no podemos seguir actuando como solíamos. Pero para ello necesitamos un modelo social novedoso, que se alce sobre cimientos más estables que los del proyecto de una globalización meramente económica. Pues esta, por efecto del coronavirus, se ha derrumbado como un castillo de naipes; y si sumamos la crisis financiera de 2008 a las previsibles consecuencias de la actual crisis coronavírica iniciada en 2020, quizá haya supuesto más costes que beneficios, en comparación con lo que habría aportado una gestión más sostenible de la economía desde 1990.² Aquí no se trata tan solo de las sumas gigantescas que los estados europeos tuvieron que aportar para rescatar a bancos y otras empresas, sino también de los daños colaterales provocados por una lógica mercantil sin restricciones, entre los que no ocupan un lugar menor las repercusiones negativas de las redes sociales sobre los conceptos morales de la democracia liberal. La digitalización —y en particular la rápida difusión de internet y la penetración de los teléfonos inteligentes en nuestra vida cotidiana— ha desencadenado una carrera por los datos, formas de vigilancia secreta, manipulaciones deliberadas por parte de los tecnomonopolios, y ciberataques desde Rusia, Corea del Norte y China, con el objetivo de desestabilizar el pensamiento liberal.

Toda crisis conlleva, además de sus riesgos, una posibilidad de mejora de las circunstancias sociales. La crisis del coronavirus nos ha situado delante de un espejo: nos muestra quiénes somos, cómo gestionamos la economía, cómo pensamos y sentimos, y con eso abre margen para una transformación humana positiva. De forma ideal esta se debería orientar de acuerdo con la comprensión moral. Solo podremos mejorar las circunstancias sociales en la medida en que prestemos una mayor atención a lo que, por motivos morales, hacemos o dejamos de hacer.

Identificar patrones de pensamiento éticamente insostenibles y formular propuestas de corrección son tareas de la filosofía. Pero la filosofía no puede emprender esta labor en solitario. Necesita cooperar con las ciencias naturales, tecnológicas, biológicas, y humanas y sociales. No nos hallamos ante un asunto puramente académico sino ante la cuestión, más general, de quiénes somos en tanto que seres humanos, y quiénes deseamos ser en el futuro. Para poder elaborar esta forma de autoconocimiento y desarrollo de una «visión del bien» sostenible (según la denominación del filósofo estadounidense Brian Leiter), resulta imprescindible forjar una cooperación profunda entre las ciencias, la política, la economía y la sociedad civil, caracterizada por la confianza mutua.

Esto requiere apartarse de una idea muy asentada: la de que el impulso fundamental de la sociedad procede de la competencia y la lucha por el dominio de los recursos, que solo podemos mantener bajo control por medio de la supervisión y la vigilancia estatales. El objetivo de una sociedad ilustrada es ante todo otro: la autonomía, el autocontrol de sus miembros por medio de la razón moral. Dadas las condiciones actuales de la moderna división del trabajo, y el carácter poco transparente de las complejas cadenas de producción global, necesitaremos un «ánimo confiado» igualmente global, es decir, incrementar lo que coloquialmente solemos llamar «solidaridad».³

La acumulación de crisis (la crisis de las democracias libe-

rales, las fragilidades del sistema de salud, la competencia global entre sistemas, la digitalización descontrolada) que ha tenido lugar a lo largo del año 2020 ha puesto de relieve algunas de las debilidades sistémicas de un orden mundial que se regía de forma casi exclusiva según los principios de la globalización económica. Pero en los tiempos de crisis se demuestra que la solidaridad y la cooperación no funcionan cuando solo imperan los dictados del mercado, porque estos se basan en la competencia, el afán de lucro y, cada vez más, el nacionalismo. Esto sirve por igual para el capitalismo estatal chino que para la política trumpista del «America First», y por desgracia se aplica igualmente a la competencia intraeuropea por los productos de salud, que no tardamos en ver tras el estallido de la pandemia y las catastróficas escenas del norte de Italia.

En todo caso, en el último decenio, en la estela de la difusión creciente de las redes sociales (sobre todo por medio de los teléfonos inteligentes), se ha puesto de relieve una vez más que la historia no nos conduce de forma automática a un progreso jurídico-moral. Cuanto más podemos informarnos, minuto a minuto, sobre el acontecer del mundo, más evidente parece que este avanza hacia circunstancias imprevistas y angustiantes: desde el fin de la democracia, nuevas pandemias o una crisis climática incontenible hasta una inteligencia artificial que amenaza nuestros puestos de trabajo y quizá incluso —como en *Terminator*— a la humanidad con un exterminio (buscado). A la vista de estos problemas colosales y acumulados, se nos plantea una pregunta urgente que afecta a todos los sectores de la sociedad: *¿Y ahora qué deberíamos hacer?*

Pero antes de decidir si esta es una impresión acertada o no, convendría aclarar algunos conceptos. Pues ¿cómo podríamos hablar bien de una cosa sin haber dilucidado antes qué entendemos por tal cosa?

Algo que, como seres humanos, debemos hacer o renunciar a hacer se designará en adelante como un *hecho moral*. Los

hechos morales presentan exigencias que afectan a toda persona y definen los criterios con los que hay que valorar nuestro comportamiento. Nos muestran qué nos debemos a nosotros mismos, en tanto que seres humanos, y qué debemos a los otros seres vivos y al medio ambiente que todos los seres vivos compartimos (tomo aquí la famosa formulación del filósofo moral estadounidense Thomas M. Scanlon).⁴ Los hechos morales dividen nuestra actuación intencionada, racionalmente comprobable, en actos buenos y malos; entre medio se encuentra el ámbito de lo moralmente neutro, es decir: el ámbito de lo permitido.

Estos tres ámbitos —lo bueno, lo neutro y lo malo— son *valores* éticos de validez universal, esto es, van más allá de las diferencias culturales y temporales. Los valores éticos no son solamente positivos. No nos indican tan solo qué debemos hacer, sino también qué debemos renunciar a hacer. La reflexión moral, naturalmente, también nos deja margen para acciones que no son ni buenas ni malas. Gran parte de lo que hacemos y emprendemos diariamente no se somete a una valoración moral; una de las tareas importantes de la ética filosófica es mostrar la diferencia entre las acciones que poseen relevancia moral y las neutras. Solo así reconocemos dónde hay márgenes de libertad que la moral no regula claramente.

No todo lo que hacemos encaja en las categorías de lo bueno y lo malo. Muchas acciones cotidianas son moralmente neutras, algo que, en el pasado, la humanidad ha tenido que aprender. Por ejemplo en el campo de la sexualidad humana. Hace tiempo que hemos comprendido que buena parte de lo que antaño se consideraba inmoral (por ejemplo la homosexualidad) desde un punto de vista moral es en realidad neutro. Esto supone un progreso moral.

Los hechos morales se expresan como exigencias, recomendaciones y prohibiciones. Se diferencian de los *hechos no morales*, que son el objeto de estudio y en ocasiones de discu-

brimiento tanto de las ciencias naturales y tecnológicas como de las humanas y sociales. Los hechos no morales no suponen una apelación directa. Sabemos por ejemplo que tomar alcohol resulta perjudicial para nuestro organismo, pero de ello no se deriva una respuesta a la pregunta de si deberíamos tomar alcohol y en qué medida. También somos conscientes de que los descubrimientos de la física moderna, y sus aplicaciones técnicas, pueden servir tanto para el exterminio como para la preservación de la humanidad. Pero de la estructura del mundo que la física puede estudiar no se deriva que deban existir seres humanos ni de qué manera debemos tratarlos.

Por ejemplo, la forma en que debemos relacionarnos con las personas que adolecen de una enfermedad neurodegenerativa (como el alzhéimer) depende de cómo se desarrolla el mal y cómo afecta a la personalidad del enfermo y de sus familiares. Pero el estudio de la enfermedad por sí solo no define en ningún caso qué trato resulta éticamente aceptable. El progreso moral solo resulta posible cuando admitimos que lo que nos debemos a nosotros mismos y debemos a las otras personas, los otros seres vivos y el medio ambiente, aunque tiene que ver con hechos no morales, no se puede, sin embargo, deducir de ellos de forma inmediata.

En la ética hace tiempo que sabemos que no todas las cuestiones morales se limitan a una inmediatez espacial y temporal. Lo que debemos hacer o dejar de hacer en esta era de la Modernidad afecta de forma directa o indirecta a todos los seres humanos del presente y el futuro; también, por lo tanto, a las generaciones futuras que aún no existen. Además nuestros deberes se extienden más allá del ámbito humano e incluyen a los otros seres vivos y el medio ambiente (en el sentido de la naturaleza que no es animal).⁵ La ética se ocupa de los valores universales y trasciende el horizonte de las pequeñas comunidades en las que nos movemos y participamos cotidianamente.

Ante la queja cada vez más sonora de que los valores que fundamentan la Ilustración y la democracia liberal están en peligro y la historia está retrocediendo, en la mayoría de casos se descuida detallar qué son en realidad los *valores* y qué se está queriendo decir cuando se constata que están en *crisis*. Se trata de las definiciones fundamentales de las que hace milenios que la filosofía se ocupa, precisamente la clase de definiciones que una y otra vez ha dado impulso a la Ilustración.

El presente libro trata sobre valores *morales*, que se distinguen en particular de los *económicos* (véanse la página 307 y ss.). A diferencia de lo que a menudo se lee, los valores morales no son subjetivos en el sentido de que su existencia es la expresión de valoraciones dictaminadas por los seres humanos (ya sea de forma individual o grupal). Antes bien los valores son la vara de medir los principios. Los principios son específicos, pueden definir a personas o a grupos y determinar la forma en la que rigen la vida, o su pertenencia a tal o cual grupo. Para saber si un principio concreto es acertado o no, lo medimos según los hechos morales.

Lo bueno y lo malo designan los polos extremos de nuestra reflexión moral y nos resultan conocidos, en particular, bajo la forma de ejemplos muy inequívocos. Hace milenios que santos, fundadores de religiones y héroes han permitido avanzar a la humanidad con la idea de que existe una brújula moral. A la inversa, como muy tarde desde las atrocidades de las dictaduras totalitarias del siglo xx, conocemos ejemplos de maldad radical, manifestada bajo la forma de armas de destrucción masiva, guerras totales y campos de exterminio. La cultura de la memoria que existe en Alemania —que presenta el Holocausto como un ejemplo extremo e incomparable de una maldad tal que una y otra vez nos deja sin palabras— cumple la función importante de advertirnos de que lo malo existe de verdad. Lo malo no desapareció con la conclusión de la segunda guerra mundial; en nuestros días reaparece en figu-

ras como El Asad y otros muchos criminales de guerra y responsables de exterminios.

Lo bueno y lo malo son valores universales. Lo bueno es moralmente necesario y universal, no depende de a qué grupo pertenezcamos, ni del momento histórico, la cultura, el gusto, el sexo, la clase o la raza; por su parte lo malo está moralmente prohibido, también con una vigencia universal. En cada uno de nosotros coexisten lo bueno y lo malo, y se muestran en nuestros pensamientos y nuestras acciones diarias. Estos valores universales y su aplicación a las situaciones concretas y complejas en las que nos hallamos día tras día serán el tema de este libro.

No existiría en ningún caso la democracia, el Estado de derecho democrático, la división de poderes ni la ética si la humanidad no se hubiera planteado una y otra vez la pregunta de cómo podemos contribuir todos —cada uno en cada momento de su vida— a mejorar moralmente como personas y jurídicamente como comunidades políticas. Y dada la gravedad de la crisis contemporánea, ¿no estamos acaso ante un momento idóneo para una *nueva Ilustración*? En las páginas que siguen nos ocuparemos de eso, ni más ni menos.

Argumentaré al respecto que existen directrices morales para el comportamiento humano. Se trata de directrices transculturales, de validez universal, fuente para los valores universales del siglo XXI. Su validez no depende de que una mayoría de la humanidad las reconozca; en este sentido también son objetivas. En las cuestiones éticas, la verdad y los hechos existen tanto como en los demás campos de la reflexión y la investigación humanas, y en la ética, los hechos también son más importantes que cualquier suma de opiniones. Se trata de que emprendamos una búsqueda en común de los hechos morales que todavía no hemos comprendido. Pues toda época plantea nuevos desafíos éticos, y para resolver las complejas crisis de un siglo aún joven como el XXI, debemos recurrir a herramientas innovadoras de reflexión.

Este libro representa un intento comprometido de aportar orden al caos de nuestro tiempo, un caos constatable que resulta en verdad peligroso. Quisiera desarrollar una *caja de herramientas filosóficas para la solución de los problemas morales*. Tengo el objetivo de dar nuevo impulso a la idea de que la humanidad tiene el deber, mientras exista en este planeta, de posibilitar el progreso moral por medio de la *cooperación*. Si no logramos hacer realidad un progreso moral que implique valores universales para el siglo XXI —y por lo tanto, para todos los seres humanos—, caeremos en un abismo de una profundidad inimaginable. La desigualdad socioeconómica de nuestro planeta, que la crisis del coronavirus va a acrecentar porque muchos millones de personas volverán a la pobreza, no es sostenible a largo plazo. Por lo tanto no podremos utilizar, por ejemplo, las fronteras de los Estados nacionales para mantener alejadas de nosotros a personas que están sufriendo penalidades inconcebibles a consecuencia de nuestra propia actuación. Tal estrategia de aislamiento es moralmente reprobable y está condenada al fracaso económico y geopolítico. Tanto si nos gusta como si no, todas las personas estamos en el mismo barco —en el mismo planeta—, rodeado por una atmósfera delgada y frágil, que podemos destruir con cadenas de producción no sostenibles y acciones irresponsables. La pandemia del coronavirus es un grito de alarma; funciona como si nuestro planeta hubiera activado su sistema inmunitario para frenar el paso tan acelerado de nuestro autoexterminio y, en todo caso, protegerse temporalmente de nuevos ataques.

Por desgracia hay que reconocer que, al menos desde la crisis financiera de 2008, hemos entrado en una crisis de valores muy profunda. En el transcurso de un evidente retroceso de la democracia liberal, en los últimos años hemos sido testigos de la rápida difusión de modelos políticos autoritarios, encabezados por jefes de Estado como Donald Trump, Xi Jinping, Jair Messias Bolsonaro («Mesías», ¡ni más ni menos!), Recep Tayyip

Erdoğan, Viktor Orbán o Jarosław Kaczyński, entre otros muchos. A ello debemos añadir el Brexit, nuevas formas del radicalismo de derechas en Alemania (surgidas en los márgenes más extremos del partido AfD, Alternativa para Alemania), y la desconfianza generalizada en algunos sectores sociales contra el saber acumulado por la ciencia en la cuestión del cambio climático producido por la actividad humana. Además el mundo laboral parece amenazado de forma directa por los avances conseguidos en los campos de la inteligencia artificial, el aprendizaje de las máquinas y la robótica, de modo que algunas voces —como por ejemplo la del famoso empresario y millonario Elon Musk, o el físico Stephen Hawking, recientemente fallecido— han conjeturado que en un futuro próximo los seres humanos podemos resultar superados, sometidos e incluso exterminados por una superinteligencia que asumiría de este modo el control sobre la evolución y la Tierra.⁶

Pero no solo el cambio climático posibilitado por los avances tecnológicos y científicos representa un *riesgo existencial*, es decir, una amenaza para la existencia misma de nuestra especie, causada por nosotros mismos; además, las dos guerras mundiales del siglo xx han comportado un rearme acelerado en los ámbitos de las tecnologías de la información y la codificación y descodificación de noticias, que desde la segunda guerra mundial ha supuesto la informatización de nuestro entorno vital. La etapa más reciente de esta informatización —o *digitalización*, como se la ha dado en llamar— comporta que los teléfonos inteligentes, las redes sociales, los buscadores y los sistemas de control de la movilidad (en los coches, aviones, ferrocarriles, etc.) están determinando nuestros movimientos y nuestras formas de pensar.

Se trata de un proceso que amenaza en efecto nuestra existencia porque el conjunto de tal arquitectura de control está aplicando procedimientos de la *inteligencia artificial*. Son capaces de infiltrarse en nuestros procesos mentales y superarnos en

ellos de tal forma que, como ocurre con los actuales programas de ajedrez o go, hace ya tiempo que ni siquiera los mejores jugadores humanos están en condiciones de enfrentarse a ellos. Hace unos pocos años la empresa DeepMind consiguió desarrollar una inteligencia artificial —bautizada como «Alpha Go»— capaz de derrotar a los mejores maestros del ancestral juego chino del go, pese a que este resulta aún más complejo que el ajedrez.

Quien se mueve hoy por las redes sociales permanece enganchado a la pantalla por el efecto de boletines, noticias, imágenes y vídeos que han sido seleccionados por medio de la inteligencia artificial. Es como si estuviéramos jugando partidas de una especie de «ajedrez social» contra un rival superior que cada día acertará a robarnos más tiempo y atención. Se nos somete a un bombardeo de noticias serias y noticias falsas, hasta el extremo de perder por completo, quizá, la facultad de pensar con independencia.

La acción defensiva de la democracia liberal y el ser humano analógico, que se está librando en nuestros días contra el dominio del software y los intereses empresariales que se encuentran detrás de la inteligencia artificial, pone en peligro el ideal de la Modernidad, que presupone que el progreso científico y tecnológico solo tiene sentido cuando se acompaña de un progreso moral paralelo. De no ser así, la infraestructura del control benéfico de nuestro comportamiento —de la que forma parte el moderno «Estado del bienestar»— se transforma en un escenario distópico y horripilante, como el que esbozaron clásicos como *Un mundo feliz* de Aldous Huxley y *1984* de George Orwell o dibujan, más cerca del presente, series de ficción científica al estilo de *Black Mirror*, *Electric Dreams* o *Years and Years*.

Los *tiempos oscuros* en los que sin duda vivimos, y aún seguiremos viviendo en el futuro, se caracterizan por el hecho de que la luz del conocimiento moral queda parcialmente

eclipsada, de forma sistemática, con la difusión de noticias falsas, manipulaciones políticas, propaganda, ideologías y demás concepciones del mundo, por poner solo algunos ejemplos.

Contra estos tiempos oscuros necesitamos Ilustración. Una Ilustración que anteponga la luz de la razón y con ello de la comprensión moral. Como base fundamental está la idea de que, por lo general, desde la perspectiva moral somos conscientes de qué exige de nosotros una situación dada. Los casos verdaderamente complejos, como los dilemas éticos, son más bien excepcionales. Hablamos de dilema ético cuando nos hallamos delante de alternativas que conducen todas ellas a la imposibilidad de cumplir con una exigencia moral; en el caso de un dilema, aunque hagamos algo bueno, al mismo tiempo estaremos dejando de hacer otra cosa buena y necesaria, lo que moralmente estará mal.

Cuando nos enfrentamos a esta clase de casos, necesitamos ideas morales claras, derivadas de otras situaciones, para no perder la orientación moral en los grandes desafíos de nuestra vida. Pero si perdemos el acceso a nuestro propio entendimiento moral, el panorama se nos complicará.

El hecho de que estamos viviendo en tiempos oscuros los perciben antes que nadie los más pobres de este mundo, que a menudo carecen de los recursos más básicos. Mientras que entre nosotros se recurre a virólogos para que contengan la propagación del nuevo coronavirus en colaboración con los políticos y expertos en temas de salud, en cambio los más pobres —que no viven solo en países remotos, sino también hacinados en nuestros propios campos de refugiados— están expuestos sin protección tanto al coronavirus como a muchas otras enfermedades. Los que formamos parte de la población acomodada tenemos en ello una responsabilidad compartida, que reprimimos en la vida cotidiana porque nuestros negocios y nuestros hábitos de consumo nos hacen olvidar que estamos todos en el mismo barco, en el mismo planeta.

Que el horizonte moral se esté oscureciendo no solo tiene que ver con la evolución de la historia y la economía mundiales de las últimas décadas, con las vidas que estos cambios se han cobrado en los países pobres; sino que hace tiempo que se ha instalado también entre nosotros, los que hemos crecido con el canon de valores del Estado democrático de derecho, que no habría llegado a existir sin la primera oleada de la Ilustración, en el siglo XVIII. La pandemia del coronavirus ha dejado al descubierto las profundas deficiencias de nuestros sistemas de salud y ha puesto asimismo de relieve las deficiencias morales en nuestra forma de pensar los unos sobre los otros. Políticos nacionalistas como Orbán, Xi Jinping, Putin y Trump aprovechan la marea favorable para imponer, so guisa de combatir la pandemia, objetivos políticos que antes habrían resultado inconcebibles (entre los que probablemente cabe incluir el cierre de la frontera de Estados Unidos a los viajeros europeos, ante lo que la Unión Europea ha reaccionado con su propio cierre de fronteras). Los estados de alarma y excepción que se han justificado con el *imperativo virológico* de tener que cortar la cadena de transmisión del virus y recuperar el control de las curvas estadísticas se están utilizando de un modo u otro sin excepción, en todos los países, para favorecer la imagen de determinados políticos y partidos, e incluso de Estados nacionales en su conjunto. Alemania, por ejemplo, exhibe en todo el mundo la superioridad de organización y equipamiento de sus sistemas de salud; en parte es una carrera armamentística de carácter simbólico, en competencia ante todo con China, que se presenta a su vez como una gestora de crisis excepcional con la intención de difundir su modelo de dictadura capitalista ataviada con el disfraz del comunismo.

Resulta preocupante que también aquí se esté expresando admiración por las medidas de China, y que estemos experimentando con su «capitalismo de la vigilancia» digital, ahora

que todos producimos una ingente y creciente cantidad de datos en el aislamiento espacial de la «distancia social» y con ello, paso a paso, vamos cediendo nuestra privacidad.⁷ Pues ahora casi todos nos hallamos sentados todo el día ante las pantallas. El lugar de trabajo y el espacio de retiro personal se funden en la nueva figura de la «oficina en casa», y es de esperar que muchas empresas aprovecharán la oportunidad y después de la crisis del coronavirus seguirán entrando en nuestras casas para ahorrar en los costes materiales del local. Son procesos más que discutibles, que de hecho impulsan una nueva «transformación estructural de la vida pública» al conectar por completo el último reducto de la privacidad —la vivienda, la propia casa— a la red pública de la producción de bienes y datos.⁸

Estas medidas extremas están agravando la crisis de valores de la democracia liberal, una crisis que el sentimiento de solidaridad de la primavera de 2020 no ha dejado atrás, sino que tan solo la ha pospuesto. Las fuerzas regresivas del populismo de derechas nos están aguardando en la salida del túnel del coronavirus, y es fundamental que nos vacunemos *ahora* contra este peligro, desarrollando las formas de pensamiento adecuadas que nos permitan comprender mejor qué debemos hacer y dejar de hacer por razones morales.

La modernidad que se inauguró con la explosión de la Revolución Francesa se basa en la utopía de la Ilustración, que en lo esencial consiste en la idea de que nuestras instituciones —y en primer lugar, el Estado— actúan como instrumentos de un progreso moral que solo resulta posible cuando la ciencia, la economía, la política y todos/as y cada uno/a de los/as ciudadanos/as⁹ contribuyen, con su comportamiento cotidiano, a que intentemos hacer lo que de buena fe consideramos que es lo moralmente correcto, tanto de forma individual como colectiva. La utopía de la Ilustración pareció hallarse a nuestro alcance por efecto de la Revolución Francesa, pero se nos escapó por la poderosa reacción contraria de intereses en su

mayor parte nacionalistas, que empezó con las oleadas de terror de las distintas fracciones revolucionarias del país y continuó con la posterior tiranía napoleónica.

Sin embargo en muchos aspectos hemos llegado más lejos que a finales del siglo XVIII o en el siglo XIX, tanto para lo bueno como para lo malo. Hemos podido ver a qué abismos nos conduce impulsar el desarrollo científico y tecnológico sin un avance moral en paralelo. Pues eso ha permitido por ejemplo producir armas de destrucción masiva que en el siglo XX se llegaron a utilizar de forma puntual contra la humanidad. Y sin el progreso económico irrestricto que la tecnología moderna ha posibilitado, no nos hallaríamos a las puertas de la catástrofe climática.

A los peligros de la crisis ecológica, así como de las nuevas guerras debidas a la potenciación del nacionalismo, que amenazan la vida de cientos de millones de personas, solo se les puede responder por medio del progreso moral. Ha llegado la hora de que el ser humano se acuerde de su capacidad moral y empiece a admitir que solo una cooperación global —que deje a un lado los egoísmos de los Estados nacionales— puede frenarnos en nuestro acercamiento cada vez más acelerado al precipicio de la historia mundial.

El progreso moral consiste en conocer mejor qué debemos hacer o bien renunciar a hacer. Se basa en el conocimiento y a grandes rasgos pasa por desvelar hechos morales que habían quedado en parte ocultos. Lo que debemos hacer o renunciar a hacer tiene que ver con las condiciones de la realidad, con los hechos. ¿Qué medidas son las más adecuadas para reducir las emisiones contaminantes?, ¿cómo diagnosticamos y curamos las enfermedades?, ¿cómo distribuimos los recursos de una forma justa?, ¿qué clase de expresiones tenemos que clasi-

ficar como actos de violencia psíquica?, ¿cómo superamos el acoso sexual y otras variantes de la discriminación de género marcadas por el poder y la violencia?, ¿cómo deberíamos regular la eutanasia? Se trata de preguntas propias del derecho moral, a las que solo se puede responder después de examinar la realidad.

Para determinar cómo son los hechos no morales, en un caso ideal, recurriremos al trabajo cooperativo de la investigación en los campos de las ciencias naturales, humanas, sociales y tecnológicas; es decir, que podemos encargar a las universidades y cualquier otro centro de estudio que analicen la realidad con la mirada puesta en las cuestiones morales urgentes de nuestro tiempo. La filosofía no puede prescindir de la ciencia y la tecnología, como es lógico; no puede hacer caso omiso de cuanto sabemos sobre los seres humanos, otros animales y el medio ambiente, sino que debe integrar este conocimiento en una imagen del ser humano informada por la filosofía. A la inversa, no es menos importante que los expertos en las ciencias naturales y tecnológicas —al igual que los economistas, cada vez más dados a abordar temas filosóficos— estén al corriente de la actualidad de la filosofía. Sin esta clase de cooperación multidisciplinar, en la que todos los participantes se tomen en serio los conocimientos de los demás y los traduzcan a su lenguaje, el ideal de la Ilustración está condenado a fracasar.

Si queremos averiguar cómo nos conviene actuar ante las amenazas más graves, moralmente relevantes y preferiblemente de alcance global, debemos tomar en consideración todas las formas de conocimiento que puedan ayudarnos a formarnos una idea lo más precisa posible de los hechos no morales. Por ejemplo, hoy es más urgente que nunca comprender qué riesgos ambientales tan colosales están asociados con nuestras conductas de consumo y las cadenas de producción global; de otro modo no podremos adoptar las medidas morales, políticas y socioeconómicas necesarias. Saber si ne-

cesitamos más o menos energía eólica para hacer realidad lo antes posible nuestras metas climáticas resulta esencial para responder a la cuestión de cuántos aerogeneradores debemos instalar, y en qué lugar concreto. Al mismo tiempo debemos tomar en consideración otros parámetros no morales que afectan por igual al medio ambiente (por ejemplo: ¿qué tormentas se forman en cada lugar?, ¿cuánto bosque podemos talar sin que los aerogeneradores debiliten los pulmones verdes de cada región?), de forma que la cooperación sensata de la ciencia, la economía, la política y la población civil pueda preparar el mejor futuro posible tanto a los niños de nuestro presente como a los seres humanos que aún no han nacido.

La irrupción del relativismo arbitrario de la era posmoderna ha puesto en peligro esta ambición. Se nos quiere convencer de que no existen las verdades ni hechos objetivos que podemos llegar a conocer por medio de los métodos de investigación adecuados; se nos dice que todo se reduce a opiniones ideologizadas. Abunda incluso la idea de que la ciencia nunca se podrá liberar de la formación de opiniones infundadas, de raíz política; en particular en las grandes universidades de Estados Unidos y Gran Bretaña se ha difundido mucho la tesis de que las propias universidades no son sino un espacio de disputa de los conflictos de la política identitaria.

Así, Bruno Latour, estudioso posmoderno de la sociología del conocimiento, afirma desde hace décadas que no existen los hechos (*matters of fact*), sino solo diversas *cuestiones de interés* (*matters of concern*) que se investigan o construyen en los laboratorios. En concreto sostiene que Ramsés II no podría haber fallecido por efecto de una tuberculosis, según se ha concluido a partir del examen de la momia, porque los gérmenes de la tuberculosis no se conocieron hasta el siglo XIX.¹⁰ Latour concluye que si debemos proteger el medio ambiente no es por la razón de que lo contrario supondría amenazar gravemente nuestra supervivencia y la de otras formas de vida (según han

demostrado las ciencias naturales), sino porque existe un «Parlamento de las cosas», una especie de asamblea ecológica en la que tienen voz propia los bosques tropicales, los insectos y la capa de ozono.¹¹ Como vienen haciendo muchos otros teóricos de la posmodernidad desde la década de 1980, Latour propone descartar los hechos y centrarse en interceder socialmente por los oprimidos (entre los que, según las últimas obras del autor, deberíamos incluir también al medio ambiente).

Pero esta forma de política identitaria es un sinsentido demostrable, porque empieza por negar la existencia de los hechos. Si Latour estuviera en lo cierto con su teoría de la ciencia, para acabar con el coronavirus bastaría sencillamente con dejar de investigarlo en los laboratorios, dado que supuestamente solo puede tener efecto, o incluso existir, si alguien lo descubre (digamos aquí mejor: si lo inventa). Es un absurdo posmoderno.

Si no se toma en consideración la realidad, no se puede responder razonablemente a las cuestiones morales urgentes. Es algo que todos sabemos por simple experiencia: quien durante demasiado tiempo desatiende los hechos y hace caso omiso de la realidad, se enreda en una crisis vital cada vez más profunda. En algún momento es imprescindible asumir los hechos y preguntarse *quién soy y quién quiero ser*. Aquí no nos ayuda en nada la negación posmoderna de la realidad, los hechos, el conocimiento y la verdad. Puede comprobarse en casi cada discurso de Donald Trump, un presidente que sin duda está de acuerdo con la opinión posmoderna según la cual la verdad y la realidad no existen, sino que son tan solo la expresión de la pertenencia a un grupo.

La política identitaria posmoderna, cuando se examina con atención, resulta tan destructiva como la digitalización salvaje que coquetea con la idea de sustituir el Estado del bienestar —e incluso la propia democracia— con un sistema de gobierno al estilo de China, y de impulsar el crecimiento económico con la automatización implacable de los procesos industriales.

La Modernidad, en tanto que ideal de la Ilustración que nos condujo al Estado democrático de derecho, está siendo atacada por todos los costados, una conmoción que nos provoca un profundo desconcierto, a todos sin excepción, aunque no a todos de la misma manera. Contra esta insidiosa erosión de los fundamentos del Estado democrático de derecho —que se halla estrechamente asociada con el relativismo posmoderno— quiero desarrollar en este libro las bases de una *nueva Ilustración*, que denominaré *nuevo realismo moral*.¹²

Como decía antes, el horizonte histórico se está oscureciendo. La humanidad, con su interconexión global, está trabajando en este momento en su propio exterminio, a lo que las cadenas de producción globalizadas contribuyen con bienes de consumo en parte absurdos, que se fabrican a expensas de la humanidad por el simple afán de lucro. Nadie necesita un nuevo coche con la frecuencia con la que cada dos o tres años lo adquieren quienes pueden y quieren solo porque admiran la tecnología y el equipamiento. Lo mismo cabe afirmar de los teléfonos inteligentes, las tabletas, la ropa y los numerosos productos de lujo que nos compramos, o compramos para nuestros hijos, sin caer en la cuenta de que con ello estamos perjudicando su futuro. Nos quejamos del plástico, podemos ver que está destruyendo los mares en los que nos gusta nadar o pescar, pero al mismo tiempo compramos juguetes de plástico que reproducen escenas marítimas.

Nuestros hábitos de consumo son absolutamente contradictorios. Por ejemplo, para reducir el volumen de desplazamientos de la economía mundial nos encomendamos a la digitalización, pero solemos pasar por alto que esta también contribuye a la crisis ecológica. En cierta ocasión, un ministro regional de mi país me invitó a participar en una conferencia sobre los peligros que las redes sociales representan para el Estado democrático de derecho... y el mismo organizador anunciaba con orgullo la difusión en directo a través de You-

Tube. Identificar a las redes sociales como un problema y al mismo tiempo utilizarlas como medio de resistencia contra ellas es una contradicción no poco evidente.

Todas estas contradicciones que nos encontramos cotidianamente distan de resultar inocuas. La cuestión de si lograremos el progreso moral que necesitamos para guiar por el camino correcto un progreso científico y tecnológico que podría resultar muy peligroso es relevante en el propio día a día. La física y la química nos han aportado infraestructuras modernas y el tratamiento del agua potable, pero también la bomba atómica y las armas químicas. El progreso científico y tecnológico, al igual que el bienestar económico, no garantizan por sí solos que hagamos lo moralmente correcto desde el punto de vista tanto individual como institucional. Todos estamos llamados a hacer el bien, en cada momento de nuestras vidas, para reducir la magnitud del mal y la devastación. La acción responsable no se limita a la actuación de «los de fuera» o «los de arriba», quienes poseen influencia en la política, los medios de comunicación o la economía, sino que empieza por todos nosotros.

Pondré como ejemplo a una persona ficticia a la que llamaré «Antje Kleinhaus» (con la esperanza de que nadie se llame así en realidad). Esta mujer vive en el barrio berlinés de Prenzlauer Berg, ha apadrinado a un niño africano, dona regularmente a las campañas contra el hambre en el mundo, y en general se compadece de los niños emigrantes que, según puede ver en la televisión, viven en Lesbos hostigados por una parte de la población civil y la guardia fronteriza de Europa. Antje se horroriza cada día por la oscuridad de los tiempos modernos y, llevada por sus valores de tolerancia y apertura, intenta disuadir a sus conocidos para que dejen de votar a Alternativa por Alemania. Un buen día su pequeña hija Luna le pide incluir entre las invitadas a su cumpleaños a su nueva amiga Aişe. Pero Antje no ve claro que Aişe termine de encajar en el hogar de los Kleinhaus, porque a fin de cuentas pertenece a una cultu-

ra muy distinta, sus padres han venido de Turquía y Aişe solo chapurrea el alemán. Por otro lado iba a hacer pizza de salami y servir un embutido de cerdo sin duda supondría un problema para la chiquilla. De modo que, como forma de aceptar la cultura de Aişe, terminará por no invitarla, porque desde la perspectiva de Antje es lo mejor para Aişe: que crezca feliz entre los suyos. Apadrinar a los chiquillos africanos también sirve para eso: para que crezcan en África y así no tengan necesidad de emprender el penoso camino de Europa.

Esta forma de hipocresía pone de relieve que todos nosotros, también las Antje Kleinhaus de apariencia inocente y orientación un tanto progresista, tenemos en algún punto prejuicios que pueden resultar peligrosos. Cada vez que alguien se sobresalta al ver entrar en su vagón de metro a alguien cuya simple apariencia le hace pensar en un «terrorista islámico», está expresando un prejuicio xenófobo, si no directamente racista. Todos tendríamos que plantearnos la pregunta de cuál es el aspecto típico de un alemán, un francés, un español (o la nacionalidad que le corresponda). Y cuando crea tener la respuesta, habrá identificado uno de los prejuicios racistas que lleva dentro, porque en realidad el «típico alemán» o el «típico español» no existen, ni existe siquiera la apariencia típica como tal.

Todos nosotros contaminamos, y en especial los alemanes, pues a fin de cuentas nuestra historia incluye la invención del automóvil impulsado por un motor de combustión interna, «gracias a» Gottlieb Daimler y Carl Friedrich Benz. La historia de la preciosa región de Baden-Württemberg no empieza con la fundación del partido Los Verdes, sino que se apunta igualmente el invento de la forma de movilidad que precisamente nos ha llevado a necesitar una política ecológica.

Para resolver todas estas contradicciones no solo precisamos de grandes soluciones políticas y globales, sino que al mismo tiempo debemos empezar por nosotros mismos: por nuestros propios prejuicios y nuestras propias acciones. El

progreso moral solamente resulta posible a partir del momento en que admitimos que el mal no está solo «ahí fuera», entre los estadounidenses, los millonarios, los saudíes, los chinos, los *hackers* rusos o a quien sea que le estemos atribuyendo la culpa de estos tiempos oscuros.

Junto a la crisis climática, nuestro país vive hoy otra amenaza de importancia: la del extremismo político y el terrorismo que le acompaña, que en los últimos años ha provocado asesinatos políticos (como el de Walter Lübcke) y atentados terroristas (por citar solo uno reciente: el de Hanau).^{*} Esto es fruto, entre otras razones, de un problema fundamental, del que este libro también se ocupará: el *sentimentalismo posfáctico*. Consiste en que la creación de mayorías y del sentimiento de pertenencia a grupos por el efecto de narraciones en parte intencionadas desempeña un papel más importante, en la toma de decisiones (ya sean grandes o menores), que el intento de constatar hechos y plantear motivos comunicables racionalmente con el fin de determinar vías de actuación que todos podamos reconocer como correctas. Por decirlo con más sencillez: hoy los tuits cortos y cargados de sentimentalidad, las series de imágenes de Instagram, o los titulares sobre conflictos políticos a menudo pesan más que los hechos relevantes y verificables que intervienen en el tema que está en juego.

Por eso, como decíamos antes, ha llegado el momento de recuperar otra vez la idea principal de la Ilustración: aplicar la

^{*} Lübcke, un político de la CDU, el partido conservador que domina el centro-derecha del espectro alemán, murió asesinado por un neonazi en 2019. En Hanau, en 2020, un ultraderechista atacó dos locales de fumadores de *shisha* y a varios transeúntes, y causó la muerte de nueve personas (y posteriormente, la de su madre y él mismo). Los dos atentados se produjeron en Hesse, un Land del centro-oeste del país que no es de los más conocidos por la influencia de Alternativa para Alemania o el neonazismo. (*N. del t.*)

razón para, *entre todos*, contribuir a encontrar qué deberíamos hacer y qué renunciar a hacer. Sin lugar a dudas la Ilustración requiere de una actualización, para inmunizarse contra las estructuras mentales que intentan convencernos de que en el tema de las preguntas morales no existen soluciones universalmente aceptables, válidas para todos los seres humanos, sino que todo se reduce a la defensa de los derechos del más fuerte. En las páginas que siguen, por lo tanto, estos constructos mentales serán objeto de una crítica y refutación lógicas. Así pues este libro pretende dar el impulso inicial a una nueva Ilustración cuya necesidad ya han puesto de relieve otros autores.¹³

La nueva Ilustración aspira a un *co-inmunismo*, por utilizar (aunque con un sentido muy distinto) la acertada acuñación de Peter Sloterdijk. Se trata de que cada época ajuste de nuevo el contenido del canon de valores de la libertad, la igualdad, la solidaridad, etcétera, y evalúe de nuevo las amenazas de su presente, que se movilizan para derrocar a la razón. Porque la razón siempre está en lucha con la irracionalidad, por una multitud de causas. Quizá estaba en lo cierto el filósofo estadounidense Stanley Cavell cuando afirmó, en su gran obra *Reivindicaciones de la razón*: «Nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad».¹⁴

Este libro se dirige al círculo más amplio posible de cuantas personas se sienten descontentas con el evidente embrutecimiento actual de los debates políticos y sociales, y están abiertos a emplear la propia razón en beneficio de los juicios morales. No se puede hablar con todo el mundo para convencerlo de que las razones comunicables, las razones que podemos compartir con otros, son el fundamento moral de una vida comunitaria exitosa. La fuerza de los argumentos resultará tan inútil, ante la derecha criminal y los incendiarios intelectuales que la incitan, como lo es ante algunos casos tristemente famosos de negación del cambio climático, o contra los antivacunas. Sin embargo, en una sociedad cuyas institucio-

nes se esfuerzan antes que nada por conocer la verdad, admitir los hechos y partir del principio de que, en las cuestiones morales, todas las personas merecen un mismo trato, el mal de los incendiarios intelectuales será menos poderoso que en un contexto de polémica en el que en lugar de motivos, se aporten titulares, y en lugar de argumentos falibles, se recurra a apelar a las emociones. La era posfáctica que se está potenciando deliberadamente a través de las redes sociales es un caldo de cultivo idóneo para la radicalización, sea esta religiosa, política o de otra índole. Carece de sentido entretenerse a conversar racionalmente con un predicador del odio de una organización terrorista como el Estado Islámico, o con un estalinista de la izquierda radical, porque la ideología de nuestro interlocutor no acepta las reglas básicas de tal intercambio de argumentos.

La intolerancia radical, que tiene por objeto socavar por todos los medios posibles (incluida la violencia contra inocentes) las bases del Estado democrático de derecho, no es algo que uno deba tolerar. En consecuencia este libro se dirige a aquellas personas que sienten el deseo de abordar *racionalmente* —es decir, sin dejarse llevar tan solo por la propia opinión— la cuestión de si en estos tiempos oscuros hay hechos morales y un progreso moral, y de cómo podemos organizar un sistema de valores para el siglo XXI, sobre la base de los valores universales. Que esté creciendo la cantidad de personas que no se interesan por estas cuestiones forma parte del problema a cuya solución quisiera contribuir con estas reflexiones desde una perspectiva filosófica.

I

QUÉ SON LOS VALORES Y POR QUÉ SON UNIVERSALES

En este capítulo se tratará de los principios éticos fundamentales de la nueva Ilustración, que se derivan de algunas tesis esenciales. Las tesis básicas del **nuevo realismo moral** son:¹

Tesis esencial 1: Existen hechos morales que son independientes de las opiniones personales y colectivas; su existencia es objetiva.

Tesis esencial 2: Estos hechos morales de existencia objetiva son cognoscibles, en lo esencial; es decir, dependen del pensamiento. Se dirigen a los seres humanos y ofrecen una brújula moral sobre lo que deberíamos hacer, podemos hacer o debemos renunciar a hacer. En su forma básica son evidentes, pero en tiempos oscuros quedan ocultos por efecto de la ideología, la propaganda, la manipulación y algunos mecanismos psicológicos.

Tesis esencial 3: Los hechos morales de existencia objetiva son válidos en todos los tiempos en los que el ser humano ha vivido, vive y vivirá. No dependen de la cultura, la opinión política, la religión, el sexo, el origen, la apariencia o la edad y, por lo tanto, son universales. Los hechos morales no discriminan.

La tesis 1 la denomino **realismo moral**. La número 2 la designo como **humanismo** porque nos afecta a los seres humanos, en tanto que seres libres y pensantes (espirituales, en el sentido de espíritu explicado en las páginas 263 y ss.) a los que se dirigen las exigencias morales. La número 3, por último, es habitual calificarla de **universalismo**.²

Comparemos, para hacer más sugerente este capítulo, dos conceptos de estados ficticios distintos. Llamaré al primero PRN, con la P de pluralismo, la R de relativismo y la N de nihilismo. En lo que respecta a los valores, una constelación de pluralismo, relativismo y nihilismo me parece negativa porque de estos tres elementos se derivaría la idea de que el código moral (el sistema de valores) surge y se sostiene en la medida en que lo prescriben tal o cual grupo de personas. Según este modelo, los valores son doctrinas que mantienen unido a un grupo porque su validez se limita asimismo a este grupo.

Como ejemplo pensemos en los conceptos morales de una comunidad evangélica, fundamentalista cristiana, que rechaza por inmoral (al considerarlo despreciable a los ojos de Dios) toda forma de aborto, todo consumo de alcohol, cualquier relación homosexual y, en muchos casos, incluso el café y el té. Muchos grupos fundamentalistas cristianos, como los Testigos de Jehová, creen asimismo que los mandamientos morales de Dios se dirigen tan solo a una serie de personas elegidas. La mayoría de los seres humanos —entienden— están condenados de entrada y se pudrirán en el Infierno o desaparecerán sin más para siempre. Algo menos radical —pero no por ello menos falsa— es la idea de que existen valores nacionales, por ejemplo los valores «alemanes» de la puntualidad y la precisión, que en otros países como pongamos Italia no rigen, porque allí ni se atiende a las agujas del reloj ni se concede importancia a trabajar con la exactitud alemana. Son ideas que han tenido consecuencias fatales: en la crisis del coronavirus, cuando Italia necesitó con urgencia la ayuda económica y logística de otros países europeos para corregir la saturación de su sistema de salud por la intensidad de los contagios de COVID-19, la primera respuesta de los socios europeos fue una negativa. En Alemania se oía decir repetidamente que los problemas del norte de Italia eran el fruto de las deficiencias culturales del país, en pocas palabras: del «caos italiano». Se

trata de un estereotipo reprobable y demostrablemente falso. No es cierto que el sistema de salud italiano llegara al límite, en la pandemia del coronavirus, por razones culturales. La terrible tragedia del norte de Italia y otros tantos lugares no es la expresión de problemas *culturales* locales, sino que podría explicarse perfectamente por la lógica de la difusión del virus, que hasta el momento ni siquiera se conoce con exactitud pues carecemos de los datos y estudios necesarios. El hecho de que Alemania posea una relación de camas de cuidados intensivos por habitante superior a la de Italia no responde a ninguna clase de supuestos «valores alemanes», sino a la simple organización de nuestro sistema de salud y la mejor situación de nuestra economía estatal. Para evitar los absurdos del nacionalismo hay que recurrir a la claridad moral, sin la cual no puede existir la ética, el estudio racional de los hechos morales.

Contra el PRN, la nueva Ilustración defiende el ideal de una RHU: «República de los Humanistas Universalistas», cuya estructura básica de la filosofía moral, como veremos, se corresponde por suerte en su mayoría con nuestra Constitución (más conocida en Alemania con el nombre de Ley Fundamental). Aquí la R alude al Realismo, la H, al Humanismo y la U, al universalismo.

En los últimos setenta años, nuestra Ley Fundamental ha tenido un efecto progresista también por el hecho de que ha nacido como fruto de estos tiempos oscuros. Ni siquiera la dictadura nacionalsocialista logró apagar del todo las luces de la Ilustración. Al decir esto no pretendo fomentar una autoestima exagerada, en la línea del nacionalismo alemán, ni defender tampoco un inocuo patriotismo constitucional; solo quisiera apuntar a una constelación que ha surgido como reacción frente al peor de los abismos de la historia alemana.

La Ley Fundamental de la República Federal de Alemania formula un catálogo de valores de ambición universal que no atañe tan solo a los ciudadanos alemanes (que son los destina-

rios evidentes del texto), sino a todos los seres humanos. No se trata en ningún caso de una base neutra, en lo que respecta a los valores, sobre la que se pueda desarrollar una lucha partidista que concluyera incluso en la cancelación de la propia democracia. Por eso nuestra actual crisis de valores es al mismo tiempo una crisis de la democracia: quien causa daño al universalismo se está volviendo contra la idea de que nuestra comunidad se construye sobre la base de que todos somos seres humanos y por esta simple razón poseemos determinados derechos y deberes. Esto incluye el derecho al libre desarrollo de nuestra personalidad, el derecho a la vida y a la integridad de nuestro cuerpo, la igualdad de los sexos, el derecho a no ser discriminado ante la justicia por razones de sexo, lengua, origen, ingresos, etcétera.

Hay cierta tendencia a pasar por alto que de los derechos fundamentales también se derivan obligaciones: quien tiene el derecho por ejemplo a no ser discriminado por prejuicios racistas u homofóbicos tiene por ello mismo también el deber de no discriminar a nadie de ese modo. Los derechos fundamentales tendrían que ayudarnos a hacer realidad los derechos humanos. Entre los derechos humanos figuran muchas cosas que carecen de una codificación legal: el derecho a una vivienda, el derecho a la protección del medio ambiente (que nos permita respirar un aire suficientemente limpio, necesario para el bienestar), el derecho al tiempo libre, el derecho a una pensión, y en general el derecho a todo lo que se requiere para que podamos vivir en una comunidad solidaria, cuyo objetivo sea favorecer la cooperación y el progreso moral.

En el presente capítulo argumentaré que los hechos morales no se justifican por Dios, ni por la razón humana universal, ni tampoco por la evolución, sino por sí mismos. Como muchos otros hechos, en realidad ni siquiera necesitan una justificación; basta con el conocimiento que permite delimitar sus perfiles. Existen evidencias morales, obviedades como lo sería por ejemplo: No debes maltratar a un recién nacido. Es una

cuestión que nadie puede poner seriamente en duda, ni un chino, ni un alemán, un ruso, un africano o un americano; ni un musulmán, ni un hinduista, ni un ateo, etcétera. Existen muchas obviedades morales de este estilo, que todos reconocemos al momento; y que sin embargo perdemos de vista porque en las cuestiones morales, por lo general, nos ocupamos de los problemas más complejos y difíciles, los que en apariencia se abordan de forma distinta en distintas comunidades.

No existen algoritmos morales, reglas o sistemas de reglas tales que permitan resolver para siempre los problemas morales.

Veamos un ejemplo. Hasta fechas recientes, muchas personas pensaban (y muchas lo siguen pensando) que es del todo correcto —o más aún, conveniente y deseable— castigar físicamente a los niños. En el pasado quizá había incluso niños que pensaban que eso estaba bien, porque día a día les insistían en que así debía ser. El castigo físico, se podía creer, es en efecto desagradable, pero útil y práctico; nada muy distinto a la vacuna de la gripe, por buscar una comparación. Pero en las últimas décadas, diversas disciplinas científicas que habían ido avanzando con lentitud —la psicología, la sociología, los estudios religiosos y la neurobiología— han demostrado que los castigos físicos traumatizan y que la violencia y la crueldad en el seno de las familias representa uno de los puntales de los regímenes totalitarios, que se erigen sobre la violencia doméstica.

En principio cabría la posibilidad —más que improbable, no obstante— de que en los próximos cincuenta años se descubra que en realidad el castigo físico es una contribución decisiva para la madurez y que las medidas actuales, favorables a una educación cariñosa, dirigen en realidad a los niños hacia un consumo capitalista brutal que aniquilará el medio ambiente; y en

consecuencia tendríamos que desempolvar la vara y la palmeta. Pero incluso si de veras acabara siendo así, las razones futuras que justificaran recurrir a los castigos físicos serían muy distintas a las empleadas en el pasado, porque entonces ni siquiera se habrían descubierto los primeros hechos relevantes.

En las cuestiones morales nos podemos equivocar, pero de esto no se sigue que no exista un progreso moral.

En este primer capítulo se trata de desarrollar las tres tesis esenciales del realismo, el humanismo y el universalismo, y defenderlas en particular contra el PRN: el pluralismo, el relativismo y el nihilismo en materia de valores. Como primera orientación, y para evitar de entrada posibles malentendidos, empezaré por aclarar brevemente a qué me refiero con el PRN.

El **pluralismo de los valores** significa que, en materia de moral, sería cierto el viejo principio de: «Donde fueres, haz lo que vieres». Se dice que cada país tiene sus usos y costumbres específicos, y está marcado por una cultura que posee un código moral propio; algunos países se agruparían porque tienen facilidad para comunicarse mutuamente. Por eso se nos habla de sistemas de valores distintos que oponen Occidente a Oriente, o Europa a África. Independientemente de cómo distribuyamos los territorios a los que asignamos como propios determinados sistemas de valores, se comete siempre el mismo error: presuponer que existen sistemas de valores aislados los unos de los otros. Esta premisa nos lleva en seguida a la premisa (inaceptable) de la **inconmensurabilidad**, esto es, la idea de que existen sistemas morales radicalmente distintos, a los que no se puede aplicar la misma vara de medir.

El pluralismo de los valores no se asocia automáticamente a la idea de la inconmensurabilidad. Más bien se trata de una

especie de afirmación etnológica: partiendo de la base del estudio de los principios morales que se constatan en lugares distintos, se llega a la conclusión de que existe una multiplicidad de conceptos morales. Esto no necesariamente impide que uno de los sistemas de valores sea preferible o más adecuado. Se puede ser pluralista y al mismo tiempo afirmar que el propio sistema de valores es superior a todos los demás, quizá incluso el único correcto. Un pluralista podría sostener que en su mayoría, los valores ajenos son falsos. De la existencia de diversos sistemas de opinión no se sigue necesariamente que uno de ellos se conciba como correcto, y los otros, no.

El **relativismo de los valores** va un paso más allá y presupone que cuanto se considera moralmente aconsejable o moralmente reprobable solo resulta válido en el seno del propio sistema de valores, que es incomparable con los otros sistemas. Para un relativista no existe ninguna clase de orden superior que determine qué sistema es moralmente mejor que otro. La elección entre los sistemas (si llega a producirse) no se regirá nunca por criterios morales. Pues para los relativistas no existe nada que sea intrínsecamente bueno o malo, sino que lo bueno y lo malo son conceptos relativos a uno de los múltiples sistemas de valores; por lo tanto, en rigor, sus representantes no se pueden evaluar mutuamente, tampoco de acuerdo con ninguna medida independiente.

Así, cuando en San Petersburgo un partidario de Putin agita contra la democracia liberal, que le parece una manifestación de la decadencia de Occidente, mientras que en los Países Bajos un relativista ensalza la democracia liberal precisamente porque en su seno pueden coexistir muchos sistemas de valores, ninguno de los dos —a juicio del relativista— está en lo cierto de una forma objetiva. A su entender los dos se limitan a expresar qué es válido en cada uno de sus sistemas y, por lo tanto, los dos están plenamente en lo cierto. Para los relativistas el choque entre sistemas de valores no produce un

debate ético, moralmente controlable, sino simplemente una competencia entre sistemas con batallas concretas por la primacía geopolítica.

El **nihilismo de los valores**, por último, extrae de todo lo anterior la conclusión de que no existen valores que deban regir nuestra actuación. Para el nihilista los valores son cháchara sin ningún fundamento; en el mejor de los casos son excusas a las que ciertos grupos recurren con el fin de imponer sus preferencias a los competidores.

Por mi parte en este capítulo pretendo convencer a los lectores de que estas tres posiciones son erróneas, y al mismo tiempo quiero plantear una perspectiva alternativa, que se oponga al PRN y la mentalidad posmoderna y posfáctica.

Existen hechos morales que prescriben qué deberíamos hacer y renunciar a hacer. Un **hecho** es en lo esencial algo que es cierto. Son hechos, por ejemplo, que Hamburgo se halla en el norte de Alemania; que $2+2=4$; que quien está leyendo este libro está leyendo ahora esta frase; etcétera. Los **hechos morales**, a diferencia de estas descripciones de la realidad, contienen en su mayoría requerimientos que ordenan hacer o dejar de hacer algo. Son hechos morales, por ejemplo: que no se debe maltratar a los niños; que se debe proteger el medio ambiente; que todos los seres humanos merecen un trato lo más igualitario posible (independientemente de qué aspecto tengan, de dónde vengan, de cuál sea su religión); que si se está haciendo cola, uno no debe saltársela; o que si una persona necesita nuestra ayuda o morirá, debemos ayudarla a menos que con eso corra peligro nuestra propia vida. Un hecho moral existe de forma objetiva y determina con detalle qué acciones se recomiendan, se permiten o se prohíben. Los valores y los hechos morales pueden existir sin que se los reconozca o se cumpla sus mandatos. La agresividad de no respetar una cola ordenada se da repetidamente en la vida cotidiana, ya sea en la autopista o en el supermercado; y por desgracia en cualquier país, también en

el nuestro, se maltrata y abusa de muchos niños. Esta clase de hechos morales existe pero no porque les prestemos atención, y desde luego no porque de un modo u otro nos los hayamos inventado o nos hayamos puesto de acuerdo al respecto.

Los hechos morales no son acuerdos sociales ni construcciones culturales, porque existen *sui generis* y se los puede medir de acuerdo con escalas de valor universales que se pueden aplicar a la evaluación superior de los acuerdos y las construcciones culturales. Los hechos morales tienen una validez supracultural y perpetua, lo que no significa que no puedan plantearse problemas morales difíciles o nuevos, como veremos más adelante (véanse la página 123 y ss.). La tarea del pensamiento moral, tanto al respecto de lo que debemos hacer o renunciar a hacer como de lo opcional (es decir, lo que podemos emprender o no sin por ello perjudicar al orden moral); consiste en hallar, de forma colectiva, cuáles son los hechos morales relevantes. En la reflexión moral se trata, por lo tanto, de *convencernos* a nosotros mismos y *convencer* a los otros de que se debe actuar correctamente; y no de *atraer* a nadie para que comparta nuestra percepción de la situación social de acuerdo con nuestros propios prejuicios e intereses.

«THE GOOD, THE BAD AND THE NEUTRAL»

(«LO BUENO, LO MALO Y LO NEUTRO»).

PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA MORAL

Antes de abordar cuestiones morales concretas de nuestro tiempo a partir de ejemplos, aún tenemos que aclarar unos pocos conceptos más. Pues si manejamos conceptos poco claros o demasiado difusos, será fácil cometer errores lógicos; no lograremos formular opiniones bien fundamentadas ni, en el mejor de los casos, coherentes y verdaderas. Sería particular-

mente negativo que ocurriera así en el ámbito de la filosofía práctica, que atañe a nuestras acciones, porque esto tendría consecuencias directas sobre la vida. Si manejamos ideas meramente difusas de la felicidad, la moral, los deberes y los derechos, esto provocará que incurramos fácilmente en errores al no poder recurrir a las definiciones básicas de todos esos conceptos. Una de las tareas principales de la filosofía es por ello mismo la clarificación conceptual, que por otro lado, a lo sumo desde Immanuel Kant, está estrechamente asociada al ideal moderno de la Ilustración.

Entendemos por *ética* la rama de la filosofía que, desde que fue concebida por Platón y Aristóteles, se ha ocupado de forma sistemática de lo que conforma una vida buena y lograda. El nombre tradicional de esta vida buena y lograda, o de al menos un período de tiempo así de exitoso, es en griego *eudaimonia*, en nuestra lengua, «felicidad». La primera ética sistemática y racional, de ambición científica, la de Aristóteles, es por lo tanto antes que nada una contribución al estudio de la felicidad. La palabra «ética» procede del griego antiguo *êthos* y comprende los sentidos de «domicilio», «paradero», «uso», «costumbre», «carácter» y «modo de pensar». Desde buen principio, por tanto, el estudio del *êthos* tuvo que ver con la formación del carácter y, a partir de aquí, la cuestión de cómo podemos ser felices y cómo, a pesar de las penalidades y dificultades de la vida y la supervivencia, podemos mantenernos en tal estado.

La ética se distingue de la *moral*, que es una respuesta a la pregunta de qué debe hacer el ser humano tanto en general como en una situación dada. Como es natural, en otros ámbitos de la coordinación de la actuación humana también existen normas y sanciones, en particular bajo la forma del Derecho. Los valores universales de la ética general son una forma de normas, pero también existen otras normas que guardan relación con la ética, que se mueven, sin embargo, en gran medida

en los campos de la acción neutra, no regulada moralmente. Tal es el caso de la ordenación del tráfico o de las normas estéticas que atañen la valoración de un género artístico en concreto (como por ejemplo la ópera). Qué forma artística nos gusta más es un problema sin componente moral. No es ni bueno ni malo que uno prefiera *House of Cards* al *Fidelio* de Beethoven (aunque sea un signo de mal gusto...).

La teoría de las normas abarca un campo más extenso que la ética filosófica. Las normas legales, por ejemplo, no poseen automáticamente una relevancia moral. De hecho en el caso de un Estado que, desde la perspectiva moral, sea ilegítimo, lo moralmente reprochable es atenerse a sus normas legales. Sin embargo hay normas legales, tanto en los Estados democráticos de derecho como en los Estados moralmente cuestionables, que son neutras desde el punto de vista moral: un peatón que, de noche y en una calle vacía, cruza un semáforo en rojo no está cometiendo ninguna clase de error *moral*; no cabe decir lo mismo de alguien que cogiera el coche para hacer carreras nocturnas en esas mismas calles vacías, porque aquí con la velocidad se corre el riesgo de atropellar a alguien.

Así pues, la moral y las leyes tienen puntos en común, pero distan mucho de ser lo mismo. La validez de las normas legales, y su poder sobre cualquier persona, no se extingue porque la jurisprudencia práctica y las leyes subyacentes resulten claramente inmorales. Los juicios amañados del estalinismo fueron *legales desde el punto de vista jurídico*, pero los podemos considerar *moralmente ilegítimos*. Esta es la **diferencia fundamental entre legalidad y legitimidad**.

La moral articula reglas que determinan de forma concreta qué acciones se prohíben, cuáles se aconsejan y cuáles se permiten. De esta forma se pueden marcar en abstracto dos polos, dos puntos extremos, y un centro moral. Lo que la moral simplemente veta es **lo malo**. Se debe renunciar a emprender acciones malas, en cualquier circunstancia. Lo que la moral

insta a hacer es **lo bueno**. Y en el centro del espectro moral está lo permitido. A lo que no es bueno ni malo, sino que sencillamente se permite, lo denomino **neutro** (del latín *ne-uter*, «indiferente», «ninguno de los dos»). Lo neutro no se encuentra más allá del bien y del mal, sino por así decir «a este lado», pues no se trata ni de lo uno de lo otro. En este sentido, lo bueno, como punto extremo de la escala moral —lo que simplemente se nos recomienda hacer— no es algo «permitido», porque entendemos lo permitido como algo que podemos hacer o no hacer. En cambio, no se debe prescindir de hacer el bien. Es una obligación moral; un caso para el que no existe una alternativa real. En la esencia del bien figura la idea de que cualquier alternativa a lo bueno es inferior por sí misma.

Naturalmente, no todas las acciones humanas encajan de forma evidente en las categorías de lo bueno, lo neutro y lo malo, porque estos son solo los tres grandes puntos de referencia en el espectro moral. Para abarcar el ámbito de lo moral de una forma más completa, en las páginas siguientes hablaré sobre todo de lo que moralmente es aconsejable, permitido o reproable.

Lo moralmente aconsejable es lo que una persona *debería* hacer (en una situación dada, no automáticamente en cualquier situación).³ **Lo moralmente permitido** es todo aquello que uno *puede* hacer en una situación dada, sin que deba o debiera hacerlo. En toda situación hay muchas cosas permitidas, que carecen de relevancia moral. En cuanto a lo **moralmente reproable**, es lo que uno debe prescindir de hacer (de nuevo, en una situación dada, no automáticamente en toda situación).⁴

Uno de los conceptos centrales de este libro son los valores. Los **valores** son, en lo esencial, criterios de evaluación. En el caso especial de las posibilidades de actuación que son universales y nos afectan como seres humanos, existen valores *morales*: en la medida en que valoramos *moralmente* acciones completadas en la práctica (o acciones que, ante determinados

hechos, podríamos emprender), y lo hacemos aplicando criterios reconocibles, estamos recurriendo a los hechos morales. Al evaluar acciones con el fin de determinar si entran en el ámbito de lo bueno, lo neutro o lo malo estamos refiriéndonos a hechos morales y no morales que clasificaremos en uno u otro de esos ámbitos de valor sabiendo que la conclusión es falible.

Esta conclusión es un conocimiento **falible**, es decir, al afirmar que tal o cual cosa es cierta podemos equivocarnos y puede resultar que sea falsa (y que no haya motivos que nos obliguen a cumplir con lo afirmado). La mayoría de tales conclusiones son un conocimiento falible porque nos resulta imposible tomar en consideración todas y cada una de las circunstancias de un caso, hasta el extremo de garantizar la veracidad absoluta de la afirmación. Pongamos que yo creo que, en este momento, Angela Merkel está en la capital. Podría equivocarme.

Cuanto más compleja es la realidad al respecto de la cual queremos averiguar algo, más probable resulta que nuestras conclusiones, incluso las más estudiadas, acaben por no ser exactas. En las cuestiones morales no ocurre nada distinto porque en este campo también depende todo de la realidad última. Queremos averiguar qué deberíamos hacer en una situación difícil; y esto no es lo mismo que establecer posibilidades de actuación de una forma arbitraria.

Los valores morales son universales. Son válidos para todas las personas, en todas partes y en todo momento, independientemente de si todas esas personas lo ven así o no. En la materia de los valores, podemos equivocarnos. El hecho de que sean universales no supone necesariamente que todo el mundo lo vea igual en todo momento.

En particular, los valores *morales* se diferencian de los *económicos*. Los **valores económicos** se determinan en la Bolsa, en las divisas, por medio de los bancos. Expresan los resultados de procesos de negociación relacionados con la produc-

ción y compra-venta de mercancías. Los valores económicos no poseen una validez ni universal ni perpetua. Además, en el ámbito económico rigen reglas que en parte son sumamente inmorales, puesto que es habitual obtener ganancias y beneficios por medio de mecanismos que causan pérdidas deliberadas a otros o, como mínimo, les ocultan informaciones que podrían permitirles participar de tales beneficios.

En una buena sociedad se instauran medidas políticas, expresadas en forma de reglas legales, que aspiran a establecer la jerarquía correcta entre los valores morales y económicos; de este modo, lo ideal es por ejemplo que el Estado de derecho se ocupe de que la producción y compra-venta de mercancías no contradiga los estándares mínimos de la moral. Desde este punto de vista la ética se sitúa por encima del incremento del valor económico, y un crecimiento económico inmoral se considera aún peor que una recesión. Por eso se ha prohibido el tráfico de esclavos en la mayoría de Estados; por eso tenemos en nuestro país un salario mínimo, una seguridad social para todos, y en general una serie de medidas estatales de protección social, para que no todos ni todo quede sometido a las normas del mercado. Por el contrario, cuando solo imperan los valores económicos y estos son más importantes que los valores morales, nos hallamos ante una forma de sociedad inmoral y reprochable; así ocurre en parte con Estados Unidos, pero en distintos detalles también en Alemania y, si la cuestión se examina con cuidado, en realidad en todas partes. Pero sobre todo en Estados Unidos el dólar tiene más valor que la salud de aquellas personas que simplemente no están en condiciones de pagarse un seguro sanitario.

Naturalmente, los valores económicos son imprescindibles para aplicar los valores morales, según ha destacado en particular la filósofa estadounidense Martha Nussbaum.⁵ Moral y economía no deben ni deberían ser excluyentes. Sin embargo esto requiere que una sociedad ilustrada determine sus

objetivos económicos subordinándolos a los principios morales. Una economía moralmente reprochable se debe descartar en todo caso; una cuestión esta que, en el caso ideal, se integra tanto en la teoría económica como en la gestión política de la economía de mercado.

La conocida máxima de Bertolt Brecht en *La ópera de cuatro cuartos*, conforme lo primero es comer, y solo luego viene la moral («Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral»),⁶ cuenta una verdad a medias: las exigencias morales solo se pueden satisfacer cuando creamos las condiciones económicas necesarias a tal efecto, porque no podemos partir de la premisa de que todas las personas se comportarán como héroes morales en toda circunstancia. A la inversa, es tarea de la economía crear las condiciones necesarias para que resulte posible actuar moralmente sin heroísmos, a cualquier persona y en la vida normal y cotidiana.

→ De lo anterior se deriva, no obstante, que la economía debe perseguir objetivos morales, y no al revés. La moral no se somete a la lógica del mercado; es la lógica del mercado la que debe subordinarse a las metas superiores de una sociedad ilustrada y organizada de acuerdo con el progreso y el pensamiento morales. En el caso contrario, la lógica de mercado actúa sin restricciones y genera injusticias morales que se reproducen sin control; por ejemplo, la actual expansión de la plutocracia —objeto de críticas muy merecidas— de forma especialmente llamativa en Estados Unidos y Rusia.

HECHOS MORALES

Un *hecho* es una verdad de existencia objetiva. Es cierto, por ejemplo, que los trenes de nuestro servicio público de ferrocarriles se retrasan a menudo. También es verdad que nuestro

planeta solo tiene un satélite, la Luna; que la Tierra da vueltas en torno del sol; que cuando escribo estas páginas Angela Merkel es la cancillera federal de Alemania; que más de un millón de ciudadanos de la India poseen zapatillas deportivas; y que aquí se acaba esta frase.

Pero en el ámbito de los valores también existen hechos: los hechos morales. Muchas personas creen hoy, de forma implícita o explícita, que los hechos morales no existen, es decir, que no se puede determinar objetivamente qué debemos hacer o dejar de hacer en una situación dada, desde una perspectiva moral. Se nos dice por el contrario (por retomar una frase utilizada por Jean-Paul Sartre): «Si Dios no existiera, todo estaría permitido».⁷

Esto pone sobre la mesa una pregunta fundamental que se plantea en distintas formas: ¿Existen de verdad los valores objetivos? Es una pregunta estrechamente relacionada con el tipo de cosas que deberíamos hacer. Si la pura realidad no contuviera exigencias, si por el contrario toda exigencia procediera solo de alguna autoridad (de los maestros, los padres y las madres, las iglesias, los gobiernos que hemos interiorizado, etc.), entonces la ética sería ante todo una materia de la pedagogía, la psicología o la sociología. Podríamos recurrir, en lugar de a la ética, a la guía espiritual, o bien a la economía del comportamiento (que se utiliza para lograr que nos conduzcamos como rebaños irracionales).

Junto a las propuestas virológicas, en estos días de la crisis del coronavirus se están aplicando modelos de la economía del comportamiento. En muchos países —precisamente en aquellos en los que se ha decretado confinamientos y toques de queda— se trata a las personas como animales de rebaño, incapaces de hecho de llegar a sus propias decisiones morales. Esta perspectiva no contempla la moral, porque de forma implícita o explícita las autoridades dudan de que sus ciudadanos estén capacitados para realizar un verdadero análisis moral.⁸

Se trata de una forma más o menos suave de nihilismo de valores, que en filosofía se designa con el nombre de antirrealismo. Para comprender mejor estas opiniones erróneas, tenemos que dar un breve paseo por la teoría filosófica.

La disciplina filosófica que se ocupa de la pregunta de si existen hechos morales (más o menos) objetivos, que podemos conocer pero sin que esto sea imprescindible para que existan, se llama **metaética**. Da respuesta a la pregunta importante de qué forma de existencia caracteriza a los valores morales, en otras palabras: en qué condiciones, y si es el caso, son falsas o ciertas las afirmaciones morales con las que expresamos lo aconsejable, lo permitido y lo reprochable. Las corrientes teóricas principales de la metaética contemporánea se pueden dividir en dos: *realismo moral* y *antirrealismo moral*.⁹

El **realismo moral** presupone que existen valores morales objetivos, que podemos conocer. Afirmaciones morales como «No debes matar» o «Debes reducir tu emisión de CO₂ para que las próximas generaciones todavía puedan seguir viviendo bien» son verdaderas porque existen hechos morales que así sostienen esos postulados.

El **antirrealismo moral** presupone por el contrario (como se expresa en el título de un conocido libro del filósofo australiano John Leslie Mackie) que la *Ética [es] la invención de lo bueno y lo malo*.¹⁰ Los antirrealistas —conocidos también como «subjetivistas»— creen que en realidad no existen valores morales ni acciones aconsejables o reprochables. Desde este punto de vista, las afirmaciones morales nos inducen a engaño y, por su forma gramatical, nos llevan a creer que en efecto existen los criterios morales. Es un (supuesto) engaño que se ha pretendido desvelar repetidamente a lo largo de la historia de la filosofía, desde los antiguos sofistas, pasando por Nietzsche y el constitucionalista y nacionalsocialista Carl Schmitt, hasta algunos contemporáneos.¹¹

El antirrealismo supone dar un paso peligroso en direc-

ción al nihilismo de los valores, que prescinde de toda obligación moral. No es imprescindible darle una interpretación nihilista, pero aun así sigue siendo en lo esencial incapaz de explicar por qué, como seres humanos, tenemos la impresión de que una moralidad superior se dirige a nosotros, con ese fenómeno que todos conocemos como «la voz de la conciencia». Desde la perspectiva de los antirrealistas, esta voz es una especie de engaño gramatical.

LÍMITES DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN.

¿CUÁN TOLERANTE ES LA DEMOCRACIA?

La idea de la democracia parlamentaria se basa en alcanzar, por medio de los debates, un consenso que anteriormente no existía. El consenso es un acuerdo en el que deben confluir diversas perspectivas, de modo que represente al mayor número posible de los grupos demográficos en los que el electorado se reparte. En el ámbito de la libre expresión de las opiniones se parte de que toda opinión vale tanto como cualquier otra. Podría parecer que además carece de importancia que esa opinión sea cierta o no; y esto nos lleva a la práctica por la que, en las cuestiones éticas más urgentes y difíciles, en vez de optarse por el valor de la verdad se opta por estrategias de acuerdo y soluciones intermedias.

Esto puede tener consecuencias fatales. Pues también en la política se abordan constantemente cuestiones morales complejas y se emiten juicios morales. Y no hay nada malo en ello, dado que nuestros representantes electos también son personas y, además, son portadores de una gran responsabilidad moral.

En la política, como en los debates públicos, no se trata tan solo de formar opiniones, sino también de encontrar qué opiniones son buenas: verdaderas y moralmente aceptables. Es fá-

cil ver que con una concepción absolutista de la libertad de expresión, en la que se entienda que toda opinión es igual de válida que cualquier otra, estaríamos abriendo la puerta a posibilidades muy negativas.

Supongamos por ejemplo que se decidiera fundar un Partido Pederasta para obtener los votos de esta minoría criminal —reprimida e incluso perseguida por la policía— y difundir sus opiniones en el marco de la democracia parlamentaria. A quien le parezca en efecto una buena idea, le dirigirán con razón toda una serie de reproches. Son opiniones que uno puede expresar —en el sentido de que no le castigarán ni el Estado le perseguirá de otra manera—, pero el intento de recabar ámbitos de mayor atención a la pederastia no llegará muy lejos. Si uno propusiera abrir los parvularios a las visitas de los pederastas para que estos puedan gozar de su diversidad sexual, se encontraría acto seguido no solo con que la idea no resulta nada convincente, sino que de hecho muchas personas que hasta entonces habían mostrado su predisposición a tolerar cualquier opinión responderían con juicios morales muy duros y se rebelarían con visceralidad.

Este ejemplo extremo permite ver que la idea de la democracia no consiste en que toda minoría cuya libertad de actuación se topa con los límites de las instituciones (pensemos asimismo en ladrones, asesinos o radicales anticonstitucionalistas) posee el derecho moral y legalmente confirmado de fundar un partido que provoque el descarrilamiento político de la sociedad.

La *legitimidad* democrática se enmarca dentro de un código de valores y por lo tanto es distinta de la mera *legalidad*, que es fáctica; por eso los legisladores, en cada período de gobierno, tienen la obligación de revisar leyes que se ha evidenciado que, con el paso de los años o las décadas, contradicen el marco de valores de la democracia, porque impiden continuar con el progreso moral de la sociedad.

En Alemania hemos podido ver un ejemplo reciente en la derogación del artículo 103 del Código Penal, que castigaba distintamente las ofensas «de lesa majestad» y las ofensas contra un ciudadano cualquiera. Cuando el presidente de Turquía, Recep Tayyip Erdoğan, se amparó en este artículo para encargar a sus abogados alemanes que se querellaran contra el periodista satírico Jan Böhmermann —que había recitado en pantalla un poema injurioso contra el gobernante turco—* con el afán de que el Estado de derecho lo castigara con una rigurosa pena de cárcel, incluso a la cancillera federal le pareció excesivo (por mucho que la obra de Böhmermann, que desde un punto de vista moral es en efecto discutible, tampoco a Angela Merkel tampoco le hubiera gustado); en consecuencia, no tardó en surgir un consenso parlamentario que ha culminado en la derogación del artículo. El caso Böhmermann había demostrado que en nuestros días ya no es adecuado imponer castigos especialmente severos a quien ofende a un gobernante. La intervención televisiva de este periodista satírico fue sin lugar a dudas extrema, pero ha redundado en un progreso moral.

Por desgracia todavía no hemos aprendido a perseguir, con la debida moderación jurídica, otras formas de injuria. En Alemania lo ha puesto de relieve otro caso reciente: el litigio por los insultos —desde la perspectiva moral, claramente inaceptables— contra la política verde Renate Künast. Con su denuncia Künast ha conseguido algún fruto: ahora ya «solo» son legales 16 de los 22 comentarios personales contra los que pleiteaba. Entre los legales, de acuerdo con una noticia del *Berliner Morgenpost*, figura un «Al carajo con la vieja, es una cerda de Los Verdes». Según el *Morgenpost* el tribunal argumentaba que no toda comparación de una persona con un ani-

* Entre muchas otras flores, el texto dice de Erdoğan que se complace en pegar a las mujeres, oprimir a kurdos y cristianos, mirar pornografía infantil o practicar la zoofilia. (*N. del t.*)

mal supone una ofensa.¹² Resulta toda una muestra de cinismo, porque llamar «cerdo» a una persona no es compararla con un animal, sino un insulto que pretende causar dolor psíquico (además de que la palabra elegida, *Dreckschwein*, «cerda de mierda», ofendería también a un animal que se caracteriza por ser muy limpio).

Es cierto que no todo comentario que parece injuriar a una persona de la esfera pública representa una injuria legal, y que, por las consideraciones sobre las que el Estado democrático de derecho se fundamenta, sabemos que no se debe perseguir penalmente todos los comentarios injuriosos (aquí entramos en un territorio que, desde la perspectiva jurídica, es bastante complejo). Lo propio de un Estado democrático de derecho es procurar que los instrumentos de castigo se apliquen con moderación y, en lo posible, se intente hallar un equilibrio entre las partes contendientes. En su expresión ideal el Estado democrático de derecho aspira a la paz social y por fortuna no tiene la intención de atraer despiadadamente a los ciudadanos a las trampas complejas de la jurisprudencia.

Por eso el Estado de derecho no es un corsé inflexible, con artículos de férrea rigidez, sino la expresión de un proceso de negociación que toma en consideración nuestras reflexiones morales. La jurisprudencia se desarrolla en discusión con la esfera pública e incorpora esas reflexiones morales. Los jueces no dictan sentencias morales, sino legales; pero en las causas con relevancia ética, las razones morales pueden en efecto formar parte de la justificación de la sentencia.

Sin embargo, moralmente no cabe duda de que es reprochable —que pertenece a lo moralmente prohibido— decir que Renate Künast es «una cerda de mierda», por mucho que con ello se quiera dar a entender que en el pasado (en la década de 1980), como otros miembros de su partido, no condenó inequívocamente la pederastia (pero este es otro tema). Pués combatir un mal moral (como el abuso sexual cometido contra

niños indefensos) no justifica el recurso automático a otro mal moral (como la injuria).

Si uno prescinde de la idea de que el Estado democrático de derecho debe actuar de modo que se favorezca el progreso moral y, por medio de la revisión de artículos legales o el desarrollo de nuevos sistemas jurídicos (como la reglamentación de la digitalización), reflejar por sí mismo el progreso moral, esto equivale a despedirse tanto de la Modernidad como del propio Estado democrático de derecho, que no puede reducirse a la simple definición de determinados procesos y procedimientos electorales.

Cuando los jueces dictan sentencias que incluyen razones morales, y no meramente jurídicas, se suele criticar su actitud. Pero en tal crítica hay un error lógico. Sencillamente, como en un Estado democrático de derecho las argumentaciones jurídicas son posteriores a la reflexión moral, no podemos basarnos solo en las razones jurídicas. Las reglas de juego de la justicia en su definición jurídica no pueden contradecirse con la justicia en el sentido moral, porque de ser así estaríamos moralmente obligados a modificarlas.

Los nacionalsocialistas, los soviéticos y los comunistas chinos también tenían o tienen procedimientos y ordenamientos jurídicos, pero estos nos provocan rechazo, entre otras razones, por su inmoralidad. Cuando la *legalidad* (los juicios jurídicos) no se basa en última instancia en la *legitimidad* (los juicios morales), desde un punto de vista moral está vacía.

En la democracia existen límites a la tolerancia y por lo tanto también límites a la libertad de expresión, que dependen del nivel que la reflexión moral haya alcanzado en cada sociedad. Por ejemplo, no nos planteamos seriamente si debemos autofizar el canibalismo. Muchas posibilidades de actuación se encuentran fuera del ámbito de lo que se podría llegar a concebir en un moderno Estado democrático de derecho. Hay mecanismos de selección, sociales, socioeconómicos, morales y

políticos, que restringen el espacio de lo que de veras vale la pena sopesar en la esfera pública. Entre los objetivos de la nueva Ilustración debe figurar la explicitación del sistema de valores que hemos institucionalizado con la forma del Estado democrático de derecho. Todo ciudadano debería ser capaz de argumentar por qué resulta preferible vivir en un Estado democrático de derecho, antes que en el Antiguo Régimen del siglo XVIII, superado por la Revolución Francesa, por no hablar ya de sistemas como el Tercer Reich o la República Democrática Alemana. Cuando por el contrario los ciudadanos no lo ven así o no alcanzan a comprender las razones de que así sea, la democracia sufre un daño irreparable, dado que se fundamenta en experiencias históricas que son la base del progreso moral; y en tal caso es obvio que tal progreso dejaría de ser sostenible.

En este punto resulta necesario iniciar un debate sensato, a nivel social, sobre la tolerancia y la libertad de expresión, para poner los hechos y la verdad sobre la mesa; y antes que en cualquier otro campo, en el ámbito de la moral. Si nuestra constitución actual, como carta fundamental de nuestra comunidad, no fuera nada más que un simple acuerdo vinculante sin más justificación que unas reglas jurídicas de carácter arbitrario, entonces careceríamos de toda base intelectual para defender las ideas de la economía social de mercado y el Estado democrático de derecho en su competencia contra el capitalismo global sin restricciones del neoliberalismo o contra el comunismo de la vigilancia que impera en China.

LA MORAL PESA MÁS QUE LA MAYORÍA

No se puede conceder a cualquier minoría, en cualquier circunstancia, el derecho de hallar eco y sentarse a la mesa en los

procesos de toma de decisiones. A los pederastas, a quienes actúan contra la democracia o de forma evidente contra la Constitución, a los asesinos, etcétera, debido a sus deficiencias morales —aunque los detalles diverjan—, simplemente no les ampara el mismo derecho a gozar de protección frente al rigor institucional del que sí gozan otras minorías.

El derecho de protección de las minorías está muy justificado, pero de ello no se deriva que todo grupo de personas que posean una determinada característica o compartan una forma de actuar, por ser ese más reducido que el grupo que forman las demás personas, sea necesariamente una minoría a la que se debe proteger. Las minorías que requieren de protección son en su mayoría aquellas a las que se ha comprobado que se les ha causado o se les causa un daño; debemos proporcionarles un amparo especial para que puedan recuperar el pleno derecho moral o jurídico del que se les priva o había privado. Un aspecto de la cara más recomendable de la democracia es precisamente que presta oídos a las minorías que han sido injustamente oprimidas o excluidas porque la esfera pública no las ha tenido en cuenta en sus decisiones. En determinadas circunstancias esto es una exigencia moral, a la vez que un auténtico valor democrático, que el Estado debe proteger y fomentar por medio del valor de la libertad de expresión.

¿Pero ¿quién merece ser escuchado? ¿Quién puede sostener con todo el derecho que pertenece a un grupo oprimido? Como en general no es un valor moral positivo —es decir, no es moralmente obligatorio— ofrecer a todas las minorías una plataforma en la que expresar sus opiniones con libertad para incorporar sus pensamientos y sentimientos a los procesos institucionales de formación de la voluntad democrática, en consecuencia debemos —y más en particular, en nuestros días— plantearnos la pregunta de qué límites afectan a la libre expresión de las opiniones y la reestructuración de las relaciones sociales.

Aquí se incluye por ejemplo el parecer de algunos, según el cual deberíamos actuar para derrocar el orden fundamental, constitucional y democrático, sobre el que se asienta nuestro sistema de gobierno, o como mínimo no reconocer de entrada su validez. Pero los terroristas de la derecha radical, los nostálgicos del Tercer Reich, los partidarios de una dictadura comunista al estilo de la norcoreana (por mencionar solo unos pocos ejemplos evidentes) no se cuentan entre las minorías cuyas opiniones deberían incorporarse a la toma democrática de decisiones.

La democracia tiene derecho —e incluso la obligación moral— de asegurar la propia supervivencia porque se levanta sobre el canon de valores de la Ilustración, cuya validez es universal. El objetivo de este canon es poner a nuestra disposición un marco institucional que permita —en el caso ideal, más aún: que favorezca— el desarrollo de todas las personalidades humanas que podemos concebir como moralmente legítimas. A este respecto como mínimo es válido el principio fundamental que Kant exigió para los Estados de derecho, según el cual mi libertad termina donde empieza la libertad de los otros; por lo tanto, debe sancionarse todo aquel ataque al margen de actuación de los demás que resulte en imposibilitarles el propio desarrollo.¹³

Con este sencillo argumento puede invalidarse la **paradoja de la democracia**, según la cual una democracia podría aprobar su propia destrucción si una mayoría cualificada así lo decide. Muchas personas consideran que democracia significa «decisión de la mayoría». Pero esto es demasiado estrecho de miras. Aunque un partido convenciera a una mayoría de los alemanes de que (por ejemplo) deberíamos expulsar a los musulmanes —o darles un trato aún más salvaje—, o de que por votación mayoritaria deberíamos erigir una nueva dictadura nacionalsocialista, serían decisiones ilegítimas en el marco de nuestra democracia y, por lo tanto, el Estado las combatiría.

La moral pesa más que la mayoría. Se trata de una regla de juego esencial en la democracia moderna, que la distingue, para empezar, de la antigua democracia de los atenienses, que aún no habían comprendido este hecho moral y en consecuencia adoptaron algunas decisiones ciertamente brutales.

Solo porque una mayoría tome una decisión, no por ello se convierte esta, de forma automática, en una decisión moralmente legítima.

En el canon de los valores, la legitimidad moral antecede a la legalidad política, lo que sin embargo no significa que sea sencillo comprobar, en todos los casos, qué acción entre las posibles es la más legítima desde el punto de vista moral. Esto justifica el concepto de una democracia parlamentaria en la que la distribución de los recursos dependa tanto de la esfera pública como de los debates en la asamblea de representantes. El objetivo de todo debate político debería ser siempre constatar los hechos morales y no morales por medio de los desacuerdos, es decir, comparando las distintas opiniones y recabando el parecer de diversos expertos. Solo cuando una pluralidad de posibilidades de actuación, igualmente justificadas, han demostrado ser moralmente legítimas y políticamente legales, cabe entonces adoptar decisiones a través de la mayoría.

En consecuencia, la democracia no supone en ningún caso un «todo vale». Cuando el relativismo extremo de la posmodernidad defiende que cualquier grupo del pueblo (en el sentido del conjunto de los ciudadanos democráticamente legitimados) tiene el mismo derecho a participar en la toma de decisiones es extraordinariamente errónea y se contradice con el concepto de democracia establecido por nuestra Ley Fundamental.

RELATIVISMO CULTURAL. LA LEY DEL MÁS FUERTE

En apariencia existen distintas culturas que se diferencian entre sí con mayor o menor claridad. Cuando se establecen los límites entre culturas, estas parecen identificarse —con una frecuencia extraordinaria— con los límites de los Estados nacionales. Es muy común hablar de una cultura china, alemana, estadounidense, rusa. Algunas personas consideran también que hace milenios que se está librando una guerra universal entre culturas, que en este siglo XXI ha adoptado una forma especialmente competitiva porque la globalización agudiza el choque de los espacios culturales. Desde finales del siglo XX, la idea tuvo un defensor especialmente destacado en un profesor de ciencias políticas de Harvard, Samuel P. Huntington, que en su libro de 2004 sobre la identidad nacional de Estados Unidos (*Who Are We?*) trasladó a Estados Unidos la idea del choque de las civilizaciones; al igual que Donald Trump en nuestros días, Huntington apostaba allí por una identidad estadounidense angloamericana y protestante, y por lo tanto consideraba problemática la inmigración desde la América Latina. Es una construcción intelectual que ha sido refutada con todo lujo de detalles, entre otros, por Amartya Sen, un premio Nobel de Economía que también da clases en Harvard.¹⁴

Una carencia especialmente llamativa en la argumentación de Huntington (y otros teóricos del choque de culturas) es que no aclaran qué constituye una cultura; por lo tanto recurren a un uso inflacionario de la palabra «cultura», que según demuestra un análisis riguroso no se corresponde con ningún concepto unívoco, sino que oculta una confusión peligrosa. Huntington considera que existen círculos culturales extensos, como por ejemplo el islámico, el occidental y el latinoamericano. Estos círculos, según el autor, chocan entre sí

hasta causar guerras. Pero no desvela qué criterios utiliza, en los campos del estudio de las religiones y la filosofía de la cultura, para definir las culturas y diferenciarlas entre sí. A la postre de esta manera surgen tan solo **estereotipos**, modelos de pensamiento falsos, que dividen a las personas en grupos estancos (tales como hindúes y musulmanes, europeos y chinos, norteamericanos y latinoamericanos). Estas agrupaciones, no obstante, no se corresponden con los hechos.¹⁵

En ningún caso ocurre en realidad que, por ejemplo, todos los europeos piensen y actúen igual. Los europeos no son poco diversos. Puede verse incluso en el ámbito regional: desde el punto de vista cultural, Baviera, a un habitante del norte de Alemania, le resulta más extraña que otras regiones de otros países. Pero esto no deja de ser otro estereotipo, porque incluso dentro de una misma ciudad del norte, pongamos Hamburgo, hay hamburgueses que forman grupos que se diferencian de otros grupos de hamburgueses. La idea de que las personas pertenecen a grupos tales como «hindúes» o «cristianos» es una abstracción que puede generar errores, e incluso riesgos, cuando creemos que con esto ya entendemos a una persona o que podemos predecir en qué grupo se clasifica cada cuál. De esta manera se crean estereotipos.

El pluralismo de los valores, basado en un concepto demasiado difuso de la cultura, se opone habitualmente al universalismo. En lo esencial sostiene que todos los valores, también los morales, son en última instancia la sola expresión de la pertenencia a un grupo. Así las cosas, existirían por ejemplo valores alemanes —típicamente se nos apuntan como tales la diligencia, la honradez, la habilidad técnica— distintos de los valores estadounidenses, chinos, rusos, etcétera. En la última década se ha hablado también una y otra vez de los valores judeocristianos o los valores occidentales, que uno debería distinguir en particular de los valores musulmanes. Esto complica todavía más el panorama porque diferenciar con precisión

entre los distintos sistemas religiosos resulta cuando menos tan complicado como delimitar culturas.

Antes de poder abordar la tarea de refutar el difuso relativismo cultural que subyace a pluralismo y relativismo en materia de valores, tenemos que prestar atención a qué nos está diciendo en realidad.

Partamos de aquí: el **relativismo cultural** es la tesis según la cual todos los valores —y por lo tanto, también los morales— son tan solo la expresión de la pertenencia a un grupo. Los grupos que el relativismo cultural toma como puntos de partida son las culturas. Es decir, se nos dice que los valores están en relación con las culturas en las que la humanidad se divide. En general el **relativismo** es una teoría que, al respecto de cualquier tema de conversación, sostiene en primer lugar que las afirmaciones de ese campo son verdaderas en relación con un sistema de premisas; en segundo lugar, que existen muchos sistemas de este tipo; y en tercer lugar, que por principio no cabe valorar de forma independiente cuál es el mejor de los sistemas.

En diversas circunstancias, el relativismo resulta positivo. Por ejemplo, quien es relativista con respecto a una conversación sobre la belleza humana entiende que la belleza se encuentra exclusivamente en los ojos del observador. Así pues, lo que a mí me atrae, quizá a otro le repulse, y viceversa. El relativismo de la belleza también sostiene que no existe ninguna autoridad independiente capaz de mediar entre nosotros dos y determinar quién tiene razón. Mis ideas sobre la belleza quizá se puedan explicar por razones neurobiológicas, sociológicas, psicoanalíticas (a partir de mis preferencias sexuales) u otros factores de mi historia vital. ¿Tal vez me limito a encontrar hermoso lo que otras personas que me importan me han recomendado? Según el relativismo, esto se aplica a todo el mundo por igual. El relativista reduce las afirmaciones sobre la belleza a valoraciones de gustos marcados por el individualismo y la idiosincrasia.

En el caso de los valores morales —el centro de interés de este libro—, el relativista cultural sostiene las siguientes opiniones:

Relativismo cultural 1: Los valores morales son relativos a una cultura; no existen valores morales absolutos.

Relativismo cultural 2: Existe una diversidad de culturas que nunca se pueden reunir bajo un mismo techo cultural que las abarque a todas, universalmente.

Relativismo cultural 3: Ante la cuestión de a qué cultura debemos adherirnos, no existen posiciones que sean imparciales y supraculturales, independientes de las culturas respectivas.

Los relativistas suelen considerar que las culturas viven en conflicto, en un choque que no se puede resolver apelando a ningún valor moral porque estos valores, al igual que las culturas, viven en una situación de competencia irreductible. En este choque de civilizaciones no se da importancia a ningún orden moral superior; a los relativistas tal orden les parece ilusorio, puesto que para ellos la moral es tan solo algo que cada una de las múltiples culturas se impone a sí misma. Desde esta perspectiva, prestar atención moral al enemigo en el choque de civilizaciones supone debilitar la posición en la competencia de sistemas y por lo tanto los relativistas (da igual que se hallen a la izquierda o a la derecha del espectro político) rechazan esta posibilidad.

Esta concepción del mundo es la que exhibe por ejemplo Frank Underwood, el presidente de Estados Unidos en la serie de Netflix *House of Cards*, y puede resumirse en el eslogan: «La justicia no existe, solo la conquista» (*There is no justice, only conquest*). Es una idea muy anterior a Netflix, por descontado, y no la propugna solo este presidente de ficción. Por desgracia impera en la Casa Blanca de los días en los que escri-

bo estas páginas, una Casa Blanca real, en absoluto ficticia, apoyada por un Partido Republicano que cree estar librando una guerra cultural a ultranza con un Partido Demócrata que tampoco es partidario de la reconciliación.

La primera exposición y defensa clara de la idea —a la que en particular Trump ha apelado regularmente— de la ley del más fuerte se atribuye al sofista Trasímaco en la gran obra política de Platón: *La república*. Trasímaco defiende aquí que lo justo —en la Antigüedad, la *dikaiosyné*, o justicia, era el valor moral supremo— es lo que el más fuerte considera como tal. El primer libro de *La república* se abre con una conversación de Sócrates con cierto Polemarco, sobre temas políticos, que interrumpe Trasímaco, un sofista conocido. Platón describe a los sofistas como unos demagogos —hoy diríamos que los inventores de las *fake news*— especialmente hábiles en la retórica, capaces de convertir un argumento débil en uno poderoso, e imponerse con ello a los adversarios por medio de la simple palabrería.¹⁶

En *La república*, Sócrates está elaborando una concepción universal de la justicia y Trasímaco le corta: «¡Pero qué simpleza la vuestra, con tanta reverencia mutua!».¹⁷ Es decir, Trasímaco está reprochando a Sócrates que sea *buenista* (¡qué palabra tan espantosa se ha puesto de moda entre algunos!) y pretende resolver con pocas palabras el tema de la justicia, para lo cual plantea sin vacilar la siguiente definición:

¡Escucha! ... Pues yo sostengo lo siguiente: lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte.¹⁸

En defensa de esta idea aporta un argumento que, lejos de haber perdido actualidad, ha renacido con fuerza en el actual panorama internacional. Trasímaco supone de partida que el poder estatal no es sino la capacidad ejecutiva de un gobierno, consolidada en un sistema de gobierno concreto, entre los

cuales Trasímaco distingue tres modelos: la dictadura (*tiranía*), la aristocracia y la democracia.

Cada gobierno instauro las leyes que más le convienen: la democracia, democráticas; la tiranía, tiránicas, etcétera. Por medio de estas leyes, declaran que lo que les interesa es lo justo para sus súbditos; y a todo el que las viola, lo castigan por haber violado las leyes y cometido una injusticia. Y esto es, mi buen amigo, lo que —según sostengo— es «justo» de igual modo en todos los Estados: el interés de quienes están en el poder. Y siendo así es obvio, para todo el que razona bien, que en todas partes la justicia no es sino el interés del más fuerte.¹⁹

La idea de la ley del más fuerte se ha expresado de forma variable a lo largo de los milenios. No solo la derecha del espectro político la ha utilizado para justificar el ejercicio de la fuerza; en el ámbito de la izquierda se ha recurrido a ella con la misma decisión. El propio Karl Marx también vinculaba los principios morales a las clases, que, como es bien sabido, el autor consideraba implicadas en una guerra específica: la lucha de clases.²⁰

Como a los antiguos sofistas, a los modernos radicales de izquierdas y derechas no les suele importar principalmente la verdad de sus opiniones; solo aspiran a imponerse primero en la batalla retórica, para hacerse luego con las posiciones de poder y desde ahí, si pueden, liquidar por completo a sus rivales políticos por medio de purgas. Tal es la esencia del extremismo político, independientemente de su color.

Quien considera que la base para expresar los juicios de valor morales es la ley del más fuerte se ha alejado mucho de la moral. Si los valores morales no fueran nada más que la expresión de la pertenencia a una clase, un sexo, una generación, un partido o incluso una cultura, en realidad estos valores no existirían. En tal caso todo dependería de obtener la victoria

en la batalla política y plantear desde esa posición discursos morales bien sonantes, para poder presentarse en la cara soleada de la historia y esconder la violencia mediante la cual se ha alcanzado el poder y se quiere perseverar en él.

BOGHOSSIAN Y LOS TALIBANES

Que el relativismo cultural tiene los pies de barro se puede comprobar gracias a una serie de argumentos que derivan de los expuestos en la última década por el filósofo Paul Boghossian, que da clases en la universidad de Nueva York.²¹ Uno de sus ejemplos presenta un conflicto moral entre él mismo y un talibán.²² En el caso que Boghossian plantea, se da lo siguiente:

Boghossian: Moralmente, es necesario que las niñas y las mujeres puedan estudiar.

El talibán, por el contrario: Es moralmente inadmisible que las niñas y las mujeres puedan estudiar.

Un relativista cultural resumiría la situación diciendo que, en realidad, Boghossian y el talibán están librando un simple conflicto de intereses. Defendería quizá que Boghossian representa los valores e intereses de Estados Unidos, donde existe una educación escolar universal, que no diferencia entre chicos, chicas y otros géneros, pues todos ellos deben poder beneficiarse de la formación para, más adelante, gozar de una vida caracterizada por la igualdad de oportunidades. El relativista podría seguir analizando las opiniones de Boghossian situando el sistema de valores del estadounidense y su cultura en un contexto más general, el de los valores occidentales. En cambio, desde esta perspectiva, el talibán pertenece a otra cultura, en la que se prevé que las niñas y las mujeres desarrollen ta-

reas sociales distintas a las masculinas, por efecto tanto de su interpretación del Corán como de otras costumbres locales.

Con estas reflexiones, probablemente el relativista pretende tratar bien a las dos partes y darles la razón a ambas al mismo tiempo. Pues desde su punto de vista los dos tienen razón: tanto Boghossian como el talibán, a su modo de ver, consideran que lo que afirman es verdad, aunque no sea por razones genuinamente morales sino por efecto de su pertenencia a los grupos respectivos.

Pero la solidez de estas reflexiones es más aparente que real. Examinémosla con más detalle. Boghossian llama la atención sobre el hecho de que el relativista, a la postre, se ve obligado a interpretar las afirmaciones de los dos bandos. Desde la perspectiva relativista, en efecto, Boghossian no estaría creyendo verdaderamente que «moralmente, es necesario que las niñas y las mujeres puedan estudiar»; porque el relativista (a diferencia de Boghossian) cree que no existen deberes morales absolutos. Por lo tanto un relativista reinterpreta las palabras de Boghossian como si estuviera diciendo:

Boghossian: Moralmente, es necesario que las niñas y las mujeres puedan estudiar, de acuerdo con los valores estadounidenses.

Es decir, marcaría el carácter relativo de esos valores. Y haría lo mismo con las otras posibles opiniones morales. Un talibán, en realidad, nos estaría diciendo:

Es moralmente inadmisibile que las niñas y las mujeres puedan estudiar, de acuerdo con la interpretación talibana del Corán.

El problema fatal de esta maniobra se percibe con más claridad si damos un paso más hacia la abstracción. Normalmente partimos de que existe un conflicto moral evidente entre A

y B cuando A cree que ϕ es un deber moral y B, por el contrario, cree que la moral prohíbe hacer ϕ .

Aquí ϕ representa una acción moralmente relevante. La situación sería muy distinta si los conflictos morales consistieran en que A sostiene que ϕ es una obligación moral en (por ejemplo) Alemania mientras que B sostiene que ϕ es moralmente inaceptable en (digamos) Arabia Saudí. En tal caso, un adepto alemán del relativismo cultural podría hacer en Arabia Saudí cosas que en Alemania nunca haría, como por ejemplo participar en una lapidación, sin por ello incurrir en ningún error moral. Y en la práctica un relativista cultural de Occidente, por acérrimo que sea de la teoría relativista, nunca actuaría así. El relativista acepta que él mismo tiene una postura moral con opiniones incondicionales, como por ejemplo: no se debe torturar.

En caso contrario no cabría describir aquí ningún conflicto. Pues si un relativista cultural afirma que no se debe lapidar, salvo que uno esté en Arabia Saudí, y un saudí defiende que en su país se puede lapidar, pero en Alemania no, en este caso uno y otro están de acuerdo y no existen sistemas de opinión distintos, sino tan solo normas de conducta con una distinta validez local. Ahora bien, cuando un relativista cultural alemán sostiene que no se puede lapidar, la prohibición no se limita a Alemania sino que se aplica por igual a Arabia Saudí.

¿Por qué razón la moral debería variar por el hecho de hallarnos en tal lugar o bien en tal otro donde la mayoría tiene un concepto distinto de lo que moralmente es aceptable o inaceptable? En este punto interviene un factor decisivo: no parece que nos equivoquemos al suponer que a las personas a las que en Arabia Saudí se lapida no van a ser de la opinión de que esta práctica es un acierto moral. Ello nos lleva a un problema crucial del relativismo cultural: las culturas en su conjunto no son entidades homogéneas, sino que también cuentan con sus propias opiniones mayoritarias y minoritarias. No existen círculos culturales cerrados en los que imperen principios unívocos

y aceptados por todos. Las culturas siempre son heterogéneas, incluso las culturas que definen a grupos poco numerosos; es algo que todos hemos podido comprobar incluso en una simple fiesta familiar.

Los hechos morales sobre lo que debemos hacer y dejar de hacer carecen de límites territoriales: son válidos en todas partes y para todos. Por esta razón, por ejemplo, la «ley del gueto», que se ha aprobado hace poco en Dinamarca, es moralmente reprobable. En 2018, Dinamarca clasificó 28 barrios como guetos e introdujo leyes específicas para esas zonas. Según el noticiario televisivo *Tagesschau* del 28 de diciembre de 2018, en estos «guetos» las guarderías son obligatorias y se han impuesto castigos más duros para «delitos como el robo y el vandalismo». A ello se añade la instauración de exámenes de Lengua en los centros de preescolar y una presencia policial más intensa. Con ello se discrimina de forma sistemática a determinados grupos de personas, a las que se considera distintas de lo que sería una «normalidad danesa», lo que a su vez se usa para justificar una valoración más severa de sus acciones. Es una contradicción flagrante de la idea de la «justicia ciega», que debería dictar sus sentencias sin hacer distinciones previas entre personas.

La propuesta surgió del Partido Popular Danés, una organización nacionalista y de derechas que forma parte del gobierno de centro-derecha; y es un ejemplo de redacción moralmente inaceptable de textos legales. El Estado danés, en este caso, se comporta como una especie de aristocracia moderada: determinadas personas gozan de una consideración superior a otras, con lo cual la soberanía ha dejado de radicar en el pueblo (formado por todos los daneses) y se ha restringido a un subconjunto. Al menos en este ámbito, el país ha dejado de ser una democracia.

Una vez más se demuestra que un concepto tan difuso como el de «cultura» no se aplica nada bien a las naciones.

Los escandinavos, que según el estereotipo (poco ajustado a la realidad) representan todo un modelo político, están enseñando los dientes, se enfrentan a personas que catalogan como distintas, las discriminan de una forma desvergonzada y las degradan convirtiéndolas en ciudadanos de segunda. También vemos aquí que no siempre hay que recurrir a Corea del Norte o Arabia Saudí como ejemplos de naciones que introducen medidas severas e injustas; la injusticia moral empieza en nuestra propia casa, dentro de la mismísima Unión Europea; no es una exclusividad de esos países remotos frente a los cuales hay quien entiende que Occidente es moralmente superior.

NO EXISTEN LOS VALORES JUDEOCRISTIANOS.
Y POR QUÉ EL ISLAM, A TODAS LUCES,
ES PROPIO DE NUESTRO PAÍS

El relativismo cultural es un habitual en las cajas de herramientas del populismo (sobre este polémico concepto véanse más adelante la página 252 y ss.). Los gobiernos de un color más populista, y los partidos de oposición de una tendencia similar, recurren a él a menudo para justificar e imponer planes de actuación concretos. Como ejemplo cabe citar la referencia repetida a los «valores judeocristianos», la «tradición judeocristiana» o incluso el «Occidente judeocristiano». En esta última década y en Alemania en particular, el punto de partida de estas peroratas fue el discurso que el entonces presidente federal del país, Christian Wulff, pronunció en ocasión del vigésimo aniversario de la Reunificación. En su discurso —cuyas consecuencias no me cabe duda de que no fueron intencionadas— destaca este pasaje (tristemente) famoso:

... Pero antes que nada necesitamos una posición clara. Es necesario entender que ser alemán no depende estrictamente de un pasaporte, de una historia familiar o unas creencias; es algo más amplio. Es evidente que el cristianismo es propio de Alemania. Es evidente que el judaísmo es propio de Alemania. Esta es nuestra historia judeocristiana. Pero entre tanto el islam también ha pasado a ser propio de Alemania. Hace casi doscientos años ya lo formuló Johann Wolfgang von Goethe en su *Diván de Oriente y Occidente*: «Quien se conoce bien a sí mismo y conoce bien a los demás reconocerá asimismo que ya no hay forma de separar Oriente y Occidente».²³

El discurso termina con la frase «Dios proteja a Alemania», con la que por cierto no estarían demasiado de acuerdo ni los politeístas ni los ateos (que no por ello son impropios de Alemania). En todo caso se está apelando aquí a una historia que es supuestamente «judeocristiana», pero que no se nos dice cuándo empieza ni qué fases comprende del total de nuestra historia. ¿Qué hacemos por ejemplo con la historia precristiana de las tribus germánicas? ¿O con las espantosas oleadas de antisemitismo de la historia alemana, que son una parte crucial de la auténtica historia judeocristiana? A nadie se le escapa que si vemos la historia alemana en su totalidad, difícilmente podremos calificarla sin más de gozosa. Por otro lado, las creencias dogmáticas del judaísmo y el cristianismo son en parte imposibles de reconciliar, al igual que sucede con los sistemas de valores que se mencionan de forma explícita en los textos sagrados de estas religiones mundiales. El cristianismo y el judaísmo distan de haber coexistido siempre en paz. En la historia del cristianismo hay ejemplos abundantes de antisemitismo, algo que en el pasado afectaba a todas las confesiones. Lo cierto es que no existe nada que podamos identificar claramente como una «historia judeocristiana».

El discurso de Wulff generó especial confusión por el he-

cho de no explicar a qué se refería con la idea de lo que «es propio de Alemania», lo que se identifica con el país. Y desde entonces hemos perdido años aguantando un debate tan absurdo como interminable sobre si en efecto el islam es ahora propio de Alemania (como han afirmado Wulff en aquel momento o la cancillera Merkel más adelante) o en realidad no lo es (como sostienen los oponentes más acérrimos, y de forma señalada el agitador Thilo Sarrazin).

A este respecto resulta innegable que en nuestros días, el islam es tan propio o impropio de Alemania como lo puedan ser las otras religiones monoteístas. Además tanto el discurso como las polémicas posteriores hacían caso omiso de ateos, agnósticos, politeístas, etc., cuyos derechos están consagrados expresamente en el derecho humano básico de la libertad religiosa. En la Ley Fundamental de Alemania se afirma, en los artículos 4.1 y 4.2:

- (1) La libertad de creencia y de conciencia y la libertad de confesión religiosa e ideológica son inviolables.
- (2) Se garantiza el libre ejercicio del culto.*

El concepto de religión no está limitado al monoteísmo, ni menos aún al cristianismo y el judaísmo (lo que sería absurdo). La cuestión de cómo se relacionan las religiones con la democracia y cómo se justifica y defiende la libertad religiosa como un valor no se ha dilucidado con la debida claridad.²⁴ En la fase más acalorada de las polémicas por la pertenencia del islam a Alemania se sostenía de forma habitual —en parte con argumentos de una calidad científica nula— que el islam representaba por sí solo una amenaza para el orden fundamental

* Este texto legal se cita siempre por la traducción de Ricardo García Macho y Karl-Peter Sommermann, reproducida por el Parlamento Federal alemán en <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>. (N. del t.)

de las libertades democráticas y que era imposible conciliar sus valores con nuestra (pero ¿de qué «nosotros» en concreto?) idea de los derechos humanos, etcétera. Se quiso fundamentar la idea en interpretaciones del Corán que entre otros popularizó el ya citado Sarrazin, a pesar de que no posee la más mínima formación especializada en los temas islámicos.

En realidad, ¿qué significan expresiones como «el islam» o «el cristianismo»? Desde luego, no son simplemente todo lo que consta en la Biblia o el Corán. ¿Debemos entenderlos como ajustarse a una tradición, dar limosnas, celebrar la Navidad o el Ramadán? Una comprensión rigurosa y fundamentalista de la Biblia es tan poco compatible con el Estado democrático de derecho como la interpretación fundamentalista del Corán que muchos consideran peligrosa sin acordarse de otros fundamentalismos —o quitándoles hierro— como el cristiano o el judío.

Aquí conviene recordar que estas tres grandes religiones monoteístas mundiales, el judaísmo, el cristianismo y el islam, surgieron mucho antes de los siglos XVIII y XIX, cuando se levantaron las democracias modernas. Ninguno de sus fundadores pudo mantener una relación positiva con la democracia moderna por la sencilla razón de que era una forma de gobierno desconocida. Muchos de los mandamientos y las recomendaciones que podemos encontrar en los textos sagrados de todas las religiones universales (incluidos el hinduismo y el budismo) piden expresamente violar la dignidad humana y por lo tanto son netamente incompatibles con nuestro concepto de la estructura de los derechos humanos. Véase por ejemplo este espantoso pasaje del tercer libro de Moisés, donde se afirma, con respecto a la homosexualidad masculina: «Si alguno se acuesta con un hombre igual que se acuesta con una mujer, ambos han cometido una abominación y deben ser castigados con la muerte» (Levítico, 20, 13).

Según las condiciones de los textos mosaicos, no resulta difícil sufrir castigos no tan extremos pero ciertamente muy

duros, como el destierro: «Cuando un hombre se acuesta con una mujer que menstrúa y observa sus vergüenzas, él ha descubierto la fuente de su sangre y ella le ha mostrado la fuente de su sangre; en consecuencia los dos deben ser excluidos de su pueblo» (Lev., 20, 18).

En este mismo contexto, el adulterio tampoco recibe un trato indulgente que digamos: «Al hombre que quebrante el matrimonio con la mujer de su prójimo se le castigará con la muerte, al adúltero y también a la adúltera» (Lev., 20, 10).

No pintan bien las cosas para quien desee mal a sus progenitores: «Todo aquel que maldiga a su padre o a su madre será castigado con la muerte; pues ha maldecido a su padre o a su madre, lo pagará con su sangre» (Lev., 20, 9).

El *Bhagavad Gita*, importante texto sagrado del hinduismo, también se desarrolla en un contexto sangriento.²⁵ Forma parte de una gran epopeya en verso, el *Mahābhārata*, que trata de una guerra brutal entre dos grupos de primos, los Kaurava y los Pándava, que luchan por la sucesión dinástica y el dominio territorial. En una situación complicada se revela que el dios Krishna, que es un avatar (encarnación) del dios Vishnu, ha actuado como cochero del príncipe Árjuna Pándava. Árjuna vacila ante la idea de librar una guerra brutal contra su propia familia. Pero entonces se le revela el dios Krishna; y las enseñanzas divinas no concluyen en ningún caso con el final de la guerra y la reconciliación de la familia, sino que Krishna le concede a Árjuna el valor necesario para entrar en combate, recordándole que la presencia de un cochero divino es un indicio de que la guerra es justa.

En el texto sagrado del hinduismo, en la conversación entre Árjuna y Krishna, se trata de justificar una guerra entre familias y en ningún caso de, digamos, una misión de paz. A tenor de esta base textual, cabe decir que el hinduismo no es menos sangriento que el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En el cristianismo la relación no es mucho más amistosa. En el Nuevo Testamento se pone en boca de Jesucristo: «No

penséis que he venido para traer paz a la tierra. No vengo con la paz, sino con la espada» (Mateo, 10, 34). «¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Pues os digo que no, sino que vengo a sembrar la discordia», leemos en Lucas 12, 51. En este contexto Jesucristo, como profeta del fin del mundo, exige renunciar a la propia familia y amarlo a él más de lo que uno ama al padre, a la madre e incluso a los propios hijos. El tono apocalíptico del Nuevo Testamento se basa en el supuesto de que el mundo acabará pronto y se realizará el Juicio Final, circunstancias estas (no cumplidas aún...) en las que una vida burguesa en familia carecería de sentido.

Arjuna no es Gandhi, igual que Mateo no es el papa Francisco; aquí podemos reconocer el progreso que se ha producido en el ámbito de la religión. Tanto la interpretación gandhiniana del hinduismo como la que Francisco hace del cristianismo se caracterizan por una orientación pacifista y universalista, es decir, de entrada se esfuerzan por resistirse a la aberración fundamentalista. Aun así, por muchos motivos, la cuestión no es tan simple, porque tanto a uno como al otro se les puede reprochar el carácter reaccionario de su concepción de las mujeres.

La clave de estos ejemplos es que los textos de todas las religiones universales, en muchos pasajes, incluyen instrucciones y concepciones que ciertamente no respetan la dignidad humana propia de una democracia. Si uno se ajustara literalmente a todas esas exigencias en parte explícitas de recurso a una violencia brutal, que suponen pisotear la dignidad humana (lapidar a los homosexuales y adúlteros, tratar a las esposas y empleados como una propiedad, etcétera), estaría infringiendo las normas fundamentales del moderno Estado democrático de derecho, por lo menos en la versión que rige hoy en países como Alemania. Así pues, quien considere que el islam es incompatible con esta clase de países porque el Corán incluye pasajes brutales donde se apela a la violencia, debe concluir por la misma razón que el judaísmo, el cristianismo,

el hinduismo y el budismo tampoco son propios de nuestro país. El partido mayoritario de la Alemania actual, la CDU, cuyas siglas expresan su afiliación demócrata-cristiana, debería ser investigado por los servicios de seguridad nacionales por su incompatibilidad con la Constitución... lo que naturalmente es absurdo. En nuestro país impera la libertad religiosa, que es una norma incompatible con el fundamentalismo, pero no con la religión. Como existen muchas interpretaciones del islam (y de las otras religiones mencionadas) que no son fundamentalistas, es evidente que no se puede decir que el islam no sea propio de nuestro país; es tan propio de Alemania como pueda serlo un centro de meditación budista o las iglesias. Cuando deje de ser necesario que recalquemos esta verdad se habrá logrado un gran progreso moral.

Los Estados modernos definen la libertad religiosa en su conjunto de una manera que limita las prácticas de *todas* las confesiones. Así, en tales Estados, quien quiera atenerse a la literalidad de la Biblia no goza de libertad para hacerlo, igual que no la tiene quien desee cumplir literalmente con los mandatos del Corán. La cuestión es más complicada de lo que parece porque ni siquiera está claro cuál es el sentido literal de esos textos; de entrada se requiere una interpretación.

Por eso en los tiempos contemporáneos surgió la disciplina de la **hermenéutica** (del griego antiguo *hermeneia*, «comprender»). Con ayuda de sus métodos los escritos sagrados se adaptan a los conocimientos actuales. La hermenéutica se desarrolló a partir de la Teología, una rama de estudios que en nuestro país se promueve públicamente con los impuestos, pues hay facultades de Teología en las universidades públicas. ¿Qué sentido tiene este fomento en un proyecto de Ilustración? El objetivo de incluir las interpretaciones de la religión en las instituciones estatales (como lo son de hecho las facultades de Teología) es constatar en qué medida son compatibles con los valores universales, desligados de toda religión y fun-

damentados sin criterios religiosos, que representan la base de un Estado de derecho moderno.

Estas reglas son tan válidas para el islam como para cualquier otra religión. En nuestros días también se estudia el islam con minuciosidad teológica, puesto que el Ministerio Federal de Educación ha fundado Centros de Teología Islámica en varias universidades alemanas. Con ello se toma en consideración que en Alemania viven un mínimo de cuatro millones de musulmanes, muchos de los cuales son alemanes en el sentido exacto que esta palabra tiene para el autor de estas líneas: son ciudadanos alemanes.

No olvidemos recordar aquí otro punto obvio: los derechos fundamentales que se describen en nuestra Carta Magna, basados en el concepto de los derechos humanos, no limitan su validez a Alemania y, una vez en el país, tampoco los limitan a los alemanes. La dignidad humana de un turista francés, o de un refugiado, que se encuentren en nuestro país se debe proteger tanto como la de los descendientes de los Hohenzollern, una familia que como es bien sabido no lleva poco tiempo viviendo en el actual territorio estatal de Alemania, donde algunos antepasados suyos perpetraron crímenes contra la humanidad, tanto en los tiempos del colonialismo como durante la primera guerra mundial.

La universalidad de los derechos humanos se expone como sigue en el artículo 1.2 de nuestra Ley Fundamental:

El pueblo alemán ... reconoce los derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo.

Aquí podemos reconocer por cierto un criterio por el que cualquiera pertenece al pueblo alemán, si cumple la siguiente condición: reconocer los derechos humanos como fundamento de toda comunidad humana, etcétera; esto forma parte de la

definición del «pueblo alemán». Aunque como es natural no es por sí sola una condición suficiente para disponer de la ciudadanía, que se regula con otros criterios.

El Estado de derecho determina las normas que regulan la libertad de expresión, la nacionalidad y los derechos fundamentales, que pueden utilizarse como base de la protección constitucional. Por eso un nostálgico del Tercer Reich o un fundamentalista religioso, aunque pongan en duda la vigencia de los derechos humanos, no son desterrados automáticamente ni pierden la nacionalidad. No ocurre así porque este proceder sería incompatible con los derechos humanos; en cambio sería compatible con la versión 2.0 de la extinta RDA o con la «dictadura de la opinión» contra las que muchos populistas claman, pero que en realidad no existen.

Es propio de los derechos humanos que existan márgenes anchos para la libertad de expresión, tan anchos que uno puede expresar incluso la opinión —demostrablemente falsa e irreconciliable con la Ley Fundamental— de que en nuestro país no se respetan los derechos humanos como es debido. Pero insisto: se trata de una opinión falsa. Y la polémica sobre si el islam es propio de nuestro país carece de sentido porque en realidad tiene una respuesta muy clara y simple: sí.

COREA DEL NORTE Y LA MÁQUINA NAZI

Algunas personas alegarán que el canon de valores de una democracia exige respetar sin límites toda la pluralidad de las opiniones. A fin de cuentas, uno puede expresar opiniones que no se ajustan a la Ley Fundamental. Hay que tomar en consideración —se nos dice— que existe una multiplicidad de sistemas de valores, y, por ende, de valores. Aquí parece venir como anillo al dedo, de nuevo, el relativismo de los valores,

pues este formula un principio de tolerancia tan generoso que es tolerante incluso con la intolerancia. Pero del hecho de que en determinadas circunstancias uno deba tolerar que se planteen opiniones falsas no se sigue que uno deba tolerar los principios en los que tales opiniones se basan, ni se sigue de ello que por lo tanto los valores sean relativos.

En la propia esencia de las opiniones está el hecho de que pueden ser verdaderas o falsas. Quien sea de la opinión de que Bill Gates quiere obligar a la humanidad a vacunarse, se equivoca. También se equivoca quien crea que Angela Merkel pretende instaurar la versión 2.0 de la República Democrática Alemana; indudablemente, no es así.

Las opiniones falsas, las toleramos. En general está bien que sea así porque nadie está siempre en lo cierto. Antes al contrario, todos tenemos bastantes opiniones erróneas, porque nadie puede saberlo todo. Pero de esto no se sigue que debamos tolerar todas las opiniones. Cuando se examina la cuestión con más detenimiento se comprueba que no hay buenos motivos que puedan justificar ser tolerante con la intolerancia; pues la intolerancia incluye por su propia naturaleza una guerra contra la tolerancia. ¿Por qué iba la tolerancia a permitir que su opuesto la elimine? Sería como obligar a un pacifista a aceptar de forma automática el ataque de los belicistas, partidarios de resolver los conflictos mediante las guerras. Es totalmente razonable que el pacifista utilice todos los medios a su alcance (medios proporcionales y moralmente aceptables, claro está, no la violencia) para restringir y, en el mejor de los casos, impedir del todo la acción de los belicistas. La gracia del pacifismo es lograr que no haya más guerras y, por lo tanto, los pacifistas no tienen que mostrar ninguna tolerancia para con los belicistas.

Lo mismo ocurre en el caso de la intolerancia. El carácter moral positivo de la tolerancia resulta de conceder el derecho a vivir y pensar como mejor les parezca, dentro de unos límites

determinados, a personas cuyas formas de vida o de pensar nos resultan extrañas o incluso desagradables. Los límites se determinan de modo que esas formas de vida y pensamiento ajenas no restrinjan la propia forma de pensar y vivir, asimismo distinta. Así, desde una perspectiva moral, debemos ser tolerantes con los proyectos y decisiones vitales que sean moralmente neutros. En cambio es moralmente reprobable ser tolerante con los proyectos vitales moralmente reprobables (como por ejemplo el sadismo o el terrorismo de extrema derecha).

Por naturaleza, la intolerancia se vuelve contra la tolerancia e intenta destruirla. Es algo que los tolerantes no debemos permitir. Cuando otras personas que viven y piensan de otra manera lo hacen de formas que moralmente son demostrablemente erróneas (los adeptos del movimiento Reichsbürger que, desde Baviera, niegan el Holocausto; seguidores del Ku Klux Klan; pederastas; el que ha sido apodado como «caníbal de Rotemburgo»), nos asiste el derecho moral a limitar sus acciones, porque estas van más allá de los márgenes de libertad propios del espectro de las opiniones legítimamente diversas.

Existen Estados mejores y peores, legislaciones mejores y peores, formas de gobierno mejores y peores. La vara de medir que utilizamos cuando comparamos el sistema legal de una democracia moderna con el de Corea del Norte, o el de la Alemania actual con el del Tercer Reich (un sistema establecido a grandes rasgos en el mismo territorio que la república alemana de nuestros días) nos ofrece, a menudo, resultados unívocos. Nadie preferirá libremente trasladarse de Alemania a Corea del Norte para someterse a juicio allí. Por desgracia sí existen personas que afirman que les gustaría disponer de una máquina del tiempo para poder trasladarse al imperio del káiser o incluso a la dictadura del nacionalsocialismo.

Contra esta idea se puede plantear un argumento originado en una famosa reflexión del filósofo político estadounidense John Rawls. Nos indica que existe en efecto una brújula moral

* que activamos cuando tomamos decisiones de relevancia moral en unas circunstancias formuladas con claridad. Lo denominaremos «el argumento de la **máquina del tiempo nazi**». Imaginemos que podemos ofrecerle a un neonazi acérrimo, que desearía instaurar de nuevo la dictadura nacionalsocialista, el acceso inmediato a una máquina del tiempo que le permitiera regresar al año de 1941, para seguir viviendo en adelante bajo el Tercer Reich. Es probable que nuestro neonazi acoja la noticia con alegría y sienta el impulso de usar la máquina sin perder ni un minuto. Pero el artilugio tiene una condición: no envía al pasado a la persona que somos en la actualidad, sino que nos convierte en una persona cualquiera de las que vivía en la Alemania de entonces. ¿Quién será, entonces? No se puede saber de antemano. Quizá sea Adolf Hitler, Ernst Röhm o Martin Heidegger; pero también puede ser Ana Frank, Hannah Arendt, Primo Levi o cualquiera de los millones de víctimas de la dictadura nazi (una circunstancia que le pasaría por alto, puesto que, al haber asumido la identidad de otra persona, habría perdido la propia). También podría ser un alemán sin recursos, un «ario» de los incontables que acabaron despanzurados en los frentes de batalla de la segunda guerra mundial. Así pues, la probabilidad de acabar en un buen lugar (es decir, bueno a juicio de nuestro neonazi) se está reduciendo con celeridad, pues cabe recordar que el nacionalsocialismo no benefició precisamente a la mayoría de los alemanes ni de las otras personas que residían en la Alemania del Tercer Reich. Por mucho que el NSDAP llevara en sus siglas la S del socialismo y la A de *Arbeiter* («trabajadores»), en realidad el Partido Nazi no era socialista ni menos aún un partido obrero empeñado en conseguir que los trabajadores humildes vivieran en mejores condiciones que durante la República de Weimar.

En estas condiciones, el neonazi sin duda se planteará dos veces la conveniencia de aceptar la propuesta. Resultaría muy preferible poder emprender un viaje a un país utópico en cuya

configuración se nos permitiera participar. Pues si de antemano no sabemos qué posición acabaremos por ocupar, entonces lo más recomendable es desarrollar un sistema social que resulte lo más ventajoso posible para todos.

Quien se encontrara ante la posibilidad de concebir una sociedad desde cero debería comportarse con racionalidad y neutralidad. Esto es posible porque, como seres humanos, somos capaces (al menos en cierta medida) de imaginarnos a nosotros mismos en la piel de otros. Por este motivo, entre los ejercicios de la educación ética debería figurar el imaginar proyectos y experimentar mentalmente con el desarrollo de Estados ideales.

La reflexión de Rawls que hemos traído aquí se conoce con el nombre de *velo de la ignorancia*. Por descontado, en el terreno de la filosofía moral cuenta con una historia previa muy larga, pero la teoría política de Rawls, por su relevancia, ha logrado que destaque en particular.²⁶ Este pensamiento, del que Rawls sacó tanto partido en el campo de la teoría política, lo podemos utilizar como una primera aproximación a los fundamentos de la ética. Nos proporciona en efecto un indicio de que es posible emitir juicios morales con los que superar nuestra perspectiva, cultural y socialmente condicionada.

El experimento mental de Rawls no basta para obtener el resultado deseado, pero sí que apunta en la dirección correcta: cuando evaluamos los motivos para hacer algo o dejar de hacerlo, tenemos la capacidad de hacer abstracción y comprender que en parte tenemos intereses inmorales que interfieren en las circunstancias vitales cotidianas. Y podemos postergar estos intereses gracias a la posibilidad de imaginarnos que somos una persona distinta. Esto nunca funciona al 100 %, porque por regla general el proceso es incompleto y tendemos a imaginarnos en el cuerpo de otros tal y como nosotros somos. Pero precisamente porque podemos reconocer que es así, tenemos también la posibilidad de incluirlo como factor de co-

rrección de las reflexiones morales sobre qué nos debemos y qué debemos a los otros.

Esto explica que el arte y el sector cultural sean imprescindibles para el desarrollo de la ética. Sin ficciones, o sin la posibilidad de difundirlas por toda la sociedad, la educación moral es imposible. No es casualidad que los sistemas totalitarios restrinjan la libertad artística: quieren contener la imaginación de los súbditos.

PLURALISMO DE LOS VALORES Y NIHILISMO DE LOS VALORES

El relativismo de los valores, en suma, es incoherente y por lo tanto indefendible. Lo que por motivos morales hacemos o dejamos de hacer no puede ser tan solo la expresión de la pertenencia a un grupo.

El pluralismo de los valores, al ser una tesis más débil, se halla en una posición algo mejor. Por **pluralismo de los valores** entendemos el supuesto, por sí mismo inocuo, de que existen diversas concepciones que no se pueden reducir a un único denominador porque se contradicen en aspectos fundamentales. Sin embargo este supuesto pasa por alto que en lo que respecta a las cuestiones morales, la humanidad muestra un consenso muy superior al que se da a entender cuando se afirma que las subculturas y los subgrupos humanos exhiben diferencias fundamentales en el ámbito de las convicciones morales. Es un supuesto que, sencillamente, no se sostiene. La pluralidad y la multiculturalidad sociales no comportan que los seres humanos de distinta pertenencia cultural discrepen entre sí de forma automática en las cuestiones morales más relevantes.

Disponemos al respecto de estudios de psicología moral que emplean bancos de datos muy extensos, que abarcan dis-

tintas culturas. Tales estudios han mostrado no solo que hay principios abstractos universales cuya existencia se constata por encima de las diferencias interculturales, sino que incluso los modelos de decisión, en situaciones concretas, exhiben un carácter universal.²⁷ Esto no debería sorprendernos porque de hecho no existen diferencias biológicas fundamentales entre los grupos humanos; en realidad es esperable que nuestras emociones básicas, que también son importantes para la ética, muestren parecidos muy notables.

El universalismo posee una raíz biológica, que sin embargo no basta para resolverlo todo porque la historia biológica de la moralidad superior se desarrolló primero en las circunstancias estrechas de los grupos muy poco numerosos; y esta base ya no resulta suficiente para resolver razonablemente los problemas éticos de nuestros días.

Ahora bien, incluso si el pluralismo de los valores estuviera en lo cierto y existiera una diversidad de ideales éticos incoherentes entre sí, no por ello sería preciso concluir que los valores universales no existen. Es en efecto cierto que existen ideales éticos distintos, y en parte irreconciliables; pero estos no definen culturas sino grupos que, a lo sumo, pueden investigarse desde un punto de vista estadístico. Y del hecho de que grupos humanos distintos tengan ideales éticos distintos no se sigue necesariamente que todos los sistemas sean buenos o justificables. Existen también ideales reprobables, como por ejemplo los que Hitler expuso en *Mein Kampf*.

Pasaremos ahora —después de haber visto el peligro del relativismo de los valores, y el caso del pluralismo de los valores, que es mayoritariamente inocuo— al tercero de los grandes mitos que se alzan en el camino de la aceptación del realismo moral. Se trata del nihilismo de los valores, que sostiene que en realidad los valores no existen, ni tampoco los hechos morales. Según esta teoría, no existe ninguna clase de objetividad moral.

El nihilismo tiene adeptos en todos los cuarteles políticos. Hay nihilistas en los extremos izquierdo y derecho del espectro político, pero también los hay en el centro político de lo que hoy se denomina «clase media burguesa».

En el caso concreto de Alemania llama la atención que haya existido una tradición nihilista de extrema derecha, que en la posguerra ha mantenido su influencia por ejemplo en el pensamiento del filósofo Martin Heidegger y de Carl Schmitt, el influyente experto en la teoría del derecho. Los dos tenían razones personales, autobiográficas, para disimular su implicación en distintas fases de la instauración y conservación de la dictadura nacionalsocialista. Sin lugar a dudas este interés se acompañaba de la desagradable sensación psicológica y moral de encontrarse incluido de pronto en el bando de los criminales de la historia mundial; en este contexto, una ideología como el nihilismo de los valores tuvo que actuar como un bálsamo anímico para estos dos pensadores. Si no existieran hechos morales con independencia de las batallas por el poder y de la discreción personal de quienes han impuesto sus principios por medios violentos (como el acceso de los nazis al poder), entonces se reduciría notablemente el peso del horror en el que uno había participado, ya fuera de forma indirecta o incluso directa. Aunque es asimismo cierto que tanto Heidegger como Schmitt habían expuesto ideas nihilistas, en el terreno de los valores, antes de que los nacionalsocialistas se hicieran con el poder, lo que contribuye a explicar su posicionamiento político (un camino que nos lleva hasta un campo de estudio que todavía no se conoce en profundidad).

El propio Carl Schmitt en persona publicó un escrito polémico contra la idea de la existencia de valores objetivos y universales. Se redactó en 1959 y se dio a conocer con un título singularmente cínico: *La tiranía de los valores*. El texto se apoyaba entre otros en Heidegger, a quien Schmitt había conocido en la legendaria comisión de estudio de la filosofía del derecho

que encabezaba uno de los principales juristas del nacionalsocialismo, Hans Frank, y se reunía desde su fundación en 1934 en el Archivo Nietzsche de Weimar. Aquí podemos dejar a un lado los detalles históricos de esta constelación, sobre la que en ocasiones se ha discutido con gran vehemencia.²⁸ Reviste especial interés la perversa argumentación con la que Schmitt —como Heidegger— defiende que el Holocausto fue el producto del neokantianismo, que estaba representado en particular por filósofos judíos, de tendencia universalista y un posicionamiento político más próximo a la izquierda. En este contexto la idea básica de la **filosofía moral neokantiana** sostiene que las ciencias naturales describen un ámbito del universo que funciona ajeno a los valores, mientras que la filosofía y las ciencias humanas y sociales investigan el reino de la validez de las normas —que no se puede observar causalmente pero tiene una existencia objetiva—, normas que incluyen principios morales supremos como el famoso imperativo categórico (véanse la página 150 y ss.). Para Schmitt, esta filosofía moral, en su conjunto, es

el intento de considerar al ser humano como un ser libre y responsable, pero no por su esencia ni, menos aún, por la validez de lo que solíamos llamar «valores». Tal intento puede calificarse adecuadamente como un sustituto positivista de lo metafísico.²⁹

Aquí Schmitt está haciendo trampa. Algo es metafísico cuando no se lo puede observar ni con los medios más acerbados de las ciencias naturales, es decir cuando, por principio, no se lo puede someter al estudio físico.³⁰

Pues bien, hay muchas cuestiones que no se pueden estudiar físicamente, como por ejemplo los números, la justicia, las elecciones parlamentarias o la historia del arte. La física solo puede analizar con sus métodos lo que puede someter a experimentos; y sobre los temas que sus instrumentos no son

capaces de medir, no puede afirmar nada. Este no es un punto débil de la física, sino su auténtico punto fuerte: por medio de experimentos y de la creación de teorías matemáticas alcanza a reunir conocimientos impresionantes sobre el universo y posibilita su aplicación a la técnica.

Al igual que Kant (que a este respecto sigue al filósofo escocés David Hume), los neokantianos se defienden así contra la «falacia naturalista». La **falacia naturalista** intenta derivar qué debemos hacer a partir de lo que cabe observar que hacemos. Confunde lo que existe (y que las ciencias naturales y sociales pueden investigar) con lo que debería ser, y la naturaleza, con las normas.

De este modo la física puede describir, en el mejor de los casos, lo que se puede medir y se está estudiando; y con ello, puede predecir la evolución futura de determinados procesos mensurables. Sin embargo los juicios de valor no tienen que ver con mediciones ni cabe someterlos a predicción alguna, porque son normativos: no se ocupan de pronosticar qué sucederá, sino que dictan o prescriben qué debería suceder. Estamos ante una diferencia famosa que los neokantianos han situado de nuevo en el centro de la atención: la **diferencia entre lo que es y lo que debería ser**. Desde esta perspectiva el deber es una materia de la metafísica, es decir, aquella variante del pensamiento que se ocupa de los objetos y hechos que no pertenecen al ámbito de la física. La idea la encontramos ya en Kant, de hecho, aplicada a la fundamentación de la ética, que no en vano él mismo denominó «metafísica de las costumbres». ³¹

Al diferenciar entre ser y deber se pretende evitar que los hechos morales, que en parte nos exigen modificar radicalmente nuestros comportamientos (pensemos por ejemplo en la exigencia de vivir de un modo más sostenible para frenar el cambio climático), queden reducidos al comportamiento factual. La conducta empíricamente verificable de una persona no demuestra que con ello esté haciendo también lo que es

moralmente correcto. Cómo somos no es automáticamente igual a cómo deberíamos ser.

Si reducimos los valores a simples conceptos morales, y lo que debería ser, a la existencia mensurable, los valores pierden su validez. El ser humano está violando constantemente las normas morales: en cada momento del día, por desgracia, suceden en nuestro planeta incontables atrocidades morales, a las que, dicho sea de paso, contribuimos también nosotros, los habitantes de las naciones industriales más ricas, por medio de nuestras conductas de consumo. Pero esto no equivale a concluir que no somos capaces de hacer lo que es moralmente correcto. Esto sería un cinismo puro y duro.

Pero de ello tampoco se sigue que lo que hacemos de hecho constituya las normas. En realidad las normas entran en juego especialmente cuando la conducta observable de los seres humanos no se corresponde con ellas; y por lo tanto, las ciencias naturales nunca podrán constatar suficientemente su existencia. Unas normas que siempre se respetaran no podrían ser objeto del estudio de las ciencias sociales; esta es una idea central de la teoría de la normatividad, que ha desarrollado en particular el renombrado jurista berlinés Christoph Möllers. ³²

Por eso los grandes físicos de la primera mitad del siglo xx, desde los dos bandos de la acción bélica de las dos guerras mundiales, pudieron producir armas de exterminio y arquitecturas de aniquilación nunca vistas hasta entonces, sin por ello ser malos físicos. Antes al contrario: precisamente porque eran físicos excelentes estuvieron en condiciones de crear armas de destrucción colosales que se emplearon por ejemplo en los asesinatos en masa de Nagasaki e Hiroshima, con el lanzamiento de las bombas atómicas. La profesión de un físico no le aporta por sí misma ningún conocimiento especial sobre lo que es moralmente correcto. Esto no es un reproche, ni significa que los físicos sean personas mejores o peores que los demás. Sencillamente se trata de que conocer físicamente el

funcionamiento de sistemas parciales del universo no conduce por sí solo a que esa persona trabaje para el progreso moral de la humanidad.

He aquí una de las ventajas del neokantianismo, que no por ello, a diferencia de lo que Schmitt sostiene, ofrece un sustituto para lo metafísico; antes bien lo defiende, al plantear que la dimensión de los valores posee un estatus ontológico distinto. Es decir, la condición de su ser no es la misma que la de las cosas que podemos observar con nuestros cinco sentidos y en el marco de los experimentos científicos y tecnológicos.

Hace ya unos años que sabemos que Heidegger, como espíritu afín de Schmitt, no ahorra en construcciones antisemitas tendentes a cargar a los judíos con la culpa de su propio exterminio. En 1942 apuntaba, en un comentario sumamente confuso —pero no por ello menos repugnante— a los acontecimientos de su presente:

Quando la esencia de lo «judío», en el sentido metafísico, lucha contra lo judío, se alcanza el punto culminante de la autoaniquilación; pues como lo «judío» se ha hecho con el poder por todas partes, también ha alcanzado a batallar contra «lo judío» y forzarlo en primer lugar a la sumisión.³³

Heidegger quiere decir que el antisemitismo es la sumisión a las reglas de juego de lo judío. Afirmo, con su típico estilo alambicado, que los judíos se habían exterminado a sí mismos porque sus facultades tanto lógico-matemáticas como económico-estratégicas estaban en la base del desarrollo de los sistemas de exterminio modernos, que habían pasado entonces a emplearse en contra de ellos cuando los antisemitas, impulsados por los propios judíos, accedieron a la Modernidad y utilizaron sus medios para llevar a cabo el Holocausto.

Al igual que Schmitt, Heidegger transforma lo que es moralmente bueno en una forma de terror. Aquello que debería-

mos hacer se convierte de pronto en una tiranía. De este modo está invirtiendo los papeles. En realidad el terror y la tiranía no procedieron de la filosofía ética neokantiana, ni desde luego de los millones de conciudadanos judíos de Schmitt y Heidegger que fueron humillados, torturados y ejecutados de una manera bestial. No. La responsabilidad del terror y de la tiranía fue de los nacionalsocialistas. No debemos olvidar nunca qué sucedió en el Reich alemán porque esa etapa de la historia puso de manifiesto que los seres humanos somos capaces de ejecutar un mal radical, organizado sistemáticamente e impulsado por el progreso científico y tecnológico.

El modelo de pensamiento que reduce los valores a meros acuerdos y en consecuencia desprecia con cinismo a los «buenistas» que defienden la necesidad de ser buenos, por desgracia, sigue estando muy difundido; no es casualidad que en nuestros días se esté apelando a Schmitt, Nietzsche y Heidegger, como hace por ejemplo un Björn Höcke, de Alternativa para Alemania, con el fin de seguir promoviendo una inversión de las víctimas y los perpetradores del pasado nacionalsocialista (recuérdese que Höcke calificó de «monumento a la vergüenza» el espacio conmemorativo que se alza en la Potsdamer Platz berlínesa en recuerdo de los judíos asesinados en el Holocausto). El discurso político que estos sectores de la AfD propagan contribuye a restar importancia al Holocausto y el nacionalsocialismo, precisamente porque invierte los papeles de víctimas y verdugos.

Relativizar las atrocidades del nacionalsocialismo también es una operación moralmente reprochable. Esta es una de las razones por las que tampoco se puede aceptar, desde una perspectiva moral, la frase tristemente famosa que Alexander Gauland pronunció en un congreso federal de las juventudes de Alternativa: «Hitler y los nazis son tan solo una cagada de pájaro en los más de mil años [sic] de la historia de éxito de Alemania». Así, aunque es cierto que en este

discurso Gauland exige la «responsabilidad por esos doce años», sin embargo también remite a sus oyentes a (unos supuestos) más de mil años de gloria. El discurso está repleto de falsedades, absurdos e incoherencias, entre las que no es menor la mentira de que Alemania (sea lo que sea Alemania, pues Gauland no lo dice) no existe desde hace más de mil años. Para que la «historia de Alemania» hubiera superado el milenio habría que referirse con esa expresión, sencillamente, a lo que sucedía por entonces en el territorio que hoy ocupa nuestra república federal. En cambio si con la «historia de Alemania» se quiere dar a entender lo que ha ocurrido desde que se fundó el Estado alemán..., desde luego no han pasado mil años desde entonces.

Ciertamente, en el territorio de la república federal contemporánea se han conseguido muchos logros que vale la pena celebrar: la invención de la imprenta, las sinfonías de Beethoven, la física moderna, el descubrimiento del infinito matemático, la filosofía del idealismo alemán, el nacimiento de un movimiento ecologista con una relevancia política real, y muchos otros. Pero nada de esto autoriza a pintar mil años de éxitos pasados y, al mismo tiempo, minimizar el nacional-socialismo reduciéndolo a una docena de años y aun calificándolo de «cagada de pájaro» (de todo lo cual no encaja siquiera la extensión en el tiempo, dado que el señor Gauland también omite que el Partido Nazi se fundó bastante antes de 1933). Lo que cuento no es nuevo, y las falsedades y absurdos de Gauland ya se han denunciado; aquí las traigo a colación como ejemplo de que uno también se puede equivocar al vincular afirmaciones falsas sobre hechos no morales con valoraciones morales erróneas.

Naturalmente, el nihilismo de los valores no se encuentra tan solo en los pensadores de la derecha radical, como Schmitt, Heidegger o, más recientemente, Höcke. Se halla en todas partes, donde quiera que se considera que en realidad los valo-

res no existen, sino que son el fruto de una invención. También se pone en práctica, por ejemplo, en el cinismo político del gobierno de Trump. Las mentiras manifiestas, las decisiones erráticas, el hacer caso omiso abiertamente de argumentos mejores y el despreciar toda idea de progreso moral constituyen las bases de la actuación mediática posmoderna de Donald Trump, ese mascarón de proa del nihilismo de los valores. El objetivo es conservar y potenciar la fuerza de Estados Unidos dentro del sistema internacional de las potencias, con la meta de afianzar a sus clientes y destruir en lo posible a sus enemigos, o al menos restringir sus márgenes de actuación hasta el punto de que ya no puedan seguir oponiéndose a la realización de sus propios intereses.

LA ABOMINABLE CONFUSIÓN DE NIETZSCHE

En general, el **nihilismo** consiste en afirmar que en realidad nada posee un valor objetivo, ni siquiera la vida. Para el nihilismo, la realidad es un lugar ajeno a los valores en el que se libra una batalla por la supervivencia de las especies y los individuos. Un valor —sostiene una idea central del nihilismo— tan solo existe en la medida en que alguien le atribuye ese valor a algo que por sí mismo carecía por completo de ello.

Entre las figuras que han formulado con más insistencia este pensamiento destaca Friedrich Nietzsche, que la utiliza en su magno empeño de derrocar el supuesto sistema de valores judeocristiano (aunque como hemos visto, ¡en realidad no existe tal cosa!), que él considera una «moral de esclavos», para instaurar en su lugar una novedosa «moral de amos».

En la práctica Nietzsche basa este gesto radical en un único argumento, repetido con diversas variantes a lo largo de su crítica a la moral. Se trata del argumento siguiente, que en úl-

tima instancia no es más que un truco retórico. Parte de suponer que los valores solo existen cuando se producen juicios de valor con los que, para Nietzsche, se inventa ese valor. Por eso escribe, por ejemplo:

Afortunadamente, antes de que fuera tarde aprendí a diferenciar el perjuicio teológico del moral y dejé de buscar el origen del mal por detrás del mundo. Con cierta formación histórica y filológica, más cierta perspicacia innata en lo relativo a las cuestiones psicológicas, mi problema se convirtió pronto en este otro: ¿En qué circunstancias inventó el hombre los juicios de valor del bien y el mal?, y, ¿qué valor poseen en sí mismos?³⁴

Pero con estas palabras Nietzsche presupone lo que debía demostrar: que los valores morales son una invención; está aportando una prueba aparente, lo que técnicamente se denomina *petitio principii* (petición de principio). Ocurre cuando alguien, llamémosle A, quiere demostrarle a otra persona, llamémosle B, algo que a esta no le convence; y opta sencillamente por afirmar lo que B aún no cree. La petición de principio es un argumento circular que presupone de entrada lo que se debía demostrar. Es decir, Nietzsche no ejecuta un trabajo persuasivo lógico y sólido, sino que se aprovecha de su (ciertamente espléndida y eficaz) pericia oratoria para colarle al lector esta tesis central de su *Genealogía de la moral*.

Además comete un segundo error, al recurrir a equívocos. Se produce un **equívoco** cuando se utilizan dos expresiones de igual apariencia pero sentido distinto, simulando que en realidad significan lo mismo para forzar una única conclusión. Pongamos un ejemplo llamativo y fácil de detectar:

1. El presidente es un zorro viejo.
2. Los zorros son depredadores.

Conclusión: El presidente es un depredador.

En la primera frase, «zorro viejo» es una metáfora. Pero la segunda frase se refiere a los zorros en tanto que especie animal, por lo que la conclusión, que nos llevaría a desconfiar de las intenciones del presidente, no es la consecuencia lógica de las dos premisas. Aparenta ser lógica, pero no lo es.

En el caso de Nietzsche, el equívoco surge de alternar constantemente entre el sentido moral y el sentido económico de «valor», para con ello sugerir que detrás de todo argumento moral se esconde una táctica de poder. Además se apoya en esta simplificación, que conduce a una conclusión falsa:

1. Los hombres inventan valores.
2. Los valores poseen valor.

Conclusión: Los hombres han inventado el valor de los valores.

En apoyo de la primera premisa, Nietzsche arguye que los juicios de valor son una invención humana, lo que en determinado sentido resulta cierto. Cuando califico de mala una acción concreta, hago que esa valoración exista; no existía antes de que yo la emitiera y, en este sentido, se trata de una invención. Pero esto no equivale a afirmar que el carácter malo de la acción sea asimismo inventado. Podemos ver la deficiencia de esta argumentación creando este razonamiento análogo:

1. Los hombres inventan medicamentos.
2. Los medicamentos poseen propiedades químicas.

Conclusión: Los hombres han inventado las propiedades químicas de los medicamentos.

En la segunda premisa de Nietzsche, «Los valores poseen valor», se están utilizando dos sentidos distintos de lo que son los *valores*. El primer sentido es moral, pero el segundo es estratégico, económico. Los hombres inventan los valores *económicos* (por ejemplo, al decidir el precio de las mercancías)

porque estos dependen del objetivo que se busque y de los procesos de negociación. Pero los valores morales no los inventamos; a lo sumo podemos inventar tal o cual juicio de valor, que será acertado o desacertado. Y por otra parte, ¿qué significa exactamente que el valor moral de lo bueno, o el valor contrario de lo malo, tengan un valor? Lo bueno es simplemente lo bueno, y lo malo, lo malo; aquí no existe ningún segundo valor conllevado por el primero. Lo bueno no resulta automáticamente útil ni lo moralmente malo es siempre dañino, en contra de lo que Nietzsche afirma. A fin de cuentas puede ocurrir que lo malo no logre hacer realidad su objetivo e incluso, por el camino, cree sin querer las condiciones para lo bueno. Quizá exista incluso aquella «fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien», de la que hablaba el Mefistófeles de Goethe.³⁵ Querer causarle un daño a alguien no siempre se traduce en conseguirlo. Pero esto no significa que, según defiende Nietzsche, el valor moral posea automáticamente otra clase de valor, que sería de hecho el esencial.

Nietzsche sostiene que los valores morales poseen un valor instrumental, y así lo deja dicho, sin demostrarlo, aunque en realidad convendría. La argumentación que subyace (y que se apoya en Schopenhauer) aparenta cierta plausibilidad. Imaginemos por ejemplo una situación cotidiana, moralmente relevante, como esta: Al atravesar un paso subterráneo, vemos a una persona sin hogar, sentada sobre una manta, que nos tiende la mano para pedir dinero. En estas circunstancias, nos pueden pasar por la cabeza cosas como: «No se puede ayudar a todo el mundo», «Ahora no tengo tiempo», o también: «¡Pobre hombre! ¡Tengo que ayudarlo!». Por desgracia también hay personas que ante tal situación piensan que la culpa de estar así es de quien está así, o incluso que esa gente «nos» está costando mucho dinero.

Supongamos que le damos dos o tres euros a esta persona sin techo. Acto seguido podemos preguntarnos por qué lo hemos hecho, en realidad. ¿Es porque queremos sentirnos bien, sentir

que somos una buena persona? ¿Porque pensamos que, aunque sea poco, en algo habremos ayudado? ¿Es porque así ocultamos el hecho de que, salvo esos dos o tres euros ocasionales, por lo general no ayudamos a nadie que lo esté pasando mal?

No es nada infrecuente que, cuando tomamos una decisión, nuestros auténticos motivos queden ocultos. Cuando actuamos en una situación cotidiana con relevancia moral, por lo general no emprendemos ningún análisis psicológico riguroso para asegurarnos de que actuamos por motivos puramente morales.

Por ello suponía ya Arthur Schopenhauer (en la estela de Kant) que la mayoría de las acciones humanas, si no incluso todas ellas, surgen a impulsos de motivos que no son morales. Así, en el caso de la persona sin hogar, habríamos actuado por ejemplo para borrar un sentimiento de culpa, o quizá porque esa persona en concreto nos ha caído simpático porque nos recordaba al abuelo.

Nietzsche afirma entonces que no solo las acciones, sino todos los juicios de valor morales cumplen una función distinta a la de expresar el pensamiento moral. Detrás de cada valor moral existiría, a su entender, una estrategia: un valor táctico o instrumental.

Enunciémosla, esta nueva exigencia: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que empezar a poner en cuestión el valor de estos valores; y para esto se necesita conocer las condiciones y circunstancias en las que estos han surgido, en las que se han desarrollado y resituado (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estimulante, como freno, como veneno), un conocimiento que no ha existido hasta ahora ni siquiera como aspiración. El valor de esos «valores» se tomaba como algo dado, como un hecho del que en ningún caso cabía dudar; hasta ahora ni remotamente se ha vacilado o dudado en ensalzar a «el bue-

no» como alguien más valioso que «el malo», más valioso en el sentido de que resulta más útil, beneficioso y próspero para los seres humanos (incluido aquí el futuro del hombre). Pero ¿y si la verdad fuera lo contrario? ¿Y si en «el bueno» hubiera también un síntoma de retroceso, y al mismo tiempo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico por el cual el presente estaría viviendo a expensas del futuro?³⁶

En este pasaje Nietzsche vuelve a incurrir en muchos errores lógicos, de diversa importancia, que en general expresan de nuevo un equívoco. Vuelve a confundir, simplemente, el sentido económico y el sentido moral de los valores. Económicamente un valor es el fruto de una negociación o diversos procesos complejos de medición. El valor inmobiliario de una propiedad depende de la oferta, la demanda, la política económica, la capacidad adquisitiva de los potenciales clientes, el atractivo del lugar, la calidad del terreno, el plan urbanístico de la ciudad y muchos otros parámetros. Pero en sí misma, esa propiedad inmobiliaria carece de un valor determinado que pueda medirse en euros. El valor monetario es el fruto de todos estos elementos, que se van modificando sin tregua, lo que a su vez provoca especulaciones inmobiliarias y la adopción estatal de medidas fiscales.

→ En cambio un valor moral, por esencia, no es negociable. Que torturar a los niños es malo (en realidad, torturar a cualquiera; pero el caso de los niños suele resultar más evidente) no es el fruto de unas negociaciones complejas, sino que siempre ha sido malo. Cada vez que se ha torturado a un niño se ha cometido un error moral grave; tanto si los torturadores eran conscientes de ello como si no.

En este punto cabría preguntarse quién determina que no se debe torturar a los niños, dado que tanto en el pasado (por ejemplo, en los procesos contra las brujas) como por desgracia también en el presente (pues así está pasando en las cámaras

de tortura de Siria) se los ha torturado. Pero la pregunta está mal formulada. Los hechos existen con independencia de que alguien lo determine. Nadie determina que la Luna gire en torno de la Tierra o que nuestros organismos estén constituidos por células. El ser humano no puede influir en los sistemas de valores que existen de forma objetiva; solo puede conocerlos. No son hechos de la naturaleza, pero eso no significa que cambiar nuestra forma de pensar vaya a modificarlos. Una opinión mayoritaria no se traduce necesariamente en una opinión verdadera, porque una mayoría también se puede equivocar. Una opinión no resulta verdadera o falsa porque la comparta un número muy elevado de personas; resulta imprescindible recordarlo una y otra vez, en estos tiempos digitales de noticias falsas y formas nuevas y sumamente habilidosas de propaganda y manipulación.³⁷

La validez de las exigencias morales no se debe a que las hayan establecido Dios, ni un grupo de personas, ni la evolución, ni la razón universal del ser humano. Su validez está justificada por sí misma. Precisamente esto es lo que debemos reconocer: que existen hechos morales que no se pueden reducir a ninguna otra cosa, ya sean opiniones humanas, mandamientos divinos, ventajas de la adaptación evolutiva o los beneficios competitivos que se constata que el altruismo comporta, según la economía del comportamiento.

No todas las personas implicadas en una situación comprenderán por necesidad que algo es moralmente bueno o moralmente malo. Es posible hacer algo malo sin darse cuenta; he aquí un aspecto importante tanto de la crisis climática como de los excesos moralmente inaceptables del capitalismo global y sus sistemas de explotación. Sin embargo resulta dudoso que uno pueda hacer algo radicalmente malo sin saber que es así. Cuando una persona tortura o ejecuta sabe que está cometiendo una acción reprobable, simplemente la acepta apelando a un objetivo supuestamente superior.

El problema es precisamente que es posible hacer algo radicalmente malo sabiendo que es efecto de una maldad radical. La mayoría de nosotros no somos capaces de imaginar qué podía ocurrir, desde la perspectiva de la psicología moral, en la mente de los criminales que gestionaban los campos de concentración. Aquí no intentaré aproximarme siquiera a la respuesta. Aun así debemos contar con la existencia pasada y actual del sadismo, de personas que perpetran actos radicalmente malos con todo conocimiento y responsabilidad.

El nihilismo de los valores, al igual que el nihilismo en general, fracasa porque no describe bien la realidad. Es un error fatal creer que solo existe o solo es real lo que la ciencia puede medir, y que el resto es la pura invención de la mente humana, sin correspondencia con la realidad. Resulta absurdo, como puede comprobarse con tan solo razonar que la tesis de que los valores son una invención mental no se deriva de mediciones científicas y por lo tanto, a la luz de sus propias premisas, no es sino una pura invención de la mente humana y no se corresponde con ninguna realidad.

2

POR QUÉ LOS HECHOS MORALES EXISTEN, PERO LOS DILEMAS ÉTICOS, NO

Quando debemos adoptar decisiones éticas difíciles, la cuestión suele estar poco clara. Esto afecta en particular a aquellas personas que desarrollan profesiones exigentes y de especial responsabilidad, como por ejemplo los médicos, directores de hospitales, políticos. En muchos países, la crisis del coronavirus ha expuesto esta realidad con toda su dureza. Cuando no se puede salvar a todas las personas porque un sistema de salud no está preparado para una pandemia, hay que decidir quién podrá vivir y quién tendrá que morir. Son decisiones que traumatizarían a cualquiera.

Esta situación de emergencia pone sobre la mesa un problema que de hecho es general, porque los recursos del planeta son escasos y están controlados por la política internacional y las cadenas de producción global de las sociedades del bienestar. Los mercados, que se rigen por la competencia, deciden sin tregua sobre la vida y la muerte; lo mismo hacen las fronteras de los Estados nacionales, que pueden resultar impenetrables pero son el producto de una contingencia, y pretenden asegurar las ventajas propias frente a los Estados vecinos. Y todos nosotros, con nuestro comportamiento en materia de consumo y nuestros posicionamientos cotidianos con respecto a los demás seres humanos, estamos tomando decisiones con relevancia moral. Solo que nos hemos acostumbrado a estas decisiones y no nos parece que sea tan difícil.

La situación global es compleja y, al parecer, nos enreda constantemente en dilemas morales. Miremos donde miremos parecemos estar rodeados de problemas morales urgentes. ¿Cómo deberíamos producir y consumir de forma justa y sostenible? ¿Existen productos que podamos seguir comprando sin perjudicar a otros? ¿Cómo organizamos nuestros desplazamientos? ¿Dónde, y con qué medio de transporte, iremos de vacaciones?

La vida cotidiana está estructurada primordialmente de modo que nos impliquemos en las cadenas de consumo y producción de nuestro propio bienestar. No es algo que siempre percibamos como una carga o una imposición, porque se acompaña de las promesas de vacaciones, tiempo libre, lujo, salud y libertad. Al trabajar para poder consumir, recibimos una compensación —en parte, generosa— y no nos damos cuenta de que nuestros hábitos de consumo ya se han convertido incluso en uno de los trabajos de internet. Quien navega en las redes sociales produce datos de los que se aprovechan las grandes empresas de *software*. Cada selección y cada *like* acaban aterrizando de un modo u otro, en forma de dólares, en las cuentas bancarias de personas como Jeff Bezos y Mark Zuckerberg.

Este no es un orden económico natural. Es un producto de la Modernidad, creado a lo largo de los últimos doscientos años, por medio de avances industriales, grandes transformaciones históricas y, últimamente, la revolución digital. La crisis del coronavirus ha puesto de manifiesto con particular claridad el estado actual de este orden y nos ha hecho comprender que nos hemos acostumbrado a ser, acriticamente, un dato más de los sistemas económicos. Los numerosos sistemas globales de producción de nuestra vida cotidiana procuran que tomemos constantemente decisiones que poseen una relevancia moral. Antes de la crisis del coronavirus vivíamos de una forma que no era *normal* sino, para una gran cantidad de personas, *letal*.

Todos somos conscientes del problema que conlleva una vida moderna tan compleja que nos lleva a perder de vista cómo podemos decidir individualmente y con el debido acierto. Por eso tantas personas se entregan al cinismo y creen que es imposible practicar una política moralmente ambiciosa y, en consecuencia, debemos limitarnos a buscar nuestro propio bienestar, aun si es a expensas de otros. Quien así piensa se está justificando frente a unas contradicciones morales que, cuando se examinan con atención, son difíciles de soportar.

Sin embargo, la impresión de que nos hallamos en un laberinto inextricable de complicaciones éticas es de hecho engañosa. En este capítulo expondré cómo, cuando se observa la situación con cuidado, en realidad los dilemas éticos no existen; no hay situaciones irresolubles en las que hagamos lo que hagamos contraeremos una deuda moral porque todas las alternativas entrañan consecuencias moralmente reprobables. Si en verdad fuera así, ya no podríamos reflexionar ni actuar con coherencia moral. La *ética* dejaría de existir y, en todo caso, nos quedarían *cálculos estratégicos* que nos ayudan al menos a estabilizar la sociedad, aun reconociendo que siempre provocan sufrimiento y males morales.

No, no nos encontramos en medio de una gran tragedia en la que todos, como Edipo, seremos culpables en contra de nuestra voluntad y por mucho que nos esforcemos. Nos hallamos en una situación compleja, que requiere volver a pensar en todo con atención, pero que no impide tomar las decisiones éticamente adecuadas. En las cuestiones éticas somos falibles, es cierto; pero también lo es que a lo largo de los milenios la humanidad ha acumulado mucho conocimiento moral, porque los hechos morales no son totalmente ajenos a nosotros. Nuestras acciones rutinarias incluyen ideas morales: cuando hay que hacer cola, la hacemos, con más o menos paciencia; cedemos la precedencia a aquellas personas que necesitan nuestra ayuda; sonreímos a los niños que nos miran en el auto-

bús; saludamos amablemente a los colegas del trabajo (incluidos los que no nos caen especialmente bien).

El hecho de que contamos con un orden moral de respeto mutuo se percibe con especial claridad cuando este se derrumba, como ha ocurrido en Estados Unidos durante la primavera y el verano de 2020, con los colosales disturbios sociales que han provocado la violencia policial y otros factores (como el crecimiento acelerado del desempleo, por efecto de la crisis del coronavirus, o la división que sembraba su presidente). El sentimiento de normalidad está muy asociado a la seguridad, la libertad y un bienestar relativamente bien distribuido; pero todo esto deja de existir cuando la mayoría de las personas no están dispuestas a la reflexión moral y la actuación consiguiente.

El progreso moral que hemos conseguido —o en parte, conquistado— en nuestra era debe convertirse en el fundamento de una reforma del orden global: el progreso científico-tecnológico que impulsa nuestra economía debe ascender a la altura de nuestra reflexión moral, que hace tiempo que va un paso por delante. Las desigualdades manifiestas de nuestro planeta han llevado a muchas personas a la desesperación, a creer que la tragedia resulta ineludible. Por eso debemos adaptar el progreso científico-tecnológico a nuestro nivel moral: los avances y la investigación deben dirigirse hacia el bienestar moral de la humanidad.

Si las situaciones cotidianas fueran en efecto moralmente irresolubles, y de dilemas constantes, sería imposible hacer lo correcto a voluntad. En aquellas ocasiones en las que hiciéramos lo correcto, cabe decir lo bueno, habría sido por simple azar en un contexto complejo. Pero esto significaría que nunca nos encontraríamos en condiciones de actuar moralmente. Nuestras acciones serían siempre el juguete del azar, y en el mejor de los casos se podrían describir con modelos biológico-evolutivos o de economía del comportamiento, para hacer con ellos predicciones sobre la conducta humana y las formas de influir en esta.

Por suerte, como decía, es una impresión engañosa. En realidad actuamos y pensamos moralmente mejor que antaño, hay un progreso moral, que sin embargo no es automático. Entre los ejemplos de progreso moral podemos mencionar el reconocimiento de los derechos de los animales, de la protección infantil, de la posibilidad de contraer matrimonio con una persona de nuestro mismo sexo, más todos los procesos socialmente deseables —pero en ningún caso completados— de la igualación de los derechos de hombres y mujeres.

Hay otra razón aún más poderosa para la esperanza, pues *por principio es imposible que no estemos en condiciones de hacer lo correcto, dado que entonces esto no sería lo correcto*. Una exigencia moralmente significativa, un imperativo moral, que por principio no podemos hacer realidad porque nuestras circunstancias son demasiado complejas, es un absurdo.

De este argumento, que encontramos en la historia de la filosofía desde que Platón y Aristóteles fundaron la ética como una disciplina racional y filosófica, se derivan consecuencias que quizá a muchas personas les resulten sorprendentes:

En la mayoría de los casos, los seres humanos actuamos como deberíamos actuar. En este proceso vamos descubriendo constantemente nuevos hechos no morales y produciendo nuevos hechos con relevancia moral, como por ejemplo los productos digitales de la vida contemporánea o la inteligencia artificial. Con ello se van planteando nuevas preguntas éticas que a su vez comportan la posibilidad del progreso moral. No somos radicalmente malos, en el sentido en que la propia naturaleza humana nos lleve a ser egoístas o movernos por impulsos violentos. Por naturaleza el ser humano no es ni bueno ni malo; por naturaleza somos libres. Y la libertad, en el campo de la moralidad, significa que gozamos de la fortuna de poder hacer lo que está bien o lo que está mal.

→ Una sociedad en la cual la mayoría de nuestras acciones fueran malas se destruiría a sí misma. Esta es una de las ideas principales de la filosofía moral de Immanuel Kant. Ello no obsta para admitir que en este momento estamos trabajando con denuedo en beneficio de la autodestrucción de la humanidad, una autodestrucción radicalmente mala para la cual producimos toneladas de desechos plásticos, emitimos cantidades inimaginables de CO₂, consumimos carne barata de instalaciones ganaderas masivas, y talamos las selvas tropicales.

Mientras no reconozcamos que se trata de procesos radicalmente malos, no podremos hacer realidad el progreso moral que necesitamos con urgencia —en particular, en el campo de la protección medioambiental.

Solo resulta posible hacer sistemáticamente lo que desde el punto de vista moral es incorrecto cuando las exigencias más cotidianas y evidentes de la moral se ocultan de un modo sistemático. Una sociedad en la que mayoritariamente actuáramos en contra de la moral sería tan inestable como un grupo humano que se equivocara en todos los hechos no morales. Si erráramos siempre no podríamos siquiera comprar el pan en la panadería porque no lo reconoceríamos ni aunque lo tuviéramos delante de los ojos.

* Los valores universales son la expresión del hecho de que no podemos equivocarnos siempre y que, como seres humanos, siempre estamos en contacto con la realidad moral. Formulaciones famosas como la regla de oro («No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti»), o versiones elaboradas de estos temas como el imperativo categórico de Kant y los principios modernos de la igualdad de todas las personas demuestran que la humanidad comprende esa estructura básica de nuestra actuación y pensamiento que el filósofo estadounidense Donald Davidson ha denominado «principio de la caridad». ¹ Simplemente es imposible que la inmensa mayoría de nuestras acciones y opiniones sean erróneas, porque en tal

caso habríamos dejado de existir y de poder actuar coordinadamente. La misma adquisición del lenguaje y el hecho de que al hablar la misma lengua podamos entendernos ya presuponen unos conocimientos morales mínimos; a fin de cuentas, no nos dedicamos a patear siempre a los maestros para impedir que nos enseñen nada... La situación básica del aprendizaje, que empieza nada más nacer y por el que hay personas que nos atienden para ayudarnos a sobrevivir ya presupone que podemos hacer lo moralmente correcto. Sin una actuación moral exitosa, la sociedad sería inviable.

Por eso incluso los monstruos morales más horrendos —ya sean personajes de las novelas del marqués de Sade o, por desgracia, figuras reales de la historia universal como Adolf Hitler, Mao Zedong o Kim Jong-un— actúan a veces moralmente, aunque solo sea con respecto a determinados grupos humanos a los que se sienten (sentían) próximos o a los que necesita(ba)n para seguir ejerciendo en común sus tiranías.

La crisis del coronavirus ha mostrado cuál es la dinámica del progreso moral en tiempos oscuros. Hay una predicción que ya podemos formular: las decisiones que muchos gobiernos han tomado han permitido comprobar que sí resulta posible desarrollar una política moralmente exigente, y prácticamente sin tomar los costes en consideración. Numerosos gobiernos europeos (también el de la República Federal de Alemania) se han mostrado dispuestos a asumir unas pérdidas económicas hasta ahora inimaginables, con la finalidad de proteger nuestra salud. Como ciudadanos lo hemos aceptado porque debemos partir de la convicción de que las razones que mueven a nuestros políticos no se rigen exclusivamente por los cálculos tácticos, sino también por razones genuinamente morales. Esto ha generado una oleada de solidaridad y de unión y cohesión social.

Ha quedado claro pues, en el marco de la historia mundial, que era una excusa la idea de que en las sociedades democráticas complejas debamos someternos automáticamente a los

dictados de los mercados, los grupos de presión y los economistas neoliberales. La política no es una actividad moralmente corrupta por sí misma; la llevan a cabo personas que tienen la capacidad de reflexionar y asumir la responsabilidad moral.

EL UNIVERSALISMO NO ES EUROCÉNTRICO

La Modernidad empezó con la bomba de la Revolución Francesa. Una parte de esa revolución consistió en el entusiasmo con el que distintos grupos sociales se empeñaron en hacer realidad el objetivo de acabar con la idea de que los seres humanos se dividen en clases y poseen una valía concreta según sea su raza, su religión o su sexo. Es decir, la Modernidad se inició con el intento de superar el relativismo de los valores propio del Antiguo Régimen —de los cínicos monarcas absolutos y de las clases privilegiadas a las que estos protegían— y reclamar unos derechos humanos válidos para todos los grupos demográficos, derechos que en general estaban siendo pisoteados por los sectores gobernantes.

Pero a menudo se apela precisamente a la historia del origen de la Modernidad para argumentar en contra del universalismo moral. Se recuerda que el proceso de la Revolución Francesa trajo consigo estallidos de violencia y de terrorismo estatal, el uso totalitario de la guerra en el marco de las campañas napoleónicas, y nuevos sistemas de explotación. Los críticos posmodernos y poscoloniales de la Modernidad sostienen que la edad que se inició en 1789 no fue sino un proceso de colonialismo europeo, que se sirvió de un lenguaje con tonos de moral universal para causar destrozos en las demás regiones del mundo.

Sin embargo la idea de los valores universales no es un invento de la Europa moderna, sino que se encuentra ya, en primer lugar, en períodos premodernos y, en segundo lugar,

también fuera de Europa.² Y aun dejando estas precisiones a un lado, creer que la idea de los derechos humanos universales se inventó en Europa es de una presunción eurocéntrica exagerada. La mera suposición ya socavaría de entrada su validez universal y pondría sobre la mesa la pregunta de por qué fuera de la gran cumbre de la meseta euroasiática en la que hoy habitamos, a nadie se le ha ocurrido que las exigencias morales se aplican a *todo* el mundo por igual. Es directamente absurdo creer que los aborígenes australianos, los chinos, los indios o las poblaciones indígenas del continente americano nunca se habrían dado cuenta, de no haber sido por nosotros los europeos, de que son seres humanos, de que son distintos de los demás seres vivos entre otras razones porque plantean estándares morales aplicables a todas las personas por el solo hecho de serlo.

En todo caso es cierto que, en todas las épocas documentadas en las que se han producido conflictos entre grandes culturas de organización compleja, a alguno de los grupos se le ha ocurrido descalificar a aquellos grupos humanos a los que desprecian o temen por ser supuestamente personas inferiores, menos valiosas (desde «el ruso» del que hablaban los nazis hasta «el peligro amarillo»). Cuando alguien cree que los judíos, los negros, los sumerios o los aztecas son menos humanos que él mismo, está olvidando entre otras cosas que todos los seres humanos comparten el mismo ADN, sin grandes diferencias, y que desde un punto de vista biológico no resulta serio clasificarlos en razas (véanse más adelante la página 223 y ss.). El pensamiento racista se origina en parte en estas suposiciones, demostrablemente falsas, sobre la naturaleza biológica del ser humano.

Un universalismo falso, por lo tanto, plantea estándares universales pero pasando por alto que pretendé universalizar cualidades que de hecho solo convienen a algunos grupos humanos. Sería un error por ejemplo convertir al cristianismo a todos los habitantes del planeta, porque esta es una aspiración universal,

pero falsa, que no se corresponde con los hechos (ni con los morales ni con los no morales). Por otro lado es obvio que utilizar la violencia en las misiones de conversión (como se dio en las cruzadas o en el colonialismo) es moralmente inaceptable. En el peor de los casos lo único que se universaliza por este medio es un error, el de creer que solo determinadas personas son valiosas.

Que existan universalismos falsos no significa necesariamente que el universalismo como tal sea falso.

Antes de abordar la sospecha, muy difundida, de que detrás de todos los valores y estándares morales universales siempre se ocultan grupos con intereses particulares —como haremos detalladamente, para desmontarla—, primero debemos comprender mejor la idea del universalismo.

El **universalismo de los valores** es el supuesto de que existen valores universales; un concepto que, a mi entender, permite dividir las acciones humanas en tres categorías entre las cuales existe una transición fluida. Como ya se ha indicado, son las tres categorías del sistema de los valores universales: lo bueno, lo neutro y lo malo. Esta división es válida para todos los tiempos y las culturas, y se ha expresado (con las particularidades lingüísticas de cada lugar) donde quiera que se ha constatado una reflexión moral.

El universalismo es lo contrario del relativismo. Sostiene que los valores morales son independientes de la pertenencia a un grupo u otro y por lo tanto son válidos para todos los seres humanos (y en última instancia, también fuera del ámbito estrictamente humano). Existe por lo tanto un único sistema de valores universales: lo bueno, lo neutro y lo malo.

Los valores universales actúan como directrices de la valoración moral en aquellas situaciones complejas en las que no todos los hechos morales son perceptibles a simple vista. Imaginemos un contexto complejo, de mucha interacción humana, como por ejemplo una visita a la Oktoberfest muniquesa (antes de la crisis del coronavirus), donde se producirán numerosos episodios con relevancia moral. Supongamos que estamos en una de las carpas, con un grupo de amigos, sentados a una mesa con unos visitantes japoneses. En tal situación está moralmente permitido, por ejemplo, pedir cerveza, saludarse amablemente, llevar el calzado característico de esta fiesta, etcétera; ninguna de las personas de la mesa pensará que estas acciones son moralmente reprobables. También se permite dirigir gestos de integración a los visitantes japoneses, por ejemplo ayudándoles a pedir la cerveza más adecuada o a competir con éxito por la atención de los camareros. En el caso de que uno viera que una de las personas bebe tanto que podría sufrir una intoxicación alcohólica, o bien ve que alguien molesta a una camarera o a uno de los turistas, surge la necesidad moral de intervenir.

En una feria que se celebra en un lugar muy distinto, como China o Estados Unidos, imperarían unas normas morales esencialmente iguales. Si en una fiesta similar se está acosando sexualmente a una persona, da igual en qué punto del mundo estemos: es siempre una acción moralmente inaceptable. Tampoco importa si la persona acosada es una mujer o un hombre, un transexual de Baviera, un ministro de Japón, un cura de pueblo o Donald Trump. En pocas palabras, no existen lugares donde puedan regir convicciones morales que sean en verdad radicalmente distintas. De lo contrario no podríamos entendernos.

En general, la clave es que existe una diferencia crucial entre *principios* y *valores*. Los **principios** son las respuestas a las preguntas sobre qué debemos hacer tanto en general como en

determinadas circunstancias, y cómo se relaciona esto con lo bueno, lo neutro y lo malo; coloquialmente en este sentido se habla a veces de los valores de una persona. Lo bueno, lo neutro y lo malo son en cambio **valores** que existen con independencia de los principios a los que responda una persona o un grupo concretos. A la hora de determinar qué debemos hacer o dejar de hacer en una circunstancia dada, la simple referencia a los valores universales resulta insuficiente; debemos tomar en consideración los hechos no morales que están estructurando el contexto y, en colaboración con otras personas, averiguar cómo valoran los participantes la situación dada. El modo en que las personas valoran un estado de cosas y se sienten ante una situación dada también forma parte de la reflexión moral.

Los valores universales no nos libran de tomar decisiones concretas. La brújula moral nos indica en qué dirección deberíamos ir; pero los pasos concretos que iremos dando los tendremos que decidir nosotros, como personas falibles que somos. De lo contrario no seríamos libres, sino que nuestra actuación estaría predeterminada, por así decir, por las fuerzas morales de los valores universales.

En este contexto, la **tesis fundamental del realismo moral** sostiene que los principios por los que nos regimos pueden ser verdaderos o falsos. Por descontado cabe la posibilidad de que dos grupos distintos, que tengan principios irreconciliables, se equivoquen tanto los unos como los otros. Si unos nacionalsocialistas y unos estalinistas discutieran sobre a quién conviene machacar en las cámaras de tortura, no se pondrán de acuerdo porque antes que nada querrían destruirse mutuamente. Pero en este caso los principios de *los dos bandos* son falsos, porque está mal encerrar a nadie en ninguna cámara de tortura o campo de exterminio. Los principios de los es-

talinistas y los nacionalsocialistas se basan en reflexiones derivadas de su filosofía de la historia. Los dos creen que en la historia universal existe un automatismo, que o bien se puede descubrir gracias al estudio de la economía (como sostienen los marxistas tradicionales) o bien consiste en una guerra de razas y la Providencia nos ha enviado un líder que nos protegerá frente a la invasión hostil que sufre el cuerpo racial de nuestro pueblo (a juicio de los nacionalsocialistas). A partir de estos supuestos (demostrablemente falsos) implantan medidas concretas para hacer realidad sus objetivos por medio de acciones moralmente inaceptables.

El universalismo no es ningún eurocentrismo ni ninguna otra clase de exaltación de nuestra propia cultura (sea esta lo que sea). En todas las culturas humanas se encuentra una diferencia entre lo que es necesario que uno haga y lo que es necesario que renuncie a hacer; aunque cada cultura desarrolla una zona de tolerancia en la que determinadas cosas que moralmente son reprobables e inaceptables se toleran por motivos no morales.

El universalismo no puede ser eurocéntrico porque incluye el siguiente mandamiento universal: lo que sea que uno conciba como su propia «cultura» no se puede utilizar como base para el sometimiento imperialista de otras culturas distintas. El imperialismo, la esclavización y el colonialismo se incluyen en el espectro de lo malo y, por lo tanto, están prohibidos universalmente, desde la perspectiva moral. Esto no significa, claro está, que no existan (y que incluso estén regulados por sistemas legales refinados).

En este punto, nos equivocaríamos gravemente si alegáramos que las distintas culturas llegan a conclusiones morales distintas. Es verdad que hacia 1900 la inmensa mayoría de los ciudadanos de, pongamos, el Imperio Alemán no solo no veía problema alguno en el colonialismo, sino que deseaba contar con más colonias. Pero esto no legitima en absoluto el colonialismo, igual que la Tierra no se ha vuelto plana por mucho

que en 1956 se fundara una Flat Earth Society que así lo afirma. En comparación con el imperio del káiser y las dictaduras que se instauraron en el terreno alemán, hoy podemos decir con tranquilidad que hemos progresado moralmente.

Esto no equivale a decir, ni de lejos, que vivimos en un entorno moralmente perfecto. Nuestra propia cultura (de nuevo, según entienda cada lector este concepto) incluye muchas deficiencias morales que, en parte, ignoramos deliberadamente.

Es el caso de la pervivencia de algunas formas de esclavitud, aun a pesar de que la esclavitud se haya ilegalizado oficialmente.³ Es moralmente reprobable negar que en el orden internacional vigente sigue habiendo esclavitud y trata. Si negamos esta realidad, no podremos ayudar a las personas esclavizadas, y continuaremos haciendo caso omiso de las condiciones que rozan la esclavitud: de los trabajadores que abarrotan los mataderos, o de los peones que durante la crisis del coronavirus han seguido recogiendo las cosechas para que no nos falten los espárragos o las fresas, azacanándose sin las debidas medidas mínimas de higiene y de protección frente al virus. Nuestra conducta cotidiana, por lo tanto, no se corresponde con los estándares óptimos de la reflexión moral, y en muchas situaciones hacemos la vista gorda quitando importancia a la gravedad del caso.

El progreso moral no concluye en una meta. Es un proceso perpetuo que no se termina nunca; entre otras cosas, porque los hechos no morales se transforman constantemente. Como somos seres vivos históricos y reflexivos, y la naturaleza también cambia sin parar, ningún resultado moral puede ser definitivo; solo existe la exigencia, que nunca se cumple del todo, de hacer lo correcto y renunciar a lo incorrecto. La moral no nos llevará a un paraíso en la Tierra, y los valores universales no conducen automáticamente a un estado definitivo de reconciliación del individuo con la naturaleza y la humanidad en su conjunto.

LA DISCRIMINACIÓN DE LOS NIÑOS POR MOTIVOS DE EDAD Y OTRAS DEFICIENCIAS MORALES DE LA VIDA COTIDIANA

Es muy humano tender a considerar que el propio comportamiento es moralmente correcto, a diferencia de la conducta de los otros, que es cuestionable; e igualmente a culpar a «los de arriba» de todas nuestras miserias. En la crisis del coronavirus, esto también se ha podido constatar con claridad. Al parecer hay quien se extraña de que un presidente o un ministro de Hacienda o de Salud no sean superhéroes; ciertamente son solo políticos que asumen su responsabilidad dentro del reparto de papeles propios de la democracia, y en el caso de Merkel, Spahn o Söder, han adoptado una línea clara, pero no por eso dejan de ser falibles.

Las deficiencias morales empiezan en nuestra propia casa y se pueden observar en las circunstancias más cotidianas. Viven también, o quizá precisamente, donde uno creería que no hay ningún problema.

Pondré aquí un ejemplo de mi propia vida, donde se reconocerá una deficiencia moral importante. Hace cierto tiempo queríamos ir a una piscina, un domingo, con mi hija de cinco años. Nuestro ritual incluye nadar un rato, ponernos el albornoz, comprar alguna cosa apetecible y comer juntos. Es un baño que nos ofrece todo lo que nos gusta, incluso una piscina con palmeras. Pero sin que yo lo supiera se había implantado una norma nueva por la cual los niños solo podían acceder al pabellón grande en sábado (así constaba ahora en la letra pequeña, según me comunicaron una vez allí). A ello se añadía el problema adicional de que para llegar al bar es imprescindible pasar por ese pabellón grande, de modo que ahora los menores de dieciséis años solo pueden comer en la piscina los sábados, porque en cualquier otro día se les veta el paso.

No pudimos hacer nada: se nos comunicó que mi hija, por

hambrienta y triste que estuviera, no podía pasar por el pabellón grande y por lo tanto, se quedaba sin su pizza. Coincidió que poco antes ella y yo habíamos estado charlando sobre el racismo, una cuestión que ella simplemente no entiende: no reconoce las diferencias entre los colores de la piel ni se le ocurre por qué, aun siendo así, habría que convertir esto en una razón para tratar a nadie «injustamente» (como llama ella a lo inmoral). Cuando llevábamos cinco minutos frente a la entrada de la piscina, mi hija le espetó a aquella taquillera tan estricta como poco amistosa: «¡Eres racista con los niños!». La taquillera contestó que así eran las normas, y mi hija no se cortó: pues son normas racistas.

Obviamente no era un caso de *racismo*, sino de palmaria *discriminación por edad*. En Alemania, por desgracia, esta actitud moralmente reprobable es muy frecuente. A diferencia de los otros grupos de edad, los niños ni siquiera tienen una representación democrática directa, solo la indirecta que les otorga el voto de sus padres, o la que asoma en protestas como la del movimiento Viernes por el Futuro. En todo esto, los niños de menos de seis años no toman la palabra, naturalmente; por necesidad, están bajo la tutela de sus padres u otras personas.

¿Por qué se excluye a nuestros niños de tantas actividades? Porque unos adultos deciden que tienen el derecho a pasar el domingo en la sauna, en la piscina (o en la primera clase del ferrocarril, la Business Class de un avión o determinados hoteles) sin la molestia que les supone el ruido y el comportamiento de los niños.

Moralmente, claro está, no es reprobable por sí mismo ofrecer modalidades de tiempo libre dirigidas a ciertos grupos, con la exclusión de otros. Pero a veces esta clase de medidas expresa injusticias sociales y morales, como por ejemplo la discriminación negativa de los niños, una cuestión que en Alemania se considera secundaria *porque* resulta especialmente habitual. Sin embargo, estamos en deuda con las generaciones

que vienen, les debemos un progreso moral evidente, como se ha constatado en particular en los debates promovidos por Viernes para el Futuro, donde los niños y los jóvenes mostraban un pensamiento moral considerablemente más avanzado que el de la mayoría de los adultos.

Una discriminación racista en la piscina tiene un peso moral mayor que la que afecta a los niños por razón de su edad porque el racismo ya ha provocado el asesinato sistemático de grupos humanos, y lo sigue provocando en nuestros días; en consecuencia, hemos alcanzado un consenso relativamente general sobre el hecho moral de que el racismo es inaceptable, en todas sus variantes. Pero si no hubiera derivado en la esclavitud y los exterminios, sino que, al igual que el racismo cotidiano, «solo» hubiera causado exclusión y desventajas (que en la Alemania actual se siguen constatando), entonces la mayoría de los ciudadanos no habría admitido que es algo innegablemente malo. Históricamente el racismo está muy asociado a la esclavitud. Por esta vía, a lo largo de los siglos modernos, prácticamente todo el mundo ha podido ver que la discriminación negativa por racismo tiene consecuencias espantosas.

Esto no significa concluir, dicho sea de paso, que tenemos un problema con los hombres blancos de cierta edad. Un hombre blanco de más de cincuenta años es una persona más, igual que lo es una joven negra, una feminista radical o un transexual de mediana edad de la región más conservadora del país. En el pasado, y todavía en el presente, la probabilidad estadística de que determinadas profesiones o posiciones estén ocupadas por hombres de esa edad y ese color de piel es mucho más elevada; este hecho es producto de decisiones moralmente reprobables, a la luz del pasado. Pero no sería menos reprobable discriminar negativamente a los hombres blancos de una edad determinada, ya sea por venganza o para corregir las estadísticas (algo que, en cualquier caso, nadie está pidiendo). El problema que debemos resolver es la discriminación en general,

no el hecho de que a menudo la practiquen los hombres blancos maduros. Si una joven negra decidiera excluir de los trabajos mejor pagados y de mayor responsabilidad a los cincuentones blancos, no sería mejor que cuando un cincuentón blanco excluye a una joven negra. El segundo caso ocurre con mucha más frecuencia que el primero, por una serie de circunstancias del pasado y el presente, pero eso es todo.

Tampoco debemos dar pábulo al error de pensar que las jóvenes negras son mejores, desde una perspectiva moral, que los hombres blancos maduros. El Estado, la sociedad, todos y cada uno de nosotros debemos plantarnos ante el pensamiento discriminatorio. No necesitamos reglas para la discriminación eficaz, sino para combatirla. Cuando el Estado introduce una regulación con cuotas, no aspira a vengarse de los grupos cuyos representantes anteriores se han caracterizado por excluir a otros grupos; lo que pretenden es compensar un modelo demostrablemente insostenible de distribución injusta de los recursos. Sería un objetivo moralmente reprobable discriminar negativamente a los hombres blancos de edad para impedirles el acceso a determinados recursos (trabajos, camas de la UCI, respiradores, etcétera) por el hecho de que son hombres blancos maduros y en el pasado este grupo ha disfrutado de ventajas injustas. El verdadero problema es que una mayoría contingente (es decir, no necesaria) surgida en determinados ámbitos sociales o económicos (como puede ser la industria cinematográfica de Estados Unidos) utilice su poder para humillar moralmente a otras personas; este es el auténtico problema, y no que esa mayoría esté eminentemente integrada por hombres blancos de más de cincuenta años. Si esta mayoría que abusa de su poder estuviera integrada por jóvenes negras, la cuestión moral seguiría siendo estrictamente igual de negativa.

El progreso moral requiere que comprendamos que los modelos de actuación moralmente reprobables son reprobables independientemente de la edad o la apariencia de quienes

actúan así; de lo contrario estableceremos sistemas vengativos que a su vez causarían que, en nuestro ejemplo, los hombres blancos (los viejos, pero también los jóvenes) tengan la sensación de que se les trata injustamente y por lo tanto pasen a defenderse. Una injusticia histórica no se compensa repitiendo la misma injusticia reprobable pero ahora contra el grupo de personas al que (con toda razón) se ha acusado de actuar moralmente mal.

Naturalmente, con esto no pretendo afirmar que las cuotas sean reprobables por sí mismas. Estas regulaciones sirven para introducir más igualdad, a partir de un momento dado, en sistemas que habían evolucionado hasta consolidar una distribución inaceptable de los recursos. Esto tampoco equivale a decir que todos y cada uno de nosotros estemos igual de capacitados, porque sí, para ejercer cualquier actividad humana; no sería razonable.

La incorporación de las mujeres a los gobiernos (y algunos otros hitos recientes en el proceso de igualación *de facto* de los derechos de ambos sexos) representa un auténtico progreso moral, porque, aunque las mujeres representan a cerca del cincuenta por ciento del electorado, su representación en el gobierno distaba mucho de este porcentaje. No hay que concluir de lo anterior que las mujeres gobiernen de otra manera porque (como aún se oye decir a veces) aportan más ternura, más empatía y más prudencia. No, las mujeres se pueden equivocar tanto como los hombres y los transgénero. Es propio de cualquier ser humano actuar moralmente bien y, en otras ocasiones, moralmente mal. Pensar que un determinado grupo humano está formado exclusivamente por personas santas y sabias es una distorsión clara de los hechos tanto morales como no morales.

TENSION MORAL

Toda situación que se comparte directa o indirectamente con otros seres humanos reviste aspectos morales. Cuando cruzamos una calle, por ejemplo, solemos llevar cuidado para no chocar con los peatones que vienen de cara. Cuando esperamos en una cola no pisamos los talones de quien está por delante. Incluso en una situación en la que se hace algo malo, los implicados están al corriente de las reglas morales que van a violar. Un torturador de una cárcel secreta de Siria sabe perfectamente qué le está haciendo a sus víctimas y arremete deliberadamente contra su dignidad, para causarles, además de los brutales dolores físicos, un dolor espiritual y un temor insoportable, con el fin de quebrantarles la voluntad. El torturador tiene una consciencia clara de qué es bueno, pero opta activamente por hacer lo contrario. De no ser así la tortura no funcionaría, sería simple sadismo.⁴

Cada día cambiamos varias veces de sistema social. Por la mañana, por ejemplo, charlamos con nuestra pareja o compañero de piso. Luego tomamos el metro, participamos en una reunión, quedamos con alguien para comer, etcétera. Como somos seres sociales, casi siempre hay otras personas que participan de lo que hacemos. Por lo general un retiro solitario solo sirve para apartarse temporalmente de la sociedad, e incluso está organizado socialmente y tiene significación moral. Pensemos tan solo en la gran complejidad de las expectativas asociadas con las vacaciones (no en vano se habla hasta del «estrés vacacional») a las que uno se retira para liberar el alma de todas las cargas sociales. Siempre hay uno que molesta, porque estamos en la sauna y habla, cierra la puerta de un portazo, se lleva las toallas. Esto rompe las expectativas de unas vacaciones perfectas. Y aun si procuramos visitar la sauna evitando la hora punta, a una hora intempestiva, siempre puede haber algún estorbo con el personal que la limpia, que controla la electrónica de las luces, etcétera. Tampoco serviría de nada refugiarse en un monasterio budista a guar-

dar silencio, porque hasta el silencio está ritualizado y depende de unas convenciones sociales. Nunca nos podemos liberar del todo de la sociedad y de sus exigencias, incluidas las morales.

En cuanto una diversidad de personas pertenecen a un mismo sistema social (para lo que es suficiente con que viajen en el mismo vagón de metro), empiezan a observarse mutuamente y formarse una imagen mental del conjunto de la situación, para poder predecir cómo se comportarán los demás; y usan estas predicciones como orientación. Por nuestra naturaleza animal, estamos al tanto de cualquier peligro y nos fijamos en si algún elemento de la conducta ajena apunta a una amenaza. Y a la inversa, estamos atentos a los indicios de un encuentro amistoso o de que al menos se preservará un ambiente neutro.

En el metro se puede intentar ligar, pero esto prácticamente siempre está fuera de lugar, porque las reglas de etiqueta de los metros, de la ciudad que sea, incluyen actuar como si los demás no estuvieran allí, para observarlos, pero solo con cuidado y discreción. A la persona que intenta explícitamente forjar contactos sociales en el metro se la considera una pesada.

Esta descripción tiene una validez transcultural. Da igual si nuestro vagón circula bajo las calles de Stuttgart, Bombay o Londres, los viajeros coordinarán sus acciones para que los trayectos no generen las circunstancias de un conflicto civil. En la gran mayoría de los casos, el ser humano se comporta pacíficamente; pero habitualmente hay una amenaza implícita de recurso a la violencia, y por eso todos nos mantenemos a distancia y usamos la cortesía para que no salte a la vista que también sabemos lanzarnos los unos contra los otros.

Aquí la socialización se desarrolla con miradas, gestos, el contacto físico (o la falta del mismo) y, naturalmente, también la lengua. En cuanto se forma alguna clase de sistema social, los participantes pueden notar la carga moral. Se percibe una normatividad, expectativas coordinadas gracias a las cuales comprendemos que deberíamos hacer algunas cosas y dejar de

hacer otras. Para entender moralmente una situación es imprescindible estar atentos a los otros y a las expectativas que caracterizan el contexto que compartimos.

En general la **normatividad** no es más que esta circunstancia: que detectamos (y así reconocemos) que debemos hacer algunas cosas y otras, en cambio, no. Una **norma** es una instrucción específica que divide las acciones posibles en las categorías de lo que se debe hacer o no hacer.

No todas las normas son morales ni todas tienen una existencia objetiva. Las normas de la ortografía de una lengua se pueden quebrantar sin cometer por ello un error moral. Quien mueve irregularmente una pieza de ajedrez se está saltando las normas de este juego, lo que sigue sin ser ningún error moral. Algunas normas, como las de la etiqueta en la mesa, son puramente contingentes. Hay normas sociales que carecen de toda relevancia moral y las determinamos, por ejemplo, con la sola finalidad de entretenernos. Es el caso de los juegos de mesa o de las charlas triviales; los dos casos se rigen por reglas, pero sin que haya sanciones importantes. Las normas tampoco se descubren, en su conjunto, sino que algunas se pueden establecer según el capricho del momento; por lo tanto, pueden ser objeto de estudio de las ciencias sociales.

Toda situación en la que intervienen varias personas posee rasgos morales, para los que tenemos una capacidad sensorial compleja, desarrollada en parte en los millones de años de la adaptación a nuestro entorno, que se ha transmitido evolutivamente. Hace varios cientos de miles de años que las personas vivimos en grupos en los que escenificamos distintas situaciones sociales. Todos los grupos humanos comparten la vida cotidiana y transmiten los diversos papeles de la comunidad a sus distintos miembros. Así surge la normatividad.⁵

En cuanto existe una normatividad, las alternativas morales son perceptibles. Cuando en una pequeña comunidad de la Amazonia, hace cinco mil años, alguien asumía la función de

supervisar la distribución de los papeles en la comunidad, se planteaba siempre la duda de si tal distribución era adecuada y de si debían seguir haciendo caso al jefe de la comunidad. Surgían preguntas morales que podían recibir respuestas tácitas, en forma de rituales, o de forma explícita mediante narraciones y otras formas de transmisión.

No existe ninguna sociedad puramente amoral, ni tampoco sociedades cuya moral sea tan radicalmente distinta que cada paso que un extraño pudiera dar en ella representara un peligro mortal. Donde quiera que una persona se encuentra con otra, puede entenderse con ella, hasta cierto punto. El vínculo que une a la humanidad, además, se puede observar empíricamente. La ética estudia las estructuras universales de la cohesión social e intenta obtener a partir de aquí ideas con las que mejorar nuestra situación moral. Para averiguar cómo podemos hacer realidad un progreso moral debemos trabajar en los contextos donde se toman decisiones reales, pues en ellos podemos cometer errores. De lo contrario seríamos moralmente perfectos (y huelga decir que no lo somos).

La carga moral de nuestras actuaciones es la presencia perceptible de los valores universales. Con el órgano de la reflexión percibimos que la realidad nos plantea exigencias morales, que no siempre son fáciles de comprender porque los contextos en los que actuamos se interrelacionan con múltiples sistemas que nadie puede abarcar al completo.

LA PROPENSIÓN A EQUIVOCARSE, UN MESÍAS FICCIONAL Y EL ABSURDO DE LA ARBITRARIEDAD POSMODERNA

En las cuestiones morales nos podemos equivocar. Cuando buscamos el progreso moral en un contexto de tiempos oscuros —bien porque se puede demostrar que hay una crisis de

valores o porque nos parece que la hay—, debemos conformarnos con el hecho de que los juicios de valor que hoy nos parecen adecuados demostrarán ser falsos dentro de un tiempo, ya sea en breve o dentro de cincuenta años. Si el realismo moral está en lo cierto —es decir, si existen hechos morales que podemos y debemos conocer—, se sigue que tendremos que lidiar con la incertidumbre. En el contexto moral podemos aspirar a establecer una verdad, pero también fracasar en el intento; cabe la posibilidad de que nos engañemos y consideremos cierto algo que no lo es (o a la inversa). Nada ni nadie garantiza que no erremos, ni siquiera en las cuestiones morales de mayor relevancia.

Aquí se ubica una pregunta especialmente complicada, la de si poseemos un alma inmoral que en esta vida se somete a una prueba moral. Se trata de un supuesto que no está en absoluto descartado, pues sería un error creer que la investigación científica ha probado hace tiempo que no existe ningún alma inmortal. El hecho de si esta existe o no es ajeno al estudio científico, que no puede confirmarlo ni desmentirlo. Kant ya desarrolló el tema en su *Crítica de la razón pura* y su hermoso escrito *Sueños de un visionario*.

Quando uno se opone al relativismo cultural, a veces se le recrimina que está siendo intolerante contra las opiniones ajenas, dado que, a fin de cuentas, bien se puede estar equivocando. Quizá en el futuro se demuestre que lo que a mí y a muchos otros nos parece moralmente correcto en realidad es erróneo, o incluso directamente malo. También se nos recuerda que en el pasado muchas personas han actuado de buena fe pero aun así han cometido errores morales de una enorme magnitud.

Así pues, ¿por qué deberíamos confiar en nuestros juicios morales? ¿No deberíamos hacer extensiva nuestra tolerancia hacia las otras formas de vida y de pensamiento hasta considerar por ejemplo incluso que la actual variedad china de una

dictadura comunista es moralmente superior a la interpretación liberal del Estado democrático de derecho?

El realismo moral tiene en efecto por consecuencia que en las cuestiones morales nos podemos equivocar. Por regla general rige el principio filosófico universal según el cual donde quiera que podemos acertar, también podemos errar.⁶

Esto obedece a una razón sencilla. Entre otras cosas, verdadero y falso son normas de evaluación de nuestro comportamiento intelectual. Afirmar algo es un tipo de comportamiento: cuando sostenemos algo, hacemos algo. Al hacer una afirmación nos estamos comprometiendo automáticamente con la idea de que lo que hemos afirmado es cierto. Pero luego no siempre lo es.

Una afirmación puede ser un **error**, si es falsa. No todos los errores revisten la misma gravedad. Un error médico puede tener consecuencias fatales; en cambio cuando me equivoco y sostengo que he puesto las llaves en el bolsillo derecho de la chaqueta, pero resulta que estaban en el bolsillo izquierdo, no pasa gran cosa.

Un error no es lo mismo que una mentira. Una **mentira** es a grandes rasgos una afirmación (visible, audible, legible, etcétera), considerada falsa por quien la plantea, pero presentada a otra persona como verdadera. Mentir es decir una falsedad deliberadamente. Así pues, no mentimos cuando nos hemos equivocado y no hemos acertado con la verdad. Imaginemos que yo ahora mismo no sé dónde está una periodista famosa, moderadora de un programa que suelo escuchar. Si por alguna razón insuficiente creo saber que está en Berlín y, pese a mi error, llamo a un amigo y le digo que tengo la seguridad de que está en Berlín, no le estoy mintiendo, porque en realidad yo no sé que no está allí.

Quando afirmamos algo, tenemos la *pretensión* de que es verdad. Lo que uno se molesta en sostener, a fin de cuentas, debería ser verdad. Esta pretensión, naturalmente, no es una

garantía de verdad, sino un estado normativo. Por lo tanto la pretensión se evaluará según su acierto o su fracaso. La pretensión de verdad, en última instancia, se mide por los hechos: si las cosas son como Juan dice, Juan está en lo cierto y ha dicho la verdad; en caso contrario, se ha equivocado. Esto se corresponde con la definición más antigua que conocemos de la verdad, la que expuso Aristóteles:

Decir que lo que es no es, o que lo que no es sí es, es falso [es mentira, *M. G.*], y decir que lo que es es, y que lo que no es no es, es verdadero; por lo tanto quien afirma que algo es o no es, o bien dice la verdad o se equivoca [o miente, *M. G.*].⁷

Los seres humanos aspiramos a decir la verdad, pero nos podemos equivocar; es lo que en filosofía se denomina **falibilidad**.⁸ Somos falibles, entre otras cosas, porque cuando planteamos una valoración interesante e informativa siempre juzgamos con prisas y nunca estamos en condiciones de sopesar todos los factores que de verdad intervienen en la cuestión. Carece de interés, porque no aporta información, que yo por ejemplo afirme que ahora estoy haciendo una afirmación. Tampoco aporta ninguna información que sostenga que Berlín es esa ciudad que se llama Berlín.

Podemos distinguir entre las afirmaciones que no incluyen ninguna información y las que abundan en información. Esta división dependerá en parte de nuestros intereses. A fin de cuentas, nuestro afán de verdad y conocimiento no vive en el espacio vacío de la pura reflexión intelectual, sino en el contexto de la realidad que aspiramos a comprender y a comunicar con nuestras afirmaciones. Por lo tanto, aunque creamos estar diciendo una verdad, esta pretensión no es del todo independiente de nuestros intereses.

Sin embargo, esto no equivale a mantener, como dirán quizá los lectores relativistas, que no existe una verdad obje-

tiva. Es cierto que no existen perspectivas absolutamente neutrales, que nunca se «mira desde ninguna parte», por decirlo con la acertada formulación del filósofo estadounidense Thomas Nagel.⁹ Si es verdad que está lloviendo en Berlín, esta información tendrá algunas consecuencias prácticas, dependiendo de a quién o de cuándo lo digamos. Si voy a coger un tren a Berlín con la intención hacer turismo y me cuentan que está lloviendo, cogeré un paraguas y quizá suspire fastidiado. Pero si paso el mes de agosto en Grecia y me dicen que en Berlín llueve, me sentiré aliviado, o incluso alegre, apenado por mis conciudadanos berlineses, feliz por los agricultores de la región. Y por último, si me dedico a la jardinería urbana en la capital de Alemania, y no digamos si me gano el sueldo con la agricultura, esta información resultará esencial y determinará qué haré a continuación. Todo lo anterior puede variar, pero no el hecho de que en Berlín está lloviendo, si es cierto que está lloviendo en Berlín. En la mayoría de los casos la verdad no depende de los intereses, sino que es objetiva precisamente en el sentido de que algo es como se está afirmando (es verdad) independientemente de nuestros intereses.

Quien se puede equivocar también puede acertar. Podemos verlo rápidamente con un argumento elegante que se remonta a René Descartes. Si nos engañáramos siempre, es decir, si nunca tuviéramos la razón, también nos estaríamos equivocando en la afirmación de que siempre erramos. Por lo tanto ni siquiera podemos preguntarnos si nos equivocamos siempre, porque no nos estaríamos equivocando sobre el hecho de estar preguntándonos si siempre nos equivocamos. En menos palabras: quien se pregunta si yerra no se engaña al creer que se lo está preguntando.

Ponga pues cara de filósofa rigurosa, o de riguroso filósofo, y pregúntese si siempre se equivoca. Si de veras ha seguido el juego, no se ha engañado, sino que se ha planteado una pre-

gunta. Esta es la gracia que subyace a la frase más famosa de la filosofía de la Edad Moderna, el *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego existo»).¹⁰

Pero volvamos al tema de los valores. En la vida cotidiana los valores son como barreras de contención que guían nuestras evaluaciones morales. Qué valores consideramos como nuestros está diciendo cosas sobre quiénes somos y quiénes queremos ser. Sin embargo nos podemos equivocar, tanto al respecto de qué valores existen de verdad, como al respecto de la forma de ser fieles a esos valores en una situación dada.

Veamos el ejemplo de una decisión moralmente relevante, sobre la terapia de un pariente enfermo de gravedad. Nos comunican que un pariente próximo adolece de un cáncer complicado, que probablemente le acarreará la muerte. Al mismo tiempo no se pierde la esperanza porque están llegando nuevas terapias al mercado, que, no obstante, carecen aún del respaldo claro de los debidos estudios y comprobaciones. Además se sopesa la posibilidad de si quizá un curandero, o un método médico alternativo, podrían arreglar el problema.

En esta clase de situaciones límite de la vida humana aprendemos a conocernos mejor. Averiguamos hasta qué punto nuestra relación con ese pariente es profunda, y cuáles son nuestros verdaderos valores y creencias. Porque el tiempo aprieta y hay que tomar una decisión de especial importancia, cuyas consecuencias son imponentes. ¿Queremos que nuestro familiar moribundo pase por un duro proceso de quimioterapia, aun cuando las expectativas de éxito son escasas? ¿Qué consejo podemos darle a una persona que atraviesa una situación tan complicada, para no privarle de la esperanza pero no hacerle caer tampoco en ilusiones falsas? En la dolorosa experiencia conjunta de un fallecimiento, como muy tarde, comprobaremos qué significa para nosotros una persona, y qué relación nos une de verdad a ella. En las situaciones límite de la vida, que en todas las situaciones se centran en particular en torno a la

muerte y el nacimiento, averiguamos en nuestra propia carne de qué trata la ética, porque las conclusiones a las que lleguemos sobre nosotros mismos, sobre los demás y sobre lo que debemos hacer no podrían ser más importantes.

Esto se percibe con especial claridad en estos tiempos de la crisis del coronavirus, porque las conclusiones morales que compartimos con la sociedad y la política convierte en medidas cruciales. Cuando llega el momento de elegir qué vida se va a salvar, en un contexto de insuficiencia de los recursos del sistema de salud, una médica de la UCI va a tener que elegir a quién ayuda en primer lugar, a falta de respiradores para todos: ¿a la madre que tiene tres niños chicos, o a la científica galardonada con un premio Nobel que está a punto de hacer otro descubrimiento rompedor? En la práctica se trata de una situación insostenible porque cualquier decisión que adoptemos, en última instancia, es moralmente reprochable.

Sin embargo, no estamos ante un dilema moral, porque en el escenario descrito resulta imposible hacer lo correcto. Un verdadero dilema consistiría en que solo hubiera una forma de hacer lo correcto, que al mismo tiempo supusiera hacer algo incorrecto, desde otro punto de vista; y no ocurre así. Cuando solo se pueden tomar decisiones malas porque la elección se limita a distintas posibilidades malas, no estamos ante un dilema moral, sino ante una auténtica tragedia.

Cuando una persona que es capaz de salvar vidas ajenas, y que se dedica a ello profesionalmente, se ve obligada a elegir a qué persona en concreto salvará en primer lugar, esta decisión no se puede sostener completamente con razones morales, porque aquí se está comparando el valor de dos vidas humanas.

Pero la culpa moral que se deriva de esta situación no recae sobre los hombros de la médica, que no es la responsable de la escasez de recursos. Por eso los comités correspondientes dictan orientaciones que deben ayudar a cualquier médico —cuyo objetivo nunca será otro que el de salvar todas las vi-

das— a decidir sobre la base de un documento provisto de legitimación oficial. Esto contribuye a descargarlo psicológicamente de una responsabilidad tan inmensa, de forma que le podemos pedir que ejecute acciones que se deberán llevar a cabo lo antes posible, pero que en última instancia carecen de defensa moral.

A la vista de todo esto, es moralmente exigible que la administración estatal de nuestro sistema de salud reconozca, de una forma ineludible desde que estalló la crisis del coronavirus, que nuestros hospitales no se pueden someter a la lógica del mercado; porque esta lógica acarrea ahora que un número muy elevado y aún desconocido de personas perderán la vida por esta enfermedad, y que los sistemas de salud carecerán de la fortaleza necesaria para sobrevivir a una pandemia vírica.

Durante la crisis del coronavirus se han adoptado decisiones éticas complejas con el fin de redistribuir los recursos. Se respondía en primer lugar al objetivo de contener la pandemia e impedir que el sistema de salud se saturase irremediablemente. Es una decisión moralmente correcta, entre otras razones, porque ayuda a los médicos a evitar la situación última del triaje; aspira a impedir que estos tengan que comparar entre las diversas vidas humanas para elegir a cuál salvar. Al mismo tiempo, la redistribución de los recursos consolida la situación ética de la política, pues se está tomando en cuenta que las medidas adoptadas, en parte radicales (como el confinamiento o el cierre de las escuelas), causan sufrimiento.

Las decisiones éticas del ejecutivo alemán difícilmente podrían haber sido distintas, a tenor de los pronósticos virológicos; y por eso en nuestro país se ha celebrado, en general, que el gobierno actuara con sobria transparencia. Pero la justificación solo será sólida en la medida en que se pueda basar en reflexiones morales genuinas. No basta con apuntar al *imperativo virológico*, que exige proteger del coronavirus al mayor número posible de vidas humanas. Porque anteriormente la

política en general ya se ha enfrentado indebidamente a crisis mucho mayores, en primer lugar la crisis climática; por ejemplo, ha demorado mucho el paso a la movilidad eléctrica, anteponiendo el valor de la industria automovilística alemana a la calidad de vida de los alemanes. Esto ha cambiado con la crisis del coronavirus, que ha puesto de relieve que no habrá modo de volver a una anterior «normalidad» que hace tiempo que se sabe que resulta insostenible.

Además del imperativo virológico hay otros mandamientos morales con una base médica y científica, como lo es la necesidad absoluta de desarrollar nuevas formas de movilidad, sostenibles y más respetuosas con el ser humano, que no obliguen a respirar un aire contaminado. Respirar es un derecho humano fundamental.

A diferencia del coronavirus, que no es una creación humana, la mayor parte de la contaminación ambiental, con el colosal daño que causa a la salud, es pura y enteramente de nuestra cosecha. La responsabilidad se reparte entre muchos agentes, y en mayor o menor medida todos participamos en el hecho de que en determinados nodos de nuestras cadenas de producción globales haya personas que no solo padecen por ello, sino que incluso mueren.

No es aceptable quitar hierro a este hecho con el comentario cínico de que esas personas no deben importarnos porque no pertenecen a nuestro entorno inmediato. Esta vía de argumentación revela una forma de pensamiento que es moralmente del todo inexcusable.

Las situaciones límite, de vida o muerte, no son exclusivas de los médicos. Estos, que trabajan en circunstancias especialmente exigentes desde la perspectiva moral, merecen todo nuestro aprecio porque sus conocimientos médicos —pero

también los morales— interpretan un papel importante en el progreso moral.

Para ilustrar las dificultades morales de la vida cotidiana podemos fijarnos en un ejemplo ficcional, pero muy relevante, tomado de la serie de Netflix *Mesías*. En esta serie, ambientada en una actualidad ficcional, aparece (primero, en Siria) un hombre al que muchos consideran el Mesías. Al parecer realiza milagros; por ejemplo, alejando de Damasco al Estado Islámico por medio de una tormenta de arena, resucitando a un niño herido de un tiro, o andando sobre las aguas de Washington, delante de las cámaras. La serie destaca por su capacidad de sembrar en todos (en particular entre los espectadores) la duda sobre si el protagonista es en efecto un mesías (o el Mesías reaparecido) o bien un charlatán loco y peligroso (o incluso un terrorista).

Uno de los hilos argumentales narra que una madre lleva al Mesías a su hija, enferma de cáncer, para que la cure. Para ello abandona la quimioterapia y arriesga la vida de la niña, porque la madre no soporta los padecimientos que la terapia causa y prefiere confiar en una curación milagrosa por mediación divina. Se marcha a buscar al Mesías sin advertir de nada a su marido, porque es consciente de que este no compartiría su decisión y habría procurado que la hija siguiera recibiendo el tratamiento médico. Cuando las dos regresan el marido pide el divorcio y reclama judicialmente la custodia exclusiva de la menor.

En esta situación chocan e intervienen distintos juicios de valor y aspiraciones a la verdad. La madre desea la curación de la hija a cualquier precio, y emocionalmente no está en condiciones de causarle a su hija el sufrimiento propio de una quimioterapia. Se apoya entonces en la creencia religiosa de que el protagonista es en verdad el Mesías y además está dispuesto a sanar a su hija. El padre no se lo cree y prefiere apoyarse en la expectativa de la quimioterapia. Las conclusiones del padre y la madre chocan irremediabilmente y están asociadas con

convicciones y creencias que los distancian tanto que el matrimonio no puede proseguir y se pide la actuación del Estado de derecho, para que dicte una sentencia legal. Una clave del experimento mental de la serie consiste en mostrarnos cuánto está en juego en la vida moral de la humanidad, y cuán clara se percibiría la seriedad de la vida si apareciera alguien que representara, como un Mesías creíble y con la visibilidad que le darían los medios de comunicación, la idea de que el sentido de la vida consiste en que Dios te someta a prueba.

Cuando entablamos debates éticos no deberíamos olvidar que miles de millones de personas creen efectivamente que la ética y la moral tienen mucho que ver con la presencia de lo divino, o incluso del Dios personal de las religiones abrahámicas (el judaísmo, el cristianismo y el islam). Lo que atañe a los dioses, lo divino o Dios (en singular eminente) siempre se toma muy en serio, como es bien sabido. Cuando reflexionamos sobre las grandes preguntas morales no debemos olvidar que no vivimos en una época laica, en la que las religiones sean un escenario meramente secundario. Antes al contrario, considerando el conjunto de la humanidad, hay más personas religiosas que ateas. En consecuencia una ética que no tuviera nada que decir a nuestros semejantes de creencia religiosa —da igual de qué credo en concreto— sería otro caso de universalismo falso.¹¹

Las religiones están muy ancladas en el proceso de creación de la imagen de uno mismo, una circunstancia que la ética debe tomar en consideración sin por ello someterse a ninguna autoridad religiosa. Pues lo que objetivamente está bien, no pasa a ser mejor porque la autoridad religiosa piense lo mismo. Sin embargo no debemos despreciar tampoco la aportación esencial del pensamiento religioso al progreso moral, e incluso a las revoluciones morales. Valga citar como ejemplo desde la ética budista de la compasión, que incluye también a los animales, hasta la idea cristiana del amor al prójimo por encima de toda frontera.

El hecho de que vivamos situaciones límite que deben tomarse muy en serio es otro argumento más —incluso un argumento suficiente— para rechazar el desacertado razonamiento de la arbitrariedad posmoderna, según el cual existe un pluralismo de los valores, de carácter fluido, tal que en última instancia podemos elegir sin más fundamento a qué sistema de valores nos atenemos. Los partidarios de esta idea errónea sostienen en particular que podemos elegir a discreción entre distintos sistemas de valores. Pero desde luego la libertad no consiste en ir probando sistemas de valores hasta encontrar el que nos convence. El razonamiento de esta arbitrariedad posmoderna —que en la práctica expresa también un sistema de valores, aunque sea en contra de su voluntad— parte de sobrestimar exageradamente el alcance del pluralismo de los valores. Cuando la situación es grave el ser humano no llega a conclusiones tan distintas como se podría pensar. Es tal como vemos en la historia ficcional de la serie *Mesías*: tanto la madre de la niña que quiere llevarlo ante el Mesías como el padre que prefiere mantener la terapia médica quieren lo mismo: salvar a la hija.

No hay ningún camino que permita esquivar los grandes juicios de valor. Quien crea que puede elegir entre distintos sistemas de valores se está decantando en realidad por uno: el pluralismo de los valores. No existe ningún punto de vista neutro, ajeno a los valores, desde el que se los pueda someter a una evaluación. Incluso el nihilista se atiene a unos principios, puesto que sostiene que es un valor atenerse a la verdad de su opinión según la cual en realidad los valores no existen (lo cual además supone, evidentemente, una contradicción). Un error sobre la ontología de los valores (es decir, de su alcance y forma de ser) ya es un error en el orden moral, el sistema de valores de existencia objetiva.

Para ver que en materia de valores los seres humanos llegamos a conclusiones de vigencia universal —que nos vinculan también con, pongamos, la población de China, por mucho que su gobierno no sea democrático sino dictatorial— no hace falta invocar a Dios. Esto fracasaría de entrada, dado que en el conjunto de Asia el monoteísmo tiene un peso relativamente escaso. Pero además el monoteísmo no es una base adecuada para una ética universal porque los valores universales no precisan de ningún respaldo divino.

Es suficiente con la idea de que los hombres somos capaces de ser morales; y esta idea se puede fundamentar en China o Japón tanto como aquí, sin necesidad de recurrir a la Biblia. Nuestros juicios morales se asocian estrechamente a nuestra forma de vida, y por lo tanto también al hecho de que somos una especie animal: la especie humana. Cuando decidimos con prisa —lo que sucede constantemente— hay parámetros que clasifican las alternativas de acción, parámetros que la biología puede estudiar. Se demuestra porque el padecimiento ficcional —por ejemplo, el de *Mesías*— también nos horroriza. Aunque somos conscientes de que lo que vemos en la serie no es «verdad», sino «televisión», entramos en una espiral de emociones, porque la mayoría tenemos la capacidad innata de la empatía, que se ha desarrollado a lo largo de muchos cientos de años. Nuestros valores y nuestras conclusiones morales tienen mucho que ver con el hecho de que nuestro organismo ha heredado formas y procedimientos surgidos con la evolución de las especies en nuestro planeta. Una de las razones por las que el ser humano ha tenido un gran éxito evolutivo, y es estratégicamente superior a otros animales (gracias a su inteligencia), es que posee sentimientos morales y, por lo tanto, la base de una conciencia. Con esto no se agota nuestra capacidad de alcanzar conclusiones morales, pero sí la favorece porque su origen está unido a la naturaleza social del ser humano.

La mayoría de las personas (no importa de qué origen) se horrorizan al contemplar una escena de violencia física extrema. Paralelamente, todo el mundo se alegra por los gestos universales de aproximación, por ejemplo, la compasión, la hospitalidad, la predisposición a echar una mano. Si no existiera una base moral común y compartida en la forma en que los seres humanos percibimos los contextos que nos requieren actuar, dos personas que no se conocieran de nada nunca podrían entenderse ni ponerse de acuerdo en lo más mínimo. Los sentimientos con relevancia moral (como la vergüenza, la irritación, la cólera, el orgullo) siguen evolucionando, de modo que la historia previa de nuestras conclusiones morales no comporta que el sistema moral actual —los hechos morales que reconocemos como tales— solo se pueda explicar recurriendo a la evolución. Es una idea importante, que ha expuesto con especial claridad el famoso ético australiano Peter Singer:

La moral se ha desarrollado, bajo la influencia de la herencia lingüística, a partir de las reacciones intuitivas que compartimos con otros mamíferos que también viven en grupos. En las distintas culturas ha ido adoptando configuraciones diversas, pero aun así es asombroso cuántos elementos en común hay [...]. El esfuerzo por comprender los orígenes de la moral nos libera [...] de esos dos supuestos maestros que son Dios y la naturaleza. Hemos heredado de nuestros antecesores una abundancia de intuiciones morales. Ahora nos toca averiguar cuáles de entre ellas se tendrían que modificar.¹²

Lo que los partidarios de la arbitrariedad posmoderna pasan por alto es que la vida, literalmente, va en serio: en toda situación de acción de un ser vivo hay algo en juego. En cada momento podríamos morir, podríamos contraer una enfermedad letal. No tenemos ninguna certeza de que nuestra vida transcurra con salud y felicidad, sino que siempre somos a la

vez juguetes de fuerzas, poderes y procedimientos que nadie controla. Como seres vivos, estamos en manos de la realidad.

La naturaleza no humana desconoce la compasión, con una excepción llamativa: otros animales, en este caso no humanos, se caracterizan también en parte por la capacidad de realizar comportamientos y juicios morales sistemáticos. En el reino animal también hay indicios de moralidad, lo que a fin de cuentas no debería extrañarnos, pues la naturaleza no avanza dando saltos —como dijo acertadamente Leibniz: *natura non facit saltus*— sino que se constituye gradualmente.¹³ Es decir: las nuevas formas de la naturaleza, ante todo las formas vivas, no aparecen de un día para otro, sino que se van desarrollando paso a paso, como el fruto de transformaciones por lo general imperceptibles, en un proceso que requiere de tiempos muy, muy prolongados.

Por eso hay razones para pensar —aunque la hipótesis no se haya demostrado aún plenamente— que el espectro conductual de otras formas de vida también se rige por una percepción de la relevancia moral de su medio. En el caso del ser humano se añade el complejo lenguaje de los sentimientos, porque nuestro comportamiento lo describimos y evaluamos lingüísticamente y hace varios milenios que consignamos el resultado en testimonios culturales como la pintura, los ensayos, los relatos y, más recientemente, los vídeos y las redes sociales. Tal es el contexto de nuestra capacidad de abstracción y desarrollo de sistemas normativos generales que podemos codificar verbalmente, pero también de otras maneras simbólicas, como pueden ser las obras de arte.

La moralidad humana ha alcanzado una condición «superior» a la de otros animales porque nuestros modelos de actuación, a lo largo de la historia, exhiben un grado de complejidad que nos permite revisar las conclusiones morales previas, y con ello, hace posible el progreso moral (pero también los retrocesos morales). El ser humano crea modelos de

actuación radicalmente nuevos que luego tiene que ir incorporando poco a poco en el ámbito de las prácticas ya consolidadas de la evaluación moral. En la Edad de Piedra no había urbanitas neuróticos, *hipsters*, radicales de derechas, hoteleros o secretarios parlamentarios, y no podemos predecir qué posibilidades de actuación irá desarrollando la humanidad en el futuro.

SENTIMIENTOS MORALES

No todas las verdades son objetivas en el sentido de que existan con plena independencia de los intereses humanos. Las cuestiones morales, a fin de cuentas, tratan primero y primordialmente de nosotros, e indirectamente de otros seres vivos, el medio ambiente, etcétera. Pero lo *objetivo* y lo *subjetivo* no se excluyen, como se constata fácilmente al ver que nuestras sensaciones, sentimientos y valoraciones subjetivas pueden ser investigadas desde la perspectiva objetiva de otras personas. Que algo sea subjetivo no significa que no se pueda conocer objetivamente. Pero desde la perspectiva objetiva tampoco se puede explicar punto por punto nuestra subjetividad, científicamente. Sheldon Cooper, de la popular serie *The Big Bang Theory*, lo intenta sin parar, pero su fracaso demuestra ante todo que la clave está en conocer las formas de ser de las personas, en la experiencia vital, en la empatía, aspectos que una perspectiva meramente científica o psicológica nunca puede reemplazar. Pues en realidad no se puede ser científico y psicólogo durante un tiempo prolongado sin enriquecer el conocimiento de los demás, la experiencia vital y la empatía. Disciplinas como la psicología y la sociología solo existen sobre la base de un conocimiento humano y una experiencia vital que no se obtienen en los estudios científicos.

Que algo sea subjetivo no significa que no sea cierto o que no sea un hecho. La subjetividad es tan propia de la realidad como la objetividad.

Examinemos esta idea con más atención, para avanzar en la comprensión de la esencia de los valores universales. Algunas verdades hablan de circunstancias que apenas tienen que ver con la mente humana (con la consciencia, el pensamiento y las sensaciones). No parece nada probable que la masa de las partículas elementales de la física, el estallido original del universo, las fuerzas fundamentales de la naturaleza y tantas otras cuestiones dependan de nuestra existencia. Podemos decir que los pensamientos que se ocupan de estas verdades poseen una objetividad suma. La **objetividad máxima** es la relacionada con los hechos y procesos que son por completo independientes del ser humano y se dan, en particular, en la naturaleza no humana.

Otras verdades, en cambio, son plenamente subjetivas. En el otro extremo del espectro, por lo tanto, encontramos una **subjetividad máxima**, la propia de experimentar algo en un momento pasajero, como por ejemplo un pinchazo de dolor, o haber soñado con una superficie de color, cosas que nunca recordaremos. Algunos teóricos de la consciencia creen que la vida mental incluye una capa básica, formada por las sensaciones que uno tiene de forma inmediata y efímera. Se la denomina **consciencia fenoménica**.

La filósofa estadounidense Sharon Hewitt Rawlette ha escrito un libro maravilloso, cuyo título ya expresa su tesis principal: *El sentimiento del valor. El realismo moral basado en la consciencia fenoménica*.¹⁴ La idea básica es plausible y fácil de entender: cuando formulamos un enunciado moral y sostenemos que algo es moralmente necesario (o bien inaceptable),

siempre tomamos en consideración cómo nos sentimos nosotros mismos y los demás (incluidos otros seres vivos) en relación con un acto. Los sentimientos son imprescindibles para la ética porque interpretan un papel decisivo en la evaluación moral de las alternativas de acción.

Lo podemos ver en la diferencia evidente que existe entre darle un puntapié a un perro robot japonés o a un cachorro de bichón maltés. Al golpear al robot no le hacemos daño, pero para el pobre cachorro un puntapié fuerte es un maltrato, lo que moralmente es inaceptable. En consecuencia, a diferencia de lo que sucede con el cachorro de carne y hueso, darle un puntapié a un perro robot está moralmente permitido. Tal vez heriríamos los sentimientos del propietario del robot, lo que tiene una relevancia moral; pero no los del propio robot, que no tiene sentimientos. Así pues, al robot, que no es un ser vivo ni sensible, no debemos prestarle una atención moral directa; en cambio al cachorro, sí.

En el pasado, partiendo de una base similar, algunos autores (en especial Arthur Schopenhauer) desarrollaron una ética de la compasión que consideraba que la compasión por los otros era el fundamento de la moral. Pero Rawlett demuestra que esta idea se queda demasiado corta, porque no se trata tan solo de fomentar la compasión por las otras criaturas con capacidad de sufrir. La ética no se reduce a las zonas negativas de la vida, sino que también funciona en condiciones de alegría, amor y placer. La ética no es *ascética*, no sirve solo para disciplinarnos y reducir así el recurso a la violencia —como opinaba Schopenhauer, con su pesimismo sombrío—, sino que en su conjunto es *hedonista*, es decir, aspira a la felicidad. Existe una ética de la alegría, no solo del sufrimiento; una ética del pesar, tanto como una ética de la cólera. Cuando uno hace algo bueno para sí mismo o para los demás no se trata tan solo de reducir el padecimiento global del planeta, sino ante todo de multiplicar la alegría. Cuando uno, de camino al cen-

tro de la ciudad, le sonrío a las personas con las que se cruza y permite que las miradas se encuentren, está mejorando el bienestar propio y ajeno. Hace algo bueno que, dicho sea de paso, no es un mandamiento. No es una obligación absoluta, nada prescribe que estamos obligados a sonreír a los demás. Sin embargo cuando uno se anima a permitirse estas alegrías, para nosotros y para los demás, está mejorando el balance de la felicidad social.

Debemos emprender esta clase de acciones positivas (en un sentido mínimo) hacia los demás. Porque en estos tiempos oscuros parece que todos los problemas morales urgentes son completamente irremediables, pero por suerte no lo son. La crisis climática que está aniquilando las formas de vida superiores de este planeta, la competencia entre los sistemas de gobierno (desde el Estado democrático de derecho a los regímenes autoritarios y dictatoriales) y el capitalismo global desenfrenado no se van a resolver de un día para otro. Estos problemas nos superan ante todo porque no sabemos por dónde empezar siquiera a abordarlos. La balanza moral de una persona que deja de comprar bolsas de plástico en el supermercado y se ofrece voluntaria para acoger a niños refugiados, pero en verano coge un avión para pasar las vacaciones en el Caribe y viste ropa de diseño que se produce en unas condiciones que distan de ser transparentes ofrece un resultado más bien negativo. Como individuo ya no sabemos qué hacer para añadir puntos a la «cuenta del karma»: en general somos conscientes de qué deberíamos hacer, pero a la hora de trasladar a la acción esta buena voluntad padecemos una saturación estructural.

Para superar el dilema, Rawlette nos propone situar la ética más cerca de uno mismo, en las bases emocionales de nuestra gestión diaria de la vida. La autora puede apoyarse aquí en la tradición de la ética antigua, que colocaba en el centro del concepto la felicidad, la eudaimonía. Deberíamos intentar or-

ganizar el conjunto de nuestras acciones según el modo en que nos sentimos y sentimos a los demás. Sobre esta base Rawlette está defendiendo un **hedonismo** (del griego antiguo *hêdonê*, «placer», «alegría»), es decir, la idea de que la ética trata de los sentimientos del placer y la aversión. Si la autora estuviera en lo cierto, las afirmaciones morales se ocuparían de las acciones que es más importante evaluar por su relación con el balance del placer. En tal caso el objeto de la ética serían hechos de una subjetividad máxima. Por desgracia el plan no acaba de funcionar. En efecto, no toda alegría es moralmente recomendable, ni todo sentimiento de infelicidad debe despreciarse moralmente. Es más divertido lanzarse a toda velocidad con un Porsche que con un Toyota Prius; un escalope vienés puede apetecer mucho, pero ha costado la vida de una ternera. Un dictador brutal contemplará con satisfacción la eficiencia de sus torturas, pero está causando un daño moral a la humanidad. Y muchos de nuestros sentimientos positivos —pienso ahora en la patria y en los sentimientos de pertenencia— son en última instancia la expresión de sistemas de discriminación reprobables, que simplemente no nos llaman la atención porque nos hemos habituado a ellos.

La compasión tampoco es un sentimiento recomendable en todas las circunstancias. No es obligatorio compadecerse de un criminal de guerra que recibe un castigo riguroso y padece al comprender que ha cometido actos moralmente monstruosos. El pesar y la alegría, como otros sentimientos, solo corresponde valorarlos moralmente cuando los consideramos bajo un contexto que no se restringe a una subjetividad máxima. La ética no se ocupa esencialmente del estado de ánimo de un grupo determinado en un momento concreto, sino antes que nada del contexto que explica ese estado de ánimo y por ende lo legitima, en el caso que así sea, o lo deslegitima.

* No todo sentimiento merece el respeto moral. Hay sentimientos que no es reprochable herir; antes bien hay que saber

de entrada que determinados sentimientos —por ejemplo, los del terrorista de Hanau, que asesinó a varias personas al atacar bares de fumadores de *shisha*— resultarán heridos si, por una acertada intervención policial, se logra frustrar el atentado antes de que se produzca. A muchos políticos de Alternativa para Alemania se les ha reprochado cómo han reaccionado ante el ataque de Hanau porque la retórica y la propaganda con la que la AfD intenta aumentar su reclamo electoral se basan en legitimar moralmente sentimientos que son cruciales en la formación de los terroristas de extrema derecha.

Existe una política de los afectos, que se puede evaluar éticamente y todos aceptamos de una forma cotidiana, al esforzarnos por aprender a controlar los propios impulsos y enseñar a los demás a hacer lo mismo. La filosofía es una voz universal. Como disciplina racional, sistemática y científica hace milenios que intenta averiguar, en circunstancias cambiantes, qué resulta válido en general, por encima de los intereses de grupo. La reflexión moral aspira a la universalidad y, por lo tanto, a una neutralidad imparcial. Ninguna parte tiene siempre la razón; menos aún en las cuestiones morales. En cambio la filosofía es tan partidista como las matemáticas: nada en absoluto. Si el resultado de una reflexión filosófica obedece tan solo a que quien la ha formulado tiene el carné de un partido o lo vota en las elecciones, será un resultado falso.

Por esto necesitamos hoy, más que nunca, filosofar en el ámbito de la opinión pública, que en estos momentos se halla sumamente politizada, hasta el extremo de fomentar la división de la sociedad en grupos de valores enfrentados y, de paso, potenciar el relativismo de los valores. Algunos políticos se están beneficiando a corto plazo del antiguo lema romano «Divide y vencerás», porque siembran divisiones que les favorecen electoralmente. Por suerte, esta vieja estrategia deja de ser exitosa frente a una opinión pública ilustrada, lo que forma parte de la crisis de los «grandes partidos», que en estos

tiempos de visibilidad digital deberían orientar sus acciones y decisiones hacia las verdades y realidades que nos unen a todos. Goethe lo expresó bellamente en estos versos de 1814:

¡Divide y vencerás! Todo un honor.
¡Concilia y mandarás! Lugar mejor.¹⁵

En la ética importa quiénes somos y quiénes queremos ser. Se pone a prueba la imagen de nosotros mismos como seres humanos. Los valores universales que de ello resultan aún no garantizan su aplicación adecuada. Por eso es imprescindible tomar en consideración todos los hechos no morales posibles, para poder identificar los hechos morales en los contextos más complejos.

Como se trata de nosotros mismos, hay que contar con la subjetividad. Por este motivo la ética no se puede trasladar a un cálculo objetivo, de manera que lo pudiera integrar y ejecutar una máquina sin sentimientos, en forma de algoritmo. Resulta mucho más decisiva la capacidad de empatizar con otros seres vivos (incluidos los que no pertenecen a nuestra propia especie). La ética crea una relación entre la subjetividad y la objetividad, una relación que es siempre variable. Nos impone una tarea que nunca se puede resolver de una forma definitiva.

MÉDICOS, PACIENTES, POLICÍAS DE LA INDIA

Si no tuviéramos sensibilidad, no habría ética. No tenemos una obligación moral *directa* con la Luna, las amebas, los perros robot ni la fuerza de la gravedad porque no sienten. Tampoco estaré cometiendo un error moral si rayo mi escritorio o si, en un arranque de frustración, destruyo un objeto sin vida (salvo que este objeto sea, por decir algo, un cuadro de Dure-

ro o el peluche preferido de un niño). Las obligaciones morales directas solo existen en relación con seres que sienten; como nos enseñaba Rawlette, la ética y la moral están estrechamente entrelazadas con la consciencia fenoménica. Sin embargo tenemos obligaciones indirectas, por ejemplo, con respecto a la atmósfera y los océanos, porque su condición influye en los seres vivos (humanos y no humanos).

El ejemplo de los terroristas, ya sean derechistas o islamistas, ha puesto de relieve que no todas las situaciones emocionales son merecedoras del respeto moral. Quien siente un desprecio de raíz racista contra un grupo humano tiene unos sentimientos moralmente reprobables, que debería corregir por medio del trabajo cognitivo.

En nuestro contexto, la clave es que existe una posición intermedia, situada entre los máximos de la objetividad y la subjetividad. Esta posición es el nuevo realismo moral.

El **nuevo realismo moral** sostiene que los enunciados morales se refieren a circunstancias que existen de verdad y que afectan a seres vivos sensibles y reflexivos. Estas circunstancias reales nunca son absolutamente objetivas ni absolutamente subjetivas, sino que se encuentran en algún punto intermedio de esos dos polos extremos. El punto exacto en el que se encuentran depende de las circunstancias concretas del contexto de la acción.

Esta propuesta, un tanto abstracta, podemos ilustrarla por medio de una situación cotidiana. Supongamos que acudimos al médico por una enfermedad dolorosa en una parte íntima de nuestro cuerpo (no hará falta entrar en más detalles). El médico tiene obligaciones morales con respecto a los pacientes porque nos aconseja en temas de vida y supervivencia; que a todas luces se hallan entre las cuestiones morales primordiales, no en

vano el principio moral más evidente de todos afirma: No debes matar. Los médicos no solo no deben matarnos, sino que deben hacer cuanto esté en su mano para mantenernos con vida y mejorar en lo posible nuestra salud. Sin embargo un médico tiene derecho a causarnos dolor. Lo hará para averiguar qué enfermedad nos aqueja, interesándose por las sensaciones que cada acción va causando sobre nuestro cuerpo («¿Le duele, si hago aquí tal cosa con tal instrumento?»). También nos desnudaremos en su presencia, si es necesario, y le mostraremos partes del cuerpo que por lo general no exponemos, quizá ni siquiera a nuestra pareja. El médico y el paciente, en el contexto concreto de la consulta, comprobarán qué movimientos y preguntas serán aceptables, deseables y, a la postre, imprescindibles para lograr entre los dos el diagnóstico y la curación.

Esta situación en su conjunto, en la que planteamos consideraciones morales, consta por un lado de hechos máximamente objetivos, que el médico conoce gracias a su formación científica; las diversas partes del cuerpo, y los procesos que en ella transcurren, no dependen de la actitud mental que adoptemos hacia ellos. No todos los procesos de nuestro cuerpo son psicosomáticos; algunos son simplemente somáticos (por ejemplo, el crecimiento de las uñas o la bioquímica de una célula cutánea). Por otro lado, en toda visita al médico, pero más aún en las de contextos más íntimos, también intervienen hechos máximamente subjetivos: el estado anímico, sentimientos como la inquietud o la esperanza, sensaciones como las de frío, dolor, vergüenza, etcétera. Médico y paciente deben establecer entre los dos qué procesos de examen resultan moralmente aceptables.

Aquí podemos observar un progreso moral, porque en nuestro tiempo estamos sensibilizados con la idea de que la condición psíquica del paciente también interpreta un papel destacado en la relación con su médico. Además, gracias a los avances científicos y tecnológicos sabemos bastante más (aunque sin duda no todo lo que quisiéramos) al respecto de qué

procesos se caracterizan por una objetividad máxima y cuáles, por una subjetividad máxima. Acudir al ginecólogo o al urólogo a finales del siglo XIX por fuerza debía ser más estresante que hacerlo ahora en los países de la Europa moderna.

Es fácil constatar que no existen grandes diferencias culturales que provoquen que, al acudir a una consulta médica por ejemplo en China, uno se tope de pronto con los valores chinos y deba dar por sentado que se violarán nuestros derechos humanos (los valores supuestamente «occidentales»). Mientras escribo estas líneas, los médicos y las autoridades chinas están colaborando (en la medida en que la dictadura comunista lo permite) con las autoridades de todo el mundo para frenar la expansión del coronavirus. Un médico chino reflexiona sobre las preguntas éticas fundamentales de un modo esencialmente similar al de un colega bávaro, y de no ser así, en vez de quitarle hierro al asunto atribuyéndolo a las diferencias culturales, lo que debemos hacer es reprocharle su actitud.

Por descontado, en cualquier situación dada existen diferencias que podríamos llamar de tipo cultural. Los conceptos religiosos sobre los papeles propios de cada sexo, la reproducción y, en última instancia, la vida; las circunstancias políticas, y otros muchos factores son importantes a la hora de explicar un contexto. Para ilustrarlo recurriré de nuevo a un ejemplo de mi experiencia personal. Durante un viaje por el estado de Goa, en la India, pude comprobar que el mismo trayecto en taxi desde el hotel hasta la playa, con un tráfico parecido, costaba cada día una cantidad arbitrariamente distinta. Si el cliente es alemán, es muy probable que piense que le están tratando con una vara de medir diferente a la habitual.

En vez de dirigir mis prejuicios contra los taxistas indios, intenté averiguar qué estaba pasando. Por lo tanto, pregunté a muchos conductores por qué el precio era tan variable. Una respuesta especialmente divertida afirmaba que los sábados el trayecto era un poco más caro porque había que pagar cierta

cantidad al policía que, cada sábado, patrullaba en una esquina determinada. Apunté discretamente que la historia me sonaba a corrupción; pero el faxista argumentó que no era sino una regla: cada sábado (y solo los sábados) había que pagar esa suma (y no otra) a ese policía en concreto. Seguí preguntando discretamente a mis amigos indios hasta concluir que lo que me había parecido un caso de corrupción de un agente público, en realidad era una muestra de agradecimiento de la comunidad a un policía especialmente servicial. No me he molestado en comprobar si esto resulta legal en Goa, pero en todo caso, el contexto moral en su conjunto no confirmó por entero mi poderosa sospecha de estar ante un caso de corrupción. En determinadas circunstancias socioeconómicas, lo que legalmente se calificaría de corrupción puede ser una obligación moral.

Por experiencia con nuestra propia sociedad hemos desarrollado la opinión, bien fundamentada, de que cualquier entrega de dinero a un policía, por bien intencionada que sea, debe considerarse corrupción, pues lo contrario contribuiría a ir socavando paso a paso el Estado democrático de derecho como base institucionalmente eficaz de los valores. Pero aquí tiene validez el dicho según el cual cada país tiene sus costumbres. Esto tampoco quiere decir que una variedad no pueda ser mejor que la otra. Ahora bien, hay que tomar en cuenta todo el contexto moral.

Otras costumbres no implican esencialmente otros valores, sino ante todo otros hechos no morales que debemos incluir en nuestra reflexión. Porque las circunstancias sociales y socioeconómicas no son iguales en todos los países.

En la India, el salario de los policías puede llegar a ser tan escaso que necesitarán el apoyo no estatal de otros miembros de la comunidad; en Alemania, en cambio, rige la idea de que

el Estado debe asumir el mayor número posible de tareas de organización de la vida pública y, para tal fin, garantizar un sueldo digno para que sus funcionarios no tengan necesidad de aceptar ninguna forma de corrupción. Por otro lado, en la India —y no solo allí, también en China o Japón, por ejemplo— la cultura de los regalos es completamente distinta a la nuestra. Su costumbre de ofrecer constantemente tantos regalos y detalles se nos antoja impropia y nos lleva a pensar que se pretende influir en la neutralidad de las personas implicadas (aunque en el contexto original, esas acciones no adquieran ese significado).

En los países organizados al estilo de Alemania apostamos por el Estado como vehículo del progreso moral. Es una idea que en este país en concreto ha surgido en paralelo al desarrollo del Estado nacional, en los dos últimos siglos, y que se remonta al pensamiento de Kant y Hegel. Precisamente porque la historia del Estado nacional alemán ha generado un sufrimiento extraordinario, es imprescindible volver a poner sobre la mesa los gestos fundacionales de la Ilustración e implantar institucionalmente su impulso moral.

La evolución de la Ilustración alemana ha acarreado que trasladáramos al Estado la tarea de la educación moral —y por eso también le planteamos exigencias morales al propio Estado—. En países como Estados Unidos, por ejemplo, la situación es distinta. Aquí los centros de estudio privados suelen asumir esta labor bastante mejor que las instituciones estatales, ante las que existe una desconfianza fundamental porque en esa nación el Estado cumple funciones diferentes. En cambio, el concepto de Estado que nuestra Ley Fundamental recoge se debe a la Ilustración y se basa en la idea de que existen instituciones financiadas por el Estado que cumplen con los requisitos morales; no tienen que limitarse a la protección de las calles y las fronteras de tal modo que la lógica de la economía de mercado se pueda desarrollar con la mayor libertad posible.

Como entre los valores universales y sus condiciones de aplicación en las situaciones concretas y los contextos más complejos existe, por principio, una distancia que nunca se podrá superar del todo, rige un **principio de indulgencia**:

Antes de condenar a otras personas que valoran moralmente una situación de un modo distinto a como nosotros lo hacemos, debemos examinar qué razones aportan para llegar a conclusiones distintas a las nuestras. Esto vale también para nosotros mismos: somos falibles y, por lo tanto, cambiamos de opinión. Por eso todos tenemos derecho a que nos corrijan, antes que ser condenados con una dureza innecesaria o incluso castigados penalmente por nuestros errores morales.

La cautelosa tolerancia moral frente a conclusiones morales distintas a las nuestras, o frente a su encarnación institucional, se termina sin embargo si comprobamos que en un régimen injusto los policías detienen a personas obviamente inocentes e incluso reciben por ello un suplemento. Nadie, ni en la India ni en Alemania, concluirá su examen considerando que esto es moralmente legítimo. Las evidencias morales siguen siendo válidas. El principio de la indulgencia no es una carta blanca para el relativismo de los valores. Digámoslo con toda claridad: en ningún caso se puede apelar a ninguna diferencia cultural entre grupos humanos para intentar justificar por ejemplo los campos de concentración del nacionalsocialismo o las atrocidades de otros regímenes totalitarios. Los asesinatos nacionalsocialistas no pertenecían a ninguna cultura distinta a la de las personas a las que persiguieron.

El recuerdo de las dictaduras, al igual que el estudio histórico y la documentación —y entre las dictaduras hay que incluir la del Partido Socialista Unificado en la RDA— es un componente esencial del progreso moral. En el caso de Ale-

mania en particular, porque aquí se produjo uno de los episodios más graves de educación moral de la humanidad. La extrema gravedad de lo que sucedió es un ejemplo espantoso de hasta dónde se puede llegar cuando una sociedad se consagra a invertir el valor de todos los valores. Y por eso mantenemos una vigilancia especial ante cualquier violación de los valores fundamentales. La destrucción del terror que los nacionalsocialistas instauraron fue una forma de progreso moral, en la que muchas personas se dejaron la vida para hacer realidad un orden mundial mejor.

Lo mismo cabe afirmar sobre cualquier sacrificio de motivación religiosa, la ablación de niñas y mujeres, la esclavitud, la prostitución forzosa, pero también sobre formas de desigualdad que no por ser menos horrendas son aceptables. En Alemania se constata por ejemplo que existe una brecha salarial entre hombres y mujeres; y tanto en los medios de comunicación como en las conversaciones personales se observa que se sigue llamando excesivamente la atención sobre las mujeres «exitosas» o «poderosas» (como la cancillera Merkel o la exportavoz de Los Verdes, Renate Künast). Para que la igualdad entre los sexos fuera plena, no tendría por qué destacarse el sexo de la persona que realiza una determinada labor (más allá de aquellas profesiones en las que las características sexuales interpreten un papel decisivo). Antes de seguir avanzando hacia esa meta queda mucho por aclarar en este campo, dado que ni siquiera es obvio qué profesiones se asocian con esta o aquella característica. En realidad, en muchos aspectos, apenas acabamos de empezar a investigar en las cuestiones de género.

Rechazar la idea bastante generalizada del pluralismo de los valores no supone en ningún caso despreciar a las culturas distintas, sino reconocer la humanidad que todos los seres humanos compartimos. Las culturas no están delimitadas como entidades separadas las unas de las otras, menos aún cuando no se definen de acuerdo con las fronteras políticas. Sencillamente

no es cierto que exista una cultura alemana, una cultura dominante que une a todas las personas que pertenecen a ella o creen en ella. Somos una sociedad multicultural y siempre hemos sido una sociedad multicultural. De hecho sería imposible coordinar las ideas, deseos, expectativas, talentos y acciones de más de ochenta millones de personas de modo que surgiera una monocultura. Incluso una sociedad totalitaria como la de los nacionalsocialistas estaba fragmentada y era diversa. En ningún caso se ha vivido que, en un pasado imaginario, todo el mundo se hubiera puesto de acuerdo sobre lo que cada cuál debía hacer. Los nacionalsocialistas se persiguieron y asesinaron incluso entre ellos mismos (lo que dicho sea de paso es una característica típica de los sistemas totalitarios: nadie está protegido de la persecución, ni siquiera el propio dictador).

→ Esto no se traduce en que el proyecto del multiculturalismo haya fracasado, porque en realidad no puede fracasar. En las circunstancias de una democracia de masas moderna es simplemente imposible tener una cultura única. A la inversa, esto tampoco significa que la política deba conceder los mismos derechos a cualquier opinión y forma de vida. Lo que el multiculturalismo presupone es ante todo un viaje compartido: todos vamos en el mismo barco y debemos trabajar en común para averiguar cómo seguir progresando moralmente. Simplemente fuera del multiculturalismo no se presenta ningún otro camino, cuando varios millones de personas (por muy «étnicamente» similares que nos parezcan) pertenecen a la misma sociedad.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO FACTOR DE COHESIÓN SOCIAL

El famoso imperativo categórico, que Kant formuló para expresar el principio más universal de la ética, da en el clavo.

Pero la definición de Kant a este respecto (como en otros temas) no resulta inmediatamente comprensible porque se asienta en un lenguaje filosófico complicado.

Esto tiene una justificación que, como filósofo, no entraré a discutir. Lo que aquí pretendo es ofrecer una interpretación del imperativo categórico que resulte comprensible para todos los lectores. Para ello tenemos que examinar dos de las formulaciones de Kant, que por lo general se conocen con los nombres de «universalización» y «fin en sí mismo».

Principio de universalización: «Actúa de forma que la máxima de tu voluntad pueda valer también, en todo momento, como principio de una ley universal».¹⁶

Principio del fin en sí mismo: «Actúa de forma que trates a la humanidad en todo momento, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, como un fin y no solamente como un medio».¹⁷

Lo que Kant está diciendo aquí podemos entenderlo como la base de una construcción social exitosa. Una de las preguntas a las que da respuesta con su imperativo categórico se puede formular como sigue: ¿Cómo podemos coordinar nuestras acciones de modo que podamos hacer realidad lo que deseamos conseguir, sin con ello causar a los que desean conseguir cosas distintas un perjuicio que no deberíamos aceptar?

Veamos un ejemplo concreto, por desgracia muy cotidiano. El teléfono inteligente que llevo conmigo consta de componentes que se relacionan entre sí de una forma muy compleja, que solo unos pocos especialistas pueden comprender en su totalidad. En consecuencia es más que posible que las empresas obtengan ventajas de mercado al fabricar productos que no están al alcance de otras compañías. Sin embargo, los componentes de mi *smartphone* no han caído del cielo. Están disponibles porque existe una cadena de producción global en la que inter-

vienen muchas personas. Esto incluye la minería de tierras raras por parte de obreros que trabajan en condiciones lamentables, con una insostenible privación de libertad, como esclavos de un salario que dista un mundo del mínimo que nuestra legislación exige, y encima con una labor de especial dureza.

Así pues, la libertad que yo me atribuyo de renovar el teléfono con tanta frecuencia como me lo pueda permitir está perjudicando a otras personas de un modo que en última instancia resulta moralmente inaceptable. Es cierto que la demanda de estos productos también crea puestos de trabajo en regiones que suelen carecer de un tejido industrial; pero se trata de empleos considerablemente peores que los que en realidad deberíamos crear para fomentar el desarrollo personal en esas zonas históricamente marginadas, un desarrollo personal que, en lo que respecta a nosotros mismos, consideramos un derecho humano inalienable.

Muchos deseos de nuestro consumismo cotidiano son incompatibles con su elevación a ley universal porque presuponen que un grupo humano explota a otros muchos grupos para hacer realidad sus objetivos de consumo. Eso por no entrar ahora en los problemas ecológicos, de los que tanto se habla y que estamos agravando con nuestros métodos de consumo. Para reducir el plástico no basta con eliminar las bolsas de plástico del supermercado, también se encuentra por ejemplo, en cantidades colosales, en los juguetes infantiles. La gran pregunta, en consecuencia, es si moralmente podemos defender la existencia de Lego y compañías semejantes (y la respuesta está bastante clara...).

Las cadenas de producción de la actual demasía consumista, cuando se examinan con atención, son incompatibles con el imperativo categórico, porque deseamos tantas cosas (convertimos el deseo en «máxima de la voluntad», por usar una frase de Kant) que solo podemos conseguirlas causando daños colosales a otras personas. Son daños que, desde luego, pode-

mos llegar a ocultar o excusar más o menos hábilmente. Pero esto supone frenar el progreso moral porque estamos eliminando del debate público un tema del que en realidad tenemos constancia hace mucho tiempo.

En más de una ocasión he escuchado el argumento de que se podría favorecer el avance de los «países en vías de desarrollo» (como se los suele llamar) por medio de la industrialización y, eso sí, unas condiciones laborales que empezaría siendo injustas. Pero ¿por qué deberían estos países pasar por todas las fases moralmente reprobables de la modernización de la Europa actual antes de conseguir por fin unas condiciones de vida moralmente aceptables? El argumento es poco convincente porque se está pretendiendo compensar un mal moral presente con una mejora futura. Se puede transitar por un camino de modernización mejor que el utilizado por «Occidente», si se evitan las patologías de la industrialización (el trabajo infantil, la explotación brutal, la destrucción ilimitada del medio ambiente, la ganadería industrial). No existe ninguna razón por la que Nigeria, México o la India no pudieran hacer realidad una Modernidad mejor que la expuesta por los europeos en los últimos doscientos años.

Por eso es nuestro deber como europeos presentarnos como un modelo a seguir y practicar una política económica global que se adhiera a estándares cosmopolitas. Si un país como Alemania, o la Unión Europea en su conjunto, alcanzan la neutralidad climática a costa de asumir —lo que es moralmente inaceptable— las injusticias del sur global, al final no se ha conseguido nada. Las crisis globales del siglo XXI no se pueden resolver exclusivamente desde una perspectiva estatal, sino solo erigiendo una economía mundial sostenible impulsada por valores universales.

Volviendo a Kant, quien ya anticipó este punto hace más de doscientos años: la idea fundamental del **principio de universalización** sostiene que el estilo de vida que organizamos

para nosotros mismos, tanto de forma personal como colectiva, solo encajará en el espectro positivo de los valores morales si se puede conciliar con el hecho de que *todos los seres humanos* participen de ese bien. Pues un bien que, como tal, excluye del acceso a este u otro grupo humano, es solo un bien aparente. Por eso no pueden existir valores chinos, rusos, judeocristianos o islámicos, porque la idea de unos valores locales y particulares requiere de entrada vetar su realización a grupos determinados (los europeos, los infieles, los politeístas, los musulmanes, los estadounidenses, por indicar solo algunas posibilidades).

El **principio del fin en sí mismo** expresa la misma idea de una forma un poco distinta. Aquí Kant introduce el concepto de la «humanidad en tu persona». Por *persona* debemos entender aquí el papel manifiesto de un ser humano en una sociedad. La palabra latina *persona* designaba en origen la máscara teatral, a través de la cual sonaba la voz.¹⁸ Aquí me refiero al papel público y visible, el comportamiento que los demás pueden percibir. Pues bien, en cada persona —afirma Kant— se alberga la humanidad, cabe decir, lo universal, la capacidad de ser humanos, que todos compartimos.

Hacemos realidad nuestra humanidad de distintas maneras. Cada forma específica de ser humano es lo que Kant denomina *máxima*. Una **máxima** es un principio rector de nuestras acciones que nos muestra, sea en la vida en su conjunto o en una situación dada, qué queremos ser o qué deberíamos ser desde nuestro punto de vista. Solo son moralmente permisibles las máximas compatibles con el hecho de que otras personas tengan también sus propias máximas. Con esta idea, Kant ha desarrollado como mínimo un criterio de exclusión de las acciones moralmente ilícitas, que constituye la base de su ambicioso proyecto social.

«¿H?»

¡NO TE CONTRADIGAS!

Tras el imperativo categórico (y el libro que la lectora o el lector tiene en sus manos) se oculta un argumento lógico bastante complicado, al que Kant le dedicó varias décadas de trabajo. El resultado de este argumento se puede exponer sin necesidad de entrar aquí en todo su entramado de sutiles ramificaciones.

La primera premisa consiste en que podemos reflexionar y debatir, con todo sentido y racionalidad, sobre los temas morales. Las cuestiones morales no son por tanto simplemente posiciones arbitrarias, la expresión del capricho de hacer tal o cual cosa. En pocas palabras: hay cosas que deberíamos hacer y cosas que no deberíamos hacer. Cuando tenemos ante nosotros una posibilidad concreta de hacer esto o lo otro, y nos preguntamos si en verdad debemos hacerlo, de acuerdo con esta premisa podremos dar por principio con la respuesta, aunque en algunos casos pueda resultar complicado.

Supongamos que debemos tomar una decisión moralmente relevante (sin más; no todas las decisiones con un peso moral tienen por qué ser trágicas). Por ejemplo nos preguntamos si subiremos a un tren expreso, más rápido y cómodo, pero más caro, cuando en realidad solo hemos sacado billete para un tren normal. Desde un determinado punto de vista se trata de un fraude, pero también hay que tener en cuenta que, a la vista de los retrasos constantes de la DB (la red alemana de ferrocarriles), si no cogemos el expreso perderemos el enlace que nos conviene. El valor económico de la trampa sería de unos pocos euros. Llamemos a esta pregunta «la cuestión del tren»:

¿Debería estafar a la DB por valor de unos pocos euros?

Para comprender que, según el argumento de Kant, en ningún caso podemos estafar a la DB (lo que no excluye que la DB

nos esté estafando a los clientes y, para maximizar sus propios beneficios, ahorre sistemáticamente a nuestra costa), debemos emprender otra abstracción. Designaremos la acción cuyo valor moral queremos evaluar con la letra H. De modo que nos preguntamos: «¿H?». La respuesta será «H» o bien «No-H».

Esto se corresponde con un dictado lógico supremo, válido en cualquier punto para toda reflexión, el **principio de la no contradicción**, que consiste simplemente en: ¡No te contradigas! Con un lenguaje más formal: ¡No-(H y no-H)! En estilo llano: No puede ser que al mismo tiempo tenga que hacer H y dejar de hacer H; es imposible.

Si en nuestro ejemplo del tren, H se corresponde con

¿Debería estafar a la DB por valor de unos pocos euros?,

la respuesta es lisa y llanamente: No. Pero, por lo pronto, algunos entre los lectores considerarán que en las cuestiones morales no se puede ser tan taxativo. A fin de cuentas esta empresa cobra unos precios exagerados y no cumple con su promesa de transportarnos con puntualidad, de modo que uno tiene toda la justificación del mundo para subirse a un tren expreso con un billete normal, para así llegar a su destino al menos con un retraso más moderado. Lo contrario de No, aquí hay pocas dudas, es Sí. Por lo tanto quien considere que en determinadas circunstancias bien se puede estafar a la DB por unos pocos euros, contestará a nuestra pregunta

¿Debería estafar a la DB por valor de unos pocos euros?

con un: Sí.

Aquí conviene prepararse de nuevo para las posibles objeciones, porque muchos lectores, por muy molestos que estén con el mal servicio de la DB, pensarán sin duda que no se puede ir estafando por ahí sin condiciones, aunque sean unos pocos

euros; la clave está en las circunstancias. Encontrémonos pues en el medio y reformulemos la pregunta, ahora más matizada:

¿Es moralmente permisible, en determinadas circunstancias, estafar a la DB por valor de unos pocos euros?

Sin embargo esta pregunta no se puede responder sin averiguar cuáles son las circunstancias en las que uno sopesa el fraude. Rellenemos el vacío para plantear una pregunta que parece que sí podríamos responder:

¿Es moralmente permisible estafar a la DB por valor de unos pocos euros, cuando sus trenes llegan tarde una y otra vez, y de otro modo perderé mi enlace?

En este caso vuelve a estar claro que la respuesta es: No. Pues las circunstancias no pueden cambiar lo que es aceptable o no, sino solo la acción que pretendemos evaluar. Es la consecuencia del hecho de que no debemos estafar a la DB, que era la gracia de la primera pregunta. Si estafar a la compañía está mal, sigue estando mal aunque sus trenes lleguen tarde.

Lo podemos ver con un ejemplo análogo: si no debo pegar a los niños, tampoco debo pegarles porque lleguen a casa demasiado tarde. Es cierto que la red de ferrocarriles incumple a menudo nuestras expectativas, pero eso no nos justifica para actuar de un modo moralmente reprochable. No debemos estafar a la DB y a este respecto, las circunstancias no cambian nada. Un fraude es un fraude.

La cuestión que permanece abierta, no obstante, es si subirse al tren expreso con el billete normal es un fraude o no. Aquí deberíamos plantearnos pues una pregunta muy distinta:

¿Es moralmente permisible subir y tomar asiento en un tren expreso sin contar con un billete válido según la normativa de la

DB, cuando sus trenes llegan tarde una y otra vez, y de otro modo perderé mi enlace?

La respuesta a esta pregunta podría ser un Sí, porque cabe imaginarse que, en este caso, no se trata de un fraude, sino de la única posibilidad de lograr que nuestro socio en el acuerdo, la DB, nos proporcione el producto (llegar a nuestro destino con una puntualidad aceptable) por el que hemos pagado.

La gracia de esta reflexión es que no debemos estafar a la empresa, en ninguna circunstancia, pero que no todo lo que aparenta ser un fraude lo es, en realidad. La DB también ha contraído obligaciones con sus clientes; no estamos ante la obligación unilateral de atenernos a todas las exigencias de la compañía cuando las normas de la compañía no están siendo eficientes para que el acuerdo entre la empresa y el cliente se desarrolle de un modo moralmente adecuado.

Con esta reflexión podemos liberarnos además de la polémica que suele asociarse con la prohibición kantiana de mentir, famosa por su rigor. En su breve escrito *Sobre el supuesto derecho a mentir por filantropía*, Kant argumenta que no se puede mentir en ningún caso, tampoco en unas circunstancias en las que esto sirva para proporcionar ayuda urgente a un amigo. En todas las circunstancias, sin excepciones, rige como principio: ¡No debes mentir!⁹

Ante esta doctrina moral de Kant, a la que se reprocha un rigor excesivo, se plantea con frecuencia un escenario como el siguiente, muy intuitivo. Imaginemos que estamos en una dictadura totalitaria, ocultamos en el sótano a una familia perseguida, y mentimos a la policía de este Estado injusto cuando se presenta en la puerta a preguntar si hemos visto a esa familia. En esta circunstancia todos diríamos que moralmente es necesario mentir, con el fin de proteger a la familia. ¿Es la prueba evidente de que Kant se equivocaba?

En realidad es una objeción mal planteada. La pregunta:

¿Debería mentir a los policías?

tiene una respuesta clara: No. Dado que en general no debemos mentir, esto sirve igual para la policía.

Ahora bien, falta por aclarar si estamos mintiendo a los policías de una dictadura cuando no respondemos a sus preguntas como a ellos les gustaría. Pues la pregunta

¿Debería refugiar a esta familia en el sótano, para protegerla de la dictadura?

tiene una respuesta no menos inequívoca: ¡Sí!

Se diría que estamos ante un **dilema ético**, que se produce cuando deberíamos actuar según dos dictados que se contradicen irremediabilmente; es un imposible. No se puede evitar al mismo tiempo mentirle a la policía y salvar a la familia. Aquí no sirve de nada quitarle hierro a la pregunta de si podemos mentir a la policía, suponiendo por ejemplo que podemos mentir a determinados policías en determinadas circunstancias. Esto supondría sembrar de confusión el sistema moral, dado que renunciaríamos al principio de que no debemos mentir. Es fácil inventar supuestos dilemas morales para todas y cada de las premisas fundamentales de la moral —incluyendo principios como: «¡No se debe matar!», «¡No se debe torturar a los niños!»— y, sobre esta base, al final todo acaba pareciendo moralmente legítimo. Pues para cada acción inmoral podríamos plantear circunstancias donde esa acción acarrea la realización de un buen fin; y siguiendo esta regla de «El fin justifica los medios» se destruye el sistema moral al completo. Por eso, en realidad, esta afirmación de que el fin justifica los medios no se sostiene.

¿Qué es, de hecho, una **mentira**? Una mentira consiste en que alguien, de forma consciente y voluntaria, afirma que algo es falso sabiendo que es cierto (o a la inversa) para obte-

ner una ventaja a expensas de la persona a quien se miente. El objetivo de una mentira es engañar a una persona para obtener un beneficio. En cambio cuando uno no dice la verdad para proteger a una familia que se esconde de una dictadura implacable, no está mintiendo, porque no pretende beneficiarse con ello, sino garantizar la seguridad de una familia.

Cabría replicar que se está logrando una ventaja estratégica frente al policía, para proteger a la familia, lo que causa un perjuicio al policía, que no podrá cumplir con su propio objetivo. Pero el objetivo del policía es de tal tipo que no se debe hacer realidad (porque es malo). Evitar lo malo es en sí mismo algo bueno, de forma que la ventaja estratégica que resulta de no decir la verdad (o decir una falsedad) es, en este caso, un beneficio moral.

Por lo tanto, incluso en las rigurosas condiciones del imperativo categórico, hay casos en los que podemos decir una falsedad para impedir un mal y obtener un bien. Estas condiciones consisten en que, en este caso, sencillamente no estamos mintiendo, porque no nos beneficiamos nosotros a expensas de ninguna persona que nos esté dirigiendo un requerimiento merecedor de respeto.

Con un simple experimento mental podremos ver que, a la postre, los dilemas éticos no existen. Imaginemos que disponemos de una máquina del tiempo que nos permitiría liquidar a Guillermo II, el último emperador de Alemania (hasta el momento), justo cuando acaba de nacer. También podríamos evitar los horrores del siglo XX, gracias a la posibilidad adicional de colocar en la cuna del pequeño Guillermo a, digamos, el actual copresidente de Los Verdes: Robert Habeck. Esta figura pacífica convertiría el Reich Alemán en tal oasis progresista y ecologista, que se le sumarían todas las naciones de la comunidad mundial, con lo que nacería una democracia global sin fronteras, etcétera. Si lo pintamos así, a muchas personas les acaba costando dejar vivir al pequeño Guillermo II (si es usted

un nostálgico de los totalitarismos no pasa nada: cambie las dos cunas de sitio, el resultado del experimento es el mismo).

De esto se seguiría que existen muchos (incontables, de hecho) dilemas éticos, pues en cuanto existe uno, podremos crear también las excepciones que queramos para cualquier principio moral. Pero si las instrucciones según las cuales regimos nuestros actos (como los mandamientos supremos) tienen todas las excepciones que convenga, el principio pierde todo su valor; y por lo tanto, se derrumba toda posibilidad de reflexionar sistemáticamente sobre las cuestiones morales.

Por esta razón debemos suponer que el orden moral, el reino de los fines, se puede concebir con coherencia: no se nos puede exigir que hagamos algo y al mismo tiempo lo dejemos de hacer. Si algo es una exigencia moral, no puede reclamarse con la misma fuerza que hagamos otra cosa distinta.

LAS EVIDENCIAS MORALES Y EL PROBLEMA ÉTICO DE LA DESCRIPCIÓN

El argumento lógico que acabamos de esbozar, y que se encuentra detrás del imperativo categórico, trae consigo un sinnúmero de dudas. En particular, en este contexto, surge un problema que es necesario que nos planteemos: ¿Cómo podemos saber qué deberíamos hacer en una situación dada cuando prácticamente todo depende de con qué detalles describamos la situación en concreto? ¿Cada vez que no decimos la verdad estamos diciendo una mentira? ¿Subir al tren expreso con un billete normal es en efecto un fraude? ¿Intentar ligar en la oficina es por sí solo acoso sexual? El temor al coronavirus ¿esconde en realidad racismo contra los chinos (como en una primera fase de la pandemia viral sostuvo el filósofo esloveno Slavoj Žižek)?²⁰

La mayoría de las cuestiones morales que nos parecen urgentes existen en situaciones concretas y, por lo tanto, no se pueden resolver solo con la reflexión abstracta, sobre una *tabula rasa*. Para evaluar si un pensamiento moral es verdadero o falso primero debemos aclarar en qué categoría de valores se incluye una posibilidad de acción. En las situaciones más difíciles, por lo tanto, la decisión se complica porque las circunstancias son demasiado laberínticas y no disponemos de la suficiente claridad.

Por eso a menudo se reprocha arrogancia moral a los defensores del realismo y el universalismo moral. ¿Cómo podemos llegar a saber de verdad qué tenemos que hacer en las circunstancias más complejas? ¿Quién va a decidir quién tiene razón?

Como en el pasado nos hemos equivocado a menudo en las cuestiones morales e incluso hemos creado sistemas radicalmente malos que han provocado exterminios masivos, hoy se considera simplemente excesivo, y moralmente discutible, la tesis de que hasta en los problemas morales complejos existen respuestas y verdades claras. Hay quien sostiene que esto es una forma de fundamentalismo, un «terrorismo de la virtud», y que para poder convivir hay que mantener un concepto más bien difuso de la ética, y sugerir que existe más bien una especie de valores aproximados (como «nuestros valores europeos», sea esto lo que sea...) que es preferible no aclarar ni desambiguar.

Que esta idea vaga de por sí, pero bastante difundida, es insostenible se ve en el momento en que describimos las situaciones moralmente inequívocas. Quien sostiene que en las cuestiones morales no deberíamos llegar a conclusiones inequívocas porque la verdad y la falsedad morales no existen, está sosteniendo que es razonable dudar de la verdad de la siguiente frase:

A Maltratar a los niños está mal.

Llamaremos *evidencias morales* a esta clase de frases. Las *evidencias morales* son afirmaciones que describen hechos

morales cuyo valor de verdad resulta indiscutible (para casi todo el mundo) a poco que reflexionemos.

Existen muchas evidencias morales. Podríamos hacer una lista infinita:

- Empujar escaleras abajo a una persona en silla de ruedas está mal.
- Untar con mantequilla vegana un panecillo integral es moralmente neutro.
- Servirle deliberadamente a una vegana un panecillo integral untado con manteca animal está mal.
- Ayudar voluntariamente a la integración de familias de refugiados venidas de países en guerra está bien.
- Invertir dinero para avanzar en la protección del clima está bien.
- Destruir el planeta hoy y que lo paguen las generaciones futuras está mal.
- Mirarse un libro de fotos con las piernas cruzadas es moralmente neutro.
- El sexo homosexual consensuado es moralmente neutro.

Y así podríamos seguir. Algunas afirmaciones de la lista quizá generen dudas en algunos lectores, que no llegarían a la misma conclusión. El filósofo sudafricano Thaddeus Metz ha compilado una lista muy interesante de evidencias morales constatables en la tradición filosófica africana, en particular entre los adeptos del conocido sistema de pensamiento ético del Ubuntu. Según esta lista resulta moralmente inadmisibile:

- A) matar a personas inocentes por dinero;
- B) mantener relaciones sexuales con otra persona sin su aprobación;
- C) engañar (como mínimo, si esto no se hace para defenderse o para defender a otra persona);

- D) robar productos que no son imprescindibles (en el sentido de quitárselos a su propietario legítimo);
- E) abusar de la confianza ajena (por ejemplo, romper una promesa) por un beneficio personal insignificante;
- F) discriminar por motivos de raza en el reparto de las oportunidades [...];
- G) adoptar decisiones políticas que provocan una discrepancia pública clara, en lugar de buscar una solución consensuada;
- H) convertir la venganza en objetivo principal y primordial de la administración de justicia, en lugar de favorecer la reconciliación;
- I) procurarse riqueza por medio de la competencia, no de la colaboración;
- J) distribuir el bienestar disponible a partir de los derechos, y no de las necesidades individuales.²¹

Una cosa que alguien (por ejemplo, yo) considera evidente desde el punto de vista moral, y sostiene que en efecto lo es, no se convierte automáticamente en una verdad. En las cuestiones morales nos podemos equivocar. Por eso un catálogo de principios morales de aceptación mayoritaria, al que llegáramos bien mediante encuestas bien mediante el análisis de la bibliografía de los estudios culturales, no basta como indicador de que tales ideas son válidas. Por desgracia, tanto una persona individual como toda una sociedad en su conjunto pueden defender falsas evidencias morales por efecto de errores en el conocimiento de los hechos no morales, de la propaganda, de mentiras, manipulaciones, autoengaños, fantasías, etcétera.

Existen sistemas de engaño complejos, que pueden cegarnos en los temas morales. Un ejemplo directo es el de las sociedades de organización abiertamente racista, como la de Estados Unidos en la década de 1950 o la India actual, cuyo sistema de castas cuenta con el apoyo de un gobierno de na-

cionalistas hindúes. En una sociedad así, muchas personas (¡pero sin duda, no todas!) creen que es moralmente evidente que determinados grupos sociales, identificables por sus características fisonómicas externas, pueden ser discriminados de forma sistemática y el grupo opresor puede limitar sus ámbitos de actuación. Como hemos visto ya (arriba, página 113 y ss.), este modelo también está vigente, en parte, en países como la Alemania moderna, donde excluimos a los niños de muchas actividades que los adultos se reservan injustamente para sí. Esto no significa que no haya diferencias moralmente relevantes entre los niños y los adultos, sino solo que los sistemas que distinguen a los niños de los adultos funcionan parcialmente como un factor de discriminación moralmente negativa y recortan los derechos de los niños.

Cuando debemos actuar en un contexto moralmente complejo —por ejemplo, porque dirigimos una empresa intermediaria que hace negocios con empresas de Estados que no respetan criterios morales que a nosotros nos parecen evidentes—, es frecuente que los árboles no nos dejen ver el bosque. A fin de cuentas desde la distancia no es fácil evaluar hasta qué punto la dictadura china se inmiscuye en la vida cotidiana de sus ciudadanos, de modo que los empresarios europeos no descubren inmediatamente hasta qué extremo están colaborando con la violación de los derechos humanos en China. Precisamente porque los contextos pueden ser muy complejos, surge la impresión de que las cuestiones morales no son objetivas y no se les pueden aplicar criterios de verdad. Pero esto se explica porque no se están formulando las preguntas con la precisión necesaria para poder hallar la respuesta a esos problemas morales.

Pensemos en un tema moral difícil, que provoca polémica: el aborto. ¿Hasta qué momento del embarazo resulta abortar moralmente aceptable? Muchos de entre nosotros conoceremos a alguien que se ha encontrado ante la situación de decidir si aborta o no (o quizá incluso la ha vivido en primera perso-

na). A menudo (aunque no automáticamente) los implicados, y en particular la propia mujer embarazada, viven un carrusel de emociones; oscilan entre la voluntad de traer al mundo ese bebé (al que ya podemos imaginar y, por lo tanto, probablemente, ya desarrollamos emociones hacia él) o quizá no. Las circunstancias de un embarazo pueden ser tan terribles que la mujer se sienta moralmente desgarrada entre la protección de su propia alma y cuerpo, y los de una vida aún no nacida.

Los oponentes más enfáticos del aborto suelen argumentar que un óvulo fecundado ya es una forma de vida humana; como no existe el derecho a matar ninguna vida humana, se concluye que un aborto es en realidad un asesinato y, por lo tanto, moralmente reprochable, simplemente malo.

Sin duda, a partir de cierto momento un aborto es de hecho un asesinato (salvo que se trate de salvar la vida de la embarazada en los casos en los que con seguridad morirían madre e hijo). En este punto no me atreveré a determinar con precisión a partir de qué semana una interrupción del embarazo es un asesinato. Para la reflexión que compartimos es suficiente con saber que a partir de una determinada fase, cuando el feto está tan desarrollado que es obvio que se trata de un ser humano, no se debe terminar con esa vida.

Aun así también me parece evidente que, gracias a la moderna biología molecular, sabemos que un óvulo fecundado, o la agrupación de células organizadas en que este se convierte al poco de anidar en el útero, todavía no es un ser humano, sino tan solo un ser humano en potencia. No todo grupo de células es una persona. En sí no es inmoral impedir que un grupo de células se convierta en un sistema celular (de lo contrario sería inmoral hasta extirpar un lunar). La cuestión por lo tanto es si le debemos a un grupo de células que puede convertirse en un ser humano y está en camino de serlo, más respeto moral que a los intereses morales de la madre, que lógicamente también debemos tomar en cuenta.

La respuesta es que existe un período temporal (digamos aquí: las primeras semanas tras la concepción) en las que un óvulo fecundado y anidado todavía no es un ser humano; en consecuencia, abortar dentro de este período no es ningún asesinato ni se puede calificar de maldad moral. Como los intereses de la madre como persona, posiblemente, revisten un peso moral superior al de los intereses aún no existentes del grupo de células que (si así se permite) se convertirá en un ser humano de hecho, y no en potencia, hay todo un espectro de situaciones en las que la interrupción del embarazo no se puede objetar moralmente.

El poder legislativo, a lo largo de muchas décadas de esta Modernidad aún reciente (con sus poco más de doscientos años de historia) ha definido un margen temporal —que es socialmente aceptable y democráticamente legítimo— en el que el aborto no es asesinato. Se trata de un ejemplo de progreso moral, paralelo al progreso científico y tecnológico (en este caso, médico). Aquí no tengo la intención de poner en duda las decisiones concretas que se han adoptado, sino tan solo de apuntar a que, a la vista del conocimiento médico disponible en la actualidad, existe un período de tiempo en el cual la interrupción del embarazo no supone un asesinato; y por lo tanto durante el proceso la embarazada debe recibir todo el apoyo moral, psicológico y médico posible. En nuestro país, en buena medida, ocurre así.

En la Antigüedad, por ejemplo, la situación era muy distinta. Los antiguos griegos crearon sus teorías biológicas sobre la reproducción de las especies y los seres vivos sin poder saber que el animal humano se desarrolla a partir de una división celular dirigida en lo esencial por un código genético cuya existencia actual es el fruto de millones de años de evolución. Por lo tanto, durante milenios se pensó que, desde el primer momento de la concepción, el vientre de la mujer albergaba un diminuto ser humano que luego (de la forma que fuera) crecía.

De ser así, la evaluación moral de una interrupción del embarazo sería otra, porque entonces, en cualquier momento del proceso, se estaría matando a un ser humano (muy pequeño). Pero en realidad no es así, y en la actualidad debemos partir de los hechos biológicos que la ciencia ha descubierto.

Esto ha supuesto la exoneración moral de la interrupción del embarazo. Naturalmente esto no significa, en la mayoría de los casos, que se aborte a la ligera o sin batallar. A fin de cuentas existe una tradición con miles de años de historia en la que toda vida humana en potencia se consideraba una vida humana de hecho y además, la situación emocional y psicológica de las personas implicadas es compleja.

Quien llega a una conclusión moral, para valorar una acción y poder elegir entre las distintas posibilidades de actuación, tiene que saber primero qué implica en realidad esa acción. Aquí interviene un **problema ético** que no es fácil resolver: el de la **descripción**. Solo podremos averiguar qué deberíamos hacer en una situación dada cuando hallemos la descripción adecuada de las circunstancias. En ausencia de esta, la comprensión moral resulta imposible.

Esto nos conduce a adentrarnos en lo más profundo de la teoría de la acción (como rama de la filosofía) y de la psicología moral, donde lidiamos en particular con un problema formulado por la filósofa británica Elisabeth Anscombe.²² Se trata de que toda acción se puede describir desde perspectivas diversas. Cada vez que hacemos una cosa, en realidad estamos haciendo muchas. Al preparar un pastel estamos separando yemas de claras, mezclando ingredientes en un bol, encendiendo un horno, quizá llamando por teléfono entre medio o consultando un libro de repostería, etcétera. Hay que saber qué estamos haciendo *en realidad*; si no lo sabemos *con exactitud* tampoco podremos evaluar esa acción moralmente.

Según describamos la acción, obviamente, lo que hagamos encajará en una o en otra categoría moral. La valoración es

posterior a la descripción; primero tenemos que haber aclarado suficientemente qué ha sucedido. La impresión de que existen dilemas morales, así como la opinión no poco generalizada de que en las cuestiones morales no puede existir una auténtica univocidad, se deben a que resulta dificultoso, a veces incluso imposible, constatar qué se ha hecho exactamente y con qué intención.

En consecuencia, el arabista Thomas Bauer y el historiador Andreas Rödder aciertan cuando insisten en que una descripción errónea puede desembocar incluso en actos de violencia, al inducirnos a llegar a una conclusión prematura.²³ Cuando se trata de llegar a una evaluación moral compleja, a menudo es importante poder estudiar la situación con todo cuidado, sin prisas; este es uno de los motivos por los que los procesos judiciales, en los que hay mucho en juego para las partes, se desarrollan con frecuencia con una lentitud agotadora. La prudencia aconseja en general, como es sabido, consultar con la almohada las decisiones más difíciles, una o varias noches, o hasta posponiendo la conclusión a largo plazo; pues un intento de resolver una situación demasiado pronto comporta el peligro de confundirse. En todo caso: el principio de la cautela y la desaceleración no equivale a concluir que en los temas morales nunca podemos conseguir la suficiente claridad.

POR QUÉ LA CANCELLERA NO ES EL FÜHRER

Las acciones tienen consecuencias que nadie puede controlar al completo. Por buena que sea una acción, puede acarrear consecuencias catastróficas imprevistas.

Sopesemos un ejemplo muy reciente. Al parecer la política que (sobre todo en el año 2015) se adoptó con los refugiados en asociación con el nombre de Angela Merkel acarrió indi-

rectamente un incremento de la violencia ultraderechista, la difusión de la xenofobia y toda clase de dificultades estructurales, porque una mayoría de quienes se han podido refugiar en Alemania necesitan una integración que, por una diversidad de razones, causa descontento en muchas personas. En la medida en que Merkel tenía la intención de aliviar la situación (en parte horrible) de quienes se habían visto obligados a huir de su país para protegerse a sí y a sus familias, y para ello pretendía utilizar el bienestar y la fortaleza estructural de Alemania, las decisiones y acciones que emprendió al respecto caen sin lugar a dudas en el lado de lo bueno.

Indirectamente, sin embargo, sus decisiones y acciones en este campo han supuesto un aumento de las actitudes violentas y la crueldad, que tanto en las redes sociales como en las manifestaciones se ha dirigido también personalmente contra la cancillera. Pero sería absurdo —como ha hecho por ejemplo el político de Alternativa para Alemania Georg Pazderski en varios tweets relativos al atentado de Hanau— mantener que el terrorismo ultraderechista del presente es el producto de las acciones de Merkel y al mismo tiempo afirmar que su decisión de acoger e integrar a millones de personas resulta moralmente reprobable. Lo moralmente reprobable —malo sin paliativos— es el terrorismo de la ultraderecha; no la aplicación de nuestro derecho de asilo a personas necesitadas.

A la hora de describir la que se ha dado en llamar «crisis de los refugiados», junto con la gestión administrativa de la cancillera, podemos recurrir a muchas perspectivas. Entre ellas, por ejemplo: las estrategias geopolíticas asociadas con la ruta de los Balcanes; los procesos de negociación con otros Estados de la Unión Europea; las consideraciones de la política de partidos; por descontado, también las características y convicciones personales del individuo Angela Merkel. Un análisis total de los múltiples procesos designados como «crisis de los refugiados» resulta imposible porque hay muchos factores

que deben y pueden mantenerse ocultos, pues existen los derechos tanto a la intimidad como a los secretos de Estado. La cancillera no tiene por qué participar en un proceso público y espectacular para aclarar su carácter. Sus decisiones, a menudo sumamente pragmáticas y ponderadas, son de una grandeza que se le debe reconocer y que en estos días de pandemia vírica la ha presentado como una exitosa gestora de crisis. Esto no la convierte ni en una santa ni en una heroína; solo en una buena cancillera federal (independientemente de cuánto pueda discrepar uno, en temas concretos, de su valoración política o moral de las situaciones). Merkel no es una Führer que guíe como guio Hitler, sino una persona que ha alcanzado la cancillería por una serie compleja de procedimientos electorales (y sus propias maniobras tácticas como política profesional, para hacerse legítimamente con el poder); y por fortuna ha destacado no solo por ejercer ese poder conscientemente, sino a menudo también por su pragmatismo y sensatez.

No por estar en un Estado democrático de derecho debemos tener por objetivo que todas las decisiones y condiciones previas de las decisiones se den a conocer explícitamente. Es imposible, para empezar; ni las personas de más confianza de la cancillera, ni de hecho la propia Merkel, pueden conocer sus intenciones con el detalle suficiente para exponer qué tenía en la cabeza ante cada una de sus decisiones, más o menos trascendentes. Nadie se conoce a sí mismo por completo, tampoco la cancillera, que además, como es lógico, tampoco puede estar al tanto ni remotamente de todo lo que está sucediendo en el país en cada momento (ni ella, ni nadie). Todos actuamos en condiciones de incertidumbre; y no debemos tenerlo como un lastre, dado que sencillamente es así, en toda acción hay siempre una parte de incertidumbre.

Si volvemos a Kant, no es algo que este filósofo pasara por alto. Antes al contrario, incluso argumentó que ni siquiera en el caso de uno mismo podemos saber con certeza si los moti-

vos que nos han llevado a actuar son sinceramente los que nosotros mismos (u otras personas) tenemos como modelo de un comportamiento bueno. Por eso escribe:

La verdadera moralidad de las acciones (el mérito y la culpa), incluso de nuestro propio comportamiento, nos queda por ello por completo oculta. Nuestras imputaciones tan solo pueden referirse al carácter empírico. Pero nadie puede determinar cuánto de ellas ha de atribuirse al puro efecto de la libertad, cuánto a la simple naturaleza y el error no culpable del temperamento, o a la naturaleza feliz de este (*merito fortunae*); y por ello, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia.²⁴

En este contexto Kant defiende una tesis innecesariamente radical. Plantea que la moralidad de nuestras acciones permanece «por completo oculta». Es así porque, en tanto que representante de la moralidad, solo toma en consideración la pura voluntad, la propia determinación independiente de todos los motivos no morales. Para Kant todo depende de por qué motivos se haya hecho algo, y solo una única motivación se puede corresponder en verdad con lo que deberíamos hacer: que cuanto hacemos lo hagamos exclusivamente porque eso es lo que debemos hacer, sin ninguna otra intención.

Ahora bien, en cualquier situación dada, ¿cómo podemos comprobar por qué se ha tomado una decisión determinada? ¿Cómo se constata esto *a posteriori*? El propio Kant no nos ayuda con esta cuestión. En las situaciones concretas y complejas tomamos decisiones que en parte responden siempre a una incertidumbre, una de las causas por las que ser el soberano o el jefe de Estado entraña una enorme responsabilidad. Una diferencia esencial entre la actual cancillera y aquel que se nombró a sí mismo «Führer» o guía del país es que la primera no se arroga ninguna clase de omnisciencia moral, sino que actúa como ciudadana de la comunidad estatal cuyo gobierno

encabeza de resultas de las normas de nuestra democracia. No hay Führer ni hay un partido que tenga siempre la razón; y bien está que sea así, porque esta y no otra es la realidad.

EL JUICIO FINAL, O CÓMO PODEMOS CONOCER LOS HECHOS MORALES

Muchos hechos morales los podemos reconocer sin dificultad. Existen incluso evidencias morales, que cualquier persona, de cualquier cultura, puede clasificar fácilmente en la categoría de valor adecuada. En la mayoría de los casos somos plenamente conscientes de qué se nos exige desde el punto de vista moral.

Ahora bien, por desgracia esto no significa que el sentido común de la vida cotidiana baste para enfrentarse a la ética. Pues en muchos casos resulta difícil expresar y constatar con exactitud qué se está haciendo o se ha hecho en realidad. Y mientras no sepamos qué se ha hecho, difícilmente podremos evaluarlo moralmente.

De aquí surge la impresión de que, en aquellas situaciones en las que importa prestar una atención responsable a lo moralmente correcto, a la postre nunca podremos saber con certeza qué deberíamos hacer. De ser así, sería fatal, pues significaría que nuestra capacidad de reflexión moral nos está dejando en la estacada cuando más la necesitamos.

Para arrojar más luz sobre el problema y salir de esta aparente vía muerta, podemos empezar por diferenciar dos formas de análisis de los valores: la *ontología* y la *epistemología*. La **ontología de los valores** se ocupa de cómo son los hechos morales, esto es: qué significa que existan. Le interesa el ser de los valores. La **epistemología de los valores**, en cambio, estudia cómo podemos conocer los hechos morales, con referencia a los valores universales, en los contextos complejos.

En el primer capítulo he defendido que los valores poseen una ontología universalista y realista: son válidos en todas partes (al menos para los seres humanos) y existen en parte con independencia de nuestros principios, de forma que existen opiniones morales tanto verdaderas como falsas (al respecto de lo que uno debería hacer en una situación dada).

Quizá no esté usted del todo convencido, pero bien puede admitir que hay cosas que, por consideraciones morales, deberíamos hacer, y otras en cambio que por las mismas razones debemos renunciar a acometer. Lo que hacemos o dejamos de hacer, a la luz del universalismo y el realismo, no es el simple resultado de lo que nadie opina (incluso si tal fuera la opinión de una mayoría democráticamente aplastante). Las mayorías pueden cometer errores morales, tanto como las minorías. Desde la perspectiva moral no existen privilegios ni para las mayorías ni para las minorías democráticas.

Pero esta combinación de tesis —el universalismo y el realismo en la ontología de los valores— no parece resolver el problema de cómo podemos *conocer* los hechos morales. Tenemos que introducir, por lo tanto, un tercer componente. Aquí entra en juego un sentido adicional del «realismo» entendido como expresión técnica de la filosofía. Pues *realismo* tiene como mínimo dos sentidos, como destacaba el filósofo británico Crispin Wright ya en las páginas iniciales de su destacado libro *Truth and Objectivity* [«Verdad y objetividad»].²⁵

En primer lugar, con respecto a un ámbito determinado de la reflexión, uno es realista cuando cree que las opiniones sobre los objetos de ese ámbito no son verdaderas por la simple razón de que uno las tenga. Los objetos son en parte independientes de nuestras opiniones y tienen mucho que decir al respecto de si nuestra opinión es acertada o no. Es lo que podemos denominar realismo óntico. Desde el punto de vista óntico, su existencia no empieza a partir del momento en que el ser humano hace algo, por ejemplo, crea sistemas de con-

ceptos morales, o aplica la razón en búsqueda de un consenso que sea aceptable para todos los implicados. Los hechos morales existen de verdad y son factores con relevancia en la vida de los seres humanos libres y pensantes.

En segundo lugar, a menudo el realismo implica la idea de que los hechos que existen en parte independientemente de nuestras opiniones son sin embargo cognoscibles, y por lo tanto tenemos buenos motivos para creer que hemos comprendido algunos de esos hechos (que en parte son independientes de nosotros) tal y como son en realidad. Lo llamaremos **realismo epistémico**.

Ahora quisiera plantearles un argumento a favor de un realismo epistémico de los valores, es decir, a favor de la idea de que los hechos morales universales, que en parte existen ajenos a nosotros, pueden ser comprendidos tal y como son en realidad (y a menudo lo hemos hecho exactamente así). Por oscuros que sean los tiempos, sin embargo nunca imperará una oscuridad moral total mientras existan personas capaces de coordinar sus actos para vivir en comunidad.

Mi argumento se apoya en un experimento mental que designo como el **Juicio Final**. Imagínese que un día se despierta y comprueba que —como en *The Good Place*, una serie de la NBC con una buena base filosófica— ha muerto y está sentado frente a una puerta. Esta puerta se abre y —aquí me separo de *The Good Place*— se encuentra con Dios. Un tanto inquieto, porque ha sido ateo toda la vida, observa que Dios examina un grueso libro centelleante hasta que encuentra su nombre y pronuncia una espantosa condena eterna. La auténtica sorpresa de la condena radica en que Dios le reprocha haber hecho cosas que, en la Tierra, prácticamente cualquiera habría ensalzado por dignas y nobles. Así, le recrimina haber dirigido un parvulario inclusivo, haber cuidado desinteresadamente a leprosos, haber sido un buen padre para sus hijos, haber combatido el cambio climático, haber contribuido a

salvar koalas de los incendios de las selvas tropicales australianas, etcétera. En la cuenta positiva consta un artículo de prensa blasfemo, una pelea a puñetazos que tuvo de joven, tal y cual mentira de distinto calado... La condena divina, en suma, es absolutamente incomprensible porque Dios está juzgando como solo cabría esperar que lo hiciera el Diablo, o vete a saber qué loco peligroso.

En esta situación parecería razonable preguntarle a Dios por qué está juzgando con criterios que no encajan con nada de lo que en la Tierra, según cualquier inspección de las Escrituras, cualquier análisis de conciencia y la simple opinión generalizada se considera moralmente evidente. ¿Cómo puede ser —le diríamos— que nuestras acciones se evalúen de acuerdo con criterios morales que resulta imposible conocer? Pues así sería, si los juicios morales de Dios no tuvieran nada que ver con los que están a nuestro alcance, al alcance de los pobres mortales. Si los criterios de Dios pudieran resultar del todo incomprensibles, quizá en el Juicio Final consideraría como una infracción grave alguna acción irrelevante, desde nuestro punto de vista (como, digamos, tomarse un café removiéndolo hacia la izquierda) y en cambio consideraría moralmente indiferente lo que para nosotros tenía mucha relevancia moral.

Este experimento mental pretende mostrar que los hechos morales, en lo esencial, son manifiestos; por principio tenemos la posibilidad de reconocer —aunque a menudo, no sin grandes dificultades— qué deberíamos hacer. Lo que no significa que no podamos equivocarnos.

Un Dios omnipotente que recurriera a unos criterios morales propios, del todo desconocidos e incognoscibles para nosotros, para evaluarnos, someternos a prueba y sancionarnos una vez muertos según correspondiera, sería un demonio espantoso. Por eso todas las religiones universales parten de una revelación y asumen que Dios (o los dioses) nos envían profetas y mensajes —a veces, de apariencia confusa— que nos comuni-

can qué deberíamos hacer. En las cuestiones morales, Dios no puede dedicarse a tomarnos el pelo, porque en tal caso no sería un dios, sino vete a saber qué demonio. Tal es una de las reflexiones que respaldan el concepto de un dios bueno.

Esto no quiere decir, lógicamente, que Dios exista o que sea misericordioso. El experimento mental del Juicio Final tan solo pretende mostrar que carece de sentido pensar que existen hechos morales que no podemos conocer de ninguna manera. También muestra que es absurdo suponer que la validez de los juicios morales bebe de una fuente divina.

Aquí no se ha determinado si Dios existe, ni se ha concluido nada al respecto de cómo se comportarían Dios, los dioses o lo divino en relación con el orden universal de los valores. Solo se ha excluido que Dios, los dioses o lo divino se dediquen a tergiversar la verdad y el conocimiento humano de los valores. No existe por lo tanto ningún conflicto general entre la ética y la religión. Si lo hubiera, quien saldría perdiendo sería la religión, porque los motivos morales nos obligarían a tacharla de error y refutarla. La reflexión de intención ética, la comprensión moral, está por encima de cualquier tradición religiosa, porque estas las evaluamos de acuerdo con los criterios éticos. En nuestro Estado democrático de derecho, esto es válido para todas las religiones; por eso en nuestros días el cristianismo no goza del mismo margen de acción del que disfrutaba hace unos pocos siglos. Por fortuna, los exorcismos y las quemas de brujas ya no están en el orden del día; pertenecieron a la tradición religiosa, pero son moralmente inaceptables.

El universo moral de lo que deberíamos hacer y dejar de hacer tiene que resultarnos transparente, al menos en parte. No puede darse que nos encontremos en una situación en la que no tengamos la más mínima idea de qué se debería hacer, desde la perspectiva moral. Lo que ocurre es que nunca lo sabemos *todo*. Somos falibles, pero esto no significa desconocerlo todo; un desconocimiento total resultaría fatal para la ética.

La falibilidad significa que, en las cuestiones morales complejas, nos podemos equivocar. Éticamente esto comporta que debemos conducirnos con prudencia, con respecto a los demás y a nosotros mismos, sin juzgar demasiado apresuradamente las decisiones de los demás. Pero esta prudencia que la ética nos reclama no significa que no existan los hechos morales, antes bien, prueba lo contrario: como existen hechos morales que son de la mayor importancia en los contextos complejos, debemos ser prudentes y moderados con los juicios y ante las formas de vida de los demás.

CON O SIN DIOS, EN EL REINO DE LOS FINES

A más tardar en este punto, es probable que muchos lectores se hayan preguntado ya quién «define» los valores universales (dado que Dios no lo hace). Pero esta pregunta se basa en unos supuestos falsos. Querer saber quién «define» o «determina» los valores universales se asemeja a querer saber quién «define» o «determina» el hecho de que la Tierra tenga una Luna.

Si no existieran seres con capacidad de pensar libremente, no existiría la ética. Si no hubiera vida en el universo, los valores no tendrían ninguna relevancia. Pero esto no significa que los valores no existan, porque no estamos en un universo carente de vida libre y reflexiva. Como los valores y los conceptos morales tratan esencialmente de nosotros, los seres humanos, y de los demás seres vivos, lógicamente los valores siempre se refieren a nosotros, un aspecto en el que difieren de las constantes de la naturaleza. No por eso podemos concluir que los valores no sean hechos; solo que no son simples hechos naturales que podamos descubrir por medio de la ciencia.

Los hechos no se «definen» ni «determinan» en general, sino que son el criterio para saber si nuestras ideas son correctas o falsas. Un hecho se puede discutir (erróneamente), pero esto no lo hace desaparecer. Si en verdad existen los hechos morales, si en verdad se puede saber qué tenemos que hacer necesariamente y qué estamos obligados a no hacer, entonces nadie los «define», tampoco Dios.

Sin embargo, en el transcurso de la historia humana van apareciendo nuevos tipos de acciones sobre las que es necesario reflexionar moralmente a conciencia. En nuestros días podemos ver un ejemplo importante con el surgimiento de las redes sociales y la utilización de la inteligencia artificial en el marco de la digitalización. Por ahora no existe ninguna ética suficientemente elaborada sobre la inteligencia artificial. Esto no supone que ahora tengamos que inventarnos un nuevo catálogo de valores, sino que debemos averiguar en qué categoría moral encajan los nuevos tipos de acción.²⁶

Si volvemos a la terminología de Kant, designaremos el universo moral, es decir, el ámbito de los hechos morales, como el **reino de los fines**.²⁷ El reino de los fines nunca nos puede quedar oculto del todo. Consiste fundamentalmente en que nuestras acciones suceden de una forma intencionada, cuando nos proponemos modificar la realidad con una finalidad. Cuando compro fresones, por ejemplo, estoy siguiendo un plan complejo: tomo las llaves de la bicicleta, pedaleo, me atengo a las normas de circulación, aparco y ato la bicicleta, cojo los fresones, los llevo a la caja, pago. En la práctica no parece nada tan complejo porque se trata de procedimientos que hemos ensayado muchas veces. Pero sin una finalidad no se podría hacer; la finalidad dirige la acción y estructura así la realidad.

Si Dios existe o no, como autoridad suprema, en el reino de los fines, carece de importancia para la estructura de los hechos morales. Pues que debamos hacer algo, o bien no hacerlo, no puede depender en última instancia de lo que un dios haya or-

denado. El hecho de que no se deba torturar a los niños no es un mandato divino, al que nos debamos atener por temor al castigo celestial, es decir, por inteligencia táctica; sino un hecho moral que existe con o sin dioses. Quien se aleja de una religión y se hace ateo no por eso va a cambiar sus convicciones morales; antes bien puede tener la certeza de que la mayoría de sus valoraciones morales resistirán bien el distanciamiento.

Sin Dios, en cierto sentido, resulta aún más improbable que no podamos conocer el reino de los fines. Pues en un universo sin dios, ¿cómo podrían existir exigencias morales que no tengan nada que ver con lo que conocemos? Esto requeriría que hubiera como una capa de partículas elementales de la moral, aún no descubierta, que explicaran por qué debemos hacer o renunciar a hacer tal cosa; partículas que existen aunque no las podamos ver...

Ronald Dworkin, el influyente experto en la filosofía del derecho, ha bromeado al respecto sugiriendo que tal vez sí existen estas partículas de la moral —los «morones»—* y en el futuro la física podrá medirlas.²⁸ No sería menos absurdo que existiera un reino de los fines que no se pueda investigar mediante el estudio ni científico ni social, con hechos morales que nos afectan pero que nunca podremos conocer.

Por esta suma de razones, los hechos morales solo pueden ser independientes en parte de nosotros, ya que tenemos que poder conocerlos, en gran medida y por principio. La moral tiene que resultar accesible a los mortales, tanto si afirmamos que la ha fundado un dios como si no. En lo esencial, los ateos y los politeístas reconocen los mismos hechos morales que los teístas.

Esta observación se puede respaldar con una reflexión filosófica sobre la que se ha escrito mucho, originaria ni más ni

* La palabra juega tanto con la raíz de «moral» como con el insulto inglés *moron*, «idiota», adoptado ya por cierto en algunos países de la América hispanohablante precisamente como «morón». (N. del t.)

menos que de Platón, el fundador de la ética filosófica sistemática. En uno de sus primeros diálogos, el breve pero exquisito *Eutifrón*, Platón hace que su protagonista, Sócrates, se encuentre con un ciudadano ateniense, el piadoso Eutifrón, ante uno de los edificios de la administración de la justicia. El propio Sócrates está a punto de ir a juicio, pues ha sido denunciado por cierto Meleto. Como es sabido, más adelante Sócrates fue condenado a muerte por sus supuestos errores teológicos (se le reprochaba introducir dioses nuevos y corromper a la juventud).

Según acostumbra Sócrates a hacer, pronto se enreda en una conversación filosófica con Eutifrón, con el objetivo de aclarar la relación existente entre la piedad y la justicia. Los dos debaten, en el contexto del politeísmo antiguo, sobre una pregunta que aún no se ha resuelto: cómo se relaciona la fe religiosa con los valores morales. En estas circunstancias, la metaética contemporánea se ha ocupado repetidamente de lo que se conoce como «contraste de Eutifrón». El **contraste de Eutifrón** diferencia entre dos conceptos, aparentemente opuestos del todo, la percepción en relación a Dios y los valores morales. En el lenguaje platónico, los valores morales positivos se identifican con la justicia (*dikaïosyné*), o también, como el autor lo llama más en general, lo bueno (*to agathon*).

Las dos versiones que aquí se enfrentan sostienen lo siguiente:

Dios considera buenas determinadas acciones porque comprende lo bueno. (Realismo)

Determinadas acciones son buenas porque Dios lo determina así. (Antirrealismo)

Cada alternativa tiene consecuencias distintas para los conceptos de la justicia y la piedad. El realista entiende que creer en Dios (la piedad) tan solo contribuye de una forma indirecta

al entendimiento moral. Como Dios posee una capacidad de conocimiento superior, esto garantiza que él no comete errores morales; por lo tanto cada hecho moral que nosotros conocemos es automáticamente un hecho moral que Dios ya conoce; con eso, en la práctica, nos estamos aproximando a los criterios morales de Dios. Así lo entendía el propio Platón, que consideraba que el sentido de la vida pasaba por intentar acercarnos a Dios en todo lo posible, para emularlo.

En cambio el antirrealista sostiene lo contrario. Considera que la piedad es la única posibilidad de fundar una moral. Una acción solo es buena porque Dios ha establecido un criterio de bondad moral; por lo tanto, lo esencial es averiguar qué ha establecido Dios. En este escenario la voluntad de Dios es mucho más importante que los detalles de ninguna acción, porque Dios determina por decreto (o por el medio que sea) qué es bueno y qué es malo. En la ética contemporánea, en lugar de Dios, aparece tan solo la razón humana en el sentido de nuestros valores subjetivos, pero la argumentación es muy parecida, como ha demostrado de forma razonada y convincente Ernst Tugendhat en su libro *Lecciones de ética*.²⁹ Tugendhat acierta de pleno cuando apunta que lo que concluimos después de sopesar todas las razones en una reflexión moral no puede fundamentarse en ninguna autoridad superior (ya sea la evolución, Dios o siquiera la razón).

¿Por qué deberíamos derivar nuestra conclusión de algún otro lugar, en lugar de aclarar sencillamente sobre qué pilares descansa esa plausibilidad? Como venimos de unas morales tradicionalistas [que fundamentan la moral apelando a tradiciones, *M. G.*] y como de niños crecimos con una interpretación autoritaria (al menos en parte) de la moral, tendemos a esperar que haya una justificación sencilla de otra fuente (la razón, etcétera), equivalente a apoyarse en una autoridad.³⁰

Platón ya contestaba al antirrealismo que, de forma implícita o incluso explícita, considera que Dios es malvado, de una forma u otra. Pues si Dios determina por su pura voluntad qué es bueno y qué es malo, sin que nosotros podamos llegar a comprender lo bueno y lo malo con independencia de Dios, entonces en última instancia estamos condenados a someternos de forma irreflexiva a la voluntad de Dios. Según este punto de vista, el antirrealismo se basa en la adoración ciega a un ser superior al que debemos obedecer ordene lo que ordene. De esta manera Dios es una especie de dictador divino al que es imposible derrocar: un tirano metafísico.

El realismo moral, por lo tanto, se combina mejor con la suposición de que Dios —si existe— no es tan solo un ser todopoderoso y temible, sino también de bondad perfecta. Dios no puede cometer errores morales; lo que sea que haga tiene que corresponderse con su idea del bien, porque de lo contrario tendríamos motivos para reprochárselo. Si en cambio Dios determinara los criterios morales sin ninguna base, habría que plantearle la pregunta crítica de para qué se ha molestado entonces en comunicárnoslos de una forma tan complicada y aparatosa, por ejemplo haciendo aparición en el transcurso de la historia humana, como zarza ardiente en lo alto de un monte, para luego darnos las Tablas de la Ley.

Como a menudo se afirma que los Diez Mandamientos son un catálogo razonable de orientaciones morales, vale la pena recordarlos aquí. Según, por ejemplo, la página web de la iglesia evangélica de Alemania, representan la «base de la ética cristiana» y son:

Primer mandamiento

Soy el Señor, tu Dios. No tendrás ningún otro dios.

Segundo mandamiento

No utilizarás en vano el nombre del Señor, tu Dios.

Tercer mandamiento
Santificarás las fiestas.

Cuarto mandamiento
Honrarás a tu padre y a tu madre.

Quinto mandamiento
No matarás.

Sexto mandamiento
No cometerás adulterio.

Séptimo mandamiento
No robarás.

Octavo mandamiento
No darás testimonio falso contra tu prójimo.

Noveno mandamiento
No codiciarás la casa de tu prójimo.

Décimo mandamiento
No codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni a su siervo o su sierva, sus animales, ni cuanto tu prójimo posea.³¹

Expresados de esta forma, está claro que los diez mandamientos no sirven de base para ninguna ética (tampoco para una ética cristiana, que no puede existir como tal porque una ética que fuera específicamente cristiana perdería su validez universal). Tendremos toda la razón en considerar moralmente reprochable que se enumeren «a la mujer de tu prójimo ... su siervo o su sierva» como lista de propiedades; este décimo mandamiento quebranta nuestra concepción moderna de la igualdad entre los sexos y, si le hiciéramos caso, sería un retroceso moral. Esto es muy evidente, y no se ha criticado poco; pero no parece haber llamado tanto la atención que la servi-

dumbre —¡una forma de esclavitud!— es de por sí moralmente inaceptable; de modo que la exigencia moral es muy distinta: liberar a todo siervo y toda sierva de la condición de privación de libertad a la que los ha reducido el prójimo del que el mandamiento nos habla. Es bien conocido que el texto bíblico no muestra reparo alguno hacia la esclavitud, lo que es tan solo uno de los problemas que se derivan de los criterios morales que implícita o explícitamente se exponen en un texto tan diverso, incluso sumamente heterogéneo, como el de la Biblia.

A este se añade que, en el Nuevo Testamento, Jesús anuncia una jerarquía de los mandamientos, y selecciona dos como preceptos principales, con la particularidad de que el segundo ni siquiera formaba parte del decálogo inicial.

El primero es: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor. Por ello amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». El segundo es: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». No hay otro mandamiento mayor que estos dos. (Marcos 12: 29-31. El primer mandamiento figuraba en *Deuteronomio* 6: 4-5; el segundo, en *Levítico* 19: 18).

No pretendo entrar aquí en los detalles teológicos de la Escritura y su interpretación, ni en las relaciones del judaísmo y el cristianismo (por no hablar ya del islam) y del Antiguo y el Nuevo Testamento. Si recuerdo aquí los textos sagrados de las religiones universales monoteístas es porque a veces se presenta a un Dios que dicta leyes inmotivadas, e incluso injustificadas, que es imposible conciliar con nuestros conceptos morales actuales (y confío que los de la actual iglesia evangélica de Alemania).

El amor a Dios y el amor al prójimo son ideas más asumibles que las exigencias de los diez mandamientos en su formulación original, aunque no me cabe duda de que la gran mayoría de los creyentes cristianos hacen caso omiso de las peticiones concre-

tas que en el Nuevo Testamento hace Jesucristo a favor de algunas ideas que no son tan universalmente aceptables. Así, en el evangelio de Lucas, Jesús aconseja abandonar a la propia familia para dedicarse por entero a servir al reino de Dios:

Jesús les respondió:

Amén, os digo. Todo el que por el reino de Dios ha dejado la casa o a la mujer, los hermanos, los padres o los hijos recibirá muchísimo más en este tiempo y la vida eterna en el mundo venidero. (Lucas 18: 29-30)

En su conjunto, el Nuevo Testamento suena como la proclamación de una religión apocalíptica: como Jesús regresará pronto, al resucitar después de ser crucificado, y además falta poco para el Juicio Final, no vale la pena dedicarse a las obligaciones terrenales (lo que incluye tanto las obligaciones morales con respecto a la propia familia como por ejemplo proyectos de perfeccionamiento moral de los sistemas legales). Y ciertamente, si uno espera de verdad que el Mesías no tardará en volver, o que toda la historia de la humanidad concluirá en un final escenificado por Dios, al que asistiremos pronto, las exigencias morales se transforman radicalmente. Quien entiende que un Dios omnipotente puede determinar a su libre criterio los valores morales, e incluso modificarlos igualmente, apostará por un concepto de moralidad totalmente distinto al de, por ejemplo, nuestra comunidad política actual, que se basa en la Ley Fundamental y la idea de la dignidad humana.

Con esto no pretendo decir en ningún caso que el judaísmo, el cristianismo o el islam, en todas sus variantes institucionales y existenciales, sean contrarios a (o incluso enemigos de) nuestra constitución democrática. Con el paso de los milenios las religiones universales se han ido adaptando en buena medida a las condiciones históricas y pragmáticas de la construcción estatal y la organización del poder mundano; aunque

tampoco debemos olvidar que la iglesia católica romana se dirige desde el Vaticano, un Estado que no es en ningún caso moderno, democrático y de derecho, sino una monarquía absoluta. Según el artículo 1 de la constitución del Estado vaticano, por ejemplo, no hay separación de poderes porque «el Pontífice, como soberano del Estado, reúne el poder legislativo, ejecutivo y judicial».³²

En su formulación clásica, las religiones universales son considerablemente más antiguas que la idea contemporánea de que la estructura de las instituciones estatales puede, e incluso debería, organizarse de modo que fomente el progreso moral. Si queremos mantener vivo el pensamiento de la Ilustración, no podemos renunciar a esta idea. Y sin el pensamiento de la Ilustración no existiría el moderno Estado democrático de derecho, que gracias a su compleja diferenciación de subsistemas (en la que destaca por encima de todos la separación poderes) procura que no haya un núcleo desde el que alguien esté en condiciones de coartar y dominar a todos los demás. Entre nosotros nadie ni nada es *legibus absolutus*, independiente de las leyes. En el caso de mi país, la cancillera, el presidente federal, los ministros y los diputados gozan de una forma limitada de inmunidad; pero los controles recíprocos de jueces, legisladores, juristas, sociedad civil, medios de comunicación, etcétera, hacen que en este momento nadie pueda hacerse con el poder absoluto. Para ello habría que transformar la república al completo, una posibilidad que en teoría podría llegar a darse, pero que requeriría un esfuerzo estratégico colosal y unos acuerdos que en la situación actual no resultan siquiera imaginables.

La cuestión decisiva es que el realismo —es decir, la idea de que Dios, si existe, recompensa y premia lo bueno precisamente porque es bueno— se puede conciliar con todas las formas racionalmente justificables del monoteísmo. Pero dicho esto, el realismo no depende del teísmo. Los hechos morales existen en el reino de los fines, tanto si este reino tiene una es-

pecie de figura soberana (Dios) como si no la tiene. La existencia de los valores universales ni implica a Dios ni es incompatible con Dios.

En consecuencia, Dios no interpreta ningún papel relevante en la fundamentación de la moral. Si ocurriera al revés —por ejemplo, si el antirrealista estuviera en lo cierto—, esto se contradeciría con la idea de un dios bondadoso. Un Dios al que debemos someternos porque es un tirano moral sería sin duda una figura temible, frente a la cual lo tácticamente recomendable —y urgente— sería hacer exactamente lo que tal príncipe celestial omnipotente exigiera de nosotros. Sin embargo la existencia de tal príncipe celestial pondría en cuestión todo aquello en lo que uno cree, si uno es un entusiasta del Estado democrático de derecho y de la Ilustración que lo hizo nacer.

Por resumir: si queremos garantizar unas convicciones morales racionales, basadas en motivos buenos, universalmente válidos y en principio comprensibles para todos, tenemos que adecuar nuestro concepto de Dios al concepto de la moralidad, y no a la inversa. Desde un punto de vista teológico esto no supone ningún problema, porque Dios es la bondad misma y por lo tanto coincidirá con los criterios morales mejor fundamentados. Con la salvedad de que en las cuestiones morales Dios, a diferencia de nosotros los mortales, es infalible. Esto es compatible con muchas interpretaciones de las escrituras sagradas del judaísmo, el cristianismo y el islam, que por lo tanto también son compatibles como tales con el Estado democrático de derecho.

Ahora bien, lo mismo cabe afirmar, sin lugar a dudas, del ateísmo. Moralmente el ateísmo es tan aceptable como las religiones universales, a menos que esté articulado de manera que se dirija automáticamente contra el conocimiento de los hechos morales, o sea, del reino de los fines. Pues algunos ateos creen que no existe ningún reino de los fines, sino tan solo, en el

mejor de los casos, una conducta altruista incorporada de forma innata por la evolución. Pero esto no puede servir de base a los valores universales, sino que es tan solo una recomendación no vinculante de atenerse a los deseos del «egoísmo de los genes», que se supone sería mayoritario.³³ En tal caso la teoría de la evolución sería incompatible con los valores universales porque tendría que asumir el papel de la fundamentación de la moral. Afortunadamente no es necesario, porque los valores universales no necesitan de ningún apoyo por la puerta de atrás.

PEGAR A LOS NIÑOS NUNCA HA SIDO BUENO,
TAMPOCO EN 1880

Los hechos morales nos afectan directamente a los seres humanos, e indirectamente, tanto a los otros seres vivos como a la naturaleza inanimada. La ética se ocupa de la pregunta de qué deberíamos hacer; trata de *nosotros* y de las relaciones de unas personas con otras. A este respecto hablamos de un ser vivo pensante, con capacidad intelectual. Por **capacidad intelectual** quiero decir aquí que buena parte de lo que hacemos se realiza a la luz de una idea de quiénes somos y quiénes queremos ser.³⁴ Todos tenemos una concepción más o menos detallada del ser humano, y opiniones relativas a cómo debemos comportarnos con los demás seres vivos, y a qué significa la estructura global del universo del que formamos parte.

Los hechos morales exhiben una forma de objetividad que depende del intelecto: como por su propia esencia son cognoscibles, se dirigen directamente a nosotros como seres libres y pensantes. Gracias a nuestra capacidad intelectual podemos reconocer hechos de relevancia moral que siempre tienen que ver también con nosotros.

Los seres humanos pueden comprender que la ganadería industrial es moralmente reprobable; que pensando en el sufrimiento de los animales, podría ser necesario un estilo de vida vegetariano; que tenemos obligaciones morales hacia los otros seres vivos, y mucho más. Ningún otro animal, que sepamos, tiene el más mínimo conocimiento de las circunstancias morales complejas; pero que la capacidad de comprensión moral de los animales se sitúe por debajo de la capacidad de personas adultas e ilustradas no significa que los podamos maltratar. Al contrario: el entendimiento moral requiere que exista una ética de los animales y del medio ambiente. De nuevo, esto no significa que otras especies animales, para merecer nuestra protección, deban desarrollar sus propias ideas morales.

Aquí es importante recordar que los seres humanos nos vamos transformando con el paso del tiempo y con ello vamos creando nuevos campos de actuación. Los problemas del siglo XXI, derivados por ejemplo de la globalización, la digitalización y el cambio climático, no existían cuando se desarrollaron los primeros sistemas de ética filosófica, hace unos dos milenios.

Pese a esto, los hechos morales no son tan variables históricamente como algunas personas quisieran pensar. Porque nos afectan como seres reflexivos, y por lo tanto dependen de nuestra capacidad de pensamiento; pero existir, existen objetivamente. Esto tiene una consecuencia importante, que desempeña un papel crucial en el universalismo y el realismo moral. Podemos denominarla **robustez modal**.³⁵ Significa que, si en una situación S, H es moralmente exigible (o admisible, o intolerable, etcétera), entonces H también habría sido exigible (o admisible, o intolerable, etcétera) moralmente en el caso de haberse encontrado uno en S en el pasado.

Esto supone que también en la prehistoria más remota, cuando los primitivos vivían en comunidad en las cavernas,

nadie debía acosar sexualmente a nadie. En 1880 ya era inaceptable pegar a los hijos con fines educativos. Puede ser que en 1880 resultara mucho más difícil comprender que los niños son seres humanos en el mismo sentido en que nosotros lo somos, y por lo tanto es absurdo recurrir a la violencia de aporrearlos para convertirlos en adultos obedientes; pero de esto no se sigue que quienes golpeaban a sus hijos en 1880 no estuvieran cometiendo un error moral. El error del pasado consistía entre otras cosas en que los hechos psicosociales, no morales, del castigo físico, estaban ocultos en parte; por lo tanto la capacidad de evaluación moral de los participantes estaba limitada, pues partían de convicciones falsas, heredadas en parte por la tradición religiosa. Aun así, no cabe duda de que muchos padres que castigaban físicamente a los hijos lo hacían con una mala conciencia que la tradición no cuestionada no bastaba a tranquilizar por completo.

Algunos errores morales se cometen porque los participantes no conocen los hechos no morales. Durante la mayor parte de su existencia los seres humanos no han tenido el más mínimo conocimiento de cómo funciona la reproducción en el ámbito de la biología molecular, y por lo tanto tenían toda clase de ideas (absurdas) sobre cómo se engendraba. Estas ideas falsas tenían consecuencias morales, porque, por ejemplo, uno podía ser de la opinión de que un aborto respondía a causas morales, y por ende se le podía exigir una responsabilidad moral a la madre.

Lo mismo ocurre con las enfermedades. En nuestros días, muchas personas (aunque es de creer que no la mayoría de las que hoy viven en el planeta) tratan las enfermedades puramente somáticas como el producto de factores causales que cabe determinar de forma objetiva, y que tiene poco que ver con el mundo mental del enfermo. Así, la contaminación ambiental puede causar un tumor cerebral, pero los sueños sexuales del afectado con su vecina, no. Por desgracia todavía es frecuente en todo el mundo, incluso en los Estados industria-

les más ricos, que enfermedades puramente somáticas se atribuyan a deficiencias morales y se castiguen incluso con severidad draconiana. El hinduismo contemporáneo (a diferencia de algunos de sus predecesores), de resultas de la colonización británica (entre otras), es una religión bastante hostil con el cuerpo y la carnalidad; y así no es infrecuente que algunos creyentes muy ortodoxos castiguen corporalmente a las hijas (a las que de entrada ya consideran metafísicamente inferiores) por la aparición de la regla. En muchas culturas surgidas en la era premoderna y aún vigentes, la menstruación se considera impura, el signo de una mácula moral.

Naturalmente, la ciencia médica moderna desmiente este absurdo; pero la ciencia médica moderna también desmiente la validez de los glóbulos y otras presentaciones de la homeopatía, y sin embargo en nuestra sociedad occidental e ilustrada hay quien recurre a ellos y cree en la consiguiente capacidad autosanadora de la naturaleza. Al hacerlo así están pasando por alto que la industria farmacéutica, y la medicina convencional que le sirve de base, tanto para lo bueno como para lo malo (pues en ambos casos no cabe duda de que también se producen abusos reprobables y peligrosos), es tan natural como pueda serlo el gusto de una manzana (¿genéticamente manipulada?) o bañarse en un manantial (supuestamente) virgen.

Los hechos morales no son hechos naturales. Tampoco son anti-naturales; ni van contra natura; sencillamente son los hechos en los cuales las posibilidades de actuar se clasifican según los criterios de lo bueno, lo neutro y lo malo. Esta clasificación no depende de la mirada del observador ni es una cuestión de gusto, sino que resulta objetiva en todos los sentidos relevantes.

3

IDENTIDAD SOCIAL. POR QUÉ EL RACISMO, LA XENOFOBIA Y LA MISOGINIA SON MALOS

Todo ser humano forma parte de grupos distintos. Somos, por ejemplo, miembros de una familia, trabajadores de una empresa, ciudadanos de un Estado, refugiados, lobistas, bebedores de vino, vecinos o senderistas. La lista de grupos a los que pertenecemos es bastante larga y nadie puede estar al corriente de todos y cada uno de sus contactos sociales. La sociedad, como tejido conjunto de los distintos procedimientos socioeconómicos que reparten a las personas en grupos en cuya constitución, a su vez, los integrantes participan de forma consciente, resulta demasiado compleja para poder observarla en su totalidad. Así, algunos sistemas parciales dirigen otros sistemas parciales (por ejemplo, la política a la economía, e igualmente a la inversa), pero nadie lo dirige todo, porque nadie puede alcanzar a comprender cómo resultaría posible.

Como individuos reaccionamos ante esta complejidad inabarcable. El presente capítulo se ocupará de una de esas reacciones: la que consiste en formarnos imágenes simplificadas de nuestro contexto social. Son imágenes esencialmente falsas, que, no obstante, en algunos puntos encajan con los hechos. De esta forma surgen identidades sociales que en el marco de una **política identitaria** cada vez más difundida están cobrando relevancia, potenciadas además por las redes sociales.

En las páginas siguientes argumentaré que las identidades culturales y sociales, que tan importantes son para muchas personas, en realidad no existen. Son concepciones desfiguradas de nuestras acciones, una forma de autoengaño relacionada con los sistemas de engaño de nuestra vida moderna, repleta de anuncios, propaganda e ideología.

Como estas imágenes falsas y distorsionadas de uno mismo oscurecen los hechos morales, es necesario quitar el velo del pensamiento en materia de identidad. El universalismo de la nueva Ilustración aboga, pues, por dejar atrás la política identitaria, aun sin pretender discutirle que, indirectamente, no le debemos poco progreso moral. Pues en el pasado, como en el presente, los seres humanos se han defendido y se defienden contra la discriminación negativa, que a menudo se acompaña de violencia y opresión sistemática. Sin embargo, debemos entender que en última instancia estas batallas y aspiraciones no procuran conservar las identidades, sino a la inversa, superar las identidades en la medida en que nos deshumanizan.

Dividir a las personas en grupos de identidad no aporta ninguna utilidad explicativa, sino que aleja a los partidarios de las identidades locales de su obligación hacia los valores universales. Quien en el nombre de una minoría (real o supuestamente) oprimida emprende una lucha contra una mayoría (real o imaginaria), está pasando por alto que de hecho perpetúa la misma clase de error que ha provocado la opresión de la minoría. Quien lucha contra una opresión injusta no puede tener por objetivo oprimir injustamente a los opresores.

«HABITUS» Y ESTEREOTIPOS. TODOS LOS RECURSOS SON ESCASOS

Situaciones de crisis como la pandemia de la COVID-19 han puesto de relieve, de una forma dramática, que todos los recursos son limitados. No existe una cantidad infinita de mascarillas protectoras, sanitarios, camas de la UCI o aparatos respiradores. Pero tampoco hay una cantidad inagotable de fuentes de energía (esto lo sabemos desde hace mucho tiempo), ni los teléfonos inteligentes son infinitos, ni los asientos en el AVE, ni las mesas en un restaurante... Los recursos, en definitiva, son escasos; esto, sumado al dinamismo con el que la población se desarrolla, provoca que las crisis se acumulen.

Cuanto más valiosos son los recursos, mayores son las disputas. El valor económico exacto de los recursos materiales no es una información que todo el mundo conozca, como es natural. La propia escasez de los recursos trae consigo que no todo el mundo sepa cómo se pueden conseguir. Si no, se produciría una ofensiva por conseguirlos de tal calado que el sistema de distribución se derrumbaría.

No todos los recursos se pueden valorar material o económicamente como el oro, los teléfonos o las fuentes de energía. Como bien ha indicado el sociólogo francés Pierre Bourdieu, frente a tales recursos materiales o económicos hay que distinguir los **recursos simbólicos**; por ejemplo, la buena reputación, el prestigio científico, pero también la belleza física, las partes innatas de la inteligencia, la buena formación y educación, el estilo a la hora de vestirse y elementos similares, incluso el buen gusto artístico.

Los recursos simbólicos están en correlación con los materiales. Algunos solo se pueden conseguir si se ha alcanzado ya un determinado nivel económico (es el caso por ejemplo de la experiencia enológica: los vinos extraordinarios son caros). Otros recursos simbólicos, por el contrario, son la base para

adquirir los materiales, por ejemplo la buena formación académica o la belleza física (que de forma implícita o explícita se exige para determinadas profesiones).

En nuestros comportamientos cotidianos, cada uno de nosotros encarna una red compleja de recursos simbólicos, adquiridos de una forma más o menos casual o deliberada. Para designar esta red tomaré una expresión del citado Bourdieu: el *habitus*.

Los recursos materiales y no materiales se interrelacionan de una forma compleja. Llama la atención que personas con un *habitus* determinado ocupen a menudo puestos de trabajo determinados, lo que por una parte se explica porque los empleadores eligen a un tipo de trabajador concreto, pero por otra porque el papel que uno interpreta en esa profesión se transfiere al *habitus*. El *habitus*, en efecto, se modifica constantemente a lo largo de la vida. Es como si tuviéramos un depósito de *habitus*, donde almacenamos los recursos simbólicos, que evoluciona de acuerdo con una lógica propia compleja. Para estudiar esta lógica propia los expertos en ciencias humanas y sociales desarrollan métodos que, naturalmente, a su vez les reportan *habitus*, lo que podría acarrearles beneficios: Por ejemplo, el economista comprende el funcionamiento de la bolsa mejor que un lego cualquiera —quien, por lo tanto, deja que el banco local le convenza de comprar un paquete de acciones de dudosa conveniencia—, y sabe aplicar socialmente este conocimiento. El profesor de literatura, por su formación, tiene más sensibilidad para el arte de la expresión verbal, y esto le puede capacitar para adquirir un gusto estético mejor, o por lo menos más informado.

En general, se puede entender la **política** como un sistema que dirige la distribución (siempre injusta) de los recursos (inevitablemente escasos). Según sea el sistema económico y la estructuración de los subsistemas e instituciones de una sociedad, esta distribución será distinta. Por lo tanto los políticos

dependen de un equipo de especialistas en tales recursos, que disponen de datos con los que la distribución real de los recursos se puede medir; así la lógica propia de la distribución futura resulta más o menos predecible y podemos ajustar las directrices políticas que la orientan.

La **política identitaria** consiste en establecer una conexión entre determinados modelos sociales, denominados «identidades», y el reparto de los recursos materiales y simbólicos, para derivar de ello las directrices políticas. Pero esta política actual genera crisis porque la supuesta identidad que se está introduciendo en el campo no tiene existencia sino como *habitus*. Un *habitus* se puede estudiar sociológicamente, pero una identidad, no. Detrás del concepto difuso de la identidad se oculta la difusión de estereotipos que ciertamente no son los verdaderos portadores de las luchas y negociaciones por la distribución, cuya base es mensurable.

Un **estereotipo** es una descripción conductual que desfigura la realidad. Con ello se intenta explicar el comportamiento de una persona a partir de su pertenencia a un grupo dado. Los estereotipos influyen en nuestras ideas y por lo tanto en nuestra acción con respecto a las personas a las que percibimos a través del filtro de los estereotipos. En realidad no hay alemanes, franceses o españoles típicos; no hay bávaros ni berlineses típicos; no hay árabes típicos; ni existe un típico católico, transexual, hombre, mujer, occidental, oriental, blanco o negro, cuyos puntos fuertes y débiles se puedan comparar. Esta conclusión es uno de los grandes resultados del desarrollo de la filosofía y las otras ciencias humanas y sociales, que no surgieron como disciplinas académicas hasta la Modernidad, a partir de, digamos, mediados del siglo XVIII.¹

Poco a poco hemos llegado a saber que nuestras concepciones de lo normal y lo típico son simplificaciones inadmisibles de la realidad social. Todos hemos vivido el fenómeno de encontrarnos con alguien por primera vez (en la calle, por

ejemplo, sucede cada día) y correr a clasificarlo. Esto nos ayuda a hacer pronósticos triviales sobre el desarrollo probable de las escenas cotidianas. La respetable viejecita, a la que dejamos pasar en el supermercado porque compra unos pocos plátanos; el ciclista vertiginoso, que obviamente se salta todas las normas de circulación; la pizzería italiana, con una oferta adaptada a la realidad local... La vida cotidiana está llena de expectativas conductuales tipificadas, que nos facilitan las cosas. Nos permiten hacer predicciones más o menos acertadas sobre lo que sucederá a continuación, aunque en realidad esto solo funciona porque todos nos acomodamos al sistema de los estereotipos y, hasta cierto punto, participamos en el juego. Por eso, por ejemplo, confiamos de entrada en los conductores de autobús o los taxistas, porque presuponemos que desempeñarán su función —llevarnos a nuestro destino con la mayor rapidez y seguridad posibles— con el grado de responsabilidad que esperamos.

La organización de la vida cotidiana pende, como de un hilo, de las escenas típicas que hemos aprendido por costumbre y educación. Como adultos apenas nos podemos imaginar que algunos acontecimientos puedan ser muy distintos a cómo son; esto nos hace pensar que el mundo de la vida cotidiana es casi un fragmento de la naturaleza, en la medida en que transcurre de acuerdo con leyes inalterables. Cuando el curso de los acontecimientos se altera —o, como en la crisis del coronavirus, queda completamente patas arriba—, esto nos genera inseguridad. Tal inseguridad —según describió ya el fundador de la escuela filosófica de la fenomenología, el filósofo y matemático Edmund Husserl— nos está enseñando algo que todos podemos percibir al respecto de la constitución de nuestro mundo cotidiano de la vida, a saber: que esa constitución es contingente. Expresa unas expectativas que en parte se explican por razones históricas y en parte son del todo irracionales, que sin embargo, según sea su carácter, pueden parecernos evidentes.²

Entre las expectativas conductuales irracionales de la vida cotidiana se incluyen las identidades sociales. Uno o una siente que es bávaro, o italiana del norte; católico, hindú, urbanita homosexual, luchadora por la justicia social y el ideario izquierdista de la libertad, o también (por ejemplo en los contextos cargados de racismo) como blanco o negro. Todas estas identidades sociales, en la práctica, son simplificaciones infundadas, científicamente inadmisibles, de una situación social y natural compleja en tanto que seres vivos del planeta Tierra.

Las personas que en Estados Unidos están racializadas como «negras» tienen una posibilidad más elevada de morir a manos de un policía. Esta es una de las múltiples complicaciones intolerables que el racismo provoca. El racismo existe, pero no del modo en que el racista se lo imagina; lo cual no facilita la vida de los afectados, pero sí supone que uno puede defenderse del racismo, apelando a los hechos. En realidad, las razas humanas no existen. Aquí hay que recurrir a la crítica y la resistencia.

No examinamos las condiciones socioeconómicas de la distribución de los recursos ni nuestro nicho ecológico suficientemente bien como para poder predecir el futuro. Aunque tanto las crisis económicas como las pandemias son esperables en general, sin embargo nadie pudo anticipar concretamente ni la crisis financiera de 2008 ni el estallido de la pandemia coronavírica. Ni siquiera en los contextos más cotidianos estamos en condiciones de hacer predicciones precisas, como podemos experimentar con el simple hecho de coger un tren. Los horarios de, por ejemplo, la red de ferrocarriles alemana no predicen la llegada de los trenes, sino que se limitan a darnos una indicación aproximada.

Las expectativas conductuales típicas de la vida cotidiana no responden a las teorías de las ciencias naturales, sociales y humanas, sino a modelos transmitidos históricamente y escasamente fundamentados, que practicamos para entendernos a

nosotros mismos y a los demás. Esto puede ir funcionando más o menos bien hasta que intervienen factores de disrupción que ponen de relieve que el sistema está lleno de agujeros.

Todo temor a los extranjeros o a los otros es la expresión, en última instancia, del temor profundamente arraigado a que nuestro sistema de expectativas pueda fracasar, más aún cuando se va transformando sin pausa. No existe ninguna sociedad normal en la que todo funcione como debería, porque la experiencia de la normalidad social siempre es el producto de una diversidad de mecanismos de engaño y represión.

La adscripción a una identidad (social), que en la era digital es frecuente por efecto de la lógica de difusión de noticias y noticias falsas en las redes sociales, es insostenible desde el punto de vista de las ciencias humanas y sociales. Esto afecta en particular a nuestro tema central: la actuación moral. Nadie actúa bien o mal por ser un hombre, una mujer, un alemán del este, una musulmana, un cristiano, una socialdemócrata. Sin embargo, la atribución de estas identidades al otro y a uno mismo determinan indirectamente nuestra conducta porque dejamos que nuestras decisiones se vean influidas por la opinión errónea de que nuestro comportamiento es la expresión de nuestra identidad social. Cuando se encuentran, por ejemplo, un brasileño que se considere típicamente brasileño y un alemán que se considere un alemán típico, iniciarán su contacto social portando las máscaras y confirmando los prejuicios: el brasileño se presentará como un sureño apasionado, el alemán, como un frío y racional hombre del norte; el uno baila, el otro ordena a su alrededor con suma precisión, etcétera. Nada más fácil que comprobar que estos estereotipos no se corresponden con la realidad: basta con comparar un bailarín alemán apasionado con un brasileño de carácter introvertido.

Por cada brasileño que confirme el estereotipo podemos encontrar otro que lo contradiga. Para empezar ningún brasileño puede encarnar todos los estereotipos porque estos no son iguales en todas partes: en Estados Unidos la imagen de un brasileño típico es distinta a la que circula en Japón.

Los estereotipos son peligrosos porque es fácil que nos tienten a equivocarnos en la clasificación moral tanto de las acciones ajenas como de las propias y, en consecuencia, que nos tienten a responder erróneamente. Si por ejemplo una votante de Los Verdes, de treinta años, que ha vivido en Berlín y Nueva York, se muda a Múnich y conoce a un octogenario, votante de un partido conservador como la CSU bávara, cuya familia hace generaciones que vive en un pueblo de tradiciones marcadas, como Miesbach, es fácil que, si de todo ello deriva expectativas sobre la actuación del anciano, yerre en el juicio. Porque la CSU se considera un partido conservador, pero este votante en concreto, durante la crisis de los refugiados de 2015, quizá se entregó resueltamente a la «cultura de la bienvenida» y aportó fondos para la acogida; quizá ha reformado su casa de acuerdo con criterios ecológicos, para ayudar a contener el cambio climático. A la inversa, puede ser que nuestra votante de Los Verdes se enorgullezca de su cosmopolitismo y proclame que no se debe juzgar a nadie de acuerdo con criterios superficiales, por ejemplo, racistas; y sin embargo, por esto mismo, quizá condena moralmente de entrada a todo votante de la CSU y se muestra reacia ya desde el primer contacto. Pues su intento de desmontar los prejuicios se reduce, demasiado unilateralmente, a los prejuicios contra los extraños que ella reconoce como tales; y está pasando por alto que el votante de la CSU es para ella un extraño que merece su respeto moral. Si una persona, por su buena disposición hacia los inmigrantes y extranjeros que llegan a Alemania desde países remotos, siente prejuicios hacia los votantes de la CSU, está cometiendo exactamente el error que pretendía evitar:

condenar moralmente, de forma automática, a una persona que le resulta extraña y distante.

A menudo se pasa por alto, asimismo, que en Estados Unidos existen numerosos estereotipos negativos asociados con los europeos. Personalmente lo he podido comprobar en mis períodos de enseñanza e investigación en este país. Durante los cerca de dos años que he sido profesor junior de la New School for Social Research, he vivido en un barrio polaco de Nueva York, Greenpoint, que forma parte de Brooklyn. Los alquileres eran más baratos que en muchas otras zonas de una ciudad tan cara como Nueva York, me encontré a gente amistosa, había restaurantes buenos y asequibles; estas y otras muchas ventajas explican que muchos europeos de todas las naciones del continente vivan en efecto en Greenpoint, cuyo mercado inmobiliario estaba controlado muy mayoritariamente por inmigrantes polacos.

Pues bien, en Estados Unidos existe un número especialmente elevado de chistes sobre polacos (y griegos), de modo que algunos amigos estadounidenses me miraban raro y me preguntaban por qué había decidido vivir, ¡voluntariamente!, «entre polacos». La fuerza de los estereotipos me quedó muy clara, y también el hecho de que la formación académica de mis amigos no les liberaba automáticamente del pensamiento estereotípico. Algo similar debe ocurrir (solo que muy intensificado), cuando una persona viene de los que se llaman de entrada «barrios problemáticos», como el de Marxloh, en Duisburgo, pues impera la opinión de que en tales barrios en su conjunto se concentra un problema típico del que sus habitantes no están libres ni en el mejor de los casos. Si uno vive temporalmente en esa zona, y se puede permitir mudarse a otra, el problema se extingue; en cambio si uno crece en esas partes de la ciudad estereotipadas como «problemáticas», más tarde o más temprano será víctima del clasismo, que es una forma de discriminación negativa.

En la realidad, el proceso suele funcionar exactamente al revés de lo que sostienen los clasistas. Como a los grupos humanos identificados con estereotipos se les suelen asociar determinados prejuicios, resulta que precisamente a esas personas se les niegan recursos tanto materiales como simbólicos. Si una persona cuyo nombre y apellidos suenan a turco cuenta que viene de Marxloh, encontrará desventajas constatables en muchos sectores de la vida profesional, independientemente de qué cualificación posea, aparte de la identificación social.

Uno de los grandes objetivos del progreso moral consiste en dinamitar el sistema de los estereotipos, para que podamos conocer y reconocer a cada persona como tal persona. La presente pandemia global lo está poniendo de manifiesto de una forma muy drástica. En mi país, la mayoría nunca había vivido una crisis como la del coronavirus, ni experimentado en carne y hueso la actual paralización de la vida pública, que les resulta inimaginable. Ni siquiera la crisis climática había logrado (hasta ahora) interrumpir las cadenas de producción de la globalización, en su sentido puramente económico. De pronto ha quedado claro que una infección vírica que se propaga con tanta rapidez nos une a todos y cada uno de nosotros, como personas, con total independencia del sexo, la «raza», el origen, la apariencia, la edad, las opiniones políticas, los ingresos, la pertenencia a una religión, etcétera. La humanidad, por efecto de la COVID-19, se ha unido de golpe, no voluntariamente, sino por la presión de una amenaza invisible.

La crisis del coronavirus ha inaugurado la posibilidad del progreso moral en los tiempos oscuros. La misma palabra *crisis*, al igual que *crítica*, derivan del antiguo griego *krinein* («diferenciar, seleccionar»). Una crisis así de colosal pone de manifiesto cuáles son nuestros valores centrales y revela conexiones sistémicas que antes no resultaban visibles con tanta claridad. Cada crisis comporta oportunidades, además de logros, como manifiesta de forma maravillosa la palabra con

que se designa una crisis en chino, 危机 (*wēijī*). Consta de dos signos, el primero de los cuales, de forma aislada, significa «peligro», y el segundo, precisamente, «oportunidad».

En situaciones extremas hay que tomar decisiones que expresan cuáles son nuestros conceptos morales. Antes de la crisis, Trump, Johnson, Bolsonaro, Orbán y Xi Jinping ya tenían una reputación de ser moralmente cuestionables; pues en la situación de excepción del coronavirus han adoptado decisiones políticas coherentemente amorales y asociales. En mi país, por el contrario, la solidaridad que (al menos en un principio) se constataba a nivel del conjunto de la sociedad, se ha debido también al hecho de que los miembros del gobierno federal no solo han querido destacar políticamente, como gestores de crisis (algo que por otro lado están en su pleno derecho de hacer), sino que además a la hora de decidir han asumido la responsabilidad moral de sus decisiones, lo que a su vez ha consolidado (por lo menos temporalmente) la confianza de los alemanes en el gobierno federal. Las preguntas que habían saltado a la palestra pública eran: ¿Queremos actuar como una comunidad, y proteger a toda costa a los más débiles y mayores? ¿O preferimos quizá aceptar cientos de miles de muertes, para lograr rápidamente una inmunidad de rebaño? ¿Queremos apostar por la seguridad material y vital de los conciudadanos más afectados por el virus, o bien apostamos por el afán de lucro de la economía y levantamos las restricciones lo antes posible? Y en el futuro, cuando sea que por fin todo esto haya pasado, ¿cómo queremos vivir? ¿Qué será más importante: mantener una tasa de infección lo más baja posible, o asumir la responsabilidad del riesgo de infección pero asegurar que todos los niños y jóvenes gocen de las mismas oportunidades y, por lo tanto, no se cancelen las clases? ¿Cómo conciliamos el hecho de que las personas mayores son un grupo de especial riesgo al que es necesario proteger, con el de que las familias sufren por la soledad de los niños en sus casas y porque los padres no pueden, o apenas pueden, trabajar?

De una forma u otra debemos plantear conceptos éticos bien reflexionados, que nos permitan mantener nuestros principios morales con un grado de justicia equilibrado; y esto significa que no podemos levantar toda una sociedad apelando tan solo a los datos de las estadísticas del coronavirus. En pocas palabras: la crisis del coronavirus nos sitúa ante la pregunta éticamente crucial de quiénes somos y quiénes queremos ser. En este caso, los populistas de derechas —que en muchos países han logrado llegar al poder, en buena parte recurriendo al racismo y mentiras descaradas— no nos resultarán de ninguna ayuda. En la crisis del coronavirus han puesto definitivamente de manifiesto su potencial de poner en peligro al conjunto de la humanidad. El caso es particularmente sangrante en Estados Unidos, donde Donald Trump ha mostrado su verdadero rostro.

Una pandemia, el cambio climático, la injusticia social y la explotación existente en muchas regiones del mundo, el potencial de destrucción (no menos manifiesto en nuestros días) de los arsenales de armas atómicas, etcétera, no se pueden resolver ni con la actuación unilateral de un Estado ni menos aún con el nacionalismo. El regreso temporal al modo de los Estados nacionales, también en Europa, ha sido necesario para controlar la primera oleada del coronavirus, porque, para interrumpir la cadena de transmisión, los distintos Estados necesitaban intervenir sobre las normas de libre movimiento del tránsito y las personas, y el derecho vigente al que estas se acogen está asociado en su mayoría a las constituciones nacionales.

No podemos deshacer el comercio internacional, que en el pasado ya trajo la peste a Europa; no sería un deseo realista. Solo podemos desarrollar vacunas y medicamentos eficaces, además de proyectos razonables para contener y vigilar las pandemias, que precisarán de la cooperación internacional. En el futuro, las reglas de juego de esta cooperación internacional deberán orientarse de acuerdo con los criterios morales

universales, porque como humanidad no podemos entrar en una competencia mutua y contra el resto de la naturaleza.

El Estado nacional se basa en fronteras que ni los virus ni el clima reconocen. Desde la perspectiva de los virus y otras formas de vida no humanas, los Estados nacionales no existen. Los virus no diferencian entre distintas clases de personas, sino que nos recuerdan que en el campo de la biología molecular pertenecemos a una única especie, la humana, afectada ahora por un destino común.

Los Estados nacionales son formas de organizar la distribución de recursos. Nos permiten mantener los procedimientos burocráticos dentro de unos límites. Sin embargo es moralmente reprochable pensar ateniéndose a fronteras estatales, en particular a los estereotipos asociados, que nos hacen creer que existe una clase de identidades culturales como serían el ser alemán o francés, bávaro o renano. Estos contribuyen a que las personas se comporten de acuerdo con tales modelos. Pero se trata de ilusiones que siempre conllevan la exclusión y discriminación negativa de grupos humanos.

LEVANTAR EL VELO DE LA DESHUMANIZACIÓN.

DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

A LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Para poder comportarnos con los otros de una forma moralmente correcta, primero debemos quitar el velo de los estereotipos, que oculta el rostro de los demás y los expone a nuestros prejuicios. Es un requisito que vale para todos: también para esas personas que sufren en su propia carne los prejuicios y la discriminación; pues los grupos humanos afectados por los estereotipos no por ello están formados automáticamente por santos, sino que por regla general también difunden sus pro-

pios estereotipos. Quien dentro de la propia Alemania etiqueta a otros como *Kartoffeln* (despectivo: «alemanes») y se lamenta por ser una víctima a la que no permiten integrarse, de hecho está contribuyendo a levantar el muro mental que separa a unas personas de otras. Pero lo más habitual, en nuestro país, es que las víctimas de la discriminación y los estereotipos sean conciudadanos de origen turco o árabe, a los que a menudo se designa aún hoy, por desgracia, con el insultante *Kanake*. De hecho, referirse a tales personas como «de origen turco o árabe» ya es una discriminación negativa y esteretipada, porque está destacando un elemento que en primer lugar debería carecer de relevancia y, en segundo lugar, tampoco explica gran cosa por sí mismo. Es cierto que en nuestro país algunos de los que se han dado en llamar «alemanes biológicos» (*Biodeutscher*: personas cuyos ancestros hace muchas generaciones que poseen la ciudadanía alemana, o una de las nacionalidades que se integraron en Alemania) poseen determinados privilegios; y esto es una injusticia moral y socioeconómica. Pero evidentemente también existen abogados o familias acomodadas «de origen turco». La cuestión es que nadie actúa como lo hace porque *es* «de origen turco» o un «alemán de pura cepa», sino a lo sumo porque *se le trata* de esta manera, como si su origen tuviera un significado social. La significación social del origen se encuentra solo en la mirada del observador: no se corresponde con ninguna realidad independiente de nuestros prejuicios.

Esto convierte en especialmente peligrosa la discriminación negativa: se basa en ideas falsas sobre los otros, ideas falsas que, en apariencia, su comportamiento confirma. Esta apariencia obedece al hecho de que estas ideas, aun siendo falsas, adquieren un efecto social que provoca reacciones en contra; y al cabo de una larga historia de mutuas tergiversaciones (por no mencionar aquí la violencia que a veces traen consigo), ya no resulta fácil distinguir la verdad.

El antídoto de la política identitaria es la **política de la diferencia**, que reconoce que cada persona es un *otro* a los ojos de otro. Todos resultamos extraños en algún lugar y para alguien. No existe ninguna patria absoluta, ninguna identidad superior de algún modo a todas las demás, desde la que se pueda derivar una diferencia de validez absoluta.

Ser diferente es una relación simétrica: Cuando una persona B es distinta a una persona A, necesariamente la persona A también es distinta a la persona B. Ser diferente es algo que compartimos con aquellas personas que nos parecen diferentes a nosotros.

Sin embargo, no debemos quedarnos en la política de la diferencia. Aunque esta asume el papel de protegernos frente a las peligrosas unilateralidades de la política identitaria, aún no dinamita el marco de las identidades. Tan solo es una conveniente invitación al diálogo, que se acompaña de los principios de tolerancia y prudencia. Pero en última instancia la prudencia y la tolerancia no son suficientes, porque siguen procurando la pervivencia de las identidades, pese a que en realidad solo existen en la cabeza, en tanto que ideas falsas, con la misma condición existencial que las brujas, los magos y los demonios. Nunca se quemó a nadie en la hoguera que fuera en verdad una bruja o un mago o estuviera poseído por un demonio. Toda la historia de las brujas no era más que una fantasía colosal, fruto del desconocimiento de los hechos.

En este momento se está produciendo una batalla sociopolítica por las identidades, que a veces es furiosa. Entre estas ideas cuentan en especial el origen, la raza, la orientación sexual y la pertenencia a una religión. En el caso concreto de Alemania también intervienen las opiniones políticas y un sentimiento de

origen que nos divide en norte y sur, este y oeste, un papel que separa a los hanseáticos de los bávaros o a los renanos de los turingios. Según los detalles que inspeccionemos también encontraremos subdivisiones conflictivas dentro de estas categorías: entre los propios renanos unos se sienten de Colonia, y otros de Düsseldorf; unos comen carne, y otros son veganos; estos son *hipsters*, y aquellos, *yuppies*; unos aficionados al fútbol son del Bayern, y otros, del Dortmund. Parece evidente que buena parte de lo que nos parece importante y de lo que otorga sentido y contenido a nuestra vida individual está asociado con la vivencia de la identidad. Las culturas de los distintos estados federados de Alemania, e incluso de las distintas regiones que los integran (como Baden frente a Württemberg o Renania del Norte frente a Westfalia), más aún, las diferencias entre barrios de una misma ciudad (en Berlín, Friedrichshain contra Grunewald) son a veces tan profundas que en ocasiones todos tenemos la necesidad de retirarnos a la comodidad de estas identidades percibidas y repetir a la mínima ocasión cuán superiores son frente a las alternativas próximas.

Pero esta realidad psicosocial, indiscutible, desde la perspectiva ética es (por decirlo suavemente) sospechosa. Al analizarla con precisión vemos que abundan en ella los errores y autoengaños sociales, que es urgente examinar y superar. Sin duda el ser humano tiene una necesidad de sentir que pertenece a algún grupo o lugar. Pero nadie puede definirse coherentemente a sí misma como «vegana de Schöneberg» sin condenar, implícita o explícitamente, la forma de vida de los carnívoros de Wilmersdorf.* Quien sea vegano tan solo porque esta forma de vida le atrae, no se está tomando en serio el problema real del consumo de carne.

* Barrios de Berlín. Como en tantas ciudades grandes, uno tiene fama de ser alegre, progresista, tolerante con la orientación sexual, y el otro una reputación de lujo, comodidad y preferencia conservadora. (N. del t.)

Para superar las confusiones que se derivan del pensamiento identitario, debemos empezar por abordar la pregunta clave de este tema: ¿Qué es, en realidad, la identidad? La pregunta nos lleva a la máxima profundidad filosófica porque, en distintas variantes, hace más de dos mil quinientos años que determina la historia de la filosofía en su conjunto.

En general la **identidad** es una relación que une algo o a alguien consigo mismo (y nada más). Resulta imposible ser idéntico a otra persona. Yo soy yo; tú eres tú; no hay más. Pero naturalmente, en las cuestiones de la política identitaria no se trata tan solo de si tal o cual persona es esa misma persona; porque esto se responde sin dificultad (al menos a primera vista). La política identitaria se ocupa de preguntas que aparentan ser de suma urgencia y moralmente relevantes. ¿Hay que introducir una cuota para que las personas de regiones económicamente menos favorecidas (en el caso de Alemania, las del Este) puedan ocupar más posiciones en lo alto de la jerarquía de las empresas? ¿Debemos dar a los refugiados cristianos un trato distinto que a los que no lo son? ¿Debemos abrir lavabos públicos para todos los géneros, o la costumbre actual de distinguir entre aseos de señoras y caballeros es suficiente para cubrir adecuadamente todo el espectro de la autodeterminación sexual? ¿Debemos introducir la carne de cerdo en los comedores escolares, aunque muchos niños vengan de familias musulmanas? Para introducir claridad entre toda esta confusión podemos empezar por distinguir cuatro formas de identidad.

1. Identidad ontológica

¿Qué significa el hecho de que cada uno de nosotros sea alguien? ¿Por qué yo soy yo, y no otra persona? ¿Yo habría podido ser una persona distinta, si mi vida hubiera transcurrido de otro modo (por ejemplo, si no hubiera rechazado un empleo en otra ciudad)?

2. Identidad metafísica

¿Con qué entidad de existencia real, que pueda encontrarse en la realidad, soy de hecho idéntico? ¿Soy un animal complejo, provisto de lenguaje? ¿Un alma inmortal en el seno de un cuerpo humano? ¿Un modelo de actividad neuronal? ¿Un cerebro que actúa como central de conmutación de un cuerpo? ¿Soy un sueño? ¿Un pensamiento en la mente de Dios? ¿Quizá algo muy distinto de todo lo anterior?

No basta con evitar el problema alegando que es una «cuestión de definiciones», vale decir, más o menos arbitraria. Porque en la realidad solo podemos ser idénticos a una cosa. Si somos almas inmortales cuya virtud está siendo sometida a prueba por Dios en esta vida, ¡esta información sería sin duda la primordial entre todas! Si somos tan solo el avivamiento temporal de unos procesos neuronales, esto también tiene consecuencias a la hora de vivir bien, porque podemos tener la certeza de que, por así decir, jugamos una final a partido único: vivimos una sola vez. Estas preguntas metafísicas no se han aclarado factualmente, pero no por ello carecen de importancia, dado que a fin de cuentas el sentido de la vida depende de ellas.

3. Identidad personal

¿Soy la misma persona durante toda la vida? ¿Soy la misma o el mismo que hace treinta años? ¿Seré el mismo cuando muera, o entonces morirá otro, la persona en la que me he convertido y que estará en mi piel? ¿O mi yo muere a cada momento y la identidad dura solo un pestañear?

4. Identidad social

¿Qué significa para mí ser padre, autor de estas líneas, profesor de instituto, alemán, renano, bebedor de vino, marido, vecino, filósofo, director de un centro de investigación, etcétera? Cada uno de estos papeles se asocia con derechos y deberes, que en parte se constatan porque las ciencias sociales los estudian y

están relacionados con las instituciones del Estado democrático de derecho que determinan qué margen existe para ser padre, autor, alemán, vecino, bebedor de vino, etcétera.

Estas cuatro clases de identidad (y algunas otras que podríamos detallar) se funden en el calor de las polémicas públicas sobre la política identitaria. Por eso la identidad social tiene una carga metafísica: en muchos casos actúa como sustituto de la religión. La emoción asociada a la política identitaria tiene un motivo, relacionado con su origen. La justificación de que los aspectos de raza, religión, sexo y origen se encuentren en el centro de la política identitaria se basa en una injusticia pasada — en parte grave — que se cometió contra algunos grupos sobre la base de estas agrupaciones. En un pasado muy próximo, y también en el presente, se perpetraron y perpetran atrocidades y crueldades contra las personas de piel oscura, contra los judíos, los cristianos, los musulmanes, contra las mujeres, los transexuales, también contra los alemanes, los franceses, los rusos, los chinos, etcétera.

Para motivar y justificar lo que en parte fueron y son crímenes contra la humanidad se ha recurrido siempre a los estereotipos, con lo que nos acercamos al núcleo del problema. Para saber hasta qué punto nuestro pensamiento se caracteriza por los estereotipos vale la pena preguntarse, en el caso de un lector alemán, cómo es un español típico. Quizá le haya venido a la cabeza una figura de sangre caliente, que habla a gritos, come paella, bebe un vino tinto intenso, luce piel morena, etcétera. Pero si ha pasado un tiempo largo en España o conoce a españoles en persona, se habrá dado cuenta pronto de que les cuesta mucho comprendernos cuando buscamos en ellos a ese «típico» español. Lo mismo cabe decir, por dirigir ahora la mirada a los estereotipos regionales de mi propio país, del supuesto bávaro típico, al que le suponemos que tiende a vestir una ropa peculiar, a beber vino blanco, a comer también la va-

riante blanca de las salchichas, a hablar con voz grave de barítono e insultar con un acento marcado, a ser católico.

Naturalmente, los estereotipos también se asocian con la representación de papeles. A muchas personas les cuesta poco imaginarse qué anda haciendo y pensando una ama de casa típica; otros tienen claro qué quieren los sajones, pues se han formado la imagen de unos alemanes del Este especialmente rebeldes. Por otro lado, cada país cuenta con sus propios estereotipos nacionales. El estereotipo de un español, en Portugal, es distinto al descrito para Alemania. En China se tiene una imagen de los alemanes que no es igual a la que predomina en Estados Unidos. Los libios, para los italianos, no son los libios en los que pensaría un francés.

Pero claro, aquí estamos entrando en un laberinto, porque lo que acabo de afirmar sobre los países y sus estereotipos no deja de ser un estereotipo. La idea de que hay países en los que predominan determinados estereotipos nos conduce de una forma casi automática a la formación de nuevos estereotipos. Y esto es parte del problema.

La primera teoría que relaciona los clichés estereotípicos con la opinión pública se la debemos al periodista y analista de medios estadounidense Walter Lippmann. Su obra de 1922 *La opinión pública*, que no ha perdido actualidad, muestra que apelar a la «cultura, tradición y espíritu de grupo»³ es en el mejor de los casos la expresión de un modelo de estereotipos entre los que incluye los prejuicios y las «opiniones preformadas»,⁴ que influyen en nuestras expectativas y por lo tanto en nuestras percepciones. Como ejemplos de estereotipos nacionales incluye atribuciones que hoy nos resultan insólitas:

... sobre los irlandeses poco fiables, los franceses lógicos, los alemanes disciplinados, los eslavos ignorantes, los chinos sinceros, los japoneses poco fiables, etcétera, etcétera. Todos estos juicios son generalizaciones derivadas de casos individua-

les, casos elegidos por un método sin fiabilidad estadística. [...] La mente superficial tiende a seleccionar un ejemplo arbitrariamente, o se topa con él al azar, que confirma o desmiente sus privilegios, y lo considera representativo de todo un grupo.⁵

Sin embargo no es fácil librarse de esta clase de prejuicios. Pues los prejuicios siempre descansan en parte sobre verdades, que no obstante se tergiversan y reinterpretan de forma deliberada. En España es probable que, en porcentaje, se beba más vino y se den más abrazos que en Alemania, donde por el contrario se bebe más cerveza y no se vive con la misma proximidad física (por eso el *social distancing*, como se le ha dado en llamar en el «alemán» de nuestros días, resulta más difícil para un grupo más numeroso de españoles que para un grupo equivalente de alemanes, y por ello en España, para cortar con esta costumbre cultural, hubo que imponer un confinamiento).

Pero generalizar el pensamiento en prejuicios a partir de tales verdades no tarda en verse desmentido por la realidad. En marzo de 2020, cuando ya no cabía duda de que la pandemia de la COVID-19 también se había empezado a propagar en Alemania, los muniqueses abarrotaban piel con piel las terrazas y los prados, un factor decisivo para explicar las cifras de infección del estado de Baviera. La proximidad con Italia o Austria no tenía nada que ver con la expansión del virus, porque en Italia y Austria no se contagiaron solo italianos y austríacos, sino también alemanes. Las cadenas infecciosas no tienen nada que ver con las naciones; el virus no discrimina según ciudadanía. En el estado de Renania del Norte-Westfalia, lo que aceleró la difusión del virus fue el carnaval.* Los dos ejemplos demuestran que los alemanes se juntan y acumulan mucho más de lo que suele decirse, y por eso en Baviera

* El carnaval de Colonia es un auténtico hito anual de la ciudad, famoso en toda Alemania. (N. del t.)

hubo que echar el freno de mano recurriendo a prohibiciones del contacto social y restricciones de movimiento. Desde luego el estereotipo de los alemanes que toman cerveza distanciados los unos de los otros, retrayéndose del contacto corporal, no describe nada bien la realidad de una celebración como la Oktoberfest.

Incluso si fuera en parte verdad que el coronavirus ha causado más muertes en Italia, España y Francia porque muchos italianos, españoles y franceses son especialmente dados al contacto físico, esto no significa en ningún caso que esta característica sea reprochable. El distanciamiento social generalizado no es menos problemático, y debe considerarse como un comportamiento excepcional; de lo contrario amenaza con convertirse en un nuevo formato de pensamiento reprochable, que se sumaría al racismo, el clasismo, o la misoginia, y que yo he denominado **higienismo**.⁶

«Higiene» procede del vocablo griego antiguo para la salud (*hygieia*). El objetivo y sentido de la vida humana no puede consistir en organizar la sociedad de tal modo que se dedique en exclusiva a fomentar y supervisar la salud. En tal caso tendríamos que prohibir el alcohol, las relaciones sexuales sin protección, los besos de tornillo y tantas otras formas de ternura, además del chocolate, las patatas fritas y la pizza. Si juzgamos a los demás con criterios higiénicos, saldremos malparados porque ni una sola persona que viva una vida sensata procura exclusivamente (ni que sea mayoritariamente) vivir con la mayor salud posible y el mayor número de años posible. Sobrevivir muchos años por el afán de sumarlos no es el sentido de la vida ni desde luego el sentido moral de un orden social exitoso. Una sociedad que gira solo en torno de la salud es desesperante y totalitaria. El protagonista de la serie *After Life*, interpretado por Ricky Gervais, lo borda cuando se le advierte sobre su consumo excesivo de alcohol: «Una vida sana es solo morir más despacio».

De hecho, las medidas adoptadas para contener la difusión del coronavirus han provocado muertes: suicidios, muertes evitables por precauciones que se han pospuesto con la reducción de los horarios de atención en las consultas; las consecuencias económicas, que también tendrán sus repercusiones negativas, todavía son incalculables. Estamos aceptando asimismo un triaje que afecta a toda la sociedad, no controlado ni planeado, contra el que no nos rebelamos porque moralmente es necesario proteger la vida de las personas amenazadas por el nuevo coronavirus.

En la primavera de 2020, una fase culminante de la pandemia de COVID-19, en algunos hospitales de Europa se estableció un triaje (del francés *triage*, «selección»), un método surgido en los hospitales de guerra con la finalidad de decidir a qué pacientes se trata primero. Se clasifica a los enfermos en categorías marcadas con colores: rojo, amarillo, verde, azul y negro. El tratamiento inmediato se reserva para los pacientes señalados con el rojo. A quien no tiene posibilidad de sobrevivir se le adjudica el azul y recibe acompañamiento. Los demás colores tienen una prioridad subordinada a la del rojo. Las situaciones de triaje requieren decisiones médicas difíciles, que pueden agobiar fácilmente a cualquier médico responsable.

Resulta moralmente inaceptable comparar entre vidas humanas, pero en las situaciones de emergencia puede resultar necesario hacerlo, con la finalidad de coordinar la intervención, conseguir en primer lugar que no muera todo el mundo y lograr en general que salve la vida el mayor número posible de personas. El triaje es por lo tanto habitual en contextos como los terremotos, los grandes accidentes, y las plantas de urgencias de los hospitales de todo el mundo.

Las medidas que se han adoptado para frenar el coronavirus forman parte de un triaje que se ha extendido a toda la sociedad; como es lógico, la salud y la seguridad de los ciudadanos se han antepuesto durante un tiempo como el valor superior para de-

terminar la distribución de los recursos. Pero no puede tratarse de un estado permanente, porque en tal caso difundiríamos un modelo nuevo y peligroso de estereotipos: el higienismo.

Con sus reflexiones sobre los estereotipos, Lippmann también explica la aparición y manipulación de la opinión pública; esto es lo que ha vuelto a otorgar especial relevancia a su argumentación. La dinámica de la opinión pública, que en nuestros días se mide en *likes*, cantidad de *clicks*, y manipulaciones conductuales (en parte subliminales) en el espacio digital, se apoya en la fabricación y difusión de estereotipos que procuran que en la diversa serie de nuestras microinteracciones cotidianas —saludarse, cruzarse, intercambiar cosas (por ejemplo dinero a cambio de un bocadillo)— apliquemos modelos de percepción acuñados en línea de antemano y propagados digitalmente. Internet es también, y antes que nada, una máquina por medio de la cual se puede medir y dirigir la difusión de estereotipos; esta es la clave de los buscadores, las redes sociales y los sistemas de recomendación basados en algoritmos, que todas las grandes plataformas están aplicando. Han convertido nuestra masiva propensión a los estereotipos en uno de los negocios de mayor éxito de los tiempos modernos.

CORONAVIRUS.

LA REALIDAD CONTRAATAACA

Las identidades nacionales, en particular, poseen la misma condición ontológica, el mismo grado de ser, que por ejemplo las brujas. En realidad no existen, salvo como producto de la imaginación. Como es natural, las brujas imaginadas (y en este sentido, existentes) no son idénticas a las personas a las que se acusa de brujería. Pero esto no significa que la fantasía no tenga efectos reales, en este caso, demasiado reales.⁷

Las identidades sexuales, como hombre o mujer, parecen comportarse de otra manera; pero solo lo parecen. Ciertamente existen hechos no morales (que la genética puede establecer) que contribuyen a determinar qué sexo biológico muestra un ser humano y cómo se relaciona esto con la reproducción biológica. Esto deriva en determinados hechos sociales, entre los que figura (hasta el momento) que solo las mujeres biológicas pueden dar a luz. Pero de ello no se sigue, en ningún caso, que las madres deban interpretar un determinado papel social que se traduzca a su vez en una identidad distinta a la de los padres. Los papeles sociales de madres y padres no son consecuencia de la aportación genética y biológica que han aportado a la reproducción biológica.

Pensar con identidades no es aceptable porque se apoya en diversos errores. Crea confusión en nuestra forma de reflexionar sobre nosotros mismos y los demás, porque no se corresponde suficientemente con los hechos.

Una práctica social que se base en errores colosales sobre los hechos no morales no puede ser moralmente defendible porque la capacidad de juzgar moralmente de los implicados se ve confundida por las bombas de humo del discurso identitario.

A diferencia de las identidades, el coronavirus —por desgracia— no es una simple invención. Existe en realidad y se desarrolla de acuerdo con principios médicos que aún no comprendemos del todo. Debido a la complejidad de las cadenas de difusión, tanto posibles como reales; a la incertidumbre sobre el desarrollo, la producción y distribución general de las vacunas; una recabación de datos todavía insuficiente; y a posibilidades limitadas de hacer pruebas con seres humanos, lo único que tenemos son modelos.

Los modelos con los que explicamos las propiedades del

virus, su difusión, letalidad, peligro de contagio, etcétera, son falibles. Cuando funcionan, los modelos son aproximaciones útiles y excelentes a una realidad que en sí misma no es un modelo. Si los parámetros de estos modelos, y las simulaciones informáticas correspondientes, son correctos o no depende, precisamente, de la realidad. Si las suposiciones de nuestros modelos se alejan demasiado de la realidad, el modelo generará resultados erróneos y recomendaciones de actuación poco acertadas.

En otro lugar he denominado esta realidad como **realidad base**.⁸ Los modelos también son importantes, son un elemento más de la realidad. Pero la realidad base es esa parte de la realidad que no depende de la existencia de modelos y en particular no es por sí misma ningún modelo. El coronavirus se contagia en la realidad base; no es un modelo.

Los virus son inquietantes. La lógica de su propagación no conoce fronteras. Se produce en un nivel invisible y solo nos llama la atención cuando la enfermedad manifiesta síntomas, y por la gran cantidad de fallecimientos. La lógica de los contagios solo podemos estudiarla mediante estadísticas y modelos complejos, de modo que ahora mismo estamos expuestos a una pandemia que sucede sin que la podamos observar directamente. De hecho ni siquiera conocemos todos los síntomas; muchos enfermos muestran pocos síntomas o incluso no se dan cuenta de que han enfermado de COVID-19.

El coronavirus contradice el absurdo posmoderno según el cual la realidad es una construcción social que, en su conjunto, depende de nuestra actitud hacia ella. La dinámica particular del coronavirus no depende de nuestra actitud. Podemos (y naturalmente, debemos) intentar frenar la expansión del virus y desarrollar vacunas, pero nunca tendremos bajo control la totalidad de la realidad base. Siempre existirán nuevos virus y la humanidad estará expuesta repetidamente a procesos naturales que no está en nuestras manos controlar.

En esta clase de situaciones los estereotipos cobran una fuerza inaudita, y demuestran que no solo el virus es peligroso: también lo son nuestras ideas falsas al respecto. Por ejemplo, las ideas absurdas según las cuales ha sido fabricado en laboratorios chinos, o Bill Gates lo ha puesto en circulación para podernos vender en algún momento sus vacunas.

La crisis del coronavirus también está poniendo de manifiesto con singular claridad qué estereotipos existen y qué consecuencias tienen (en parte peligrosas, y con efectos económicos mensurables). Primero afectó a los chinos, que se defendieron por medio de estereotipos nacionalistas sobre la supuesta superioridad de su sistema frente al de «el Occidente» (que dicho sea de paso, no existe), y primero guardaron silencio sobre el inicio de la epidemia, por no mostrar ninguna debilidad. Luego sin duda hubo quien pensó que el virus castigó en especial a los italianos por sus deficiencias organizativas. A continuación se nos dijo desde Estados Unidos que los europeos éramos aún más contagiosos que los chinos, al tiempo que el país norteamericano tenía que hacer frente a unas cifras de contagio que ascendían con gran rapidez. El virus revela y señala sin piedad todos los puntos débiles de los sistemas de salud, y en un país donde no hay una seguridad sanitaria general ni garantía general de seguir cobrando el sueldo en caso de baja, los enfermos siguen acudiendo a sus puestos de trabajo y procuran que no se les someta a pruebas diagnósticas que les podrían retirar de la circulación. No debemos olvidar nunca que en Estados Unidos resulta especialmente fácil acabar sin techo, como se percibe a las claras en las calles de tantas grandes ciudades.

Para el gobierno de Donald Trump, como para muchos grandes ejecutivos de las empresas estadounidenses (también en Silicon Valley), nuestro proyecto de economía social de mercado, en la cual el dinero no puede imponerse definitivamente a la humanidad, es un enemigo incompatible con su concepción del mundo. Aquí mismo vemos también que el supuesto «Occi-

dente» no es más que una fantasía estereotipada, porque dentro de la supuesta estructura hay abismos de política identitaria que separan por ejemplo a Estados Unidos de la Europa continental, pero también de Australia o Nueva Zelanda.

Mientras la pandemia vírica ha ido cobrando fuerza, el gobierno chino ha puesto en marcha las estrategias habituales de su maquinaria propagandística, con la intención de que crezcan las sospechas contra la democracia, que no sería capaz de resolver los retos del siglo XXI. El resto del mundo ha reaccionado a la emergencia adoptando medidas a cuál más drástica: cierre de fronteras, confinamientos, estados de excepción. Estas no se justifican solo por la pandemia viral existente, porque ninguna medida política queda cubierta en su totalidad por una pandemia. Para proteger el sistema de salud también se podrían adoptar otras medidas, como apostar por la propagación y la inmunidad de rebaño, o matar a nuestros ancianos. Esta posibilidad nos parece —con razón— moralmente inaceptable; pero se trata de una conclusión moral, que no se deriva de la investigación del virus. Los virólogos, epidemiólogos y otros médicos no son automáticamente éticos ni políticos; estudiar las características y la propagación de un virus no tiene por sí mismo nada que ver con la ética.

El coronavirus tampoco tiene absolutamente nada que ver con las fronteras estatales ni los sistemas de gobierno. Lo podemos contener a través de las medidas institucionales, y controlar mediante la investigación médica y el refuerzo de nuestros sistemas de salud, lo que requiere sistemas estatales con capacidad de intervención. Pero tal es el caso en mi país, Alemania, tanto como en China, Japón, Italia, España o Estados Unidos. Es un sinsentido simple—y peligroso— creer que el coronavirus muestra la debilidad de la democracia o, en el caso alemán, del federalismo. El federalismo de la República Federal Alemana es una forma concreta de organizar las instituciones y ejecutar los procedimientos de votación. Sus procesos tienen la

virtud de que resulta muy improbable que pueda crecer un poder central capaz de transformar la república en una dictadura. Pero esto mismo puede afirmarse también de Estados Unidos, que nadie podría convertir en una dictadura sin más.

Además de los peligros inmediatos del virus, la corona-crisis también ha permitido observar otro peligro no menos real, asociado con la declaración de estados de alarma. En general un **estado de alarma** es una interrupción de los sistemas de valores con el objetivo de recuperar el control de una situación peligrosa, que restringe derechos —justificados, establecidos e históricamente conquistados— durante un período temporal lo más breve posible. Pero cabe la posibilidad de que tal estado de alarma libere fuerzas que antes ya estaban luchando de forma subliminal contra el sistema de valores suspendido. Cuanto más se difundan estas fuerzas en el estado de alarma, más probable resulta que el sistema de valores que se ha limitado legítimamente acabe sufriendo daños.

Por eso no es casualidad que, desde la primera oleada de contagios y las primeras medidas para contrarrestarlos, se estén propagando estereotipos e ideas falsas con el objetivo de dañar la democracia y los valores en los que esta se fundamenta. Aquí se incluye la retórica electoral de Trump, que ha aprovechado la oportunidad para provocarle un daño tanto simbólico como material a la Europa continental y la Unión Europea.

Al mismo tiempo debemos alegrarnos de que también en los tiempos oscuros de la crisis del coronavirus esté produciéndose progreso moral. Es evidente que incluso muchas personas que no han sufrido las consecuencias directas de la infección, porque son jóvenes y carecen de enfermedades previas, se esfuerzan por mantener la distancia social y no contagiarse, lo que contribuye a no poner en peligro a nuestros ancianos y las personas con debilidad inmunológica. Las cadenas de producción del capitalismo global, que hasta hace unos pocos días estaban contaminando el planeta, se han interrumpido súbitamen-

te de forma radical, por motivos morales. El estado de alarma también es por lo tanto una ocasión de reflexionar, que quizá desencadene un cambio de época. Todavía está por ver si, ahora que ha sonado la voz de alerta, reflexionaremos por fin o bien intentaremos retomar los modelos anteriores. En todo caso es obvio que si regresamos a la supuesta «normalidad», sufriremos crisis aún mucho más graves, entre ellas la crisis climática y el agravamiento incesante de la desigualdad. Y no olvidemos la competencia sistémica entre Estados Unidos, la Unión Europea y China, que está adoptando rasgos casi bélicos y nos pone ante los ojos, una vez más, el hecho de que la humanidad debe aspirar a una cooperación global sobre la base de los valores universales. Los problemas a los que nos enfrentamos en el siglo XXI no se pueden resolver de otra manera.

UNA TURINGIA DISTINTA.

EN JENA SE REBATE EL RACISMO

El racismo no solo es en general moralmente reprobable, sino que además se basa en muchos errores científicos de calado. Desvelar la existencia de tales errores puede contribuir al progreso moral en la lucha contra el racismo. En el estado federal de Turingia, por ejemplo, se ha emprendido una investigación de gran calidad que resulta muy útil a este respecto.

En la actualidad, cuando se piensa en las palabras «Turingia» y «racismo», muchos piensan —injustamente— que en todo el Land imperan las convicciones del «ala» de Alternativa para Alemania que la Oficina Federal encargada de velar por el respeto a la constitución había señalado como sospechosa de pertenecer a la extrema derecha. Hablo del ala que encabezaba de forma destacada el presidente local de AfD, Björn Höcke (quien por cierto viene de Westfalia, no de Tu-

ringia) hasta que se disolvió oficialmente. Esto arroja una luz lamentable sobre un estado federal en el que se encuentra también Jena, el lugar de nacimiento del idealismo alemán, que desarrolló unos conceptos radicalmente universalistas de la humanidad.⁹ Aquí incluyo lógicamente la ética radicalmente universalista de Friedrich Schiller, quien consideraba que podría hacerse realidad por medio de la educación estética.

Pero en Turingia no hay que buscar el progreso moral tan solo en el pasado. Con motivo del 112.º congreso anual de la Sociedad Zoológica Alemana, organizado en Jena en 2019, un equipo de zoólogos y biólogos evolutivos, con el apoyo de la Sociedad Max Planck, han dado a conocer la «Declaración de Jena».¹⁰ El mensaje resulta más que evidente en el propio título de la publicación: «El concepto de raza es el producto del racismo, no su circunstancia».

Gracias a descubrimientos rompedores de la biología molecular podemos considerar demostrado que en el ser humano

la mayor parte, de lejos, de las diferencias genéticas no se [encuentran] entre poblaciones geográficas [pongamos aquí como ejemplo: un grupo de africanos de piel de color oscuro frente a un grupo de noreuropeos de piel clara, *M. G.*], sino dentro de tales grupos. [...] En vez de fronteras definibles, entre los grupos humanos hallamos gradientes genéticos. Entre los 3.200 millones de pares de bases del genoma humano no existe ni una sola diferencia fija que distinga por ejemplo a los africanos de los no africanos. Por ser más explícitos: no solo no existe ningún gen que fundamente las diferencias, sino que no existe siquiera ni un solo par de bases. Los rasgos exteriores como el color de la piel, que se pueden emplear para la clasificación tipológica o en el racismo cotidiano, son una adaptación biológica sumamente superficial a las circunstancias locales, que se modifica fácilmente. En el transcurso de las migraciones humanas el color de la piel se ha transformado constantemente y se ha ido volviendo más oscuro o más claro según la radiación solar o la forma de alimentación locales.¹¹

Los autores exponen aún más hechos biológicos y antropológicos y, sobre esta base de datos de las ciencias humanas, llegan a la conclusión de que con el concepto de las razas humanas (que no se corresponde con nada) también se derrumba una idea difundida en particular en Estados Unidos: la del «pluralismo étnico». «La honradez científica exige dejar de utilizar el concepto de raza, hoy y en el futuro». Por lo tanto tampoco tiene sentido reconocer diversas etnias y razas de propio derecho, y estructurar de acuerdo con ellas el espacio político de una distribución justa, sencillamente porque no hay suficientes diferencias claras entre las etnias y las razas.

En este punto, algunos teóricos alegan que existe algo que podríamos llamar *race*, distinto de la «raza» porque no se pretende que sea biológico. Pero es absurdo: el racismo siempre es biologista (se asienta en bases pseudobiológicas) y la idea de que podemos concebirlo como algo más espiritual es una ilusión. Lo que sin duda existe es una realidad vital y experiencial, por ejemplo de los que se ha dado en llamar «afroamericanos», pero que está relacionada con la forma en que los demás los ven y los tratan (y ellos se ven y se tratan a sí mismos), por motivos históricos. Tal es la práctica del racismo.

En nuestros días, esta práctica no tiene un reflejo tan directamente biológico como antaño, cuando por ejemplo se permitía esterilizar o esclavizar a los afroamericanos con argumentos biológicos que se habían empleado para justificar la deshumanización. Dar un trato diferenciado a otros grupos tiene un origen moralmente reprobable, que no debemos olvidar. Pero tampoco podemos aceptar el objetivo de convertir los sinsentidos del racismo en estereotipos culturales, para que estos prosigan existiendo bajo la enseña de unas «culturas» que *de facto* no existen.

La impresión de estar entre personas como uno mismo y diferentes a otras se puede explicar sin necesidad de retomar teóricamente el autoengaño de los implicados. Por mi parte a

veces me siento «renano», lo que en la charla cotidiana con los amigos me resulta divertido y en ocasiones agradable, porque despierta el sentimiento de estar en mi tierra. Pero con esto tan solo estamos expresando experiencias vitales autobiográficas, no alguna clase de esencia renana que pudiera definirse. Cuando uno se fija, entre los renanos existe una variedad muy superior a la que el estereotipo sugiere.

En pocas palabras: desde una perspectiva filosófico-social existen autoengaños sobre la propia trayectoria vital y las características de la propia personalidad, que a veces se viven con el sentimiento de estar «en casa», «en mi tierra», «en mi patria (chica)». Pero estos sentimientos —por agradables que puedan resultar— siempre están anclados, en un punto u otro, a prácticas moralmente inaceptables del pasado y el presente. Si yo me considerase un renano típico, ¿qué podría decir de una persona cuyos padres llegaron a la Renania desde el extranjero, en la generación anterior? Los estereotipos pueden resultar divertidos y estar cargados de sentimientos, pero siempre llevan a exclusiones y formas de pensar moralmente reprobables. No son compatibles con el progreso moral. Ser consciente de los propios estereotipos es un buen ejercicio de reflexión moral, previo a intentar que dejen de tener consecuencias en nuestros actos.

Resulta innecesario, en consecuencia, un modelo que se ha difundido en particular en Estados Unidos: la *guetización amable*; por llamarla de algún modo. En ciudades como Nueva York han sido y siguen siendo muchos los barrios enteros que se caracterizan por albergar a una población mayoritaria sea de chinos, indios, coreanos, polacos; rusos, judíos ortodoxos o protestantes blancos y ricos. En los locales correspondientes se sirven platos étnicos y se organizan actos culturales, de modo que cada día se tiene la posibilidad de «husmear» en culturas distintas.

Se trata de un modelo de civilización problemático en la medida en que presupone que las distintas etnias, razas o cre-

dos religiosos se agrupan espacialmente para poder exhibir la propia diferencia frente a los demás y, de esta manera, sentirse mejor y más seguros entre los supuestos iguales. La necesidad humana de pertenecer a una comunidad no por ello carece de valor. Lo reprochable es querer satisfacerla definiendo la pertenencia por medio de la etnia, la raza o cualquier otra idea igualmente vaga de cultura, porque en realidad estos objetos no existen. Las comunidades que se mantienen unidas por efecto de engaños o autoengaños son moralmente dudosas, en la medida en que exista la tendencia a forjar identidades ilusorias que se conciben a sí mismas en competencia con otras identidades. Pues tal estructura social acarrea inevitablemente deficiencias morales.

No existe nada que pueda calificarse de «cultura alemana», como se percibe en cuanto uno intenta detallar quién pertenecería a ella. Si decimos Lutero, Bach, Beethoven y Goethe, nos estamos olvidando de Franz Kafka, Mario Adorf, Hannah Arendt, Cem Özdemir y Hadnet Tesfai. Si la cultura alemana existiera, pertenecerían a ella por igual la escena tecno de Berlín tanto como el punk, el hip-hop del Ruhr tanto como la pintura de Alberto Durero o Simon Rattle. Sencillamente, no existe ninguna colección bien definida de casos ejemplares de la cultura alemana, de la que se pueda derivar un sentimiento de comunidad y pertenencia, que no esté ciega por algún lado. Lo mismo cabe afirmar de la cultura china, la árabe o cualquier otra que uno se imagine. Lo único que existe son imágenes de grupo, que en parte se pueden remontar a gustos estéticos comunes y preferencias compartidas, pero en parte se deben a otros factores entre los cuales, en las estructuras étnicas de Estados Unidos, destacan sobre todo las oleadas de la inmigración.

El modelo de la guetización étnica elegida en parte por uno mismo resulta mejor, desde un punto de vista moral (y estratégico), que el intento de aislar a unos grupos de otros por medio de muros y alambradas. Pero tiene el problema de

que se apuesta por una agrupación humana basada en criterios que no se corresponden con prácticamente nada de la realidad de la vida humana. El sentimiento de «la patria» o «mi tierra», que uno se lleva consigo como emigrante para juntarse en la distancia con otras personas afines, es un engaño que resulta problemático porque nos divide moralmente: las personas que se relacionan a través de una patria ilusoria se imaginan patrias extrañas de los demás y las tratan así.

Como hemos visto, en realidad las razas no existen. Pero el racismo, sí, y empieza en el punto mismo en el que uno acepta la idea falsa de que existen las razas. El racismo es moralmente reprochable (malo) porque separa a los seres humanos por grupos y atribuye a las personas, individualmente, modelos de actuación que no son reales. Los racistas explican el comportamiento de las personas a partir de propiedades que solo indirectamente tienen efecto. Quien es víctima de ataques racistas tiene que estar preparado para defenderse, lo cual incluye acciones que, desde la perspectiva de los racistas, no hacen sino consolidar el estereotipo. Todo lo que un grupo discriminado negativamente por motivos de racismo hace para protegerse, los racistas lo interpretan como la confirmación de sus propiedades negativas.

La solidaridad que se ha podido sentir por todas partes en la primera fase de la crisis del coronavirus ha supuesto que la mayor parte de los habitantes de Alemania sientan que van todos subidos al mismo barco; han podido notar en su propio cuerpo que todos los seres humanos estábamos expuestos a un peligro común, que nos une. Por desgracia, esta solidaridad no se hacía extensiva más allá de las fronteras estatales, porque por efecto de los estereotipos y los sentimientos patrióticos mal dirigidos no estamos acostumbrados a reflexionar por encima de los horizontes más estrechos. Y cuando se examina con detalle, se comprueba que la nueva solidaridad tampoco se hacía extensiva a la totalidad del territorio intrafronterizo, porque los distintos estados federales, distritos administrativos, ciudades y

grupos de población competían —y compiten— por los recursos, y en nuestro país muchas personas han entrado en situaciones socioeconómicas difíciles, y otras muchas caerán aún en ellas. A las personas sin hogar, las que viven en la pobreza, los niños encerrados —a los que se prohibía el contacto público con otros niños de su edad, bajo vigilancia estatal—, madres y padres solteros, ancianos que viven solos, jóvenes inseguros ante el importante examen del final del bachillerato, y tantas otras personas que han sufrido y tendrán que sufrir aún por más tiempo bajo nuestra gestión de la crisis, ¿quién les aplaude? ¿Y qué les aportaría que les aplaudiéramos?

Ampliar nuestra reflexión moral a todas las personas que se encuentran en nuestro mismo territorio ya sería un gran progreso, pero no debemos perder de vista el objetivo. Y este no es otro que reconocer la circunstancia, moralmente crucial, de que *todos* los seres humanos viajamos en el mismo barco; tanto en los asientos cómodos y seguros de los que goza la mayoría de alemanes a pesar de la crisis, como del trabajador inmigrado de la India sin el cual, no lo olvidemos, nuestra situación no sería tan confortable. A la vista de los desafíos del siglo XXI, con una población mundial de más de siete mil millones de personas cuyas formas de vida están inseparablemente relacionadas, carece de sentido creer que podemos situar la fuente de los valores retirándonos a los sentimientos de la patria. Estos sentimientos patrióticos, a la larga, tienden bastante más a conducirnos a la aparición de escenarios bélicos y al autoexterminio de la humanidad, porque motivan a las personas a encerrarse en engaños y autoengaños peligrosos.

La *identidad universal de la existencia humana* se expresa en la diferencia insuperable sin la cual nunca podríamos ser alguien. Las personas siempre definen sus cursos de actuación concretos, sus deseos, preferencias, etcétera, en diferenciación con otros. Pero es un error creer que existe una delimitación correcta y objetiva que separa a las personas en distintas identidades so-

ciales y que nos sirva para orientarnos razonablemente. Las identidades sociales son la expresión perceptible y económicamente mensurable de atribuciones respectivas. Es decir: las personas valoran a otras personas ya a primera vista, sobre la base de los prejuicios, esto es, las opiniones que se han formado sobre los otros sin haberlos observado con la debida atención. Estas opiniones tienen una historia prolongada, a la que corresponden muchos errores. Además, muchas personas se benefician materialmente de la propagación de los prejuicios. Sin los prejuicios y estereotipos moralmente reprobables nuestra industria publicitaria, por ejemplo, lo pasaría mal, pues como es sabido nos presenta formas de vida y promesas de felicidad que no son reales.

Un buen ejemplo al respecto son las imágenes de los supuestos solteros con que se nos anuncian los portales de citas. Podemos tener la seguridad de que los portales de citas no los utilizan esos personajes —de aspecto radiante, éxito económico y espíritu desestresado—, sino simples personas de carne y hueso que desearían tener una relación.

La difusión y producción de estas idealizaciones de una vida exitosa, con las que se pretende espolear el deseo de consumir, contienen por desgracia una mayoría de mentiras, engaños y autoengaños de esta clase. Uno de mis maestros de filosofía, el filósofo político Rüdiger Bubner, solía presentar como ejemplo de estos pensamientos, en sus seminarios de Heidelberg, el sueño de las largas playas solitarias en las que paseamos con una pareja atractiva, después de que nos haya tocado la lotería. En cuanto ponemos los pies en esa playa, sin embargo, comprobamos que hay mosquitos peligrosos, que sopla un viento demasiado fuerte, que nos hemos intoxicado con lasstras del restaurante de la costa y que la pareja maravillosa, en los temas esenciales, tiene opiniones insoportables.

Aquí podemos ver que la idea de liberarnos de todo cuando ganemos la lotería es ficticia, porque la felicidad que esa

ganancia económica nos debería acarrear es solo ilusoria. Anhelamos la libertad, pero tendemos a confundirla con lugares determinados o con poseer determinadas cosas que siempre habíamos soñado con poseer.

Siempre proyectamos sobre otras personas y otros lugares los sueños de una vida feliz —o las pesadillas—. De esta forma surgen mecanismos de fantasía que estructuran nuestra vida cotidiana y nos mantienen ocupados. Aquí se origina la conocida imagen de estar en una «rueda de hámster» en la que damos vueltas sin objeto.

El problema no es soñar e ilusionarse. Sin las ilusiones, los sueños, las obras de arte y otras cosas igualmente bellas, la vida carecería de alegrías. El problema son las ideas moralmente reprobables de los papeles que personas extrañas deben interpretar en nuestro sueño. Creer que uno, por ser alemán, está automáticamente más cerca de una «alemana de pura cepa» de Baviera que del camarero español que nos sirve la mesa en el mismo hotel de vacaciones, es una ilusión moralmente problemática, si por ejemplo afecta a las opiniones que podamos tener sobre los eurobonos u otros sistemas de ayuda económica en situaciones de crisis.

En pocas palabras: nos imaginamos que, tanto los otros como nosotros mismos, somos como cada día nos parece que somos. Pero esta fantasía solo se corresponde de una forma muy parcial con la realidad, lo que se puede explicar porque nuestras ilusiones tienen el efecto de que nos orientamos por ellas. Resulta complicado cuando nos encontramos con personas que tienen otras ilusiones y se cuentan historias muy distintas de una vida feliz. En estos puntos de contacto se manifiesta nuestra capacidad de pensar moralmente, y la clave es si logramos ver en los que aparentan ser muy distintos la justificación para soñar distinto. La idea a la que debemos aspirar, al respecto de una comunidad humana moralmente lograda consiste en generar ilusiones moralmente defendibles, que no nos

lleven a dividir a los seres humanos en etnias, culturas y grupos que se oponen entre sí como cuerpos extraños.

Los procesos morales del siglo XXI giran en torno a prácticas de atribución de la identidad social a estereotipos peligrosos (porque implícita o explícitamente siempre son violentos), reforzadas a su vez sistemáticamente por las redes sociales. La era digital, con su economía de la atención mediática, está produciendo formas de política identitaria que clasifican a las personas en grupos a los que no pertenecen por naturaleza. Pues por naturaleza somos todos iguales, dado que estamos todos sometidos a los mismos procesos de preservación de la especie y adaptación al medio ambiente que hacen que seamos animales humanos; es decir, animales de una determinada especie biológica.

El racismo no se limita a discriminar, perseguir, humillar y matar a las personas de piel oscura, tanto en el pasado como en el presente. Ninguna forma de discriminación está suficientemente justificada, salvo como reparación momentánea de una vejación pasada, por la cual se intenta compensar el perjuicio de haber sido discriminado sistemáticamente. Es algo que no debemos perder de vista, cuando tomamos medidas adecuadas para superar el racismo. La política identitaria no nos sirve para ese fin, porque consolida los estereotipos en identidades, y dirige la mirada precisamente hacia lo que deberíamos dejar atrás.

EL VALOR DE LA VERDAD (SIN GALERÍA DE LOS ESPEJOS)

En ambos extremos del espectro político radical, tanto a la izquierda como a la derecha, se constata una destrucción del valor de la verdad. El activismo precipitado de la izquierda alega que las minorías (supuestamente) necesitadas de protección,

por las que por fin podemos abogar después de milenios de opresión, han tenido que esperar demasiado tiempo por sus derechos morales y legales. El activismo radical de derechas, por su parte, sostiene (por ejemplo en Estados Unidos) que es necesario proteger a los hombres blancos frente a las fuerzas izquierdistas que quieren alzar al poder a las mujeres, los negros, etcétera. Apela al valor democrático de la protección de las minorías oprimidas sosteniendo —sin razón— que precisamente los hombres blancos pertenecen a una minoría que requiere de protección. Esta impresión se explica porque en las últimas décadas se ha producido un progreso moral en el campo del reconocimiento de las minorías que verdaderamente necesitan protección y, en consecuencia, se han producido redistribuciones de los recursos.

Esto se utiliza incluso como excusa para recurrir a la violencia, verbal y física, como por mi parte he podido comprobar hace poco en unas jornadas sobre las perspectivas de establecer, en un futuro, un orden social más justo. La filósofa británica Nina Power, que se concibe a sí misma como una feminista radical y ha publicado un libro de gran eco, *La mujer unidimensional*, fue atacada en una de las sesiones por otra participante, la activista antifascista y periodista Natasha Lennard.¹² Lennard reprochó a Power ser una TERF (siglas del inglés *trans-exclusionary radical feminist*): una feminista opuesta a los derechos como mujer de las transexuales, que se sienten mujeres a pesar de que externamente muestran características sexuales que muchas personas calificarían de «masculinas».

No tengo aquí la pretensión de formular una opinión fundamentada sobre el tema de la transexualidad y la justicia, en relación con personas que afortunadamente en nuestro país (un progreso moral) han encontrado protección jurídica bajo el género «diverso». Es un primer paso, un gran paso encomiable en dirección al reconocimiento total, con el apoyo de las ciencias sociales, de que no todas las personas son unívoca-

mente masculinas y femeninas (como sea que se determinen estas dos categorías).

Lo que me llamó la atención e inquietó, en la disputa de Power y Lennard, fue que en su charla Lennard defendiera expresamente que la verdad no existe y no hay manera de definir el «fascismo». Lo que pasa por «fascismo», a su entender, lo define ante todo el movimiento del antifascismo, que ella representaba. Para justificar la inclusión de la filósofa en el espectro del fascismo, Lennard se limitó a referirse sin más pruebas a una campaña contra Power que, sin que al parecer la antifascista lo supiera, constaba ante todo de noticias inventadas y llegaba a calificar a Power de satánica (acusación que se está juzgando en Inglaterra). En vísperas de las jornadas, Lennard se había movido en línea (sin comunicarlo a los otros participantes ni a los organizadores) para forzar la exclusión de Power, pero una vez *in situ* no pudo aportar ningún argumento. Al respecto tan solo defendió que no existen ni las verdades ni los argumentos mejores; solo el activismo contra lo que ella denominaba «fascismo», sin que supiera decir en qué consiste este y por qué se suponía que Power era una fascista. Aquí se toparon por tanto una persona, Power, que aboga por la igualdad de derechos (independientemente de nuestra opinión sobre sus logros teóricos), con una activista que quería negarle la palabra sin compartir por qué.

La política identitaria, tanto la de derechas como la de izquierdas, fracasa a menudo porque sus exigencias morales no se corresponden con los hechos; pero a esto se le quita importancia, desde la derecha y desde la izquierda, negando en ocasiones una verdad demostrada, exponiendo en otras ocasiones una falsedad como si verdad fuera, sin haber aplicado procesos de descubrimiento de la verdad que permitan alcanzar un veredicto de validez universal. En el trasfondo aparece aquí un ataque contra la verdad, los hechos, el realismo y el universalismo, en nombre de teorías incoherentes que con fre-

cuencia provienen del espectro de la posmodernidad. A menudo se aduce estar buscando el progreso científico, político o social, pero lo que se consigue de hecho es lo contrario del progreso moral.

Un ejemplo paradigmático de la maniobra posmoderna de renunciar a la verdad sobre la base de una política supuestamente progresista son los trabajos teóricos del filósofo estadounidense Richard Rorty, que en algunos de sus libros, muy destacados en su tiempo, defendió renunciar a la idea de que nuestros sistemas de creencias con una codificación simbólica (los sistemas lingüísticos, literarios, narrativos, culturales) puedan representar de algún modo una realidad independiente. Nuestro pensamiento y nuestras acciones, según Rorty, no son un «espejo del mundo»; luego la verdad no existe.¹³ Deberíamos dejar de hablar de verdades, recomienda el autor, y producir una comunidad solidaria formada por «ironistas» (como él los denomina). Los ironistas no creen en la verdad, sino tan solo en que comparten con otros ironistas la «idea» de que la verdad no existe, de modo que los procesos de negociación política y social no se asocian al objetivo de descubrir el camino correcto o el sistema de valores correcto; tan solo hallaremos procesos de decisión contingentes, que pueden transcurrir de diversas maneras, y cuyo único objeto es mantener unida a la comunidad.

Por desgracia, muchas personas aún no han tomado en cuenta que los «argumentos» que Rorty aducía en defensa de sus tesis han sido desmentidos en numerosas oleadas de críticas de filósofos. Como ejemplo bastará con apuntar a un libro muy comentado, *El miedo al conocimiento*, de Paul Boghossian, que demuestra de forma prudente y detallada que la versión rortyana del relativismo y el constructivismo es sumamente incoherente, y por lo tanto indefendible.

Llegados a este punto, sin embargo, no será necesario ahondar en la teoría filosófica de la verdad para ver adónde nos

lleva la versión rortyana de la posmodernidad, porque se nos muestra todos los días tanto en las redes sociales como en los escenarios de la política internacional. Como Rorty no reconoce ninguno de los criterios de éxito en la formación de comunidades, más allá del sentimiento de cohesión, nada impide que la posmodernidad así entendida (así de mal entendida, en última instancia) se asocie con la Nueva Derecha. Los «hechos alternativos», la «era posfáctica» y la «posverdad» son eslóganes derechistas con los que, en lugar de buscar verdades racionales, institucionales y públicamente negociables, se apuesta por mundos sentimentales irracionales e incoherentes. Hoy no defienden la posmodernidad los intelectuales progresistas de Francia o Estados Unidos, sino personas como Donald Trump, Nigel Farage, Viktor Orbán y Vladimir Putin; y la instrumentalizan muchos políticos de Alternativa para Alemania, que con una especie de metaironía, han escrito en las banderas «¡Valentía para la verdad!», para bajo esta enseña discutir verdades conocidas y propagar teorías de la conspiración. Estos ideólogos utilizan y promueven una imagen reducida de la idea posmoderna que basa la verdad en la pertenencia a un grupo, lo que a la postre solo favorece la ley del más fuerte.

Sin embargo, no nos hallamos en una galería de espejos de opiniones y creencias infundadas, sino en la realidad. Nuestro pensamiento y nuestras acciones son indisociables de la realidad por la sencilla razón de que aquel y estas tienen efectos y se producen en la realidad. No podemos escapar de la realidad. El pensamiento y la acción no se oponen a la realidad como una pantalla mental en la que aparezcan historias e imágenes mentales que poco o nada tendrían que ver con el mundo «de fuera», en contra de lo que da a entender una interpretación fallida en la práctica de los grandes teóricos de la posmodernidad.

Hace tiempo que la posmodernidad ha dejado de restringirse a los departamentos progresistas de la teoría literaria es-

tadounidense, el espacio desde el cual, en particular en Estados Unidos, se difundió socialmente. En la actualidad quienes exponen «argumentos» posmodernos son sobre todo los biólogos evolutivos, físicos, neurocientíficos y antes que nadie, los economistas; por desgracia, porque es una mala noticia. Si también algunos científicos parten de que no podemos conocer la realidad porque estamos atrapados en modelos y teorías que solo deforman la realidad, pero nunca la captan tal y como es, estamos ante un caso perdido. Entonces no podríamos afirmar nada en contra (y tampoco a favor) del proyecto de Trump de colocar el rendimiento de la economía estadounidense por encima de cualquier otra prioridad; no habría forma de saber por qué vale la pena seguir sosteniendo un Estado social y democrático de derecho.

No deberíamos olvidar que el Estado social y democrático de derecho ha surgido a partir de las revoluciones y guerras políticas —en parte, muy sangrientas— de los últimos doscientos años, en las que personas que padecían bajo la industrialización acelerada se unieron por la aspiración a un modelo de sociedad más justa. La democracia moderna, que en el contexto de la historia universal es un proyecto muy joven, y que en el caso de mi país solo ha aportado formatos de gobierno estables con posterioridad a la segunda guerra mundial, se basa en la Ilustración. Pero el proyecto de la Ilustración requiere de la verdad, el realismo moral y el universalismo. Es un error grave creer que podemos proseguir con el proyecto de un Estado democrático de derecho sin comprometernos con el canon de valores de la Ilustración, que está recogido en nuestra Ley Fundamental.

La posmodernidad nos lleva a una nueva «incapacidad culpable»: ¹⁴ en vez de «servirse de su inteligencia sin la guía de otro», se recurre a una mentalidad de grupo (que Rorty denomina erróneamente «solidaridad»), porque se cree que la verdad se puede sustituir por el pensamiento grupal. En este pun-

to nos ayuda una conocida metáfora de Ludwig Wittgenstein, que concebía como tarea de su filosofía «mostrarle a la mosca cómo salir de la trampa». ¹⁵ Reconocía que hay una idea bastante generalizada según la cual nuestro pensamiento es una forma de proceso interior que no podemos comparar con el mundo «de fuera». Muchas personas han derivado de esta suposición aberrante —que en la filosofía moderna se ha rebatido repetidamente; en fechas recientes, de forma detallada, por un alumno de doctorado de Rorty, Robert Boyce Brandom— que la verdad no puede existir, porque no podemos constatar la coherencia entre la realidad y nuestros sistemas de pensamiento simbólico. ¹⁶ Wittgenstein replica con su brevedad acostumbrada:

Quando decimos, *queremos decir*, que algo se comporta así y asá, no nos situamos con lo que queremos decir en algún lugar enfrentado al hecho, sino que queremos decir que *esto y aquello - es - así y asá*. Pero esta paradoja (que tiene forma de obviedad) también se puede expresar así: se puede *pensar* lo que no es. ¹⁷

Nuestro pensamiento no se encuentra en una cabeza en la que la realidad no pueda penetrar. Podemos verlo, para empezar, porque nuestra propia cabeza es evidentemente real y parte del supuesto mundo exterior. La verdad no consiste en el hecho de que algo interior, una imagen intelectual, se relacione con algo exterior, un acontecimiento «de ahí fuera», y con ello refleje el mundo «exterior»; consiste en que «decimos, queremos decir que algo se comporta así y asá» y que además las cosas son en efecto como hemos dicho. Las frases y los pensamientos no son imágenes que crean confusión con respecto a una realidad independiente, sino los medios adecuados para constatar y comunicar cómo son las cosas.

El hecho de que nos podamos equivocar no significa que la verdad no exista. ¡Al contrario! Cuando uno se equivoca, no acierta con la verdad, lo que significa que la verdad sí existe. Sin verdad no pueden existir los errores ni tampoco las mentiras, la ideología, la propaganda y la manipulación.

Un hecho es una verdad. Los hechos morales, en consecuencia, son verdades morales, sobre las que nos podemos equivocar. Para obtener la suficiente claridad en este contexto, de suma importancia para la vida en común, tenemos que reventar la galería de espejos —o simplemente tomar la salida— para dejar de reflejarnos a nosotros mismos y reconocer en cambio que nos aguarda la tarea común de intentar, a conciencia, hacer lo correcto y evitar lo incorrecto.

Esto no significa ni mucho menos que siempre resulte fácil averiguar qué deberíamos hacer en cada ocasión. Por lo tanto, en el dossier del progreso moral deben figurar las prácticas de la disculpa, el perdón, la conciliación, la prudencia y el diálogo prudente y mesurado. De la existencia de los hechos morales no se deriva que tengamos el derecho a imponer nuestras opiniones morales a los demás sin haber verificado sus razones.

En este punto podemos remitirnos a una regla básica de la hermética filosófica (el arte de entender) del filósofo heidelberguense Hans-Georg Gadamer: «que el otro podría tener razón». ¹⁸ Naturalmente con eso no se quiere decir que debemos tomar en serio cualquier propuesta, por estafalaria que resulte; sino tan solo que vale la pena que las personas que aparentan tener opiniones radicalmente distintas sobre cualquier decisión de relevancia moral emprendan una conversación pragmática al respecto. Tal conversación puede salir bien o salir mal, porque también está regulada éticamente. Pero aporta nuevos puntos de vista que a los interlocutores les habían pasado por alto.

La conversación racional es una tarea de persuasión ética, y por eso Platón —en el que se basa aquí Gadamer— solo expuso su pensamiento filosófico a la opinión pública en forma de diálogos, en los que Sócrates —maestro de la dialogística racional— invita a sus interlocutores a ir comprobando mutuamente si sus opiniones son veraces y sostenibles, es decir, a descubrir en común hechos cognoscibles y comunicables. Las opiniones que no cumplen estas condiciones quedan descartadas automáticamente como posibles líneas de orientación ética, dado que la ética, como disciplina de investigación de los hechos morales, se interesa por lo que en determinadas condiciones es bueno, neutro o malo para todas las personas.

Quien pretenda dar carpetazo en general a la norma de la verdad y sustituirla por alguna otra cosa que sitúe la pertenencia a un grupo por encima de la búsqueda del conocimiento, no solo está incumpliendo las normas fundamentales de la lógica (como el principio de evitar las contradicciones, que debe formar parte de toda estructuración racional del pensamiento), sino que además socava, directa o indirectamente, el orden de los valores morales. Negar la posibilidad de conocer objetivamente los hechos y, en consecuencia, la verdad no solo es un error evidente (pues quien niega la posibilidad de saber ¿cómo puede pretender que sabe?); atacar la posibilidad de la verdad y el conocimiento objetivo también es un error moral.

Las convicciones demostrablemente falsas sobre los fundamentos del orden de los valores morales también son, en algunos casos, errores morales por sí mismas.

El relativismo de los valores, del que hemos hablado —para refutarlo— en el primer capítulo, contiene una serie de errores sobre el orden de los valores y nos conduce a sistemas de actuación y pensamiento moralmente reprobables.

ESTEREOTIPOS, EL BREXIT Y EL NACIONALISMO ALEMÁN

En los últimos años hemos podido observar una producción y reproducción casi incesante de estereotipos, por todos los canales, en relación con la votación del Brexit y su implantación, en apariencia caótica. En Inglaterra se planteaban y difundían estereotipos sobre los trabajadores emigrados de la Europa continental, que se comparaban con estereotipos de la clase trabajadora británica. Por su parte en el paisaje mediático de mi país, Alemania, corrían como la espuma los estereotipos sobre los ingleses que sienten pavor ante las consecuencias fatales de una salida de la Unión Europea.

Desde luego, no pretendo romper una lanza por ninguna salida de la Unión Europea, ni tampoco desmontar las estrategias —en parte demagógicas— de los partidarios del Brexit y la clase dirigente de Gran Bretaña. Sin embargo es importante fijarse en que, *de facto*, prácticamente nadie puede figurarse siquiera cuáles serán las consecuencias exactas del Brexit para todos los implicados; menos aún, en los tiempos del coronavirus. Cabe suponer que algunos se beneficiarán del Brexit, sin duda; faltará evaluar qué consecuencias tendrán, sobre los que saldrán perdiendo con el Brexit, los beneficios de aquellos que se enriquecerán con él (pues encontraremos a ganadores y perdedores en los dos bandos que se separan).

Con independencia de las cuestiones económicas, vale decir: en el transcurso del Brexit, la difusión de estereotipos —peligrosos para algunos grupos— ha generado, no solo en el Reino Unido, sino también en el resto de la Unión Europea (Alemania incluida) una nueva forma de nacionalismo. Quizá sea usted de la opinión de que un poco de nacionalismo no tiene nada de malo: uno bien puede sentirse orgulloso de su país (o algo parecido). Para arrojar un poco de luz sobre la oscuridad que se acumula en torno de conceptos como «nacionalismo» o «patriotismo», quisiera entrar en algunas precisiones conceptuales.

El **nacionalismo**, en su forma extrema, es la idea errónea de que uno ha nacido en la tierra idónea (dentro de los límites del Estado nacional adecuado) porque el país de origen es, en todos los aspectos relevantes, superior a todos los demás países. Las versiones no tan radicales del nacionalismo sostienen que el país cuya ciudadanía se tiene es claramente superior en, como mínimo, alguna faceta concreta. En el caso de Alemania se puede estar orgulloso de la clase media, o de la selección nacional de fútbol (por lo menos la de 2014 o, según el año de nacimiento, las de 1954 o 1990); y llegar a la conclusión de que la fortaleza de (la clase media o la selección de fútbol de) Alemania es la prueba de que ha tenido la suerte de nacer en el lugar idóneo. Un estadounidense de pensamiento afín se cantará más bien por sus fuerzas armadas o el dominio del baloncesto mundial, aunque entre los estereotipos que se asocian con los estadounidenses también está el de que se creen que cualquier logro de un compatriota, por irrelevante que sea, no hace sino confirmar la posición dominante de su país como potencia mundial.

Una forma más moderada del nacionalismo, en el caso de Alemania, es imaginarse que vivimos en el país cuyo Estado democrático de derecho se alza como el más estable frente a los peligros de la democracia liberal en la Europa del Este, Estados Unidos y otros lugares. En mis viajes, sobre todo por Estados Unidos, escucho a menudo que los alemanes somos el centro del mundo libre, porque en nuestro caso aún pervive la relación de la democracia parlamentaria con unos principios fuertes basados en el concepto de la dignidad humana. Aquí estamos ante un estereotipo positivo, que sin embargo debemos refutar porque Alemania no es en ningún caso ni un paraíso en la Tierra para todos los alemanes, ni la punta de lanza del mundo libre.

Un examen atento revela que ninguno de los países actuales es la punta de lanza del mundo libre. Cada país cuenta con deficiencias legales y morales concretas, producto de sus his-

torias respectivas. El nacionalismo oculta estas deficiencias. En el caso alemán se suele apuntar al sistema de salud. Muchos de nosotros pensamos que nuestro sistema de salud es superior al de Estados Unidos, notorio por su injusticia, como hemos podido comprobar en series de televisión como *Breaking Bad*. Quien sufre una enfermedad grave, como un cáncer de pronóstico difícil, tiene que poner sobre la mesa una cantidad de dinero exorbitante —dice la opinión generalizada—. En general se cree que el sistema estadounidense tan solo resulta accesible para unos pocos, es exageradamente caro, ineficiente, genera tristeza y sufrimiento, etcétera. Las imágenes recientes de hospitales saturados por los pacientes de coronavirus han consolidado aun más el estereotipo.

Pero se trata de una impresión engañosa, en más de un aspecto. En particular, nos engaña sobre las circunstancias reales —en parte, espantosas— del sistema de salud alemán. Quien vive fuera de las aglomeraciones urbanas y carece de un seguro privado recibe inmediatamente un trato médico claramente inferior al de los habitantes de una ciudad media; en las grandes ciudades se constatan también algunas dificultades. Es sabido que incluso en citas importantes hay tiempos de espera largos; que incluso en casos de emergencia hay que insistir repetidamente al teléfono para poder ver a un especialista, etcétera. Naturalmente, en el sistema de salud de Estados Unidos hay deficiencias de todo tipo, no pretendo negarlo. Pero no son ni remotamente tan generales ni graves como nos dicta la intuición cuando hablamos de Estados Unidos para disimular los defectos de nuestro propio sistema.

Igualmente, aunque Estados Unidos sea *de facto* un país muy racista, en el conjunto de nuestro país la situación no es en absoluto mejor. Recordemos el caso del personaje ficticio de Antje Kleinhaus (arriba, p. 28). Por desgracia en Alemania el racismo cotidiano está muy extendido, hasta el punto de que la mayoría ni siquiera lo percibe. Incluye por ejemplo que en

amplias partes de Alemania es más difícil alquilar un piso si tu nombre es turco (o en general si suena a extranjero) que si te llamas Schmitz, Müller o Seehofer.

Al grano: la impresión de que entre nosotros el racismo está menos difundido es falsa. Basta con preguntarles a las personas que sufren una exclusión sistemática, a veces incluso violenta, lo que no es exclusivo de los «extranjeros» o los alemanes que no pueden demostrar que hace veinte generaciones sus ancestros ya vivían en este territorio. La mera referencia lingüística, tan habitual en nuestra lengua, a los «x-stämmige Deutsche» («alemán de origen...», por ejemplo «alemán de origen turco») discrimina negativamente y se utiliza con frecuencia para justificar un perjuicio hacia los afectados. Para comprobar que en Alemania se produce una discriminación racista sistemática en distintos sectores (si no en todos), basta con hacerse unas pocas preguntas francas: ¿cuántas presidencias de empresa las ocupan personas negras o musulmanas? ¿Cuántas personas de piel oscura se sientan en el Parlamento federal y los estatales? Con esa referencia no me refiero solo a personas cuyos ancestros hayan venido de África, sino también a muchas cuyos familiares vinieron en algún momento a Alemania desde países árabes o Asia.

LOS EFECTOS DE LA CONCIENCIA DE COMUNIDAD

En aras de la relevancia actual, sería muy útil referirnos a una operación básica de la sociología, a la que solo raramente se da voz en los debates contemporáneos sobre pueblo, nación, plúralismo étnico, raza, identidad y similares. Tal operación proviene de Max Weber, el fundador de la disciplina de la sociología y las ciencias económicas modernas, que la incluyó en una obra magistral: *Economía y sociedad*, editada póstumamente

por su esposa Marianne Weber.¹⁹ No está de más señalar que Marianne Weber fue una filósofa excelente, y experta en «economía nacional» (como se denominaba entonces a las ciencias económicas), que por sí misma hizo una aportación considerable, teórica y políticamente, a la emancipación de las mujeres.

En esta obra magistral, Max Weber ofrece un análisis impresionante de las relaciones étnicas en el seno de las comunidades, que ya entonces —antes de la primera y la segunda guerras mundiales— muestra que «raza», «etnia», «pueblo» y «nación» son conceptos con efectos sociales, pese a que son tan solo «un paraguas inútil del todo, cuando se pretende investigar con verdadera precisión»²⁰ (por cierto que en Alemania deberíamos pensar en ir cambiando el nombre de las ciencias económicas, que aún alude a la «economía del pueblo», a pesar de que hoy es una disciplina que trabaja con métodos matemáticos precisos). Weber apunta a que este nombre «paraguas» es la referencia a una «comunidad» que es solo el fruto de una creencia.²¹ La creencia en las características comunes de las etnias,²² según el diagnóstico de Weber, responde ante todo a «la comunidad política y sus divisiones, tan artificiales».²³ Weber nos está ofreciendo con ello un instrumento para explicar la tendencia actual, con su llamativo retorno a los modelos de pensamiento nacionalistas, racistas o, en general, étnicos, pese a que solo existen en tanto que «creencias subjetivas», con «total independencia de si existe una comunidad sanguínea objetiva o no».²⁴

La creencia errónea en estos rasgos comunes se debe, según Weber, a una falta de **racionalización**. Debemos entender con ello la planificación de los procesos socioeconómicos por medio de procedimientos objetivables y reflejados en acta por la burocracia. La racionalización se diferencia en particular de la simple transmisión por herencia, de una generación a otra, de formas de vida y modos de comportamiento. Presupone, por el contrario, que nos esforcemos por argumentar

verificablemente por qué una costumbre debe perdurar o, si nuestras razones demuestran ser demasiado débiles, que renunciemos a esa costumbre. Las modernas sociedades industriales y del bienestar se basan sobre este principio.

Sin una racionalización permanente no podremos alcanzar ningún progreso moral en la Modernidad. Cuando una costumbre moralmente reprobable —como por ejemplo la discriminación violenta de un grupo demográfico— se somete a la presión de la justificación y los que se benefician del abuso se ven obligados a explicarse, no tardan en vivir una situación embarazosa y se enredan en contradicciones. Por eso las personas que se benefician de las injusticias mayores casi nunca recurren a argumentos objetivos para demostrar que actúan correctamente; antes bien, intentan crear mitos y leyendas que oculten la desigualdad, como sucede por ejemplo con la apelación al «sueño americano» o los modelos racistas de pensamiento de la tradición. Cuando ponemos en duda estos modelos de pensamiento, aportando para ello análisis científicos, por lo general el discurso suele concluir así: en la mayoría de los casos no se convence a los conspiranoicos, los escépticos de la crisis climática o los racistas de la derecha radical señalándoles conocimientos constatados *de facto*, o introduciendo en el debate argumentos mejores; con ello solemos conseguir tan solo que o nos ignoren o incluso respondan con un estallido de violencia.

El diagnóstico de Weber profundiza aún más. El autor observa que la organización de los que se apoyan en los mitos y leyendas de pueblo, nación, comunidad de parentesco, etcétera, también se basa en principios racionales, que sin embargo deforman, al aportar explicaciones insuficientes para su pertenencia al grupo; insuficientes por cuanto se fundamentan en supuestos demostrablemente falsos. La parte racional de la política identitaria (en su conjunto, reprobable) consiste en el intento de justificar la pertenencia al grupo como un valor. A este respecto, el error es apoyar este valor en identidades que no existen.

Weber lo expresa como sigue, con su precisión característica:

La manera «artificial» en la que surge la creencia en una comunidad étnica se corresponde por completo con el esquema bien conocido de la reinterpretación de socializaciones racionales en relaciones comunitarias personales. En condiciones de escasa difusión de un comportamiento social racionalmente objetivo, casi todas las socializaciones, también las de origen puramente racional, atraen una conciencia de comunidad superior, bajo la forma de un hermanamiento personal sobre la base de una creencia en la comunidad «étnica».²⁵

Podemos interpretar las palabras de Weber así: cuando, por ejemplo, unos migrantes, que se han conocido en el contexto de un viaje penoso y hablan la misma lengua, llegan a un país extraño cuyas leyes no conocen y se agrupan para poder ayudarse en ese lugar, llevan a cabo un acto racional. Este comportamiento tiene un motivo objetivable. Como las autoridades y la población del país receptor, de un modo u otro, los perciben como intrusos, es razonable unirse a otras personas que se encuentran bajo la misma amenaza. De aquí surge la «creencia en una comunidad étnica», porque las personas no comprenden automáticamente las bases racionales de sus actos. Una de las funciones de la sociología consiste en diferenciar la *socialización racional* frente a esta *conciencia de comunidad étnica*, que como mínimo en parte resulta ilusoria, y en todo caso, irracional.

Siguiendo esta hipótesis de Weber, el nacionalismo, el racismo o la apelación a las comunidades populares, de origen o de sangre, para justificar la concepción del orden social suponen un ataque directo al proyecto de la Modernidad, que aspira a conseguir una distribución de recursos de lógica racional; es decir, pretende optimizar los procesos con el objetivo de acercar a todas las personas implicadas a una solución de sus problemas. Por eso no es de extrañar que los nacionalistas es-

cojan como objeto de sus iras en particular a figuras como la activista por el clima Greta Thunberg o los políticos más visibles de Los Verdes. En este caso, la maldad de su proceder no se limita a los ataques específicos —en su mayoría verbales, pero con demasiada frecuencia también físicos— contra personas que se esfuerzan porque superemos los modelos de pensamiento falsos, para que reconozcamos un peligro decisivo para la humanidad en su conjunto; también es malo porque ofrecen soluciones falsas para problemas reales (por ejemplo, alegan que el motor diésel «alemán» no perjudica el clima o quieren proteger los bosques «alemanes» frente a los aerogeneradores).

Naturalmente, en nuestros días no solo el cambio climático requiere con urgencia de una clarificación racional; lo mismo sucede con la distribución justa de los recursos y los bienes. Muchos de los problemas morales graves que nos afectan a todos en este tiempo no se pueden resolver fácilmente *in situ*, sino solo por medio de acciones transfronterizas. Las cadenas de producción de nuestros bienes de consumo —que funcionan en el contexto de un orden económico global que, paradójicamente, se encuentra bajo el poder de autoridades regionales y estatales— se rigen por rumbos moralmente inaceptables que aun así, como consumidores, nos llaman demasiado poca la atención. Es por ejemplo el caso, entre otros, de la ganadería industrial, la experimentación puramente científica con animales, la producción de ropa barata o los modos de construcción no sostenibles. Una gran parte de lo que hacemos cada día está asociado de forma sistémica con padecimientos colosales de otras personas y otros seres vivos.

El retorno a los mitos y leyendas asociados con la nación, la raza o las culturas locales sirve en general para liberarnos de nuestra propia responsabilidad. Esta liberación agudiza el problema porque nos negamos a aspirar a una forma racional de socialización, que requeriría examinar con lupa las transac-

ciones moralmente discutibles —y no solo las grandes, sino en especial las pequeñas— en las que participamos. Pues los grandes problemas son el resultado de muchas acciones individuales, que se suman para formar los sistemas que nos están amenazando al conjunto de la humanidad.

LA SOCIEDAD DEL POPULISMO

Como miembros de comunidades humanas nos ocupamos, día tras día, de comprender y en parte predecir las acciones de otros miembros. Cada uno de nosotros se plantea constantemente la pregunta de qué está esperando en este momento una persona, qué piensa, qué va a decir, qué hará. Preferimos ocuparnos de los demás, lo que también resulta de utilidad porque nos aleja de la pregunta de qué esperamos, pensamos, decimos y hacemos en realidad nosotros mismos. Como por su parte los otros también tratan de comprendernos y predecirnos, en toda forma de comunicación estamos volviendo sobre nosotros mismos, de algún modo, como si la mirada que los otros nos dirigen fuera una clase de espejo.

Pongámonos en una situación cotidiana y banal. Imaginemos que entramos en la oficina de correos local con la intención de pedir el sello para una carta que enviaremos de inmediato. Estamos en la cola y observamos que una persona mantiene una conversación muy tenaz con el funcionario que le va detallando las distintas posibilidades de enviar un paquete. Todos los presentes oyen la conversación, pero fingen que no, pues ya se sabe, la discreción es una virtud. En esta situación nos comportaremos de un modo u otro según sean el humor y los intereses. Si tenemos mucha prisa quizá notemos que nos vamos enfadando y nos puede el impulso de hacer algo. Tal vez nos aclaremos exageradamente la garganta, mo-

vamos los pies con impaciencia o hasta nos dirijamos expresamente a la persona de delante, para ver si podemos avanzar un puesto en la cola. Pero quizá empecemos por guardar la calma, para demostrarnos a nosotros mismos que somos los dueños de nuestros impulsos y sabemos ser comprensivos con las necesidades de nuestros conciudadanos.

De una manera u otra, nos estamos formando una imagen teatral de la situación. Atribuimos papeles a los distintos actores de este escenario mental: la típica anciana que lo hace todo como un caracol; el empresario que se hace el importante y apremia a todo el mundo; el adolescente que masca chicle y quiere comprar un encendedor; la madre con dos hijos pequeños, que discretamente da a entender que la podríamos dejar pasar; el empleado motivado que cuenta con tantos detalles las posibilidades de envío que demora mucho la atención.

Disponemos de conceptos elaborados de los posibles papeles, y tramas escénicas ya imaginadas, que hemos ido heredando en el transcurso de la vida, con la colaboración de otros (padres, educadores, amigos, colegas, escritores, amantes, científicos, periodistas, ingenieros informáticos, etcétera), y que hemos puesto en práctica en las circunstancias cotidianas. Los demás hacen lo mismo. En una situación real y concreta aportaremos nuestro propio programa escénico, como harán los demás con el suyo. Partimos de suponer que hemos aterrizado todos en la misma obra; esta suposición se llama «sociedad». La **sociedad** es el gran todo del intercambio social, que a ojos de los actores implicados procura que al final exista una única obra, a cuya realización contribuye cada uno con su actuación respectiva.

En sociología se habla de **complejidad**, en el sentido de qué la sociedad solo llega a existir y preservarse cuando los distintos actores («personas») tienen un concepto de qué es la sociedad. Pero esto significa que la sociedad existe independientemente de nuestras ideas sobre qué es y cómo funciona.

Así vista, la sociedad solo existe en la cabeza (vale decir, las ideas) de los distintos actores.²⁶

La sociedad es compleja. No existe sin el extensísimo tejido de ideas que se van entrelazando una y otra vez en cada uno de los contextos reales, por banales que sean.

La sociedad se transforma sin descanso, a veces más rápido, a veces más despacio. La manera en la que se transforma depende esencialmente de qué hacen las personas y cómo pasan a primer plano, cómo se representan.

No hay ninguna posibilidad de paralizar la sociedad eliminando la complejidad para siempre y creando relaciones unívocas. La situación cotidiana del ejemplo de correos también lo puede ejemplificar. Las distintas personas presentes tienen cada una su propio concepto de quiénes son y quiénes quieren ser, y estos se encuentran con los conceptos de los demás. No hay ninguna posibilidad independiente de aclarar la situación social. No se puede predecir de antemano, en consecuencia, qué obra exactamente se va a representar en ese momento en la oficina.

La cadena social se puede estructurar cada día de una forma distinta. Es lo que conocemos como **contingencia**. En la oficina postal quizá se produzca un atraco, lo que no se incluía en las expectativas de los presentes, pero aun así ocurre en todas las sociedades (luego es, en este sentido, normal, por mal que les sienta a los atracados). Por otro lado, la sociedad no funciona fuera de la naturaleza, lo que significa que, por ejemplo, alguien puede sufrir un infarto, lo que de nuevo no estaba en las previsiones iniciales. Todo ello nos indica que no existe ningún desarrollo «normal» de una visita a Correos. Toda **transacción social** —todo lo que las personas hacemos en una situación compartida y observable por otros— solo se puede predecir y dirigir muy a grandes rasgos.

Lo esencial en esta reflexión es que nos muestra que no existe ninguna normalidad asociada a la totalidad social. No hay ningún *statu quo* macrosocial, ni uno que debiéramos preservar, ni uno que debiéramos corregir; solo existe un tejido complejo de transacciones sociales, que nadie puede captar al completo. Ni una jefa de Estado, ni un Parlamento, ni los servicios secretos, Google, los economistas, los sociólogos, los masones, ni siquiera las élites neoliberales de la economía global o el papa de Roma están en condiciones de abarcar una sociedad entera con la mirada, predecir su evolución y controlarla en consecuencia.

Un problema manifiesto de nuestra época consiste en que de forma directa e indirecta hay partidos políticos, redes sociales, asociaciones y otros grupos de acción sociopolítica que están recurriendo a la idea —absolutamente errónea— de que existe una normalidad macrosocial con la finalidad de justificar su propio comportamiento. Designemos este problema con el nombre hoy recurrente de *populismo*. En particular tenemos **populismo** cuando la normalidad macrosocial imaginada, pero no real, se asocia con el *pueblo* (en latín: *populus*). El populismo sostiene que existe un pueblo normal, por un lado, que se enfrenta por otro lado a un factor de distorsión. En el caso concreto de Alemania hay que decir que está muy difundida la idea de que existe una especie de sociedad alemana primigenia. En particular desde la segunda guerra mundial, esta idea se ha asociado a conceptos morales que se asocian con los del cristianismo (ampliados a veces a los del judaísmo). Desde esta perspectiva es alemán que el domingo suenen las campanas, que uno coma escalopes, codillo y salchichas con curry, que el centro de las ciudades se asemeje al de Heidelberg o Múnich, que se beba cerveza, que se forme parte de un club de tiro o de una asociación de carnaval, que se vista el típico Tracht. Esta fantasía también tiene variedades de «alta cultura», que se refieren a Goethe, Hölderlin y Wagner, sin

especial complacencia a Beethoven, pero también a Nietzsche, Heidegger y recientemente a Peter Sloterdijk (a quien por desgracia algunos «pensadores» de Alternativa para Alemania citan entre los suyos); de vez en cuando se le añade el idealismo alemán (cuyos nombres paradigmáticos son Kant, Fichte, Schelling y Hegel), y así uno puede sentirse parte del pueblo de los poetas y pensadores. Un antiguo colega que, a este respecto, piensa populista me dijo hace muy poco que veneraba a los grandes físicos alemanes, en referencia a Heisenberg y Planck, pero no tanto al primero de ellos, nacido en Ulm, con el apellido de Einstein. Al preguntarle alegó que a fin de cuentas Einstein era judío y además suizo.

Que no se me entienda mal: todas las figuras mencionadas (también Nietzsche y Heidegger) han producido obras artísticas, científicas o filosóficas que han entrado en la historia mundial. En lengua alemana apenas hay nadie que domine la seducción escrita como Nietzsche; Hölderlin creó poemas importantes; Wagner fue un compositor genial; y Sloterdijk destaca por el magisterio estilístico de algunos de sus textos. Los pensadores del idealismo, sin lugar a dudas, figuran entre los grandes creadores de la filosofía.²⁷ Ni siquiera es fácil dejar de lado a un nacionalsocialista tenaz como Heidegger, porque él nos ha dejado —a diferencia de Alfred Rosenberg, Adolf Hitler o Joseph Goebbels— escritos filosóficos de importancia, que han influido en quien a mi modo de ver es la teórica política más relevante del siglo xx, Hannah Arendt, y otras muchas voces progresistas y tan diversas como pueden serlo Jürgen Habermas, Hans Jonas y Jacques Derrida.

El problema del populismo es que produce una imagen normal que en realidad está deformada, es imaginaria. Se salta pasos intermedios y omite detalles entre los que hay que incluir por ejemplo la pregunta de si el islam es propio de Alemania o no. En el territorio del actual Estado nacional hay musulmanes, igual que hay judíos, cristianos y ateos, y así

ocurre desde hace muchos siglos. Como *fun fact*: antes de que existiera el protestantismo, es decir, antes de la Reforma, ya había musulmanes en América del Norte (en su mayoría como esclavos). Antes de los angloamericanos había allí asimismo, lógicamente, una inmigración española, no en vano fueron los españoles (y no los anglosajones, por decir algo) los que explotaron la mayor parte del «Nuevo Mundo»; por no recordar aquí que obviamente, el continente americano ya estaba habitado antes de que llegaran los españoles católicos con sus esclavos musulmanes.

La «Alemania normal» que el populismo desearía no ha existido en ningún momento de la historia. Tampoco existen las élites que se distancian del pueblo, dicho sea de paso, por mucho que naturalmente hay personas ricas e influyentes que utilizan su poder y el control sobre el panorama mediático para manipular a personas menos ricas, peor formadas y menos influyentes. No existen los alemanes normales, o, para ser más precisos: existe una idea confusa sobre los alemanes normales, que sus partidarios nunca terminan de expresar con claridad porque de lo contrario tendrían que constatar que no forman ningún grupo homogéneo. Ni siquiera los representantes paradigmáticos del populismo de Alternativa para Alemania son homogéneos: a Björn Höcke y Alice Weidel les unen muchas menos cosas de lo que algunos quieren ver, como se evidenciaría si AfD tuviera que proponer un candidato a la cancillería federal o participara en algún gobierno. Lo mismo cabe decir de la CSU, Die Linke, Los Verdes, el SPD y cualquier otro partido: todo partido se caracteriza por determinados cimientos, que sin embargo no se traducen en opiniones homogéneas. Thilo Sarrazin (aún) pertenece al SPD, al igual que Gerhard Schröder y Kevin Kühnert; Boris Palmer (todavía) forma parte de Los Verdes, y también Annalena Baerbock. Ni siquiera el NSDAP era homogéneo: tenía divisiones internas y fracturas que generaron intrigas de unos con-

tra otros, porque la dictadura nacionalsocialista distaba de ser ningún estado de normalidad del que pudiera alegrarse ninguna gran mayoría. Y los partidos solo reflejan la constitución general de la sociedad. «El pueblo», como criterio de normalidad, simplemente ni existe ni ha existido nunca. Lo mismo cabe decir de «la clase trabajadora», «la gente sencilla» o cualquier otra construcción del estilo.

El concepto «populismo», naturalmente, tiene muchas acepciones, y no queda nada claro qué se quiere decir en cada ocasión con esta palabra clave de la política actual. Se nota que algunos están a favor, y otros, en contra; pero no todos saben con certeza de qué están a favor o en contra. El concepto requiere de una clarificación colosal, a la que en los últimos años ha ido dando respuesta una extensa bibliografía filosófica, sociológica y de la ciencia política, en cuyos detalles no será necesario entrar aquí.²⁸

La idea de que existe un estado de normalidad del conjunto de la sociedad, que se ha hecho realidad en un pasado más o menos remoto, y en el que cada persona interpreta un papel bien definido, es demostrablemente errónea.

Este es, a mi entender, un aspecto —y un defecto— central del populismo. El populismo no entiende la sociedad. Mantiene que es algo que existe objetivamente, que es independiente de cómo se comportan los distintos actores y del hecho de que los papeles se estén modificando y reinterpretando sin cesar, a pesar de que al populismo le gustaría fijarlos. El populismo se reconoce porque esboza modelos de los papeles (en su mayoría, torpes y difusos) y los propaga para que nos descarguen de interpretar nuestro propio papel.

Un ejemplo es la familia. Una variante del populismo sostiene que existe una clase de familia normal (mamá, papá, de

dos a cuatro hijos, una casa de propiedad con porche y jardín) que se debe proteger y fomentar porque constituye el sector central de la sociedad, la célula de la reproducción, lo que sea que represente. Este tipo de argumento pasa muchas cosas por alto. En primer lugar son incontables las formas en las que tales familias pueden tener disfunciones. Cualquiera pequeña familia tiene problemas. Pero es que naturalmente también hay personas sin pareja, homosexuales, solterones empedernidos, familias numerosas, familias ensambladas, huérfanos, familias de refugiados y muchas otras formas de convivencia.

La vida humana, con sus riesgos y sus fases, no se puede encauzar por la vía de intentar establecer como hilo conductor una estructura familiar contingente; esto pasa por alto todo lo que hemos aprendido sobre las personas y su convivencia, por ejemplo de la psicología y la sociología. Sencillamente, a nivel macrosocial no existe ningún estado de normalidad. Esto no significa que desde la política no se deba proteger especialmente y promover determinados formatos de familia, en la medida en que requieren de esa protección y un fomento especializado. Pero este es otro tema.

LAS CONTRADICCIONES DE LA POLÍTICA IDENTITARIA

A la vista de la diversidad de procesos de progreso moral que se están desarrollando en la actualidad (#MeToo, Viernes por el Futuro, la integración de los refugiados sirios en Alemania, que en parte está siendo muy exitosa, entre otros muchos), llama especialmente la atención el amenazador telón de fondo de un nuevo radicalismo de derechas, expresión de un racismo creciente.

Por esta razón a menudo resulta injusto aplicar la palabra «populismo» a los programas de los partidos derechistas y regresivos. Pero las medidas contrarias de la política identitaria

de un pluralismo de izquierdas que quisiera que se hiciera caso de una minoría por el hecho de ser una minoría son igual de incoherentes. Como hemos visto antes (página 50 y ss.), no toda minoría merece, por serlo, nuestro respeto moral.

El espectro de la izquierda, en la lucha cultural de las identidades, recurre por desgracia a la misma clase de maniobras relativistas que se constatan en la negación de la realidad por parte del populismo de derechas. Los dos bandos apuestan, sin motivos suficientes y de validez universal, por la protección de las identidades. Unos protegen por ejemplo ante todo a los ciudadanos angloestadounidenses blancos y acomodados, así como sus bases industriales y financieras; otros protegen el arcoíris al completo de las identidades, que consideran importantes, no solo la de los ciudadanos angloestadounidenses blancos. Estos les parecen el enemigo: los representantes de un patriarcado peligroso.

Pero en los dos bandos se trata esencialmente de defender a determinadas identidades frente a otras, no de producir una base argumentativa que nos demuestre a todos a qué grupos humanos se está excluyendo sistemáticamente, a pesar de que se les debería prestar atención. El estado de la actual política identitaria en Estados Unidos se basa en el relativismo cultural, que se ha generado tanto en la derecha como en la izquierda a partir de las estructuras teóricas de la posmodernidad. El discurso político se escenifica como una lucha cultural en la que se promueven los enfrentamientos o bien raciales (como en el campamento de Trump) o bien de clase social (como por ejemplo en el campamento de Bernie Sanders). Las contradicciones del relativismo podemos encontrarlas por igual en los dos bandos, por ejemplo cuando Cornel West, en un mítin de Sanders en New Hampshire, argumenta (en mi traducción):

Me da igual de qué color sea vuestra piel. Me da igual cuál sea vuestra identidad nacional. Me da igual de qué región vengáis.

Sois personas. Tenemos a un buen hermano judío, un hombre profundo, Bernie Sanders, que nos une a todos.

¿Qué importancia puede tener —se pregunta uno— que Bernie Sanders sea judío? Es una identificación cuestionable en un contexto en el que batallan el universalismo contra el neofascismo (West acusa a Trump de ser neofascista). La contradicción empieza a resultar aún más fatal cuando West anuncia, en tono de predicador:

Un neofascista cree que el poder de los grandes militares y el gran dinero separa a las personas de acuerdo con su color de piel, su clase, su orientación sexual, su religión o falta de religión, para asegurarse de que nos atacamos los unos a los otros, en vez de enfrentarnos con las élites en la cumbre.

Este argumento retira el universalismo que se acababa de anunciar y aboga por una lucha de la supuesta masa contra la élite económica, de modo que West también está agrupando a las personas en grupos enfrentados, como su opositor Trump, al que se acaba de reprochar tal neofascismo. La diferencia entre la derecha y la izquierda, en esta forma de pensar tan profundamente incoherente, prácticamente se reduce a la manera en la que cada uno enfrenta a unos grupos humanos contra otros; de modo que aquí las dos partes de esa batalla política sin contemplaciones están aceptando como regla de juego la ley del más fuerte, en vez de buscar una solución jerárquicamente superior de los conflictos, en la línea de una implicación estructural de todo el mundo.

En este ejemplo se manifiesta una más que inquietante *coincidentia oppositorum*: dos contrarios radicalmente hostiles entre sí están coincidiendo en un rasgo común crucial. La política identitaria tanto de la derecha como de la izquierda moviliza a unos grupos contra otros, con lo que ambos socavan

las bases del universalismo, al perseguir la realización de los propios intereses en la arena política sin tomar en consideración los intereses de aquellos a los que rechazan y, en parte, excluyen con violencia. Solo en apariencia es progresista atacar a las «élites en la cumbre» en nombre de una masa en peor situación económica, por mucho que —como Trump— se favorezcan los intereses de los industriales más ricos con reducciones de impuestos, entre otras medidas. En los procedimientos de un Estado democrático de derecho, los ricos merecen el mismo respeto y atención moral que los pobres. Las bases universales de la libertad, la igualdad y la solidaridad no significan que una mayoría a la que una minoría discrimina económicamente tenga automáticamente el derecho a establecer sistemas de discriminación contra la minoría rica. La fiscalidad aplicada a los millonarios está siendo injusta, más aún cuando a ellos les resulta más fácil ocultar sus flujos de dinero a las autoridades; pero este es un tema distinto, en el que no se trata de hacer la guerra a los ricos, sino de distribuir los recursos de una forma universalmente justa y sostenible.

Que nadie me entienda mal. La desigualdad económica extrema que impera en particular en países como Estados Unidos, Brasil, Argentina, Chile, China o la India, que está acumulando riquezas incalculables en manos de una ínfima minoría, riqueza que el Estado no se esfuerza por destinar a liberar de la pobreza, la miseria y la desesperación a quienes las sufren, es moralmente inaceptable. Por eso la concepción de una economía social de mercado resulta moralmente superior al capitalismo desatado de cuño estadounidense, que a menudo se designa con la etiqueta «neoliberalismo». Un sistema económico cuya aplicación estatal fuerza a la pobreza a millones de personas que no pueden liberarse por sí mismas de esta condición evidencia injusticias morales que es necesario corregir.

No es un objetivo que se pueda hacer realidad mediante batallas políticas que no expongan con claridad que sus cartas se

fundamentan en argumentos universalistas. Es obvio que, por ejemplo, debe introducirse una fiscalidad más justa para los superricos; pero esto no significa hacer la guerra a esas personas.

Brasil es un ejemplo especialmente impresionante, como país que prosperó antes que nada gracias a la introducción del programa de subvenciones «Bolsa Família», aprobado por quien fue su presidente entre 2002 y 2010, Inácio Lula da Silva. Por efecto de algunas medidas desafortunadas (y asociadas en parte a corruptelas) de su sucesora, Dilma Rousseff, desde 2013 Brasil ha vivido enredado en una gigantesca intriga política que ha acabado por alzar al poder a un presidente de pensamiento y obra profundamente antidemocráticos: Jair Meßias Bolsonaro, que con la ayuda de su ministro de Justicia Sergio Moro ha encarcelado a Lula, su gran rival. En vez de aplicar un paquete estatal de medidas sociales, que retomara las experiencias positivas de los años de Lula, Bolsonaro apuesta por una política económica agresiva que explota los recursos naturales de las selvas tropicales sin escrúpulos ni respeto a la población indígena del Amazonas. Se están generando negocios rápidos y sucios de los que tan solo se beneficia un sector demográfico muy reducido y previamente acaudalado. Entre tanto, a la mísera población de las favelas se la tiene en jaque por medio de métodos militares brutales; y en cuanto a la clase media, de por sí muy escasa en el país, se la está agotando.

Estos ejemplos (y otros similares) de un capitalismo sin escrúpulos, que no se atiene a criterios morales, son obviamente reprobables. Pero de ello no se deriva en ningún caso que el capitalismo sea reprobable por sí mismo, mientras no definamos a qué nos referimos exactamente con los conceptos de «capitalismo» y «neoliberalismo», y por qué la producción de valor añadido, capital y propiedades en condiciones de economía de mercado resulta moralmente reprobable en sí (o, en la línea argumentativa de Karl Marx y Friedrich Engels, si

acarrear automáticamente la autodestrucción del sistema económico, con consecuencias catastróficas).

Quien ataca a las élites y, al mismo tiempo, aboga por el universalismo se está contradiciendo en sus propios términos, pues solo está representando un seudouniversalismo estadístico asociado a la masa demográfica que prefieren políticos de izquierdas como West. La política identitaria de la izquierda y la derecha, a este respecto, son igualmente falsas e insinceras, e históricamente se amparan en los mismos modelos de argumentación por los que la posmodernidad se ha despedido de la verdad, los hechos y el conocimiento. Esto es válido incluso si a muchos lectores de este libro, como a mí mismo, políticos del estilo de Sanders y West nos caen considerablemente más simpáticos que Donald Trump (y con razón). Esta idea carece de relevancia para mi argumentación, porque aquí no se trata de movilizar sentimientos de simpatía por el afroamericano Cornel West y el judío Bernie Sanders frente a los viejos hombres blancos protestantes. Viejos blancos protestantes como Donald Trump o —ahora como ejemplo positivo— el presidente del consejo de la iglesia evangélica de Alemania, Heinrich Bedford-Strohm, merecen de entrada el mismo respeto moral que cualquier otro grupo demográfico.

TODOS SOMOS LOS OTROS.

DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD A LA DE LA DIFERENCIA (Y MÁS ALLÁ)

Nuestra capacidad de comprensión moral se basa en nuestra humanidad. El hecho de ser humanos incluye dos aspectos interrelacionados, pero no idénticos. Por un lado, somos animales: nuestro organismo tiene una estructura determinada que se puede investigar con los métodos de la biología de la evolu-

ción y la medicina humana. Nuestro organismo consta de células que se agrupan para realizar procesos que se coordinan en todo el organismo. La forma en la que los múltiples sistemas que conforman nuestro organismo (el circulatorio, el nervioso central, el digestivo, etcétera) dependen mutuamente uno de otro no se ha podido comprender aún con todo detalle. Ni la biología ni la medicina están cerca de poseer la omnisciencia al respecto del organismo humano. Sin embargo, gracias a las grandes revoluciones de la biología molecular, desde mediados del siglo pasado sabemos con seguridad que como tales organismos estamos sometidos a los mismos principios que otras especies. Esta faceta de nuestra animalidad la denomino **forma de supervivencia**.²⁹

La forma de supervivencia humana es universal: une a todos los animales humanos. Por eso rige como mínimo un «**universalismo biológico**» por el cual todos somos iguales ante la naturaleza. Esto no acarrea consecuencias nada triviales para los ámbitos de la cultura y el pensamiento. Por ejemplo, gracias a nuestra naturaleza biológica, todas las personas a las que se considera «neurotípicas» (que son la gran mayoría de los nacidos) son capaces de aprender cualquier lengua como lengua materna. Un bebé que acaba de nacer en China puede convertirse sin ningún problema en un excelente poeta árabe o alemán. Los rasgos fenotípicos superficiales, como el color del pelo, el tipo de piel, la coloración de los ojos o la altura carecen por sí mismos de efectos sobre las ramificaciones dinámicas del sistema nervioso central (el «cerebro», como se suele decir). El cerebro es muy moldeable; a este respecto se habla de **plasticidad**, una de las bases por las que los animales humanos pueden adaptarse a prácticamente cualquier entorno intelectual y cultural.

El universalismo biológico tiene consecuencias morales directas porque desmiente de entrada la vigencia de los estereotipos racistas. No existe ninguna predisposición genética de los alemanes hacia la musicalidad, la profundidad o la pre-

cisión; los árabes tampoco tienden al islam por razones genéticas; por mucha fama de limpios que tengan los suabos, no la deben a su genética. La cuna no predestina a los suabos a ser cristianos y ahorradores, ni a los bávaros, al consumo de salchichas y vino blancos.

Sin embargo es falso concluir por ello que el ser humano tan solo es un animal en el sentido de una especie determinada, cuyas condiciones de producción y reproducción pueden ser estudiadas por la biología molecular. El ser humano se diferencia de las bacterias, los vertebrados y otros mamíferos en tantos aspectos que podríamos aportar toda clase de criterios para demostrar que somos distintos de los demás animales por principio, y no de una forma gradual. Solo las personas tenemos películas, líneas aéreas, acceso a internet, una economía financiera, literatura, redes sociales, automóviles, ganadería industrial y en particular la comprensión del hecho de ser animales de una especie determinada.

Hay un factor específico de las personas que compone la otra cara de nuestra realidad como seres humanos. Por mi parte me gusta designarlo con una expresión tradicional de la filosofía: **espíritu** (*Geist*).³⁰ Entiendo por espíritu en general la capacidad de dirigir la vida de acuerdo con un concepto de quiénes somos y quiénes queremos ser. Como seres humanos, nos situamos con respecto a una posición en el universo, la historia, el reino animal, la cultura, el orden social, etcétera, y todo lo que hacemos tiene en cuenta esa posición. Probablemente los leones no reflexionan sobre si deberían adoptar un régimen vegetariano o si les convendría emigrar a una región donde las gacelas son especialmente sabrosas. Los leones no practican la astrofísica ni probablemente saben, ni siquiera remotamente, que se encuentran en un universo colosal. Nunca han tenido noticias de la teoría cuántica o las tragedias de la Grecia antigua. En pocas palabras: los leones no tienen «leonología», a diferencia del ser humano, que tiene la antropología.

Quien discuta en serio que el ser humano, gracias a su conocimiento y los logros asociados, se diferencia categóricamente de todas las otras formas vivas (conocidas) del planeta, está poniendo en duda hechos evidentes. El ser humano no es tan solo un animal entre muchos, sino uno cuyas capacidades de conocimiento superan a las del conjunto del reino zoológico: ningún otro animal practica la ciencia y plantea afirmaciones científicas que se codifiquen lingüísticamente y se vayan apoyando unas sobre otras a lo largo de la historia. Y ningún otro animal es capaz de una moralidad superior y, en consecuencia, de modificar su comportamiento de forma sistemática a la luz del conocimiento moral. Un león no se hará vegano porque haya comprendido que esto es mejor para el clima y por lo tanto para el conjunto de los seres vivos.

Esto no significa, naturalmente, que podamos tratar a los otros animales de una forma brutal o denigrante, aunque justo eso sea lo que convenga a determinados organismos (como las bacterias o una plaga de langostas).³¹ No pretendo debatir aquí sobre el alcance último de la ética animal, sino sobre el hecho de que las personas, a diferencia de los otros animales, somos un conjunto de seres espirituales. Cada uno pone en práctica de un modo distinto la capacidad de situarse en la realidad. Nos organizamos de una forma siempre particular, lo que depende en parte de los contextos socioeconómicos a los que pertenecemos. Una viróloga percibirá la realidad de una manera distinta a una concertista de piano o un dictador de Corea del Norte.

Existe en consecuencia una diversidad de conceptos sociales de uno mismo. Todos ellos tienen mucho que ver con nuestra **identidad existencial**, con nuestro concepto personal del sentido de la vida. Por ejemplo, quien sea verdaderamente religioso (da igual ahora de qué gran religión en concreto) creará que en esta vida terrenal debemos lograr una redención que nos permita acceder a una posterior existencia en una forma

superior. La religión, cuando se la vive de verdad, no consiste en cumplir con ritos (como puedan serlo ir a misa, o llevar ofrendas a los dioses, o dar dinero para los necesitados), sino que exige de nosotros mucho más: hacer todo lo humanamente posible para hacer realidad el objetivo de la salvación.

Las identidades existenciales nos conectan con lo sagrado. Por desgracia, para algunas personas el mero progreso económico y tecnológico es sagrado, o para otras, el consumo de productos de lujo. No existen personas para las que nada sea sagrado y que no tengan una u otra idea, implícita o explícita, sobre su salvación. Para Donald Trump son sagrados su fortuna, sus hoteles, sus clubes de golf y su familia, y sin duda estaría en condiciones de revelarnos cuál considera que es el sentido de su vida, si uno pudiera mantener con él una conversación verdaderamente privada.

La capacidad general de regir la propia vida a la luz de un concepto de uno mismo, de lo que somos y queremos ser como seres humanos y como individuos, es una **constante antropológica**. Nos caracteriza como seres vivos intelectuales y nos une a las demás personas integrando una comunidad moral. A partir de esta constante, del mero hecho de ser humanos, se derivan derechos y obligaciones morales: el reino de los fines. El filósofo británico Bernard Williams lo ha expresado con todo acierto en su brillante ensayo *Introducción a la ética*:

Si existiera algún título o papel con el que se relacionaran necesariamente los criterios y que, por necesidad, nadie pudiera dejar de tener o disociarse de él, entonces habría algunos criterios que todo hombre debería reconocer como determinantes de su vida, a costa, en el caso contrario, de haber perdido toda conciencia de quién es. Pues sin duda existe un título (en este caso ya no cabe hablar con propiedad de «papel») que es por necesidad inalienable y no es otro que el de «hombre».³²

Precisamente como el hecho universal de ser humanos, que se fundamenta tanto en la biología como en el ámbito intelectual, forma la base de nuestra capacidad de hacer juicios morales, resulta especialmente peligroso que en la actualidad los estereotipos superficiales y (como la sociología demuestra) falsos estén acarreado la invención y difusión de identidades sociales; porque estas nos distraen de los universales humanos, que son inseparables de la necesidad (ineludible y existencial) de dar sentido a la vida en paralelo a nuestra naturaleza biológica. Pues el sentido de la vida no se limita a la mera supervivencia, sino que se nos revela en la medida en que creamos circunstancias en las que podemos hacer más que sobrevivir.

Este es uno de los muchos motivos por los que el ser humano huye de las situaciones en las que todo se restringe a la pura supervivencia; resulta preferible asumir peligros (de una gravedad inimaginable para muchos de nosotros), recorrer miles de kilómetros con la familia y acabar echándose a unos botes neumáticos con la esperanza de pasar a las islas griegas o a Italia, aun sabiendo que justo después tendrán que enfrentarse a la violencia sistémica de las autoridades fronterizas europeas.

Nuestras diversas identidades sociales y existenciales son la expresión distorsionada de una identidad universal: la de ser humanos. Esto obedece a la siguiente reflexión filosófica:

Cada uno determina el sentido de la vida de una forma un poco distinta a los demás, pues partimos de distintos conocimientos, distintas perspectivas, experiencias, sensaciones, relaciones y una posición distinta en la estructura dinámica de la sociedad. Por eso cada persona es distinta de las demás. Pero precisamente esta circunstancia es algo que nos une a todos —una constante antropológica—, porque el conjunto de nuestras decisiones es singular, pero para conformarlo aplicamos exactamente la misma capacidad: la capacidad intelectual de autodeterminación, el espíritu.

En consecuencia, no podríamos ser distintos a los otros si no tuviéramos mucho en común con ellos. El núcleo de nuestra humanidad universal, el hecho de ser humanos, va más allá de los universales biológicos. Los seres humanos se alegran y entristecen ante situaciones similares, sienten compasión por otros, se enamoran, disfrutan escuchando música (la que a cada cuál le guste), prefieren alejarse de la pura supervivencia, practican deporte, se drogan con unos u otros medios, tienen convicciones más o menos fundadas sobre el lugar del ser humano en el cosmos, que no existirían sin el arte, la religión y la ciencia. Las personas se parecen entre sí mucho más de lo que parecería con la confusión derivada de la política identitaria.

Por eso el primer paso hacia el progreso moral es pasar de la política identitaria a una **política de la diferencia**. Esta consiste no ya en tolerar la interminable diversidad de identidades existenciales (lógica, para empezar, por las simples razones de la distribución del trabajo), sino en comprender de entrada que todos somos otros y distintos. La política de la diferencia nos pone en relación con la universalidad del hecho de ser humanos, y dinamita el marco de las identificaciones propias con las que nos separamos de otros.

No existe ninguna vida absolutamente normal, absolutamente modélica; no se puede objetivar una vara de medir la buena vida. Nadie debería ser literalmente como Buda, Jesús, Steve Jobs, la Madre Teresa, Mao Zedong o Gandhi (o quien quiera que se elija como modelo). Si todo el mundo siguiera de verdad los pasos de Jesús haría siglos que nos habríamos extinguido, porque Jesús rechazaba cualquier vida de familia, dado que creía que estábamos ante el Apocalipsis y que solo debíamos prepararnos para el Reino de los Cielos. Lo mismo cabe afirmar de otros santos y fundadores de religiones, entre los que incluyo a los creadores de «religiones» mundanas que en-

cuentran el sentido de la vida en las cadenas de creación de valor (aspecto en el que coinciden Steve Jobs y Mao Zedong).

La política de la diferencia no cree que haya minorías que, porque en el pasado hayan sufrido injusticias, ahora se encuentren en alguna posición de privilegio moral; sino que contempla toda pretensión moral en un contexto. Se esfuerza por deshacer las injusticias e introducir los mecanismos universales y cosmopolitas de compensación. Sin duda, es un signo de injusticia social que en Alemania siga existiendo una enorme brecha salarial. Resulta evidente que el hecho de que en promedio se pague a una mujer menos que a un hombre por hacer una y otro la misma actividad es una deficiencia moral de nuestro sistema de distribución. Pero el problema no se resuelve concediendo ahora a las mujeres, durante un tiempo, trabajos mejores y salarios más elevados. Por medio de las cuotas podemos hacer realidad una equiparación: un primer paso y un paso adecuado, que emplea los métodos de la política identitaria. El paso siguiente, propio ya de la política de la diferencia, consiste en tomar en consideración los hechos que conocemos sobre las historias vitales de las mujeres para poder crear un sistema de distribución más justo en su conjunto.

Hagamos más concreta esta reflexión de tono abstracto. A lo largo de sus vidas, muchas mujeres (no todas, naturalmente) tienen hijos. Mientras deseemos que la humanidad se siga reproduciendo, así deberá ser. Es evidente que fabricar retoños en las probetas de clínicas futuristas no es una estrategia de solución moralmente aceptable para el tema de la brecha salarial de género. Así pues, muchas mujeres seguirán siendo madres. Esto significa que debemos tomar en cuenta, con la debida atención socioeconómica, los aspectos psicológicos y biológicos de la maternidad. Más en concreto: cuando una mujer pida un trabajo (tanto si ya es madre como si no), debemos financiar un mínimo de años de su vida, en los que sin

perder opciones de carrera y jubilación, pueda vivir su papel de madre de la forma en que le parezca más razonable para sí misma y su familia. Mientras el Estado no garantice que todo el mundo pueda sostener económicamente un cuidado infantil perfecto y exigente (y de 8 a 18 horas), a las mujeres deberíamos pagarles sueldos aún más altos que a los hombres, simplemente porque el embarazo y el cuidado de los hijos está perjudicando sistemáticamente sus expectativas de jubilación.

Lo mismo valdría, naturalmente, para los padres que asumen la excedencia por paternidad, reducen sus horarios laborales o crían a los hijos sin pareja. Sin embargo para los padres ya rigen condiciones en parte distintas, porque no se quedan embarazados y además su vinculación con la descendencia adopta otras formas (no menos valiosas de entrada, en ningún caso, pero ciertamente distintas) que se explican por razones en parte biológicas, en parte socioeconómicas. Lo podemos tomar en consideración para las madres, de forma positiva: requieren derechos ligeramente modificados sencillamente porque el embarazo tiene una cara biológica.

En pocas palabras: si tomamos en consideración tanto los hechos relevantes de la maternidad como las deficiencias del cuidado infantil estatal que aún perduran en nuestro país, a las mujeres deberíamos pagarles sueldos aún más altos que a los hombres. Esto no debería desempeñar ningún papel en los procesos de selección laboral, de modo que las solicitudes deberían ser completamente anónimas (y neutrales en cuanto al género) para que los empresarios no puedan integrar la nueva estructura salarial en el marco de un cálculo cínico.

La crisis del coronavirus también ha puesto de relieve otro caso de política de la diferencia: las profesiones que mantienen el sistema (personal médico, administración pública, abastecimiento alimentario, infraestructuras digitales y analógicas) tienden a estar peor pagadas que profesiones que no tan sólo no nos resultan necesarias, sino que incluso suponen ciertas

formas de amenaza. Pensemos por ejemplo en los pilotos de la Fórmula 1 o los fabricantes de armamento biológico.

Aquí no se trata de que todo el mundo cobre lo mismo, o de que se pague un ingreso mínimo sin condiciones (aunque personalmente me parece una buena idea, pero es un tema distinto). La igualdad no consiste en que todo el mundo reciba lo mismo por trabajos iguales o similares, sino en que tomemos en cuenta las diferencias existenciales y, sobre esta base, hagamos una distribución y redistribución fundamentada en reflexiones universales, referidas al conjunto de la humanidad.

El primer objetivo, y más urgente, de la política de la diferencia no es otro que superar el racismo, la xenofobia, la misoginia y similares. Pues muchas de las desigualdades moralmente inaceptables que hemos abordado son la expresión de formas de pensar peligrosas, claramente fundadas en errores. Además de los virus biológicos hay virus morales que pueden contagiar nuestros procesos mentales con modelos de pensamiento erróneos.

Para poder detectarlos y combatirlos debidamente necesitamos expertos distintos a los científicos, economistas, técnicos y políticos profesionales. En el curso de la nueva Ilustración, que con tanta urgencia necesitamos, tendremos que organizar y posicionar de otro modo las ciencias humanas, para que puedan investigar las formas complejas e históricamente variables de la diferencia existencial de las personas. El hecho de que todos seamos distintos debe reflejarse en el espacio público, de modo que nunca perdamos de vista que la normalidad social no puede consistir jamás en que alguna unidad popular inventada (que posiblemente tendrá que ver con razas, genes y sexos) se alce con el dominio político. El progreso moral en tiempos oscuros también supone que todas las personas tienen derecho a recibir una educación ética y participar en los debates públicos, que desde la perspectiva de la filosofía y las ciencias humanas están a la altura de los tiempos, como veremos más adelante (véanse la página 344 y ss.).

POLÍTICA DE LA INDIFERENCIA. DE CAMINO AL DALTONISMO

Cuando uno se pregunta qué medidas puede adoptar una sociedad para hacer realidad sus objetivos éticos —es decir, para el progreso moral—, es imprescindible formular esas metas con la mayor claridad posible. Sin esto, la ética no puede proponer sus afirmaciones falibles.

El objetivo de superar el racismo se ha denominado con frecuencia «daltonismo». Lo conseguiremos, se nos dice, cuando las personas dejen de considerar que el tipo de piel es un factor identificativo que permite clasificar a las personas en grupos. Es factible, como nos indica el caso inventado de los *orejanios*. Los orejanios clasifican a las personas de acuerdo con la longitud de sus lóbulos y han desarrollado prácticas de una política identitaria en la que se basa la distribución de los recursos nacionales. A nosotros, que no somos orejanios, nos parece muy absurdo. El objetivo del progreso moral en el campo del racismo también consiste, de una manera análoga, en superar la impresión de que existen diferencias moralmente relevantes entre las personas a las que categorizamos de acuerdo con la «raza». Siempre sin olvidar que, en realidad, las razas no existen; el racismo existe, pero las razas no, igual que se ha cazado a brujas sin que las brujas hayan existido nunca.³³ Por desgracia, la raza se hace constar en muchas partes, como en los documentos oficiales de Estados Unidos: en muchas solicitudes se puede indicar la raza, de forma que yo mismo he descubierto de pronto que se me considera «caucásico», algo que, según la clasificación oficial de Estados Unidos, es distinto a la raza «hispanica». Así, resulta que una mujer blanca de España pertenece a una raza distinta a una mujer igualmente blanca de Noruega. Desde el punto de vista científico es un absurdo insostenible. Tampoco resulta especialmente útil constatar que, como en efecto ocurre, el concepto

de *race* en el inglés contemporáneo no es idéntico al de *Rasse* en Alemania. Esto no cambia el hecho de que no existen ni *razas* ni *races* ni *Rassen*.

El sistema clasificatorio estadounidense supone por sí mismo un pilar del racismo, porque las ideas de raza se utilizan para discriminar (ya sea positiva o negativamente). Es como si las autoridades nos pidieran precisar si somos una bruja o no, aun imaginando que esto pudiera servir para compensar de alguna manera atrocidades pasadas por medio de la discriminación positiva. Los hechos no morales demuestran que las razas no existen. Los hechos morales al respecto de lo que deberíamos hacer o dejar de hacer no pueden entrar en contradicción. En consecuencia, no pueden existir hechos morales relativos a dar un trato adecuado a las razas, porque no existen razas que merezcan un respeto moral: ni la blanca, ni la negra, ni la de ningún otro color.

En este punto surge a menudo la pregunta de cómo podemos conseguir el daltonismo. Pues a fin de cuentas las personas con un tipo de piel determinado han sufrido, y siguen sufriendo, una discriminación sistémica en parte masiva y negativa. Yo mismo he dictado numerosos seminarios en distintas universidades estadounidenses, en los que participaba menos de un uno por ciento de personas de origen afroamericano; y hablo de universidades progresistas como Berkeley, la Universidad de Nueva York o un centro tan bien meditado como la New School for Social Research, en la ciudad de Nueva York. Se trata de preguntarse: ¿cómo podemos corregir esta situación desafortunada sin instaurar programas especiales que aseguren, por medio de la promoción y la discriminación positivas, que las personas de otro color de piel reciban la parte que les corresponde justamente en la distribución de los recursos simbólicos y materiales?

En este punto se ha introducido en ocasiones el argumento de que existen culturas de la memoria, aportaciones culina-

rias, musicales y de muchas otras clases que en el pasado se han asociado unas con otras por medio de la clasificación racial, y que merecen ser reconocidas por su especificidad. En algunas conversaciones que he mantenido con colegas a los que en Estados Unidos se clasifica como afroamericanos, han defendido que la discriminación positiva es un camino idóneo; pues veían el peligro de que, en otro caso, la resistencia que habían ejercido bajo la opresión pasada, sin la cual posiblemente nunca se habría producido un progreso moral en este ámbito, acabaría por olvidarse sin más.

Es una objeción importante, pero tiene respuesta. Pues la *historiografía* tiene ante sí la tarea de prescindir de la política y examinar con atención y dignificar a cuantos han sido oprimidos en el pasado, así como sus productos culturales y su resistencia. Esta cultura de la memoria es decisiva para los cimientos del progreso moral.

Así se demuestra en el caso alemán del Holocausto. No podemos olvidarnos nunca del Holocausto porque es probablemente el ejemplo más grave de lo radicalmente malo. Por eso hacer hincapié en la aportación de los oprimidos y asesinados a los logros de la civilización humana es imprescindible para el progreso moral. Sin la vida intelectual de los judíos, la Ilustración no habría llegado a existir; baste recordar a un pensador como Moses Mendelssohn, al genial filósofo Salomon Maimon, que dio un impulso decisivo al idealismo alemán, por no hablar de Baruch de Spinoza, uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos, sin cuyos escritos la Ilustración moderna no habría existido. Como es sabido, los musulmanes también han aportado mucho a la gran cultura europea (incluida la Ilustración). Todo esto está documentado literariamente en las obras teatrales de Gotthold Ephraim Lessing, por ejemplo en *Los judíos* o *Natán el Sabio*. Grandes pensadores musulmanes como Ibn Rushd (Averroes) o Ibn Sina (Avicena), por mencionar solo a los más famosos, no

solo impulsaron la filosofía y la ciencia como Aristóteles, sino que estamos en deuda con ellos por haber preservado muchos escritos del autor griego. Con ello fomentaron la razón, la lógica y la ética y las enriquecieron con argumentos y pensamientos propios (por apuntar al menos un tema tan complejo como el de la ciencia y la filosofía islámicas). La idea de que el islam es una religión hostil a la Ilustración e incluso a la ciencia resulta del todo insostenible. También es importante reconocer como es debido las tradiciones del pensamiento precolonial en África, que el brutal colonialismo europeo aniquiló con agresividad porque se le antojaban «primitivas».

La cultura de la memoria y la historiografía también pueden utilizarse mal, para generar estereotipos complejos por medio de una selección habilidosa. Como decíamos antes, en Estados Unidos hubo musulmanes antes incluso de que el protestantismo se inventara, con lo que resulta absurdo difundir la idea de que, de alguna manera significativa, Estados Unidos es un proyecto protestante. Esto equivale a prestar excesiva atención a una parte de la historia según se ha desarrollado *de facto*, y se debe corregir para poner de relieve que la otredad cultural siempre existió *in situ*; las pruebas históricas y una cultura de la memoria correspondiente impedirán seguir manteniendo el invento de un «estado primigenio» de supuesta pureza.

Sin embargo, esta pretensión, por importante y justificada que sea, no puede suponer que perdamos de vista el objetivo del daltonismo. Las personas que en el pasado han sido objeto de una discriminación sistémica negativa y masiva, a los que se incluyó en una raza (inexistente), no cuentan por lo tanto con el derecho moral de conservar el racismo para compensar los daños pasados con una discriminación positiva y visibilizar los daños que perviven en nuestros días, debido a malas costumbres de pensamiento y actuación (en particular, la ideología neonazi) originadas en el pasado. El camino mejor

pasa por desacreditar, mediante la investigación y el traslado político de lo aprendido, el modelo conjunto de interpretaciones erróneas del racismo. Así pues, no debería existir una política identitaria ni negra ni blanca, porque las dos son falsas y, en distintos contextos, han causado perjuicios. Lo mismo cabe aplicar a otras manifestaciones —por ejemplo el racismo vigente en el hinduismo— que se dirige por igual contra quienes son totalmente blancos o negros, porque en el sistema racista de las castas estos ocupan una posición inferior (o ni siquiera tienen lugar).³⁴ La sola idea de que el racismo se dirige automáticamente contra las personas de piel oscura engaña sobre el fondo de la cuestión y nos lleva a adoptar medidas mal enfocadas, que no resultan adecuadas para solventar definitivamente el problema. El racismo, la xenofobia, pero por ejemplo también la misoginia, son modelos de pensamiento que se traducen en acciones reprobables, cuando no directamente malas.

Si volvemos la mirada de nuevo hacia el racismo de negros y blancos, por mi parte debo constatar que en nuestros días la situación de Alemania no es mejor que la de Estados Unidos, sino tan solo distinta. El espacio público de la propia escenificación de la sociedad es decididamente blanco y se caracteriza por clichés que los programas vespertinos presentan a la opinión pública como una normalidad histórica. Los locutores de las noticias, la absoluta mayoría de los personajes famosos, los invitados de las tertulias que no contribuyen en poco a la formación de la opinión pública, prácticamente siempre son blancos. De esta forma se transmiten y consolidan las normas y los papeles modélicos, incluso si no media mala intención.

Es necesario que reconozcamos los efectos reales de la representación simbólica de las relaciones sociales. La imagen que nos formamos de la sociedad, tanto de forma consciente como inconsciente, con sus múltiples acciones y su interconexión social, contribuye a dar forma a la sociedad. En el or-

den simbólico se manifiestan patrones de pensamiento que debemos examinar y analizar con atención crítica. Para el progreso moral es imprescindible formular estos análisis críticos de la sociedad, sobre todo en nuestro ámbito más inmediato.

4

PROGRESO MORAL EN EL SIGLO XXI

El **progreso moral**, en general, consiste en reconocer y difundir hechos morales que estaban en parte ocultos. No hay hechos morales que estén ocultos por completo, en el sentido de que por principio sea imposible conocerlos. Como la ética trata de *nosotros* mismos, en tanto que seres humanos, de lo que deberíamos hacer o dejar de hacer, siempre resulta posible sacar a la luz lo bueno y lo malo.

La base del descubrimiento de los hechos morales son las evidencias morales. Estas son el resultado en parte de nuestra forma de vida social y humana, en parte de experiencias históricas del pasado. Debido a la complejidad de nuestros sistemas de comportamiento, a la hora de aplicar nuestro conocimiento de los valores a nuevas situaciones siempre somos falibles: podemos llegar a conclusiones morales falsas. Por lo tanto, no hay garantía de que siempre nos estemos moviendo hacia delante en la vía del progreso moral.

La realidad siempre supera todo cuanto sabemos sobre ella. Nunca podemos llegar a conocerla del todo. En consecuencia, siempre hay algunos hechos no morales que están ocultos, lo que supone una importante fuente de errores para la reflexión moral. Pues si estuviéramos al corriente de todos los hechos morales, y pudiéramos aplicar la brújula moral que se rige por las evidencias morales acumuladas, entonces las acciones moralmente reprobables solo podrían deberse a la mala intención.

La posibilidad del progreso moral está directamente relacionada con el realismo moral. El progreso se puede concebir como una forma de descubrimiento que incluye revelar nuevas ideas morales. El problema de esta concepción es que invita al **relativismo histórico**: lo que hoy consideramos un mandamiento moral es posible que no lo sea en algún momento del futuro, de modo que a las personas que en el pasado actuaron y pensaron de otro modo no les podemos dirigir ningún reproche moral. Cuando, por ejemplo, los antiguos griegos acosaban sexualmente de una forma sistemática y regular tanto a las mujeres como a los niños, sin que la mayoría viera en ello nada malo, el relativista histórico tan solo vería en ello una forma de otredad o diferencia cultural; pero no reconocería un error.

Pero esta concepción es irreconciliable con una ontología de los valores que parte de que, en su esencia, el acoso sexual, en cualquiera de sus manifestaciones, es una forma moralmente despreciable de violencia y opresión sobre los demás, como se percibe a más tardar con un examen atento de todas las circunstancias. En el pasado no era distinto. Sin embargo, las estructuras de poder ocultaban sistemáticamente esta verdad, lo que impedía que los súbditos modificaran radicalmente las relaciones por medio de la resistencia o, cuanto menos, condenaran los abusos.

Como el conocimiento de los hechos morales siempre tiene que ver con nosotros en tanto que seres vivos libres y reflexivos, el progreso moral solo puede producirse en el ámbito del conocimiento de nosotros mismos, no en la creación de modelos cuantitativos propios de las ciencias naturales o sociales.

El progreso moral no se puede conseguir por medio de algoritmos, simulaciones informáticas o cualquier otra clase de experimento, porque estos métodos distorsionan en parte el espíritu humano.¹

Es un error de nuestro tiempo —una debilidad sistémica de la ideología de los siglos XX y XXI— creer que podemos comprendernos a nosotros mismos por completo recurriendo tan solo a los modelos de las ciencias naturales y sociales. Este error hace que perdamos la brújula moral y ya no sepamos qué deberíamos hacer o dejar de hacer, porque perdemos de vista la que a este respecto es la fuente de conocimiento esencial: la capacidad de reflexionar moralmente y conocernos a nosotros mismos, que se ha desarrollado en el ámbito de nuestra historia intelectual.

La fe extrema en la ciencia, propia de la ideología contemporánea, en la medida en que sostiene que todo conocimiento acaba por adquirir la forma de un modelo científico que podemos representar por medio de relaciones cuantitativas, está contribuyendo bastante a oscurecer nuestro horizonte. Pues desde esta perspectiva no se puede comprender cómo puede ser que existan hechos morales objetivos, por mucho que dependan de un conocimiento que no se obtiene a través de estudios empíricos ni modelos científicos.

Es una de las razones por las que vivimos en tiempos oscuros, en los que está en peligro el proyecto de la Ilustración y del Estado democrático de derecho, porque las redes sociales, la inteligencia artificial y otras formas de distorsión digital del espíritu humano se están extendiendo y contribuyen activamente a socavar la verdad, los hechos, el saber y la ética.

Nuestra sociedad científica y ultramoderna del siglo XXI ha producido, sobre la base del avance tecnológico y científico, sistemas que bloquean el progreso moral por cuanto las noticias falsas, la vigilancia digital, la propaganda y la ciberguerra hacen que perdamos la confianza en la verdad, el conocimiento, la realidad y nuestra conciencia. Tal es la paradoja de nuestro tiempo. Para corregir este problema, resulta urgente

y necesario situar en el centro de la reflexión moral una imagen de nosotros mismos, los seres humanos, como seres vivos libres y reflexivos.

Muchos hechos morales han estado siempre a la luz del día. Se trata de las evidencias morales, que nunca se ponen en duda y por lo general ni siquiera se les presta atención. Sin embargo, siempre han existido tanto individuos como grupos que se aprovechan de negarlas o simplemente hacer como si no existieran. Las evidencias morales —por ejemplo, que la esclavitud es inaceptable, que el racismo es infame— se pueden ocultar de forma sistemática si se deshumaniza a las personas de modo que parezca justificado tratarlas con crueldad y violencia. Precisamente esta es una función central de la propaganda política, la manipulación, la ideología y otras formas de lo que en el léxico de la teoría de las ideologías se conoce como «falsa conciencia».²

En el punto actual de la historia del mundo, esta función la asumen en particular las redes sociales y los buscadores, cuyos algoritmos aspiran a que no apartemos la mirada de las pantallas. Nos convierten de una forma sistemática en dependientes, incluso adictos a las informaciones y noticias de toda clase, en lo cual solo interpreta un papel secundario que tales informaciones y noticias se ajusten a la verdad. Lo único que importa es que consumamos datos al mismo tiempo que producimos, lo que permite mejorar los algoritmos de los monopolios tecnológicos: cuantos más datos estemos poniendo a disposición de las redes sociales mientras las utilizamos, más fácil les resulta fomentar nuestra adicción. De clic en clic, de *me gusta* en *me gusta*, estamos creando una nueva droga, invisible y digital.

En los treinta últimos años, gracias a su difusión masiva, internet se ha convertido en una centrifugadora de ideología: pro-

paga toda clase de deformaciones y medias verdades ideológicas que potencian el ritmo de nuestro consumo. El peligro de este procedimiento radica en que las evidencias morales, como el valor del respeto a toda persona a la que (aún) no conocemos, en línea parecen perder la validez. Basta con leer las columnas de comentarios de cualquier red social o, para el caso, de las que los portales de la prensa tradicional ponen a disposición de los usuarios. La prontitud con la que se insulta a desconocidos, sin el más mínimo intento de comprenderlos, es claramente superior a la del formato clásico de las «cartas al director», lo que se explica sencillamente porque en línea no existe ninguna clase de distancia temporal ni filtro entre el impulso de expresar la opinión y la posibilidad de darla a conocer en público.

Internet —al igual que la globalización económica, que con la difusión de la red se ha acelerado— ha contribuido tremendamente a oscurecer nuestro espíritu. La capacidad de orientarnos de acuerdo con una imagen moral estable de nosotros mismos, con un concepto ético del ser humanos, se ha perdido hasta cierto punto. No es casualidad que la esperanza que acompañó al final de la Guerra Fría —que el tráfico de mercancías supondría la expansión mundial del progreso humano— haya resultado en una decepción. Pues el progreso humano —que siempre será también moral— no se puede propagar por medio de cadenas de fabricación de productos banales para el consumo de las naciones económicamente más favorecidas.

A ello se añade que, desde la década de 1990, se ha librado una serie de guerras injustas bajo el paraguas de una supuesta democratización, entre las que destacan en especial las dos guerras del Golfo y otras intervenciones deliberadas de la potencia mundial estadounidense, que han sembrado de desórdenes el Próximo Oriente y el norte de África. Estas acciones sin justificación real, cuya responsabilidad ha recaído en todos y cada uno de los presidentes estadounidenses de los últimos treinta años (Barack Obama incluido), se acompañaron de mentiras,

medias verdades y falsedades. Pretenden presentar como justificables lo que en realidad son asaltos moralmente reprobables contra la soberanía de otros países (en particular, los asesinatos por medio de drones y los ataques digitales).

Este oscurecimiento del horizonte moral de la humanidad, por lo tanto, no se limita en ningún caso a las acciones de los *hackers* rusos o la propaganda china, por mucho que es obvio que están cobrando cada vez más relevancia. Hace varias décadas que forma parte de la acción deliberada de los monopolios digitales y centros de investigación de Estados Unidos, cuyos modelos de negocio están especialmente relacionados con el estudio del cerebro, de la economía del comportamiento y de la informática, con el fin de multiplicar en lo posible una adicción que les genera muchas ganancias.³

Naturalmente, las plataformas chinas ya están actuando con la misma habilidad, y además cuentan con el apoyo de un régimen dictatorial. Ahora bien, no deberíamos olvidar que rusos y chinos no son únicamente *hackers*, sino a menudo también las víctimas de campañas estatales y ataques que pueden resultar brutales. En este caso, pues, tampoco nos encontramos ante un enfrentamiento de culturas y grupos humanos; recordémoslo para no retomar la idea de que está en marcha alguna clase de guerra cultural entre sistemas de valores.

El escenario amenazador —por desgracia, muy realista— de las nuevas ciberguerras y dictaduras de la vigilancia digital no significa que en el siglo XXI no pueda producirse un progreso moral. En los últimos treinta años, la ética medioambiental y la de la inteligencia artificial se han desarrollado y perfeccionado tanto como la investigación médico-científica de las condiciones de supervivencia de los seres humanos y otras especies. Cada día conocemos mejor nuestra esfera de actuación y nos va quedando claro qué responsabilidad portamos de cara a nosotros mismos, a las demás personas, a los otros seres vivos y a la naturaleza no animal. La historia, por

lo tanto, no evoluciona automáticamente ni en la dirección de un progreso general ni en la contraria. Como todos nosotros somos agentes, en realidad el mundo futuro tendrá un aspecto u otro según lo que todos nosotros hagamos.

Para que podamos transformar la historia con responsabilidad debemos trabajar de forma sistemática para que el objetivo supremo de nuestras instituciones (entre las que se cuentan el Estado y sus centros educativos) sea procurar el progreso moral en común.

La nueva Ilustración requiere en consecuencia situar la idea del progreso moral en la cima de la estructura de objetivos de nuestra sociedad en su conjunto, y orientar a esta luz los sistemas parciales de la ciencia, la economía, la política y la sociedad civil.

Lo anterior también afecta, naturalmente, al arte, la cultura y la religión, que desde hace milenios son un factor decisivo en la superación de las formas de pensar falsas y en el esbozo de relaciones sociales mejores.⁴

LA ESCLAVITUD Y SARRAZIN

Un ejemplo radical de aplicación del progreso moral a la historia universal es la abolición mayoritaria de la esclavitud, que siempre fue moralmente reprobable. Siempre ha sido malo arrancar a personas de su tierra en contra de su voluntad, venderlas y someterlas a los intereses de un pequeño grupo de propietarios a quienes en determinados casos se les permitía castigarlos corporalmente e incluso dejarlos morir, si no les obedecían.

Que existan las evidencias morales y el progreso moral no significa que nos volvamos mejores *automáticamente*, sino que

tenemos esta *posibilidad*. Quiénes somos y quiénes queremos ser está en parte en nuestra mano. Hans Jonas lo ha expresado con acierto y concisión:

El ser humano es el creador de su vida en tanto que vida humana; somete las circunstancias a su voluntad y necesidades y, salvo ante la muerte, siempre tiene una solución.⁵

Ni el progreso ni el retroceso suceden de forma automática, sino que dependen de si disponemos de una forma social orientada a la cooperación, la coexistencia y la estabilidad pacífica. Cualquier forma social resulta de las múltiples acciones de cada individuo, sin que nos haya sido encasquetada desde arriba (por ejemplo, por las élites políticas y económicas). Los procesos sociales —como la digitalización— tampoco transcurren automáticamente, sino que son el resultado y expresión de muchas decisiones y acciones individuales, entre las que se incluyen todo lo que cada uno de nosotros hace y emprende cada día.

En la Modernidad, después de largos períodos de una esclavitud brutal, en especial en los territorios que Europa colonizó fuera del continente, acabó produciéndose un progreso moral: la abolición oficial de la esclavitud. Este progreso moral no consistió en que hasta entonces a nadie se le hubiera pasado por la cabeza que la esclavitud era moralmente inaceptable; bastaba con preguntarles a los propios esclavos. En el otro lado, es decir, en el de los propietarios esclavistas, también hubo fases de conciencia del carácter reprochable de sus acciones, y por eso la totalidad del sistema esclavista solo se pudo sostener por la vía de deshumanizar a las personas esclavizadas (faceta en la que destacó ante todo la teoría racial).

Al mismo tiempo, en particular en el siglo XVIII pero en parte con anterioridad, se produjeron intentos de lograr el reconocimiento de la (por otro lado evidente) humanidad de los esclavos. Este impulso en dirección al progreso moral por

parte de los esclavistas tuvo que ver con la aparición de nuevas comunidades religiosas protestantes en Estados Unidos, pero también con la Revolución Francesa y la resistencia cotidiana de los esclavos, que derivó en levantamientos (sofocados en su mayoría con brutalidad).⁶

En la cara opresora del reparto asimétrico del poder —es decir, la de aquellos que, de un modo directo o indirecto, se aprovechaban de la esclavitud— surgió el racismo moderno. Este sostiene que las personas se pueden clasificar en razas a partir de determinadas características biológicamente mensurables (en lo esencial, fenotipos visibles) que, a su vez, revelan rasgos de carácter y formas de comportamiento. Después de varios siglos de pseudociencia racista sabemos que las razas humanas no existen (como vimos anteriormente, página 223 y ss.). Pero en los tiempos del racismo brutal, muchas personas ya eran conscientes de estos hechos. Siempre hubo personas que comprendían que en realidad la clasificación por razas es insostenible, así como la consiguiente evaluación económica o moral de las personas. Pasamos por alto estas voces cuando afirmamos que en el pasado, la esclavitud y el racismo (que por desgracia aún existen, aunque ya no con la forma legal y estatalmente legitimada que se dio por ejemplo en Estados Unidos y Sudáfrica) resultaban moralmente aceptables porque entonces no se podía saber lo que hoy sabemos.

Para oprimir brutalmente a los seres humanos, o incluso exterminarlos de forma sistemática, siempre hay que deshumanizarlos o, como mínimo, despreciarlos fuertemente por medio de pseudoargumentos basados en suposiciones demostrablemente falsas y datos científicos tergiversados. Esto vale para los esclavistas, para los nacionalsocialistas y los actuales neonazis, pero también para las tesis que Thilo Sarrazin* ha

* Como se recordará, el autor ya ha hablado antes de este polémico economista y político que hasta hace muy poco había formado parte del

difundido al respecto de la inteligencia, la cultura, la herencia y la tradición. Estas tesis, que la ciencia desmiente con facilidad, se inscriben en la tradición de la eugenesia, del naturalista británico sir Francis Galton (primo de Charles Darwin), cuyos estudios sobre la inteligencia comportaron entre otras medidas la esterilización de miles de mujeres (tan solo en California, cerca de 20.000) porque supuestamente no eran lo bastante inteligentes para engendrar hijos con esta característica.⁸ En la línea de Galton, Sarrazin sostiene, por seleccionar y refutar tan solo un ejemplo, que todo

indica que el rendimiento educativo de los musulmanes en Europa, que se halla significativamente por debajo de la media, obedece a causas culturales y se arraiga en última instancia en la religión y el entorno cultural que esta marca. Por desgracia este retraso es un hecho irrefutable.⁹

Como la mayoría de las polémicas declaraciones de Sarrazin, en realidad es fácil rebatir esta afirmación. En efecto, el rendimiento educativo de los musulmanes en Europa acarrió logros intelectuales como el desarrollo de las matemáticas modernas, en el siglo XII, cuando algunas zonas de Europa (en especial el sur de la actual España) estaban bajo dominio musulmán. Utilizamos los números árabes, no los romanos; la palabra clave del progreso tecnológico contemporáneo no es otra que *algoritmo*, cuyo nombre mismo se remonta a al-Juarismi, un matemático originario del actual territorio de Irán, que investigaba y daba clases en la Bagdad de hace más de un milenio.

El islam (sea lo que sea exactamente) no es hostil a la educación. Incluso en Estados democráticamente tan retrasados

SPD, el partido socialdemócrata alemán, de centro-izquierda; no de Alternativa para Alemania. (*N. del t.*)

en nuestros días como Arabia Saudí o los Emiratos se constatan logros impresionantes en campos de la investigación y las finanzas, además de grandes obras de la arquitectura que requieren la aplicación de una inteligencia avanzada. Esto contradice otra tesis falsa de Sarrazin, quien pretende que el «nivel de las universidades del mundo islámico»¹⁰ es muy bajo en los campos de las matemáticas y la ciencia; en realidad sin las universidades del mundo islámico —que en el presente incluyen también las sedes en Abu Dhabi de las universidades de Nueva York y la Sorbona, además de las universidades turcas, cuya investigación de élite está consiguiendo algunos resultados excelentes en todos los campos— las ciencias y las matemáticas modernas no existirían. Si esto no es un hito histórico...

El progreso moral también resulta posible en tiempos oscuros porque ninguna época es tan espantosamente oscura como para ocultar sin remedio los hechos morales. Sin embargo han existido sistemas injustos —es paradigmático el caso del Imperio Alemán bajo el dominio del nacionalsocialismo— que con suma violencia y planificación deliberada se han esforzado por destruir la comprensión de los hechos morales con la finalidad de deshumanizar por completo y luego aniquilar a grupos humanos (en especial a los judíos).

La situación no era mejor, por descontado, con el racismo japonés, que se dirigió ante todo contra chinos y coreanos y desencadenó la segunda guerra mundial en el hemisferio oriental. Desde esta guerra, una gran parte de la humanidad (aunque no el planeta por entero) ha tomado en cuenta los horrores del siglo pasado y ha optado, al menos por el momento, por permitir el progreso moral y aplicarlo institucionalmente mediante distintas variedades del Estado democrático de derecho.

LAS CONCEPCIONES DEL HOMBRE (SUPUESTAMENTE)
DISTINTAS NO JUSTIFICAN NADA,
MENOS AÚN, LA ESCLAVITUD

Por desgracia, en la actualidad estos logros del progreso moral se están relativizando. Algunas personas se amparan en el arsenal del relativismo cultural para desacreditar la idea de los valores universales. En Alemania contamos con una triste tradición al respecto, en la que se integran en particular el pensamiento de Nietzsche, Schmitt y Heidegger, cuyos errores éticos colosales siguen reproduciéndose de una manera acrítica, aun a pesar de que filosóficamente han sido superados gracias a nuevas investigaciones y mejores argumentos en los campos de la ética y la filosofía política.

Un experto en Nietzsche, el friburgués Andreas Urs Sommer, sería un ejemplo más reciente sobre los errores morales del relativismo cultural, como se pone de manifiesto en su libro *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt* [«Valores. Por qué los necesitamos aunque no existan»].¹⁰ En la línea de su modelo nietzscheano, plantea aquí un argumento (que difícilmente cabría llamar «indirecto») como justificación de la esclavitud en el pasado. Después de haber defendido (sin éxito) que los valores no existen, se dirige contra la dignidad humana. Sostiene que «la humanidad» no habría «manejado ni el concepto ni la sustancia de los “derechos humanos” durante la mayor parte de su historia»:

Su supuesto carácter absoluto y universal no es absoluto ni universal en la historia, no es una existencia factual, sino un «debería». Ni siquiera el más acérrimo defensor de la universalidad de los derechos humanos pretenderá que los derechos humanos, a pesar de que solo han sido descubiertos en el transcurso de la historia, siempre han sido tan válidos como los tres principios de la termodinámica.¹¹

Todas estas afirmaciones están plagadas de errores. Vale la pena señalarlos para comprobar cómo funciona la crítica filosófica. Pues en la filosofía (y por lo tanto en la ética) no estamos ante una mera «opinión contra opinión»; la filosofía, en tanto que disciplina científica, aspira a encontrar verdades racionales. Si el hilo de los pensamientos, una vez examinado, demuestra ser poco sólido —por incoherencias o contradicciones— podemos dejarlo de lado hasta que el filósofo que lo planteó lo reelabore tomando en consideración las objeciones. Así es como la filosofía avanza. Como disciplina científica se caracteriza, como cualquier otra disciplina, por una sucesión de pasos adelante y atrás. Tampoco las ciencias naturales exhiben únicamente éxitos acumulativos, sino que se mueven en ciclos complejos de avance y retroceso, según nos explica la historia de la ciencia.

Pero volviendo a los errores paradigmáticos de las afirmaciones de Sommer sobre los derechos humanos, empecemos por la proposición de que estos forman parte de lo que *deberíamos* hacer pero no se caracterizan por un carácter absoluto ni universal. Probablemente el autor pretendía decir que, por decirlo así, no podíamos medir los derechos humanos con alguna clase de instrumento de estudio del universo, o sencillamente verlos a simple vista, antes de que a alguien se le ocurrieran. Pero antes *deberíamos* contemplar a los seres humanos según son descritos por los derechos humanos. Volvamos pues a la Ley Fundamental, cuyo artículo inicial es tan explícito como famoso:

La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público. (Ley Fundamental, artículo 1.1)

A juicio de Sommer, este artículo no es una proposición descriptiva sobre el hecho de que todo ser humano posee una dignidad intangible, sin límites temporales, sino tan solo la

exigencia de tratar a las personas de una manera determinada, en concreto de la manera en que la Ley Fundamental concreta las normas relativas a los derechos humanos.

Quizá esta reflexión sería un buen punto de partida, pero Sommer comete un grave error cuando concluye por ello que «el supuesto carácter absoluto y universal [de los derechos humanos] no es absoluto y universal en la historia, no es una existencia factual, sino un “debería”». Está pasando por alto la clave de que un deber puede ser absoluto y universal, que su validez es superior a los límites culturales y temporales; y por eso podemos reprochar a los antiguos propietarios de esclavos que se condujeran de un modo moralmente reprobable, a pesar de que desde su propia perspectiva quizá incluso creían estar haciendo algo bueno. Del hecho de que algo sea una exigencia, un deber, no se deriva que este deber no tenga una validez universal.

La Ley Fundamental no se ocupa de derechos *supuestamente* universales y absolutos, en contra de lo que Sommer escribe; su universalidad y carácter absoluto son completamente reales, tan reales y efectivos que debemos respetarlos y gozan de la plena protección estatal.

Esto no significa que podamos conocer los hechos morales con los métodos de la termodinámica o cualquier otra rama de la ciencia. Los hechos morales se conocen en el transcurso de la historia: los conocemos mientras nos hallamos en contextos que requieren de nuestra acción. Que algo no pueda ser objeto de estudio de las ciencias naturales no comporta, como es obvio, que no exista. No todo avance del conocimiento consiste en haber descubierto hechos físicos; también existe el progreso matemático y, en lo que nos atañe: el moral.

En los tiempos oscuros resulta evidente qué debemos hacer, pero a menudo es demasiado tarde y, en consecuencia, el progreso moral no se consigue sin luchar y padecer. La esclavitud no se puede justificar porque alguna figura del pasado,

como por ejemplo Aristóteles o Nietzsche, la defendiera. Por eso Sommer adopta el rodeo típico de los relativistas y sostiene que el concepto del hombre en Aristóteles no lo podemos rebatir; sencillamente es una reflexión moral distinta a la nuestra, pero no inferior.

Los derechos humanos se basan en una concepción del ser humano distinta a la que predominó durante gran parte de la historia humana, sin que por ello podamos considerarla como una concepción insuficiente o deficiente por principio. Para Aristóteles, por ejemplo, era evidente que había «esclavos por naturaleza» que pertenecían a otras personas y que solo participaban de la razón, del logos, si podían hacerlo por medio de otro. Si existen personas libres o esclavas por naturaleza, no resulta razonable pensar que a unos y otros les corresponden por igual una u otra forma de derechos humanos; no desde luego los estipulados en la *Carta de los Derechos Fundamentales* bajo las rúbricas de dignidad humana, libertad, igualdad y solidaridad. Aquí resulta sencillo afirmar que la concepción aristotélica del ser humano era anticuada y preilustrada, pero resulta obviamente más difícil argumentar hasta qué punto se trata de una imagen falsa o incierta, a diferencia de lo que hoy podemos afirmar con respecto a muchos pasajes de la física aristotélica.¹²

Esto es absurdo. Es realmente fácil describir razonadamente hasta qué punto es incierta y falsa la supuesta concepción del ser humano en Aristóteles. Basta con recordar que los esclavos no han existido nunca por naturaleza ni los puede haber nunca. Hay personas a las que se esclavizó y esclaviza hoy, y no sabemos cuándo desaparecerá para siempre la esclavitud.¹³ Es un sinsentido extraordinario sostener que las personas a las que se esclaviza ya eran esclavas de antemano, por su propia naturaleza.¹⁴ En este punto, Aristóteles se equivoca. De hecho al propio Aristóteles no le resultaba evidente que hubiera esclavos por naturaleza, y por eso argumenta con tan-

ta vehemencia en el intento de justificar la esclavitud imperante. En la medida en que su concepción del ser humano pueda implicar que existen esclavos por naturaleza (aunque un estudio exegético minucioso arroja dudas sobre la cuestión), al menos a este respecto habría que decir, sencillamente, que se equivoca.

Debo haber comprendido el error fundamental de la argumentación con la que los relativistas culturales justifican *a posteriori* la esclavitud a una conversación con Ulrich C. Baer, experto en teoría literaria y el estudio de los traumas, que imparte clases en la universidad de Nueva York.

Las personas a las que se esclavizó y se esclaviza sin duda no responderían, ante una pregunta al respecto, que eran esclavos por naturaleza. Antes bien muchos estarían de acuerdo en que la esclavitud es moralmente intolerable, incluso mala, porque asalta con violencia el núcleo mismo de su humanidad.

Por eso han existido siempre, también en la Antigüedad, levantamientos de esclavos, porque no todos pensaban que la esclavitud era una condición natural y en consecuencia justificada. Esta era tan solo la ideología, moralmente reprochable, de los propietarios de esclavos, a la que Aristóteles (que también poseyó esclavos) se adhirió en algunos de sus escritos. Sobre todo a partir de la introducción del mercado de esclavos global, en el siglo XVI, la esclavitud se sostuvo en una sistemática «degradación de la condición, es decir, racismo»¹⁵ cuya finalidad era «desviar la atención de lo que en realidad era evidente»,¹⁶ por decirlo con las palabras de Michael Zeuske, experto muy destacado en el estudio de la esclavitud.

Que se haya acabado por dejar atrás la esclavitud, por ejemplo en Estados Unidos —donde el fenómeno se puede estudiar mejor porque la esclavitud estadounidense está más

próxima en el tiempo y por lo tanto, mejor documentada (por medio de fotografías y prensa, entre otras cosas) que otras variedades precontemporáneas de la esclavitud— no se debió desde luego a que, de repente, los amos de esclavos hubieran comprendido que manejaban una concepción errónea del ser humano. Sin las rebeliones de los esclavos, esto es, sin el innegable padecimiento duradero que unas personas infligían a otras en el sistema esclavista, no se habría alcanzado el progreso moral histórico; no se habría llegado a saber que la esclavitud siempre ha sido y sigue siendo, en el pasado como en el presente, moralmente inaceptable.

Por mucho que Aristóteles, o cualquier otro autor de la Antigüedad, quisiera aplicarse a justificar la esclavitud, de ello no se sigue que entonces existiera un concepto distinto del ser humano por el que en el pasado no pudieran aplicarse los derechos humanos. Si uno lee *Mein Kampf* o los diarios de Goebbels percibe que en el Imperio Alemán rigió, de 1933 a 1945, un concepto propio del ser humano; no por ello el genocidio que se llevó a la práctica de forma sistemática en los campos de exterminio nacionalsocialistas estuvo moralmente justificado durante ese período de tiempo, tan solo porque los nacionalsocialistas tuvieran otra concepción de las personas que no tenemos derecho a refutar sin más. El relativismo afirmarí que estos eran los valores válidos y por lo tanto correctos para su tiempo, pero obviamente es absurdo.

La ideología de los propietarios de esclavos se basa en la necesidad de deshumanizar a los seres humanos, a los que se considera, por citar a Aristóteles, «como una propiedad viva».¹⁷ En la Modernidad el racismo ha adoptado esta función, y por eso ha clasificado a sus esclavos como «negros» y ha pretendido descubrir en la supuesta raza negra formas de humanidad inferiores. Es la misma deshumanización que los nazis aplicaron a los judíos y los brahmanes indios a los parias (un caso que por desgracia aún no se ha dejado atrás del todo). Pero los

amos de esclavos, en cambio, bien que se han concedido unos a otros derechos humanos; es un *universalismo perverso*, que les obligaba a cometer la contradicción moralmente inaceptable de clasificar como infrahumanos a otros seres humanos.

PROGRESO Y RETROCESO MORAL EN TIEMPOS DE CORONAVIRUS

La crisis del coronavirus tiene muchas facetas. La desató una pandemia vírica, es decir, la difusión de un virus nuevo, que aún no se ha investigado con la profundidad necesaria para apreciar con exactitud qué peligros amenazan ahora a la humanidad. Por eso se han adoptado medidas en parte radicales, de limitación de la vida pública: para proteger vidas humanas.

Hasta el momento, todos los seres humanos son iguales ante el virus, en el sentido de que desde la perspectiva vírica nosotros somos tan solo una multiplicidad de células en las que se puede reproducir. El virus se contagia de una persona a otra sin discriminación.

Por eso en las primeras semanas de la pandemia se han podido percibir formas de solidaridad inéditas. De repente se entendía con claridad que la idea de que no es posible emprender una política moralmente exigente pero arriesgada y, desde el punto de vista económico, costosa es tan solo una excusa. La política moral no es un lujo, sino la única que actúa justamente con los seres humanos, situándolos como centro.

Para proteger las vidas humanas, la sociedad acelerada, que se movía sin tregua en los márgenes mismos del agotamiento, tiró del freno y se transformó en una colosal oficina doméstica. Sin embargo, al principio el confinamiento tuvo una aceptación mayoritaria, de modo que se produjo ante nuestros mismos ojos un caso indudable de progreso moral, en el que la mayoría

de la población se mostró dispuesta a proteger a los grupos de mayor riesgo, apoyando la restricción de los contactos y quedándose en casa para interrumpir las cadenas de contagio.

No sabemos aún si se tratará de un progreso moral sostenible. Pues depende también de la manera en que conformemos un futuro más sostenible que no nos devuelva a los errores fatales del consumo compulsivo y el capitalismo del agotamiento, asociado con este.¹⁸ Si nos seguimos ateniendo a la idea (falsa también desde un punto de vista empírico) de que las personas son consumidoras compulsivas útiles para maximizar los beneficios, ni siquiera llegaremos a entender el progreso moral. En tal caso estamos ensalzando como objetivo primordial el beneficio económico, ante lo cual la actuación moral parece ingenua, si no incluso imposible.

Hay una cosa clara, en cualquier caso: el virus, que es invisible a los ojos, ha hecho visibles con su inquietante presencia las estructuras de nuestra sociedad; está mostrando por ejemplo qué relevancia poseen los medios de transporte de cercanías y las unidades de cuidados intensivos, cómo funcionan las familias, cómo actúan el Estado y sus representantes, etcétera. En estos días todos experimentamos, de una manera u otra, que el contacto humano es irremplazable. Una crisis también es un laboratorio de pensamiento. A la vista de la descomunal amenaza del coronavirus, que supera todo lo que en las últimas décadas ha podido conmocionar nuestro Estado del bienestar, resulta imposible no ver los perfiles de nuestra sociedad, quiénes somos y quiénes queremos ser.

Uno de los motivos principales para reaccionar a la difusión del virus con un confinamiento fue y sigue siendo la amenaza de saturación de nuestro sistema de salud y por tanto, de los médicos y cuidadores. Si no nos había quedado claro con anterioridad, ahora resulta obvio que la infrafinanciación del sistema de salud, unida a su exagerada tendencia a priorizar los beneficios, son moralmente reprobables porque pueden

provocar que tengamos que aplicar criterios de triaje aun en tiempos de paz (sobre el triaje, véase la página 216).¹⁹

Por eso, entre otras cosas, estuvo justificado que el gobierno nacional y los estados federados aprobaran el régimen del confinamiento, para evitar la necesidad de recurrir al triaje, como ya había ocurrido en otros lugares (sobre todo en el norte de Italia). Además, asumir la muerte de cientos de miles de personas habría sido irreconciliable con la base de valores de nuestra sociedad, aunque a cambio la economía no se hubiera interrumpido; desde la perspectiva decisoria del gobierno priorizar las vidas humanas no solo estaba moralmente justificado, sino que era una necesidad imperiosa.

Esta decisión supuso, sin embargo, asumir otra clase de triaje. En efecto, el confinamiento ha causado una multiplicidad de daños colaterales de carácter asimismo sanitario: por ejemplo, la postergación de pruebas y operaciones que no resultaban vitales, y de diversas medidas de previsión. El riesgo de necesitar un triaje en sistemas de salud saturados pesó, a criterio de las autoridades con el poder de decidir, más que los otros riesgos a los que se exponían individuos y grupos, riesgos estos que se asumieron para cortar las cadenas de contagio. Se quería impedir que no hubiera suficientes respiradores y camas de cuidados intensivos para todas las personas que los iban a requerir con urgencia.

La primera fase del confinamiento, por lo tanto, se rigió por el entendimiento moral. Por desgracia se acompañó de un retroceso moral: la vuelta a los territorios de los Estados nacionales, unida a una sobrevaloración nacionalista de las propias capacidades. Así, en cada país se ha instaurado un estado de alarma distinto, con la finalidad de hacer realidad fines políticos inviables antes del coronavirus. No ha sido un problema exclusivo de Hungría, Polonia o Estados Unidos, donde los estados de emergencia se han utilizado con absoluto cinismo, para consolidar el poder.

Pero Alemania tampoco es un espacio libre de ideologías, en el que los gobiernos hagan simplemente lo correcto, a recomendación de sus expertos. Esta impresión es más bien una parte de la arquitectura ideológica de Alemania, con la que se pueden tomar decisiones políticas que luego, en la esfera pública, reciben respaldo mediante opiniones de expertos. El Estado tiene derecho a mantener en secreto una parte de los debates internos y los procesos de decisión, porque esto no solamente es legal, sino también legítimo. Por desgracia, muchas personas lo interpretan como si existiera una especie de confabulación de las élites contra el pueblo. Pero no es así. Que en parte se mantengan en secreto procesos de negociación con una notable complejidad política no significa que los gobernantes actúen por ello en contra de los intereses del pueblo. En una democracia, los gobernantes son antes que nada una parte del pueblo, los representantes electos de este, que no se hallan por encima de la ley.

Cuando se reflexiona sobre cómo deberíamos reaccionar ante un proceso contagioso, naturalmente, también entra en juego el cálculo político, lo que no es un reproche en sí. Los políticos no pueden ni deben limitarse a obedecer a los expertos médicos; no son máquinas dirigidas desde fuera, sino que les toca decidir qué hechos son más relevantes para conseguir los objetivos superiores de la sociedad. Los políticos también son expertos, que como es lógico toman en consideración sus propias estrategias para dar perfil al partido y desarrollar una carrera propia. Esto es legítimo, y se ajusta a las reglas de la democracia parlamentaria, en particular cuando pese a todas las disensiones se puede constatar que en Alemania el debate público en los tiempos del coronavirus se ha desarrollado de una forma diversa, con múltiples perspectivas y dirigido por el entendimiento moral.

Sería un error creer que nuestros gobiernos se dejan dirigir por los virólogos. En el ámbito político, el papel de los expertos consiste, en el mejor de los casos, en aconsejar a los go-

biernos; pero estos tienen que coordinar sistemas complejos y por lo tanto, atender a una multiplicidad de perspectivas.

La dimensión política de la crisis del coronavirus, que es al mismo tiempo táctica, se debe analizar tanto como el progreso moral y las decisiones gubernamentales dignas de elogio, basadas en el conocimiento científico y moral. De otro modo, nos dejaremos cegar por el progreso moral y nuestro nuevo sentimiento de solidaridad, y no alcanzaremos a ver que al mismo tiempo se están desarrollando en Europa procesos de un retroceso colosal (como por ejemplo el cierre de fronteras en el interior de Europa y la competencia nacionalista entre los sistemas de salud), por no hablar de las teorías conspirativas que se están expandiendo por los extremos de la política.

Cerrar una región en la que ha aparecido una cantidad muy elevada de contagios de coronavirus resulta razonable, con la finalidad de salvar vidas, pero a condición de que los confinados reciban toda la atención médica necesaria y, en caso de urgencia, se los pueda transportar a otro sitio (por ejemplo mediante helicópteros). Pero esta reflexión no tiene nada que ver con las fronteras de los Estados nacionales. No podemos decir que una vida «alemana» merezca una protección superior a la de una «italiana». Como se puede ver en todos los países, las cifras de contagio son muy distintas entre las regiones. Si tenemos en cuenta estos datos, ¿debemos reinstaurar los controles fronterizos en el interior de nuestro país, por ejemplo entre los estados de Baviera y de Baden-Württemberg, y hacer permanentes los de Brandemburgo y Mecklemburgo-Antepomerania? Pero ¿por qué no también dentro de cada estado federado, con fronteras por ejemplo entre Baden y Württemberg? Podríamos continuar con más subdivisiones, lo que demuestra lo absurdo del intento; los cierres de fronteras no tienen nada que ver con la virología ni en general con el conocimiento médico.

El progreso moral es un *progreso sui generis*. Esto significa que no se basa en ninguna otra forma de progreso, en par-

ticular en ninguna que sea puramente científica, tecnológica o económica. La crisis del coronavirus lo ha puesto de manifiesto con especial claridad. Reducir la ética y el progreso moral al modelado científico-tecnológico en unos sistemas de investigación dirigidos por los fines de la competencia económica ha supuesto una aportación indirecta, pero considerable, a la crisis. El nuevo coronavirus ha topado con un suelo social fructífero, en el que puede prosperar. Sin las rutas de transporte de la globalización puramente económica, sin los viajes de negocios, el turismo de masas y los cruceros, la pandemia vírica nunca se habría difundido de la manera y con la celeridad con que se ha expandido.

Si la crisis del coronavirus solo se puede superar desatando una competencia sistémica global, organizada con criterios nacionalistas, para el desarrollo de una vacuna y la interrupción de las cadenas de contagio a través de medidas que en parte pueden resultar moralmente discutibles, saldremos de esta para caer inmediatamente en otra crisis que quizá será mucho más grave. Es el efecto de suponer que la competencia nacionalista y los enfrentamientos brutales entre las economías de mercado redundarán en vacunas peor testeadas, y una investigación médica sometida a una presión temporal perniciosa.

La buena noticia es: una crisis perceptible para todos siempre ofrece una posibilidad de mejorar las circunstancias sociales. Como ejemplo visible, la ola de solidaridad que ha movido a muchas personas a mantener un distanciamiento social con la intención de salvar vidas humanas. El hundimiento temporal de las cadenas de producción globales de un turbocapitalismo desmedido, que desde hace décadas está destruyendo la calidad de vida del ser humano con una velocidad extraordinaria, nos da una pausa para reflexionar. Tenemos la oportunidad de comprobar en nuestra propia carne hasta qué punto habíamos exagerado con el consumo compulsivo y el agobiante afán por determinado bienestar.

Hasta hace poco nuestra vida consistía esencialmente en trabajar para poder costear la adquisición de bienes de consumo que, indirectamente, están poniendo en peligro nuestra vida (según los ingresos hablaríamos de juguetes de plástico, teléfonos inteligentes, coches, etcétera). En los períodos de tiempo libre y tranquilidad no se nos ocurre nada mejor que practicar el turismo de masas, para apelonarnos a pleno sol en las plazas más abarrotadas de Italia, hacer colas de cientos de personas para fotografiar a la «Mona Lisa» sin haber podido prestar verdadera atención a la obra, etcétera.

A esto se añade que dedicamos mucho tiempo libre a las redes sociales y el ocio digital, una tendencia que se ha incrementado con el confinamiento. Así pues no todo favorece el progreso; ya se han producido regresiones morales, como dejar que nuestra vida cotidiana esté aún más impregnada por las redes sociales y las corporaciones digitales.

Las redes sociales, cuyo poder ya excesivo se ha consolidado además por medio de los monopolios, se están enriqueciendo todavía más. Nunca antes les habíamos regalado tantos datos sin recibir ninguna compensación económica a cambio; nos falta poco para instalar aplicaciones de rastreo en los sistemas operativos estadounidenses, lo cual —nos guste o no— puede desembocar fácilmente en la minería de datos y otras medidas propias de una ciberdictadura (en variantes «blandas», pero dictadura). Estamos vertiendo tantas inquietudes, temores, esperanzas y opiniones políticas en las redes sociales, que la crisis del coronavirus se está convirtiendo en una mina de oro para la explotación digital, como no tardaremos en poder comprobar todos nosotros. Y mientras que el comercio al por menor, las librerías, los bares y restaurantes, los teatros, las universidades y las óperas están cerradas, Netflix, Amazon, Zoom, Skype, etcétera, obtienen beneficios gigantescos, pues hace varias semanas que en nuestro país les hemos cedido el dominio absoluto sobre nuestra economía, con lo cual per-

demostramos además una enorme cantidad de impuestos que necesitaríamos con urgencia.

Que durante el confinamiento nos hayamos retirado al interior de nuestras cuatro paredes se puede considerar en parte como un signo de progreso moral. Hemos reconocido que era moralmente necesario interrumpir las cadenas de contagio para proteger a los demás (y a nosotros mismos). Hemos aceptado de hecho una cuarentena del conjunto de la sociedad, con el fin de proteger vidas humanas. Así pues, hemos actuado sobre la base de la comprensión de un hecho moral que denomino «imperativo virológico»:²⁰

Ante una pandemia demostrada, actúa como si las predicciones de los mejores modelos virológicos afectaran en exclusiva a tu red de contacto social.

El imperativo virológico nos exige reducir masivamente la complejidad de la realidad, para esquivar un peligro para la salud de muchas personas, que nos amenaza, pero aún no podemos comprender por entero. Sobre él descansa una de las medidas de higiene de mayor calado adoptadas en los últimos tiempos. En efecto, sobre la base de una aceptación política mundialmente mayoritaria de este imperativo, el Estado ha irrumpido en nuestra vida de una forma inimaginable hasta poco para obligarnos, con un tono más o menos suave, a retirarnos a nuestra esfera privada. En la medida en que el aislamiento por el que tantas personas han optado, y la aplicación del imperativo virológico por parte de los gobiernos, se apoyaban en el entendimiento moral, podemos tomar esta ola de solidaridad como indicio de un profundo progreso moral en tiempos oscuros.

Por decirlo con rotundidad: en unos pocos días es obvio que el confinamiento nos ha convertido en proletariado digital. Por un lado trabajamos sin sueldo, como ya hemos dicho,

para los monopolios digitales estadounidenses. En la jerga moderna, esta circunstancia inaceptable se designa con uno de los eufemismos ahora habituales: *home office*. Esta supuesta «oficina en casa» (apelativo engañoso para una injusticia) está consistiendo, para muchas familias (pensemos por ejemplo en las familias monoparentales), en la pérdida total de la esfera privada y el tiempo libre. Se trabaja hora tras hora, pero de nuevo, hay que insistir en que los grandes beneficiarios de esta forma económica son empresas estadounidenses que viven de la venta de licencias y de los torrentes de datos.

El progreso moral siempre presupone la comprensión paralela de hechos no morales. La evolución de una enfermedad, las estadísticas, la estructuración de un sistema de salud, etcétera, representan hechos no morales que debemos tomar en consideración a la hora de evaluar nuestras opciones. La solidaridad ya mencionada responde a una motivación social que ha servido para expresar el progreso moral.

Sin embargo, no todo es de color de rosa. Como el progreso moral consiste en comprender los hechos morales y desvelar los que estaban en parte ocultos, podemos suponer igualmente que el **retroceso moral** consiste en la ocultación y la interpretación errónea de hechos parcialmente públicos. El progreso moral asociado al imperativo virológico, debido a su carácter unidimensional, oculta otros hechos igual de importantes (o quizá más), tanto morales como no morales. La lógica de la difusión de un virus en las simulaciones informáticas no es una representación de la realidad. Un pronóstico basado en modelos y ordenadores es una afirmación sobre la probabilidad de tal o cual futuro. Pero el futuro no ha llegado aún; los modelos virológicos no incluyen el conocimiento de hechos indudables, el conocimiento, en suma, de lo real. Hay quien parece creer que podemos predecir el futuro mediante estos pronósticos basados en estadísticas y cálculos de probabilidad. Pero es evidente que no es así, como demuestra el simple hecho de que nos hallamos en

mitad de una crisis gigantesca que nadie había predicho. El **pro-
nóstico** es una ideología que cree que, mientras midamos cuantitativamente los factores sociales y los incluyamos como datos en los modelos desarrollados por las ciencias naturales y sociales, tendremos automáticamente conocimiento del futuro.

Pero se trata de un error, porque el futuro depende esencialmente de qué forma le demos nosotros, como personas capaces de reflexión moral, como seres vivos libres y dotados de capacidad intelectual. Los pronósticos, idealmente, nos sirven para desarrollar escenarios posibles y constatar cuáles deberíamos evitar y hacia cuáles encaminarnos. Pero no deberíamos creer que son verdaderamente capaces de predecir nuestras acciones ni, menos aún, convertirlas en superfluas. Además, la naturaleza posee tal complejidad que nunca la podemos captar por entero, lo que siempre desbarata cualquier pronóstico sobre el futuro.

Tenemos que aprender a admitir que la sociedad del conocimiento no es una sociedad de la omnisciencia, porque en las circunstancias complejas de nuestra supervivencia como animales en el planeta Tierra, y las circunstancias no menos complejas de la vida históricamente variable del ser humano como ser vivo reflexivo, no pueden existir la certeza y la seguridad plenas. La vida es arriesgada y ningún diagnóstico, ningún pronóstico puede impedir que sea así.

Los modelos solo gozan de realidad en su aplicación a los bancos de datos. Cuanto mayores y mejores sean los conjuntos de datos (derivados, por ejemplo, de las pruebas de coronavirus), los modelos resultarán más aplicables. Pero incluso si manejáramos un banco de datos perfecto y hubiéramos sometido a prueba a toda la población, tan solo contaríamos con un único modelo aplicable: el virológico. Y la realidad a la que

pertenecemos todos, sanos y enfermos por igual, no se puede reducir nunca a un único problema. Otros modelos —también los de las ciencias humanas y sociales sobre la situación contemporánea— compiten con el modelo virológico y establecen sus propios pronósticos. Así, los modelos de la teoría política, que describen el estado de alarma, predicen que las leyes de emergencia y cualquier estado que se asemeje a los de guerra, que en parte se aceptan libremente y en parte se imponen estatalmente, modifican automáticamente nuestro concepto del Estado y con ello el Estado mismo.

Desde una concepción neoliberal del Estado —según la cual este debe limitarse a preservar un mínimo de reglas para mantener antes que nada el buen funcionamiento de la economía, de modo que todos podamos conformar nuestra vida individualmente— se está dando paso progresivamente a la recuperación del concepto de Estado propio de la Edad Moderna, que representaba de forma destacada Thomas Hobbes. El teórico político David Runciman, que da clases en Cambridge, ha apuntado estos paralelos en un artículo para *The Guardian*: en las situaciones que tienen que ver con la salud de todos sus ciudadanos, es decir, en los temas globales de vida y muerte, el Estado demuestra su fortaleza y con ello también su dureza.²¹ Los gobiernos, de hecho, están en condiciones de decidir sobre la vida y la muerte; es la conocida doctrina del monopolio estatal de la violencia. A entender de Hobbes, la violencia estatal sólo es legítima si garantiza la vigencia de las leyes sociales de confianza, y se ocupa de sancionar por encima de los grupos menores (como la familia o el clan).

Esto podría poner en peligro nuestra actual concepción del Estado como democrático y liberal. En el caso extremo de tener que decidir sobre su pervivencia a través de sus instituciones, está justificado que el Estado intervenga en nuestras libertades para asegurarse el funcionamiento. Todo estado de alarma o emergencia en una sociedad —como es el caso de una

pandemia— puede utilizarse por parte del Estado para reforzar el monopolio de la violencia e instaurar controles a largo plazo sobre la formación de opiniones entre los ciudadanos. En las democracias puede abusarse de la medida para consolidar el poder de los partidos gubernamentales, como está sucediendo de forma especialmente grosera en Hungría, donde Orbán ha aprovechado la ocasión para asegurarse más opciones de seguir gobernando a largo plazo. Gobierna con leyes de emergencia, sin someterse a los controles del Parlamento.

La pervivencia de la democracia liberal, y la forma que adopte, dependen por lo tanto de la reflexión moral de los agentes políticos y los ciudadanos. Hasta el momento, en la presente crisis del coronavirus, la democracia ha aguantado muy bien, gracias a lo cual se constata que la confianza de los ciudadanos en sus representantes electos ha crecido.

El imperativo virológico que, estando más que justificado, nos protege a todos y debe preservar nuestro sistema de salud frente al peor de los casos, no debe conducir sin embargo a que descuidemos otros modelos. Así, si desatendemos el análisis crítico de la acción estatal —como corresponde hacer entre otros a los medios de comunicación, las universidades o los grupos de reflexión— estaremos ocultando hechos morales y no morales que también debemos tener en cuenta si queremos superar la crisis del coronavirus. Si ahora bajo la cobertura del imperativo virológico se siguiera difundiendo un régimen de vigilancia sutil, pero aun así totalitaria (como se vive en China), el coronavirus representaría un terremoto para la democracia liberal y su sistema de valores, basado en la Ilustración. Esto nos llevaría a un retroceso moral que resultaría fatal.

Ahora bien, de los modelos teórico-políticos del estado de alarma no se sigue que estemos viviendo *de facto* una autocancelación de la democracia. Como en todo modelo, las consecuencias se derivan bajo circunstancias hipotéticas: si durante un período prolongado solo estuvieran en vigor las normas

propias de los estados de emergencia (que han estudiado teóricos políticos como Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Jacques Derrida y Giorgio Agamben), paso a paso sí estaríamos demoliendo nosotros mismos los fundamentos del Estado democrático de derecho.²² Análogamente: si el virus se difunde según predicen las simulaciones informáticas, viviremos una cantidad de casos determinada. Pero ni la realidad es una novela distópica en la que el estado de alarma someterá a todos los ciudadanos a un cambio de régimen (como sostienen los teóricos conspirañosicos), ni todos nosotros nos comportamos, en tanto que individuos y que agentes históricos, según describen las simulaciones informáticas (como sostienen algunos virólogos).

Si solo consultamos una clase de modelos —en concreto, los que son adecuados para descubrir e investigar los hechos que las ciencias pueden medir— pero ignoramos los demás modelos, esto incrementará la probabilidad de que los hechos que no son físicamente mensurables se desarrollen en una dirección inconveniente para nosotros. Esto supondría programar un retroceso moral que se produciría bajo la apariencia de un progreso moral que en realidad solo estaría basándose en los motivos parciales de las ciencias.

Ni el progreso moral ni el retroceso moral tienen una evolución automática. Hay una razón de peso, y es que las decisiones con relevancia moral las adoptan seres vivos con capacidad intelectual: los seres humanos. Como tales seres espirituales no hacemos automáticamente lo correcto ni lo incorrecto, lo bueno ni lo malo. Incluso cuando uno se esfuerza por hacer siempre lo moralmente correcto, para vivir una vida buena, en este sentido, aun así se puede equivocar con los hechos tanto morales como no morales y, a la postre, cometer errores en nuestros juicios morales. La historia la escriben las personas; es la expresión de nuestras decisiones libres y complejas, así como de una diversidad de sistemas sociales, hábitos y componentes biológicos de la vida humana.

Por eso mismo es moralmente necesario examinar una situación de una complejidad moral suma, como la pandemia del coronavirus, desde una diversidad de perspectivas, porque la realidad en la que nuestras decisiones cuentan nunca transcurre de acuerdo con una única causa; no se ajusta al desarrollo de un programa único que pueda determinarse por medio de una simulación informática. No podemos predecir la realidad, ni siquiera de una manera aproximada; solo sistemas concretos, que aislamos del resto de la realidad (como si no formaran parte de contextos mayores) para poder estudiarlos.

Valorar nuestra propia capacidad de conocimiento e intercambiar saberes y proposiciones de todas las disciplinas imaginables forma parte integral de la nueva Ilustración, que aspira a elaborar valores universales para el siglo XXI. Para ello debemos dejar atrás la terca y errónea parcialidad que consiste en creer que el progreso científico y tecnológico por sí solo es suficiente para el progreso humano o moral.

Esta idea, que denomino **reduccionismo científico**, causa (aunque no lo pretenda) desgracias morales, porque omite la consideración tanto de los hechos no morales, que no se pueden medir físicamente pero sí afrontarse con ingeniería, como los hechos morales *sui generis*, que no se pueden constatar sin la ética.

LÍMITES DEL ECONOMICISMO

Una forma muy difundida del reduccionismo científico consiste en sobreestimar la fuerza explicativa de las ciencias económicas. Esto resulta fatal en especial porque en buena medida se basa en confundir gravemente los valores morales y econó-

micos, es decir, se subordinan los valores morales a los económicos. El **neoliberalismo** es una escuela teórica de los estudios económicos que, en lo esencial, presupone que el progreso humano es el resultado automático de ceder todas las decisiones posibles al mercado y su lógica de la competencia, económicamente mensurable.²³

La pandemia del coronavirus ha puesto sobre la mesa muchas contradicciones de la lógica del mercado que ha predominado en los últimos treinta años, estrechamente asociada con el pensamiento neoliberal y su apuesta por una globalización entendida desde un punto de vista meramente económico. Si la examinamos a la luz de sus propios criterios, la lógica neoliberal de los mercados fracasó primero en la crisis financiera de 2008 y ha cosechado ahora un fracaso mucho mayor con la actual crisis del coronavirus: es de creer que, por ejemplo, el Estado está invirtiendo más dinero propio en la salvación de nuestra economía que lo que habría costado excluir al sistema de salud de la lógica de los beneficios. Y si añadimos a la cuenta los daños medioambientales que en los últimos treinta años ha causado la globalización de orientación neoliberal y concepción puramente económica, resulta incluso un balance negativo, es decir: debido a la destrucción del ecosistema, y a los sustitutos tecnológicos que ello requiere, estamos perdiendo más valor que el que generamos.²⁴

Como muy tarde desde los años setenta del siglo pasado se sabe que el espantoso derroche de los recursos naturales (pero también de los que la sociedad produce) no resulta sostenible y, a largo plazo, es más que probable que acabe causando nuestro propio exterminio; como mínimo provocará catástrofes que resultarán todavía mucho más horribles que la pandemia del coronavirus. Este hecho de un futuro amenazado por un pensamiento erróneo se siguió promoviendo pensando solo en los indicadores de crecimiento, haciendo caso omiso de los factores de la sostenibilidad y del bienestar general de la humanidad.

Esta forma de actuar, téngase en cuenta, no es idéntica al capitalismo; es el fruto de una determinada interpretación del ser humano, el Estado y la economía, que se basa en supuestos en parte dudosos y en parte incluso falseados. Entre ellos destaca la idea de que toda persona que intervenga en un trueque responde automáticamente al egoísmo y el afán de lucro, de forma que toda interacción de relevancia moral entre los agentes del mercado debe explicarse como un encuentro de egoístas. Este modelo —con el título de *homo oeconomicus*— sigue desempeñando un papel importante en los planes de estudio de las ciencias económicas, pese a que su parcialidad consta desde hace tiempo. También hay que mencionar el supuesto falso de que toda persona tiende a consumir de una forma compulsiva e insaciable.

El capitalismo neoliberal irrestricto es un motor que ruge con fuerza, pero que se queda parado una y otra vez, y no se vuelve a poner en marcha sin la intervención repetida de un Estado poderoso. Por eso la sociedad poscoronavírica, desde una perspectiva filosófica, tiene entre sus deberes esenciales escaparse definitivamente de la lógica *capitalismo frente a comunismo*, que ha caracterizado la Modernidad desde hace casi doscientos años. La economía de mercado no es *per se* contraria a la buena vida; no conduce automáticamente a la explotación de otras personas ni a la desigualdad social. Pues existen mecanismos de control opuestos que atañen no solo al Estado, con su dominio territorial de los recursos, sino también al resto de la sociedad y en consecuencia a cada uno de nosotros. No es en ningún caso obligatorio que un intercambio comercial esté impulsado por un egoísmo frío por el cual los participantes intentan engatusarse mutuamente. Esto ocurre a menudo, es una deficiencia que podemos e incluso debemos corregir, si aspiramos de verdad a resolver exitosamente los grandes desafíos de nuestro siglo.

La economía se puede gestionar moralmente; es posible tener una economía de mercado humana.

Ni Adam Smith ni Karl Marx nos sirven como instrumentos de análisis de las actuales circunstancias sociales y la posibilidad de medirlas y controlarlas socioeconómicamente. Los mercados y los sistemas que ambos autores describieron no se parecen mucho a nuestra realidad socioeconómica. Ni el uno ni el otro tuvieron noticias del cambio climático debido a la acción humana, de la globalización, del Estado democrático de derecho. Los sistemas que analizaron ya no son los nuestros; en consecuencia, cualquier intento de rescatar su vigencia en nuestros días solo puede tener un éxito limitado.

No deberíamos ni sustituir la influencia del Estado en la distribución de recursos por una lógica de mercado a toda costa (como pide la doctrina neoliberal, que socava el Estado) ni, en el polo contrario, aspirar a una economía lo más estatizada posible, incluso planificada, donde no haya lugar a la creatividad de los mercados. Ambos extremos están superados porque no son capaces de responder a los desafíos tecnológicos y ecológicos de nuestros días, y ambos se basan en concepciones del ser humano y del mundo anticuadas desde hace mucho, aunque por desgracia sigan incorporándose a los modelos que las ciencias económicas manejan.

La antigua palabra griega *oikonomia* significa: ley de la casa. En origen se refiere a la distribución de papeles en las casas de las antiguas ciudades-estado (sobre todo, Atenas), por la cual las mujeres no desempeñaban funciones políticas y además, como es sabido, había también esclavos. No olvidemos que la introducción del sufragio femenino universal es un avance especialmente tardío: en Alemania no se aprobó hasta 1918 (y por ejemplo en Suiza, hasta 1971).

La economía se orienta desde hace milenios por normas y conceptos que *de facto* están superados, por mucho que se siga ensalzando (erróneamente) al *homo oeconomicus* como modelo de la racionalidad humana. Con ello se pasa por alto que las ciencias económicas nunca son neutrales con respecto a los valores, sino que se fundamentan en teorías de los valores que en su mayoría son subjetivistas y no soportan el análisis ético y antropológico. Ninguna observación del ámbito de los valores es ajena por completo a los valores, lo que rige tanto para los valores económicos como para los morales: el economista percibe un salario a cambio de sus estudios, el ético emite juicios morales en su estudio de los valores morales. Pues los valores existen por esencia con dependencia de nuestro juicio intelectual, existen en situaciones de acción y pensamiento concretas, en las que se trata de nosotros mismos y nuestras posiciones. La economista política Maja Göpel lo ha expresado con acierto:

cada vez que un fenómeno de nuestro mundo se transforma en una cifra se produce precisamente eso: una decisión de valor. Y toda decisión de valor influye sobre a qué cosas prestamos atención y qué reflexiones emprendemos cuando evaluamos la política y su justicia (la política siempre participa en la formación de los precios).²⁵

Según el modelo erróneo del *homo oeconomicus*, los seres humanos aspiran antes que nada a los valores con una utilidad económicamente mensurable, una aspiración a la cual acaban subordinándolo todo en la lucha por la supervivencia.²⁶ Sobre esta base se elaboraron teorías matemáticas precisas cuya tarea es investigar las preferencias de los participantes para, de esta manera, desarrollar instrumentos de predicción para prever y controlar los mercados.

Pero estos modelos del comportamiento humano fracasan empíricamente por el hecho de que las personas, incluso en las

situaciones de competencia económica, también toman decisiones impulsadas por reflexiones que se rigen por la justicia y la reciprocidad. La bibliografía de la economía del comportamiento, en este campo, es muy extensa, y existe una diversidad de construcciones teóricas que mantienen dentro de unos límites razonables las ideas neoliberales de los mercados libres y el desmontaje radical del Estado y plantean en cambio una ciencia económica que aboga por la sostenibilidad y formas de distribución de los recursos enfocadas hacia la justicia social.²⁷ Pues hace ya varias décadas que en la teoría de juegos se observó que las personas alcanzan juicios morales incluso en las situaciones de competencia, y que por lo tanto se rigen también por la justicia, y no solo el beneficio; una cuestión esta que, desde el punto de vista de las ciencias económicas, al principio se antojaba irracional.²⁸

Por desgracia, estas ideas no se han difundido como convendría, y demasiados ámbitos de nuestra vida siguen dirigiéndose en la actualidad antes que nada de acuerdo con supuestos economicistas, que no comprenden al ser humano tal como es en la vida real. En un libro muy recomendable, *Vita activa*, Hannah Arendt mostró que al estarse aplicando el economicismo moderno a la sociedad en su conjunto, corremos el riesgo de perder el intercambio público de argumentos ético-filosóficos, y con ello la idea misma de la esfera pública.

Como ejemplo extremo de que la economía neoliberal se orienta hacia un modelo de familia ingenuo podemos mencionar a Margaret Thatcher. La antigua primera ministra británica, junto con el expresidente estadounidense Ronald Reagan, contribuyó de una forma notable a utilizar la política para someter a criterios económicos el mayor número de ámbitos sociales posible; por eso desde finales de la década de 1970 se la considera una figura emblemática del neoliberalismo radical. En una famosa entrevista de 1987 afirmaba:

No existe ninguna «sociedad». Hay hombres y mujeres concretos, y hay familias. Y ningún gobierno puede hacer nada que no sea por medio de la gente, y la gente se tiene que ocupar antes que nada de sí misma. Es nuestro deber cuidar de nosotros mismos y luego cuidar también de nuestros vecinos.²⁹

En otro pasaje expresa con más claridad aún por qué se centra en las familias, al presentar expresamente una familia estereotipada como fundamento de la aplicación del economismo a todas las situaciones:

Toda mujer que sabe lo difícil que resulta llevar una casa comprenderá mejor que nadie lo difícil que resulta llevar un país.³⁰

La frase no se le escapó, sino que expresa un supuesto ontológico-social. La **ontología social** se ocupa de la cuestión de en qué condiciones un grupo de personas actúa de forma coordinada. Estudia por tanto las bases de la socialización. El neoliberalismo se basa en un **atomismo ontológico-social**: el supuesto de que en realidad no existe ninguna cooperación que vaya más allá de la acumulación de las preferencias individuales que cabe hallar en la competencia por unos recursos siempre escasos. Este error filosófico fundamental, por desgracia, subyace en muchas ideas (superadas de hecho) de la teoría social y estatal y causa graves desgracias socioeconómicas. Así lo ha apuntado por ejemplo Luciano Floridi, un filósofo oxoniense que estudia la sociedad digital, con un análisis muy convincente.³¹

En las consideraciones económicas no siempre se da cabida a los juicios de valor no económicos, y por eso los modelos de las ciencias económicas están plagados en parte de absurdidades espeluznantes como el citado *homo oeconomicus*. La economía del comportamiento no lo resuelve porque a menudo parte de la idea de que las personas siempre somos víctimas de un sesgo, de conclusiones apresuradas y erróneas que en parte

explican la evolución; en consecuencia, la economía del comportamiento nos considera seres irracionales y por ende manipulables.³²

Pero lo que los economistas conductuales califican de irracional, es en realidad nuestra racionalidad, que se ha forjado evolutivamente porque somos seres vivos sociales y que está en el origen de nuestra moralidad superior.

Nuestra racionalidad no es un cálculo económico orientado hacia los beneficios y el valor añadido; esta concepción de la razón humana prescinde de la ética y la lógica y por lo tanto sus conclusiones no son éticas ni lógicas; esto es, son incoherentes.

Las justificaciones de nuestros principios morales actuales no se han derivado en exclusiva de las ciencias naturales, menos aún, de las económicas. Ni Smith ni Marx tenían una idea de la liberación sexual, o de la emancipación de aspiración igualitaria de la mujer frente a unos roles bajo los cuales las mujeres habían estado padeciendo durante milenios (y que aún no hemos dejado atrás, en ningún caso).

Para los progresos en el campo de la emancipación ha resultado crucial la psicología profunda, en particular el psicoanálisis, así como el arte y la literatura modernas, que en especial desde el siglo XVIII nos han estado familiarizando con toda la diversidad del deseo sexual. La emancipación de la mujer, hasta convertirse en una persona con los mismos derechos legales que los hombres en la vida civil, no se habría producido si no hubiéramos indagado con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas sobre nosotros mismos, sobre el espíritu humano y sobre la vida sensible.

Es por lo tanto un error grave de nuestro tiempo creer que los valores morales se pueden derivar de alguna manera de los valores económicos, una creencia errónea que a menudo

—sin razón— se atribuye a Adam Smith.³³ La comprensión moral no surge de las situaciones de competencia entre agentes que están luchando por los mismos recursos. En cualquier caso, la economía del comportamiento ha podido constatar —por ejemplo en los experimentos del grupo de investigación de un reputado colega, Armin Falk— que el ser humano se rige por principios morales incluso en los contextos de competencia. Esta clase de experimentos han revelado que las personas nos conducimos moralmente más a menudo de lo que sería de esperar cuando se piensa que el ser humano es egoísta por naturaleza (lo que es demostrablemente erróneo).

La conclusión que yo quisiera extraer de esta reflexión experimental bien verificada sostiene que la ética es una disciplina fundamental que elabora las directrices bajo las cuales deberían utilizarse, llegado el caso, los modelos de competencia económica. Esto presupone una investigación transdisciplinar de gran alcance, si en efecto queremos fundar una forma de economía más sostenible, en cuyo centro situemos al ser humano y lo situemos, además, tal y como es en realidad.

Los modelos económicos, como cualquier otro modelo de predicción, nunca son mejores que los supuestos de los que parten. Mientras en la base de la formación de ese tipo de modelos económicos sigan perviviendo errores en materia de filosofía, ética y ciencias humanas, esto supondrá que nuestra economía se caracterizará por una concepción del ser humano parcial o incluso falsa, lo que acarrea errores fatales que se manifiestan en especial durante las crisis.

Si seguimos ateniéndonos a un concepto del ser humano como consumidor compulsivo, no se podrá cambiar el axioma «el crecimiento genera bienestar material y eso es lo que todo el mundo ansía». Las consecuencias de tal axioma para las personas y el medio ambiente son bien conocidas.

Para que la gestión económica resulte moralmente aceptable, la disciplina de la ética, independiente de las ciencias económicas, debe poder tomar en consideración el saber de todos los ámbitos de las ciencias humanas, así como la experiencia vital, el arte, la religión y los conocimientos de la vida cotidiana. Pues la ética se ocupa del ser humano en su totalidad, mientras que las otras disciplinas lo dividen en sistemas parciales que analizan por separado.

Es ciertamente un error básico, y por desgracia aún característico de la ideología del siglo XXI, creer que el ser humano es idéntico a alguno de estos sistemas parciales (el biológico, el psicológico, el económico, etcétera), y que por lo tanto se lo puede descifrar desde una disciplina primordial que dicta el compás de todas las otras. Desde Gilbert Ryle, la filosofía tiene un nombre para ello: **error categorial**.³⁴

Un error categorial consiste en clasificar erróneamente un fenómeno complejo a partir de una consideración demasiado parcial. Por ejemplo, los seres humanos se comportan de una forma que cabe observar empíricamente, por medio de las ciencias sociales. En el proceso expresan también criterios morales a los que (como se observa en la práctica) no siempre se atienen. Desde esta perspectiva, el ser humano es en parte irracional. Pero esto no quiere decir que sus principios morales sean falsos o carezcan de efecto. El error categorial, en este caso, es concluir, a partir de la observación de la conducta humana, que no existen valores auténticamente universales, sino solo criterios que pueden estudiarse mejor o peor por medios estadísticos, y que coinciden con las preferencias de los participantes. Es el error categorial que designo como «**economicismo**». Resulta particularmente peligroso porque está muy presente en nuestra realidad socioeconómica cotidiana. Basa los valores morales en los económicos e intenta reducirlos, por medio de la economía del comportamiento, a modelos de conducta biológicos del animal humano.

El economicismo presupone que la economía del comportamiento es el estudio conductual paradigmático de los grupos humanos, que compiten unos con otros según los principios del mercado. Como se ha demostrado que la competencia se ajusta en parte a principios morales, tanto en los animales no humanos como en los humanos, se da por supuesto asimismo que los modelos económicos están en condiciones de constatar cómo deberíamos actuar. Precisamente aquí está el error.

El economicismo debe su aparente plausibilidad a la circunstancia de que cuela los juicios morales en sus modelos y los vende, *a posteriori*, como resultados de una observación experimental. En la economía del comportamiento más reciente se apunta que el ser humano (y otros seres vivos) se rige por la justicia y la reciprocidad y que, en consecuencia, también existe un *homo cooperativus*. En cualquier caso se ha podido ver con claridad que las personas, en su realidad social, no se mueven exclusivamente por el beneficio individual, independientemente de los efectos sociales. Pero tal pensamiento solo se puede expresar cuando se maneja el concepto del pensamiento y el comportamiento morales. Este concepto no se ha derivado a partir de la observación empírica del ser humano, sino que es anterior a cualquier teoría de la economía del comportamiento, por refinada que sea.

Así, tienen precedencia los verdaderos conceptos morales de las ciencias sociales, y por tanto también de la sociología y la ciencia política.³⁵ Simplemente no es cierto (por suerte) que los economistas, sociólogos y teóricos políticos juzguen las cosas desde una perspectiva neutral y en algún momento hayan llegado a la feliz conclusión de que la naturaleza biológica del ser humano se caracteriza por la cooperación y por evaluar las cosas más o menos como el propio economista que ha emprendido el experimento.

No llegamos a la comprensión moral con el mero recurso a los hechos no morales. Ningún modelo económico, por ejem-

plo, comporta por sí solo que una gran desigualdad socioeconómica tenga consecuencias moralmente reprochables; pues la economía no puede medir lo que resulta moralmente inaceptable (o a la inversa). Por eso desde la perspectiva de las ciencias económicas no resulta evidente que la colosal desigualdad socioeconómica nos conduce a deficiencias morales que a su vez acaban por arruinar la economía.³⁶ Pues ¿en qué va a contribuir a la pervivencia de una democracia liberal como la estadounidense que alguien deba disponer de una fortuna para poder pensar siquiera en presentarse a las elecciones presidenciales? Hace mucho tiempo que Estados Unidos exhibe maneras de plutocracia: el sistema de gobierno cuya cúpula se reserva a los más ricos. La diferencia entre los millones de personas pobres de Estados Unidos, que ni siquiera pueden costearse el seguro de salud, y los millonarios que los gobiernan es tan inmensa que el sistema de la distribución de los recursos en este país resulta obviamente inaceptable.

Este es un hecho moral, que no podemos conocer apelando a criterios económicos. Quién posee demasiado, y a diferencia de quién, es una simple cuestión de cantidades. Que esta distancia, mensurable y en parte explicable desde la economía, reviste dimensiones morales no es algo que su disciplina le revele al economista; y tampoco tiene por qué interesarle en la medida en que su trabajo consiste en determinar los parámetros para un crecimiento económico general, cuyas proposiciones nos informarán sobre los porcentajes de mejora o regresión. Pero estos porcentajes, que deciden por ejemplo sobre la proclamación de una recesión o sobre los valores bursátiles, tienen consecuencias que en la realidad humana se perciben tanto moral como psicosocialmente. La crisis financiera de 2008 lo puso especialmente de manifiesto.

La forma moderna de la sociedad ya no puede permitirse, como muy tarde desde la crisis del coronavirus de 2020, desatender a los aspectos morales —lo que incluye también la eco-

logía—; porque es obvio que ya ha fallado demasiadas veces la promesa económica según la cual un crecimiento económico basado en el progreso científico y tecnológico acabaría comportando automáticamente (de alguna manera, bajo la guía de la «mano invisible del mercado») una mejora de nuestras condiciones de vida.³⁷ Es el pensamiento que nos ha llevado a la crisis ecológica, que resulta considerablemente más peligrosa que ninguna de las crisis conocidas hasta la fecha.

Es cierto a todas luces que el acelerado progreso moderno, científico y tecnológico, con su implantación económica, ha comportado una mejora de las condiciones de vida para muchas personas. Pero también carga con incontables víctimas en su conciencia, porque sin estos procesos naturalmente nunca se habría llegado a las carreras armamentísticas y la gran destrucción material y humana del siglo pasado. Tampoco olvidemos, por otro lado, que Mao Zedong, con el «gran salto adelante», mató de hambre a millones de chinos con la finalidad de industrializar el país y unirlo a Occidente.

El objetivo de esta referencia crítica a hechos bien reconocidos no es recomendar que se renuncie a la economía de mercado; sino apuntar a que la economía social y de mercado necesita una nueva ordenación. La filosofía neoliberal de los mercados, y su aplicación al campo de experimentación de una globalización puramente económica, han fracasado; han fracasado porque sus cadenas de producción global explotan de una forma inaceptable tanto a personas como al medio ambiente, y porque infraestructuras cruciales del sistema (como por ejemplo la movilidad o el servicio de salud) se han privatizado en demasía. Si dirigimos la mirada a los tiempos anteriores al coronavirus, no podemos olvidar que en nuestro país había deficiencias estructurales crecientes (pensemos tan solo en la red de ferrocarriles o en las inaceptables listas de espera para la atención médica). La filosofía neoliberal de los mercados también ha fracasado económicamente *de facto*, porque desemboca en una

recesión tras otra, con una velocidad psicosocialmente muy costosa; y solo resurge gracias a que los agujeros astronómicos que crea se tapan con la desviación de nuestros impuestos. Nadie puede pretender en serio que este es un ideal de gestión económica buena, responsable y sostenible.

En resumen: resulta posible sustituir los cálculos neoliberales con una revisión de la economía social de mercado, orientada a la sostenibilidad, cuyo objetivo sea promover una vida buena y viable a largo plazo, sin renunciar por ello al bienestar.³⁸ Tan solo debemos comprender que el bienestar no consiste en trabajar sin tregua, desear siempre productos de consumo nuevos, y arriesgarnos a reventar anímicamente por el camino, una fatiga contra la cual nos dedicamos a destruir el medio ambiente con el turismo de masas. Este ciclo, cuya vivencia hace años que se está describiendo como de «rueda de hámster», no es bienestar; es una vida moral y psíquicamente mala. El bienestar no es la acumulación absurda y desmedida de cosas y dinero; esto solo genera más angustia, lo que de hecho contribuye desde hace años a la saturación de nuestro sistema de salud y, para empezar por esta razón tan simple, está causando también perjuicios económicos. El capitalismo de alta velocidad, unido a la destrucción ambiental que le acompaña, está generando daños económicos más elevados que el valor que crea. Esto debería bastar para replantearlo.

EL UNIVERSALISMO BIOLÓGICO Y LA PANDEMIA VIRAL

Como ya puso de manifiesto la crisis financiera de 2008, la crisis del coronavirus, como decíamos, también pone de relieve una variedad de debilidades sistémicas del capitalismo desahogado global, cuya lógica de mercado y cuyos procesos de negociación se producen fuera del alcance directo de los

Estados democráticos de derecho, de modo que muchas grandes corporaciones, desde la revolución digital, están poniendo en práctica modelos de negocio que tanto directa como indirectamente ponen en peligro la continuidad de los Estados democráticos de derecho y, en países como Alemania, la economía social de mercado.

Como se indicaba anteriormente, *crisis* procede del griego antiguo *krisis*, que entre otras cosas significaba «decisión». Las crisis generan decisiones y dirigen el foco sobre las estructuras en las que estas se adoptan. De esta manera contribuyen a visibilizar nuevas posibilidades de actuación que antes o nos parecían imposibles o ni siquiera se nos habían ocurrido. Hans Jonas condensa la idea así: «Solo sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego».³⁹

La crisis del coronavirus ha evidenciado con especial claridad quiénes somos e inaugura posibilidades de decisiones novedosas al respecto de quiénes queremos ser. Todo presente de una crisis siempre está preñado con un futuro nuevo.

Así, la crisis del coronavirus nos enfrenta a la reivindicación de un **universalismo biológico**: como seres humanos, todos somos miembros de una especie que el virus utiliza para propagarse en nuestras células sin tomar en cuenta a la persona. No podemos resolver los problemas que el coronavirus ha manifestado sin abrir un nuevo capítulo del progreso moral.

La excusa de que a la política democrática le resulta imposible adoptar y aplicar decisiones moralmente ambiciosas, pero difíciles para la economía, puede considerarse desmentida por la realidad histórica desde finales de marzo de 2020.

De golpe y porrazo ha sido posible dejar sin efecto el orden económico global del neoliberalismo. Emmanuel Macron, que hasta ahora había abogado por establecer en Francia es-

estructuras más neoliberales, pronunció un discurso televisado en marzo de 2020 donde deja constancia inconfundible de que a los mercados no se les puede ceder el control de todo y, en particular, del sistema de salud. Incluso Boris Johnson —probablemente impresionado por su propio contagio de COVID-19, con una manifestación grave— ha renunciado en público al dictado neoliberal de Thatcher, según el cual la sociedad no existe, y en un mensaje de vídeo de finales de marzo de 2020 contradujo clara y directamente a la expresidenta ministra:

Lo conseguiremos, lo conseguiremos entre todos. Creo que si el coronavirus ya ha demostrado algo es que verdaderamente sí existe una sociedad.⁴⁰

Los mercados no pueden llegar a la exigencia moral de que debemos defendernos en común y a toda costa contra este nuevo virus, porque en este caso no se trata de competir, sino de cooperar. La diferencia decisiva entre la competencia económica y la cooperación moral consiste en que la cooperación se dirige a todas las personas y las invita a dejar atrás todas las fronteras (ya sean imaginarias o mentales, como las fronteras imaginarias entre culturas, generaciones o razas). Quien ante la situación actual enfrenta a unos grupos humanos contra otros y aboga por alguna variedad de la competencia económica está perpetrando un crimen moral ante los mismos ojos de la humanidad conectada en red. Aquí se incluyen las mentiras políticas de un Donald Trump que ha pretendido atribuir el virus a los chinos, con la esperanza de «darle una nacionalidad», y los cuentos inverosímiles de Xi Jinping, según el cual el virus se había originado en Estados Unidos y luego se llevó hasta China subrepticamente. Pero también se incluye aquí una opinión muy difundida en Alemania, según la cual nuestros amigos italianos y españoles han padecido una mortali-

dad superior con el virus porque los europeos del sur son más caóticos y se organizan peor que los alemanes. También sería propio de una presunción nacionalista creer que en Alemania contamos con el mejor sistema de salud del mundo, lo que además fomenta un optimismo injustificado y genera una sensación de falsa seguridad. Todos estos son ejemplos de formas de pensar moralmente reprobables, y de paso de injusticias que la crisis del coronavirus ha manifestado.

La buena noticia es que toda crisis trae consigo la posibilidad de mejorar las condiciones sociales. En este caso, estas formas de pensar moralmente reprobables nos permiten comprender que sería muy peligroso aislarse con un nacionalismo duradero. Sin la protección recíproca y universal —con experiencia médica, respiradores, alimentos y escudos económicos, entre otras cosas— quedaríamos demasiado expuestos al nuevo virus y no tardaríamos en tener que cavar fosas masivas (también en Alemania).

A este respecto, tiene razón el filósofo esloveno Slavoj Žižek cuando apunta que la pandemia del coronavirus ha supuesto el final de una era que, desde la caída del Muro de Berlín, se había traducido en una globalización económica desenfrenada.

La era en la que vivimos, de acuerdo con una propuesta de Paul J. Crutzen y Eugene Stoermer, se conoce con el nombre de **Antropoceno**, por ser una era caracterizada antes que nada por la presencia y la fuerza creativa del ser humano.⁴¹ Los seres humanos, en efecto, establecemos toda clase de conexiones mutuas, y este entrelazado global no se puede deshacer aunque se introduzcan controles fronterizos. Alemania —o cualquier otro de los países europeos— no puede convertirse de pronto en un sistema autárquico, premoderno, que se alimente de sus propios recursos como las ciudades-Estado de la Antigüedad. E incluso si Estados Unidos estuviera en principio en condiciones de aislarse por completo, también tienen vecinos, y su dominio económico se apoya tanto en la super-

potencia militar como en el «poder blando» cultural. La gran tarea de las sociedades poscoronavirus consiste en superar la contradicción del entrelazamiento global de la humanidad y la organización en Estados nacionales, para que seamos capaces de elaborar en común los valores universales para el siglo XXI y hacer realidad nuevas formas de cooperación que no se rijan por las lógicas del mercado ni menos aún, de la guerra.

POR UNA PANDEMIA METAFÍSICA

Sin progreso moral no puede existir el progreso humano en general. En esta era naciente de la nueva Ilustración, el progreso humano consiste en la cooperación del progreso científico, tecnológico y moral con objetivos éticamente defendibles. El coronavirus solo ha puesto más de relieve algo que hace tiempo que es así: que necesitamos una nueva idea para una Ilustración global.

El siglo XXI será la era de la pandemia de la nueva Ilustración, a consecuencia de la globalización.

Aquí podemos utilizar, y reinterpretar, una expresión de Peter Sloterdijk: no necesitamos ningún comunismo, sino un **co-inmunismo**.⁴² Debemos vacunarnos todos contra el veneno espiritual que nos separa en culturas nacionales, razas, grupos de edad y clases, y nos incita a todos a competir unos con otros.

Desde el principio de la pandemia del coronavirus hemos protegido a nuestros enfermos y ancianos con un acto de solidaridad inesperada. A tal fin hemos encerrado a nuestros hijos, hemos clausurado los centros educativos y, en general, hemos aprobado un estado de alarma con un buen

fundamento médico que, sin embargo, entraña riesgos políticos. Luego invertimos millones de euros en volver a estimular la economía.

Pero si después del virus, seguimos actuando como antes, nos amenazan crisis mucho peores: nuevos virus cuya propagación ya no podremos impedir; una escalada de la guerra económica entre Estados Unidos y China, con una Unión Europea impotente en mitad de los dos frentes; la difusión del racismo y el nacionalismo en batalla directa contra los migrantes que tienen que huir hacia nuestros países porque les hemos vendido a sus verdugos ya sea las armas o los conocimientos necesarios para fabricarlas. Y lo que en ningún caso podemos olvidar: la crisis climática, una amenaza mucho más funesta para la humanidad que ningún virus.

El orden mundial anterior al coronavirus no era *normal*, sino *letal*. Hay que revisar el plan. Ahora que estamos ante un nuevo principio, ¿no podríamos invertir miles de millones en transformar nuestra movilidad? ¿No podríamos utilizar la digitalización para mantener en línea esas reuniones sin sentido para las que antes se tomaban aviones de un rincón del mundo al otro (el jefe de la compañía, a poder ser, en un avión privado)? ¿Hemos comprendido por fin que es una superstición fatídica creer que la economía, la ciencia y la tecnología se bastan para solventar todos los problemas de la Modernidad?

El problema no es el progreso científico y tecnológico, sino su utilización inmoral. Tenemos en nuestras manos, todos nosotros, modificar nuestra conducta y reflexionar sobre nuevas formas de pensar. En una sociedad democrática también se vota siempre «con los pies»: nuestros modos de comportamiento tienen consecuencias sobre el diseño general de la distribución de los recursos políticos, y a la inversa. No nos gobierna una camarilla todopoderosa que nos impone unas prioridades morales inaceptables, porque no existe ninguna élite distinta de nosotros, «los de arriba», por mucho que se la

inventen el populismo y los conspiranoicos de izquierdas y derechas. No: todos nosotros contribuimos, con nuestra conducta, a que la sociedad sea como de hecho es. En una democracia parlamentaria, los gobiernos responden a los debates de la opinión pública; no pueden imponernos sus decisiones «desde arriba», por decreto. La política y la sociedad civil forman un ciclo de influencia recíproca.

Las amenazas del siglo XXI se traducen en un llamamiento a todos los seres humanos, en todo el mundo, y no solo aquí en Europa: necesitamos una nueva Ilustración. Cada persona debe recibir una formación ética que le permita conocer la gravedad del peligro que supone que, con ceguera moral, sigamos casi exclusivamente la lógica de las ciencias naturales, la técnica y los mercados. La solidaridad que se está manifestando en estos tiempos de pandemia solo será un momento efímero de resurgir moral, si no aprovechamos para emprender cambios drásticos. Tenemos que comprender que las cadenas de contagio del capitalismo global, que destruye nuestra naturaleza y atonta moralmente a los ciudadanos de los Estados nacionales, para que nos centremos en ser turistas y consumidores, acabará por matar a más personas que todos los virus juntos. ¿Por qué el saber médico-viroológico desencadena una ola de solidaridad, pero no la comprensión filosófica de que para escapar de esta globalización suicida solo hay un camino: erigir un nuevo orden mundial distinto a esta acumulación de Estados nacionales en competencia, impulsados por una lógica económica cínica y cuantitativa?

Pandémios, en griego antiguo, significa: «que afecta a todos los pueblos, a todas las personas». Pues bien, después de la pandemia virológica necesitamos una **pan-demia metafísica**: la reunión de todos los pueblos bajo el techo del mismo cielo, el cielo que todos compartimos y del que nunca nos podrán privar. Estamos en este planeta, y seguiremos en él, queramos o no; somos mortales y frágiles, y no dejaremos de serlo. Va

siendo hora, pues, de ser ciudadanos del mundo, y no de un Estado; cosmopolitas, y no consumidores egoístas. Cualquier otra cosa nos aniquilará.

MORAL ≠ ALTRUISMO

Que la población haya aceptado solidariamente las medidas de seguridad drásticas, pero moralmente necesarias, que se han adoptado en la pandemia del coronavirus es (como ya hemos dicho) un ejemplo claro de progreso moral en tiempos oscuros. Pues la ética se ocupa entre otras cosas de la reflexión moral relativa a postergar nuestros propios intereses en beneficio de los de otros, y a cuándo y en qué condiciones se debe hacer así. Es lo que se denomina comportamiento altruista, brevemente: altruismo.

Pero la urgencia de la batalla no debe hacernos pasar por alto que la ética y la moral no se limitan a postergar nuestros intereses en beneficio de los ajenos. Pues en una sociedad plenamente altruista nadie tendría intereses propios. Y por otro lado, ¿por qué los intereses ajenos deberían pesar automáticamente más que los nuestros?

Esto toparía con una reflexión moral que ya hemos expuesto anteriormente: todos somos los otros (para otros). Si aplicamos este pensamiento simple, pero a menudo aparcado, a aquellas situaciones que requieren que actuemos, podremos descubrir hechos morales; porque entre los instrumentos de la ética se incluye una capacidad especialmente pronunciada en los seres humanos, a saber, la de ponerse mentalmente en la situación de otra persona y dejarse guiar por la idea de cómo le sentaría al otro que hiciéramos esto o aquello. Esta capacidad ha cristalizado en la formulación de la famosa «regla de oro», que aparece en contextos culturales distintos y expresa la idea

de que, en la cuestión de qué deberíamos hacer o dejar de hacer, resulta esencial tener interés (al menos táctico y egoísta) por no causar daño a nadie. La regla tiene muchas formulaciones cotidianas, por ejemplo: «No hagas lo que no te gusta que te hagan». A tenor de esta idea no debemos causar daño a otra persona porque uno mismo podría ser esa otra persona.

En efecto, si no fuéramos capaces de situarnos intelectualmente en la situación de otros, no podríamos comprender los hechos morales complejos. A partir de aquí se afirma a menudo que la acción moral es en lo esencial altruista. Visto así, el **altruismo** (del latín *alter*, «otro») es la acción que beneficia a otros, mientras que es **egoísmo** lo que beneficia a uno mismo. Actuar altruistamente a favor de otro expresa nuestra capacidad de prescindir del interés propio y postergarlo para ayudar a otras personas o seres vivos, en ocasiones incluso asumiendo peligros para uno mismo. Sobre esta base, un colega de Bonn, Christoph Horn, ha propuesto una «definición de trabajo» de la moral⁴³ con la que estoy de acuerdo en gran medida:

Por *moral* entendemos un sistema de exigencias normativas dirigidas a un/una agente que en determinadas circunstancias le mueven a posponer o suspender la perspectiva de los intereses *propios*, para perseguir en cambio bienes o intereses *ajenos*. Moral significa pues la exigencia de limitarse temporalmente y recortar el propio interés (con mayor o menor alcance, y de una manera relativamente perceptible), para procurar el bienestar de otras personas.⁴⁴

Esta definición de trabajo cubre muchos casos de actuación moral. Por ejemplo, cuando un socorrista salta a un río helado para salvar la vida de una persona que no sabe nadar bien, está dejando de lado sus propios intereses (no congelarse, no ponerse en peligro) en beneficio de los ajenos.

De esto no se deriva que la moral sea idéntica al altruismo. Sería engañoso concluir que solo actuamos moralmente cuando

anteponemos el interés ajeno al propio; esto omite el hecho de que los propios intereses poseen tanta relevancia moral como los de los demás. Recordémoslo una vez más: ¡nosotros también somos los otros! La solidaridad no puede significar que uno se sacrifique siempre por los otros pero estos no hagan lo mismo por uno.

En consecuencia, dicho sea de paso, la solidaridad europea en la crisis del coronavirus no significa automáticamente que los Estados europeos más ricos y menos afectados por el virus deben compensar a las demás naciones. Lo que nos debemos mutuamente es otra cosa: respaldo mutuo. En ausencia de este, el llamamiento a la solidaridad y el altruismo solo en apariencia está moralmente fundamentado; en realidad es hipocresía.

La comprensión de que cada uno de nosotros es otro para otra persona, de modo que uno tiene posiciones morales incluso con respecto a sí mismo (por ejemplo porque mi yo futuro es uno completamente distinto al actual) se corresponde con la «idea de los motivos morales», que Horn resume así: «Los motivos moralmente aceptables tienen que ser neutrales, en relación con quienes intervienen en la situación, es decir: tienen que ser igual de importantes para todos los afectados».⁴⁵ Quien reflexiona moralmente para encontrar la opción moralmente más adecuada y hacer por lo tanto lo correcto, debe incluir en la reflexión su propia posición, *sin quitarle relevancia*. Como todos somos otros (para otros), no hay ningún otro concreto que posea una precedencia moral. De ello se sigue que la moral no puede justificarse únicamente con el recurso al altruismo.

La auténtica reflexión moral, y con ello la ética en tanto que disciplina, funcionan con independencia del egoísmo y el altruismo; ninguno de los dos son una categoría moral.

Este punto es importante, y se deriva del universalismo moral: lo que deberíamos hacer o dejar de hacer siempre con-

cierno (como mínimo) a todas las personas afectadas directamente por una acción (o de una forma indirecta, pero reconocible).⁴⁶ En consecuencia también tenemos obligaciones morales con respecto a nosotros mismos, porque no podemos evaluar bien una situación que nos afecta sin pensar también en nosotros mismos. De lo contrario, la moral acabaría por exigirnos en última instancia que sacrificaríamos todo lo posible en beneficio de los otros, lo que comportaría un resultado absurdo: al final no quedaría nadie en condiciones de interceder por otro, como ha puesto de relieve la filósofa moral estadounidense Susan R. Wolf en un influyente ensayo sobre los «santos morales».⁴⁷

Equiparar la moral y el altruismo es habitual porque (supuestamente) tiene la ventaja de explicar evolutivamente el surgimiento de la moral. Pues el comportamiento altruista está muy difundido en el reino animal, más allá de los seres humanos, y cabría opinar que supone ventajas para la supervivencia de una especie, dado que algunos miembros se sacrifican por otros.

Sin embargo ya hemos visto (véanse la página 135 y ss.) que el hecho de que algunos animales (incluidos los seres humanos) hagan algo de forma regular no implica que exista un motivo moral para seguir haciéndolo. Buena parte de lo que pertenece a la vida cotidiana cómoda y agradable de nuestra especie es moralmente reprobable, como ocurre con los ejemplos ya citados de una ganadería industrial brutal y un turismo de masas que está destruyendo el medio ambiente. La naturaleza no es nuestro maestro moral; no somos enjambres de langostas ni abejas, cuya conducta esté dirigida por instintos sociales que quepa explicar por completo desde el punto de vista de la biología. En el mejor de los casos, nuestro modelo de reacciones ante estímulos, en la medida en que pueda explicarse evolutivamente, tan solo favorece la reflexión moral; pero no la puede reemplazar.

Los motivos morales no se pueden justificar apelando a una explicación evolutiva de su existencia.

Llama la atención que precisamente Charles Darwin hubiera subrayado este punto. En su texto *El origen del hombre*, Darwin distingue sistemáticamente entre los instintos sociales, que se pueden observar evolutivamente y explicar apelando a la selección, y el comportamiento moral. De acuerdo con su teoría, solo el ser humano es capaz de ser moral, lo que él atribuye a la presencia de capacidades intelectuales que otros seres vivos no han desarrollado de la misma forma.

Un ser moral es aquel que es capaz de comparar sus acciones o motivos pasados o futuros, y aprobarlos o rechazarlos. No tenemos ninguna razón para suponer que ninguno de los animales inferiores posea esta capacidad; por eso cuando un mono se enfrenta a un peligro para rescatar a su camarada, o acoge a un mono huérfano, no decimos que su conducta sea moral. Pero en el caso del hombre, el único al que cabe calificar con certeza como un ser moral, las acciones de una cierta clase se pueden denominar “morales”, tanto si se han realizado conscientemente, después de una lucha con motivos opuestos, como son si los efectos de un hábito adquirido poco a poco, o bien de una acción impulsiva en respuesta a un instinto.⁴⁸

El libro en el que desarrolla esta tesis contiene muchos errores científicos y falsas conclusiones morales, entre ellas, los graves prejuicios raciales que Darwin toma de informes ajenos sin comprobar personalmente y sin prejuicios cómo piensan y actúan los supuestos «salvajes». Así, Darwin considera que no solo los «animales inferiores» son inmorales (es decir, socialmente organizados, pero incapaces de entendimiento moral) sino también «los salvajes». Para ello se apoya

en las relaciones etnológicas de su tiempo, que rebosan todas ellas de prejuicios moralmente reprobables e intentos de justificar el genocidio de los pobladores originales, a los que el propio Darwin también considera una chusma con una capacidad moral insuficiente.⁴⁹ Las descripciones, supuestamente neutrales, que Darwin ofrece de las personas que le resultan culturalmente extrañas expresan toda clase de distorsiones y presunciones, en parte fatalmente nacionalistas, que el propio autor justificó con una teoría racial de base biológica. Los escritos de Darwin, por decirlo suavemente, no son ninguna fuente especialmente adecuada de comprensión moral.

No pretendo desacreditar aquí la teoría de la evolución. Como es natural, desde los tiempos de Darwin la ciencia ha avanzado considerablemente y esta teoría es la que mejor explica la aparición de las especies y el desarrollo de las formas orgánicas. Pero la teoría de la evolución no alcanza a explicar, ni remotamente, la totalidad de la forma de vida humana. En su variante científica más madura, que no cesa de perfeccionarse, no ofrece ninguna explicación ni justificación de la actuación moral. Afirmar que la reflexión moral se puede deducir sin más biológicamente representa un error categorial.

Ahora bien, la reflexión moral ha tenido que originarse en la naturaleza porque, en tanto que seres vivos, formamos parte de la naturaleza. En la medida en que la naturaleza es el objeto de las ciencias naturales, lógicamente estas tienen algo que decir sobre el encaje del pensamiento moral en la naturaleza. Sin embargo esta pregunta solo puede atenderse con sentido cuando se comprenden los fenómenos morales dentro de su propia realidad, sin confundirlos con los fenómenos biológicos de la coordinación social, pues no son lo mismo. Nos hallamos aquí ante un error filosófico que ninguna investigación científica puede compensar.

Por muchos indicios de moral que podamos encontrar en otros seres vivos, sería una torpeza olvidar que los sistemas

morales que los teóricos humanos (filósofos como Platón, Aristóteles o Kant en el pasado, Arendt, Nussbaum, Wolf y otras muchas filósofas y filósofos en la actualidad) han desarrollado representan una estructura muy distinta a las de la fase previa de la cooperación social en otros seres vivos. Ningún otro ser publica libros sobre ética en los que se justifique la idea de que se debe un respeto moral a todos los demás seres vivos porque tenemos la capacidad de situarnos en el lugar de los otros. Ningún otro ser vivo, que sepamos, dispone de una capacidad de reflexionar de forma sistemática y científicamente coordinada, donde se integra la ética. La aparición de la ética filosófica no es algo que se pueda explicar ni describir evolutivamente. La presión de la selección que subyace a la historia de la filosofía no es de carácter biológico. El hecho de considerar que lo que Platón o Aristóteles, Hannah Arendt, Martha Nussbaum o Christoph Horn consideran moralmente justificado es un acierto o tal vez no, no es algo que responda a un código genético, sino una materia de investigación filosófica.

La teoría de la evolución explica adecuadamente cómo aparecen y se extinguen las formas orgánicas, y por tanto las especies; pero el éxito no radica en que la teoría se haya impuesto evolutivamente, sino en que incluye una mayoría de verdades, esto es, de hechos, que existen con independencia de la teoría de la evolución. En consecuencia no nos conduce a nada apuntar que los errores morales de Darwin surgieron a partir de los prejuicios de su tiempo y que en nuestros días, gracias a los progresos de la biología molecular en las últimas décadas, podemos utilizar la teoría de la evolución para alcanzar conclusiones morales mejores. Es lo que hace por ejemplo Richard Dawkins, quien como otros muchos intenta describir los fenómenos morales con el lenguaje de la biología molecular (sobre todo de la genética). Pero si nos apoyamos en nuestras propias convicciones morales, sin someterlas a una prueba ético-filosófica, y pre-

tendemos extraerlas de la evolución, estamos cometiendo el mismo error que Darwin: se nos puede reprochar que somos víctimas de los prejuicios de nuestro tiempo.

Con esto no pretendo decir que los hechos biológicos no tienen consecuencias sobre nuestros juicios morales. Antes al contrario.

Una tesis principal de este libro afirma que debemos tomar en consideración los hechos no morales para poder explicar la complejidad de nuestras posibilidades de actuar en el marco de la reflexión moral. Por eso el sistema de las conclusiones morales acertadas —esto es, la ética ideal— nunca será un sistema cerrado, porque siempre existirán nuevos descubrimientos y desafíos.

En general, el progreso científico y tecnológico puede favorecer el progreso moral; pero no es necesario que ocurra así. La biología evolutiva, en los siglos XIX y XX, contribuyó a la difusión de un racismo biológico. Está en la base de la eugenesia y los numerosos frutos violentos de esta teoría, como por ejemplo la esterilización de mujeres que poseían un índice de inteligencia bajo (impulsada por sir Francis Galton, primo de Darwin) y la eugenesia nacionalsocialista, que condujo al asesinato de cuantas personas se clasificó como «vidas indignas». Muchas personas emplearon (y emplean aún hoy) los conocimientos de la teoría de la evolución para deshumanizar a otros y clasificarlos directamente en el reino animal.

El ser humano es un animal, esto apenas puede discutirlo nadie, y se sabía bastante antes de la teoría de la evolución. La ética antigua, por ejemplo la de Platón y Aristóteles, se ocupa de la pregunta «¿Qué clase de animal es el hombre?», pero no duda en ningún caso de que el ser humano sea un animal. Ahora bien, el ser humano tampoco es idéntico a ningún otro

animal, sino que es exactamente «el animal que no quiere serlo», según he desarrollado en otro lugar.⁵⁰

Hace milenios que superamos las condiciones de supervivencia de los animales por medio de los logros espirituales y culturales que nos han convertido en seres vivos históricos.

La comparación con otros animales no puede engañarnos: la forma de vida libre y reflexiva de los seres humanos está, por principio y con claridad, por encima de todos los logros intelectuales de cualquier otra especie animal conocida hasta la fecha. Ningún otro animal practica la ciencia, escribe novelas y óperas, debate sobre la conveniencia de la digitalización y estudia a otros animales con métodos biológicos; por mencionar tan solo unos pocos entre los incontables rasgos distintivos de los seres humanos.

No existe un único rasgo que distinga a los seres humanos de los otros animales, sino que son muchos.

Cada vez que las personas deshumanizan a otras personas u otros grupos humanos, esto acarrea consecuencias, más tarde o más temprano, sobre las relaciones morales y en consecuencia también las sociales. Cuando el entendimiento moral de los gobernantes resulta defectuoso es fácil que se apoyen en interpretaciones deshumanizadoras de los hechos científicos para legitimar sistemas moralmente inaceptables con motivos aparentes; así ocurrió con los imperios coloniales británicos en Estados Unidos, la India o África, y también con otros imperios coloniales que desde luego no fueron mejores desde una perspectiva moral, como los alemanes, portugueses, españoles o neerlandeses.

EL SER HUMANO. QUIÉNES SOMOS
Y QUIÉNES QUEREMOS SER

El ser humano es el punto de partida de la ética. La disciplina con la que el ser humano se estudia a sí mismo se llama **antropología** (del griego antiguo *anthrôpos*, «hombre»). La ética se basa en la antropología.

Esto no significa que la ética sea **antropocéntrica**, es decir, que solo se interese por el ser humano. Sería un error porque también tenemos obligaciones morales con respecto a los otros seres vivos, al medio ambiente no animado, e incluso los seres que aún no existen (como por ejemplo las generaciones futuras). La ética es **antropogénica**: se origina en el estudio humano y, como subdisciplina racional y científica de la filosofía rebasa las formas de reflexión moral anteriores, que se han desarrollado en otros seres vivos y cualquiera de las hordas primitivas que tuvieron que ocuparse sobre todo de su descendencia y los parientes más próximos. Esta última faceta sigue constituyendo el núcleo de la ética, pero hace ya varios siglos que la ética de la proximidad no se corresponde con el estado de la investigación ética, que hace tiempo que ha pasado a ocuparse de los riesgos de la técnica y la ciencia, del medio ambiente y de nuestras obligaciones para con los otros animales. La ética de la proximidad de los primitivos ni siquiera nos sirve para dar cuenta de las grandes religiones que desde hace milenios son de la opinión de que tenemos obligaciones morales hacia un orden divino y superior, de modo que el nivel moral de la humanidad ya había avanzado antes de la falsa reducción de la moral al altruismo evolutivo.

Hasta donde sabemos en la actualidad, el ser humano es el único ser vivo que se ha ocupado de forma racional y sistemática de la pregunta de qué o (mejor dicho) quiénes somos y quiénes queremos ser. Naturalmente esto no se aplica a todos los miembros de la especie *Homo sapiens*. Algunos especímenes,

por razones diversas, no han llegado a desarrollar nunca, en todo o en parte, esta capacidad de reflexión sobre nosotros mismos.

El hecho de que el ser humano sea el punto de partida de la ética no significa que podamos comportarnos de una forma moralmente reprobable con las otras especies. Antes al contrario: como nosotros tenemos la capacidad de comprender que es moralmente incorrecto maltratar a los animales no humanos o destruir su hábitat —y a la inversa, que incluso estamos moralmente obligados a tratar bien a los animales no humanos—, nos corresponde el deber de actuar moralmente con las otras especies. Nuestra reflexión moral sistemática —es decir, la ética— abarca también más allá de nuestra especie.

Esto tampoco significa, a su vez —como Peter Singer ha destacado por opinar— que haya motivos morales que nos obliguen a postergar los intereses de nuestra especie en beneficio de los de las demás especies. Sería una política identitaria errónea, de raíz biológica, que seguiría el patrón de pretender que para compensar a los seres vivos que han sufrido o sufren a nuestras manos ahora debemos causarnos daño a nosotros mismos.

El punto de partida de Singer es un concepto del ser humano —más aún, toda una metafísica— que resulta cuestionable en su conjunto y que el autor no ha demostrado. Como otros muchos, presupone que en lo esencial ya lo sabemos todo sobre el universo, el ser humano, la vida y nuestro planeta, y que hemos comprendido que el ser humano tan solo es un grupo de células entre muchos otros (aunque ciertamente complejo). Desde esta perspectiva no existiría diferencia entre una persona recién nacida y una serpiente, de modo que autores como Singer aceptarían incluso la posibilidad de (si uno se viera obligado a elegir) matar a un bebé con una discapacidad grave, cuya vida fuera a resultar breve y exclusivamente dolorosa, a cambio de preservar a una serpiente sana.⁵¹ Pero Singer se engaña a este respecto, porque no está clasificando adecuadamente los hechos no morales sobre los seres humanos y co-

mete el error de incluirnos sin más ceremonia en el reino animal; no toma en consideración que existen motivos por los que los seres humanos son capaces de una moralidad superior, a diferencia de los otros seres vivos. Así se justifica el carácter sagrado de la vida humana, que Singer discute, pues entiende que lo único sagrado es la mera supervivencia biológica de los animales humanos.

Simplemente no es cierto que, como sostiene por ejemplo el biólogo evolutivo Richard Dawkins, su disciplina científica haya demostrado que el sentido de nuestra vida individual consiste solamente en propagar nuestros genes por medio de la reproducción.⁵² Las afirmaciones de Dawkins sobre los genes, Dios y la moral descansan —como las de Darwin— sobre interpretaciones filosóficas erróneas del conocimiento biológico, y no sobre el conocimiento biológico en sí.

Resulta urgente y necesario reunir las fuerzas y conocimientos de las distintas disciplinas de las ciencias naturales, tecnológicas, humanas y sociales, para centrarnos en la pregunta crucial de quiénes somos, en tanto que seres humanos, y quiénes queremos ser.

Por lo tanto, en la línea de la nueva Ilustración, no estoy proponiendo en ningún caso que separemos la ética filosófica de los otros conocimientos científicos, o que entablemos alguna clase de pelea entre facultades. Todo lo contrario. La nueva Ilustración llama a una cooperación transdisciplinar radical, con el objetivo de constatar qué sabemos hoy sobre el ser humano y qué consecuencias morales se derivan de ello.

No es algo que pueda lograr ninguna persona por sí sola, ni tampoco una única disciplina; tiene que lograrse en foros de pensamiento que a tal fin dispongan los centros de investigación. Podrían ser las universidades, en la medida en que se estructuren de modo que incluyan como culminación de su estruc-

tura de objetivos la sostenibilidad y una vida buena y exitosa, tanto para los seres humanos como para los otros seres vivos.

Para ello, no obstante, deberíamos prescindir de la idea de que las universidades persiguen tan solo determinados fines investigativos, en condiciones de «torre de marfil» aislada del resto de la sociedad, sin imponerse ninguna clase de meta social. Esto contradice tanto la investigación cotidiana de muchas disciplinas como el concepto original de la universidad ilustrada, la universidad que se asocia con el nombre famoso de Wilhelm von Humboldt y que conecta con representantes del idealismo alemán como Fichte, Schelling y Hegel (que no solo fueron rectores de centros universitarios, sino que escribieron sobre el sentido de las universidades).

La ciencia es libre, pero esto no significa que la ciencia no deba perseguir objetivos de relevancia social e interesarse por lo que nos hace progresar como seres humanos. Los grandes desafíos del siglo XXI requieren revisar de cara a nuestro tiempo las metas de las universidades, porque no podremos resolverlos si no reunimos el conocimiento de las distintas disciplinas. En este terreno de la propia ubicación antropológica no podemos permitirnos más errores. Si en el futuro volvemos a acumular una sucesión de conceptos del ser humano falsos y parciales (como la idea de que el espíritu humano es idéntico a los procesos neuronales; el *homo oeconomicus*; la negación del libre albedrío; la idea de que la sociedad puede descifrarse con el lenguaje de la psicología evolutiva, o la de que el pensamiento es un procedimiento computacional), y orientamos la economía, la política y la sociedad civil de acuerdo con esta clase de errores, caeremos en catástrofes que ni siquiera podemos predecir y en comparación con las cuales el coronavirus será apenas un catarro. Esta época de crisis, pues, es también la hora de la universidad, en un sentido ambicioso y filosóficamente sustancial, que hemos olvidado desde que hemos empezado a transformar la educación superior según los modelos

neoliberales difundidos en particular en Inglaterra y Estados Unidos, donde abundan los institutos técnicos; se trata de un proceso desastroso que ha comportado un retroceso moral.

Los errores sobre la esencia del ser humano han acarreado consecuencias graves en nuestra capacidad de juzgar moralmente. Si malinterpretamos al ser humano como un simple complejo de células que la teoría de la evolución se basta para explicar, predecir y por ende controlar, perdemos automáticamente el acceso a la comprensión moral.

Los principios a los que la autoorganización de los seres vivos se subordina no explican qué deberíamos hacer o dejar de hacer por motivos morales. Sin duda, es verdad que la aparición de especies en nuestro planeta, que hoy podemos explicar con la biología evolutiva, ha favorecido el desarrollo de una capacidad de razonamiento moral en los seres humanos y otras formas de vida. Darwin estaba en lo cierto cuando suponía que nuestras ideas morales dependen esencialmente del hecho de que somos seres vivos sociales, que cooperamos unos con otros para procurar la pervivencia como individuos y como especie: coordinamos nuestras acciones en fines que van más allá del beneficio egocéntrico inmediato. Esto también se constata en muchos otros seres vivos, como Darwin sabía, puesto que en el transcurso de sus viajes había observado con atención el comportamiento de formas de vida de lo más diversas. Además de los seres humanos, otros grandes simios, los perros, los pájaros, los delfines, las abejas, etcétera, se organizan de un modo en el que su cooperación se rige por principios protomorales. En muchos seres vivos se ha detectado una especie de detector de la justicia, es decir, reacciones conductuales que permiten concluir que una distribución justa de los recursos puede ser más importante que el provecho egoísta.

Sin embargo sería un error concluir a partir de aquí que nuestras ideas morales tan solo suponen una continuidad de los instintos sociales en un plano codificado lingüística y culturalmente. Muchas de nuestras ideas morales van mucho más allá de cualquier idea de tribu o clan. En particular la superior capacidad de comprensión moral del ser humano no se ata necesariamente a la **razón instrumental**, es decir, las reflexiones tácticas y estratégicas para la mejora de nuestra supervivencia coordinada. La comprensión moral no es un mecanismo de control de las «máquinas de “como y huyo”», explicable biológicamente, por decirlo con la expresión irónica de un colega de Bonn, Wolfram Högbe.⁵³

Entre los hechos antropológicos, no morales, no figuran exclusivamente en ningún caso las características de la biología humana, u otros rasgos físicamente mensurables. Pues en tanto que ser espiritual, el ser humano tiene una historia. Las investigaciones de las ciencias humanas se ocupan de estudiar de qué manera nos concebimos como seres humanos y nos vemos como parte de la realidad. El arte, la religión, la diversidad de lenguas y de mundos de la vida, todo esto exhibe diferencias de una complejidad extrema. La realidad espiritual e intelectual aporta una contribución a la autodeterminación del ser humano como mínimo igual de importante que el estudio científico de nuestras condiciones de supervivencia y su optimización tecnológica.

En esto se incluye en particular que, en tanto que seres vivos reflexivos, no somos naturaleza de forma inmediata, en el sentido de la naturaleza que es objeto de estudio de las modernas ciencias naturales. Ante este telón de fondo distingo entre el universo y la naturaleza. El **universo** es lo que podemos estudiar con los métodos de las ciencias actuales, y está limitado a lo mensurable. Lo que no se puede delimitar con mediciones experimentales no puede entrar en el ámbito de las ciencias naturales modernas. En principio no se trata de un punto

débil, sino de un punto fuerte, porque esta autolimitación metodológica posibilita el progreso del conocimiento.

La **naturaleza**, por su parte, va más allá del universo. Es lo que intentamos conocer mediante mediciones, pero que debido a su complejidad siempre es más de lo que pretendemos saber. Las ciencias naturales, por principio, no alcanzan a investigar y controlar por completo la naturaleza. No sabemos hasta qué punto va más allá de lo que sabemos en la actualidad. En consecuencia aquí me puedo mostrar de acuerdo otra vez con Hans Jonas, que ha recomendado abrirnos «a la idea ... de que las ciencias naturales no expresan toda la verdad sobre la naturaleza». ⁵⁴ Es una idea que quizá estaba detrás de una de las primeras proposiciones sobre la naturaleza, suscrita por Heráclito de Éfeso, uno de los primeros filósofos naturales, que probablemente vivió en los siglos VI y V a. C. en el territorio de la moderna Turquía. Su afirmación dice: «La naturaleza ... se complace en ocultarse» (φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεῖ). ⁵⁵

Independientemente de qué filosofía natural pueda estar al final en lo cierto, el ser humano, como ser espiritual, va más allá de la naturaleza. Esto se deriva, para empezar, de las afirmaciones morales, porque estas no son hechos naturales: a diferencia de estos, no pueden escaparse por principio a nuestro conocimiento. Además, las ciencias naturales no resultan adecuadas para constatar hechos morales por medio de sus procedimientos de medición y la construcción de teorías matemáticas. Esto no supone en ningún caso que los hechos morales no existan, sino únicamente que existen muchas cosas que no se pueden conocer con los medios de las ciencias naturales ni controlar con la tecnología.

En este punto habrá quien replique que nosotros somos parte de la naturaleza y que resulta imposible que pueda existir algo que se halla fuera del universo y sin embargo tiene efecto en nuestro universo. Pero esta opinión —que filosóficamente se conoce como «**principio de la unidad causal**»— la discuten

físicos de primer nivel, que sostienen, a la inversa, que resulta esencial tomar en consideración las realidades abstractas que la física no puede medir (como las estructuras matemáticas, pero también los valores morales) si deseamos describir y explicar adecuadamente las circunstancias mensurables del universo. Uno de los pioneros de la informática cuántica, el físico oxoniense David Deutsch, ha mostrado por ejemplo que nuestra capacidad cognoscitiva va mucho más allá de lo mensurable y nos pone en contacto espiritual con lo infinito, que por su propia esencia no se puede medir experimentalmente, pero sí se puede comprender con la creación de estructuras abstractas, matemáticas. ⁵⁶ Con argumentos muy distintos, en parte de carácter físico, el cosmólogo y matemático sudafricano George Francis Rayner Ellis, con quien colaboro desde hace algunos años, ha demostrado que nuestra vida espiritual ejerce una influencia causal sobre el universo, que no es un espacio cerrado causal en el que simplemente haya partículas elementales que se van desplazando de un sitio a otro de acuerdo con las leyes naturales. ⁵⁷

Esto funciona porque la causalidad —la relación de causas y efectos— no consiste en la colisión de unos sistemas energético-materiales con otros sistemas energético-materiales. Mi deseo de tomarme una bebida refrescante en verano, para saciar la sed, no es tan solo un impulso neuronal, sino que además tiene que ver con que sé dónde hay refrescos, tengo la intención de procurarme uno, unas bebidas me gustan más que otras, existen cadenas que las producen, etcétera. Esta constelación de factores es una contribución decisiva en toda explicación exitosa de una acción: lo que las personas hacemos no se puede explicar en general a partir de la física. ⁵⁸

Es imprescindible tomar en consideración el estudio del ser humano por sí mismo, la antropología, en el marco de las ciencias humanas, si en verdad queremos averiguar quiénes somos y quiénes queremos ser. Como de nuestra condición, histórica-

mente situada, resultan hechos no morales que afectan a nuestras opciones de actuación, el progreso moral requiere que tomemos en cuenta esos hechos. En efecto, toda circunstancia concreta con relevancia moral consta de una ordenación compleja de hechos no morales y evidencias morales: si determinamos la relación correcta que en una situación dada mantienen lo moral y lo no moral, seremos capaces de comprender con la mayor precisión posible qué es lo moralmente correcto.

ÉTICA PARA TODOS

Filosofía significa: «amor por la sabiduría». La **sabiduría** (*sophia*) es la capacidad falible de encontrar la medida correcta en una situación compleja. En relación con la filosofía moral esbozada en este libro —el nuevo realismo moral—, esto significa que la sabiduría consiste en relacionar adecuadamente los hechos no morales con las evidencias morales conocidas hasta el momento. Si se consigue, descubriremos hechos morales que estaban parcialmente ocultos y en consecuencia haremos realidad el progreso moral.

A la *relación* y la *medida*, los griegos las llamaban *logos*, una palabra que también se corresponde con nuestra expresión «razón». De aquí se deriva la **lógica**: la disciplina básica de la filosofía, que se ocupa de pensar sobre el pensamiento, de una forma racional, sistemática y con ello científica. El trío de filosofía, ética y lógica es una combinación de formas de pensar que se deben tomar en cuenta para conseguir el progreso moral. Pues como hemos visto, este consiste en descubrir y conocer hechos morales que han quedado ocultos sea por la complejidad de la situación en la que nos encontramos, sea —deliberadamente— por efecto de la propaganda, la manipulación y otros engaños.

Como ya sabían los antiguos griegos, la ética es insepara-

ble de lo que ellos llamaban *física*. Hay que entender aquí el estudio sistemático de la naturaleza (*physis*) en relación con la posición del ser humano en el cosmos, a partir de lo cual se han generado las vías sinuosas de nuestras modernas ciencias naturales, tecnológicas y biológicas.

El amor por la sabiduría, y con ello también la sabiduría, se puede practicar, al igual que la lógica y la ética, como una reflexión disciplinada y racional sobre lo que deberíamos hacer o dejar de hacer; y ello, con independencia de nuestro origen. La ética se ocupa de la **moralidad superior**, es decir, de lo que les debemos a los seres humanos por ser tales y de lo que, teniendo en cuenta que todos somos humanos, correspondería hacer o dejar de hacer. Para ello toma en consideración tanto a otros seres vivos como al hábitat que todos compartimos: el planeta Tierra. Tenemos obligaciones morales para con los dos, los seres vivos y el planeta (el medio ambiente), tanto si nos apetece como si no. Si no atendemos a estas obligaciones morales, esto acarrea consecuencias negativas a largo plazo, que al principio son percibidas por algunas personas y seres vivos y, a la postre, en algún momento, por todos.

Este hecho se oculta tras la idea, expresada mítica o religiosamente, del **destino moral**: con frecuencia tenemos la impresión de que nuestros actos moralmente reprobables reciben el castigo no solo de otras personas, sino también del universo (o la naturaleza, Dios, los dioses...). No es una impresión engañosa del todo: aunque no existe ningún mecanismo escondido (ni divino ni no divino) que a partir de ciertos cálculos nos recompense por las buenas obras y nos castigue por las malas, las acciones moralmente reprobables resultan, en esencia, destructivas.

Esto se puede mostrar por medio de un razonamiento filosófico. Una acción transforma el estado de la realidad con respecto a un objetivo que el agente se ha impuesto de una forma más o menos intencionada. La acción de comprar panecillos

presupone que alguien tiene la intención de comprar panecillos y otra persona, de prepararlos. Otros plantan los campos en los que crece el trigo que se necesitará para la harina. De esta forma, existe un sistema de acción complejo, sin el cual no podríamos comprar panecillos. Este sistema incluye muchas intenciones y planes que se coordinan unos con otros. Tal coordinación surge en parte en el transcurso de milenios y se transmite de generación a generación.

Pues bien, si a través de nuestros actos modificamos la realidad existente de una forma moralmente reprobable, esto significa que nos causamos daño a nosotros mismos y a los demás; estamos interfiriendo en el sistema de coordinación de las acciones humanas, que se vuelve inestable porque a algunos de sus elementos no les hemos dado el trato que deberíamos.

Como ejemplo concreto podemos citar el salario, a menudo miserable, del personal que se ocupa por ejemplo de cultivar y vender lo necesario para una taza de café con leche. A los trabajadores de las plantaciones de café los explotan; también a los ganaderos a los que no se paga suficiente por la leche (por no hablar de las propias vacas, a las que no se cuida como la especie merece). Esto comporta que los explotados y mal pagados tienen que encontrar una explicación para vivir con el hecho de que se les hace una injusticia evidente. De esta manera surgen ideologías de engaño y autoengaño, que permiten que los implicados preserven una injusticia moral contra la que a menudo no se pueden defender, salvo a costa de incurrir en grandes riesgos. Esto implica que el sistema de las acciones humanas se desestabilice y se transforme en lo que el filósofo israelí Adi Ophir ha denominado «el orden del mal» en un libro con ese mismo título.⁵⁹

El salario claramente insuficiente del personal del ámbito de la alimentación no conduce por sí solo, lógicamente, a un colapso del sistema; es un mal comparativamente menor que en una economía social de mercado se corrige por medio de meca-

nismos de compensación tales como los sindicatos, la solidaridad, el seguro sanitario universal y otras dimensiones del Estado social. Pero en la cadena de este sistema de acción acabamos topando en algún momento con la explotación, que no puede compensarse con esta clase de mecanismos porque ese eslabón no se encuentra en el ámbito de influencia de la economía social de mercado. La industria agrícola, por ejemplo, participa de cadenas de producción globales que no están protegidas por los mecanismos compensatorios del moderno Estado democrático de derecho y la economía social de mercado. De algún lugar tienen que venir, por ejemplo, los instrumentos que la agricultura emplea para producir el pan cotidiano. Por otro lado hace tiempo que la industria agrícola se ve afectada por el cambio climático. En Alemania, por ejemplo, se producen ahora sequías que hemos provocado con nuestros actos (así ocurre, sin ir más lejos, cuando escribo estas líneas); en ello influye en buena medida la circunstancia de que Alemania ha generado una parte colosal, a lo largo de la historia y en el presente, de las peligrosas emisiones de CO₂. Aunque la actual aplicación de ideas ecológicas está comportando cambios, Alemania sigue perteneciendo al grupo que encabeza la destrucción del medio ambiente; pensemos tan solo en el papel que nuestra industria automovilística juega en todo el mundo. Aunque el porcentaje actual de Alemania en la producción mundial ronda el 2 %, con lo que no es comparable a China o Estados Unidos, conviene recordar que hay empresas alemanas que producen tanto en el gigante asiático como en el norteamericano, de forma que algunos de los puntos porcentuales que se atribuyen a esos dos países corresponden en realidad a la cuenta alemana. Nuestro balance energético está conectado con el de las otras naciones industriales y del bienestar, porque los sistemas de acción funcionan en red, y por lo tanto genera confusión medir las emisiones según el territorio de los Estados nacionales: cuando en Brasil se tala la selva amazónica como parte del proceso de produc-

ción de carne para Alemania, somos copartícipes de la culpa. Este engranaje hace que la acumulación global de actos (más o menos) moralmente reprobables esté dando origen a la autoaniquilación progresiva de la humanidad.

Esto también tiene que ver con el hecho de que muchos de nosotros no admitimos, a día de hoy, que nuestro papel como agentes supone formar parte de la naturaleza, que no es nuestra amiga ni nuestra enemiga, sino el ámbito del que dependemos, en el que nuestras acciones se hacen realidad y que estas tienen la capacidad de transformarla. Precisamente porque somos capaces de una moralidad superior, no podemos destruir el planeta y nuestras propias condiciones de supervivencia, un hecho que Kant ya había apuntado con particular agudeza. En su *Crítica del Juicio* señala que «la naturaleza» en ningún caso

ha favorecido en particular [al ser humano] y le ha concedido más bienestar que a todos los animales, al contrario, en sus efectos perniciosos —en la peste, el hambre, las inundaciones, las heladas, los ataques de otros animales grandes y pequeños, y similares— no ha sido más benévola que con cualquier otro animal; más aún, porque lo contradictorio de sus disposiciones naturales lo sume en catástrofes que él mismo origina, u otros de su propia especie, por la presión de la dominación, la barbarie de las guerras y otras urgencias semejantes, y él mismo trabaja con todo lo que posee en la destrucción de su propia especie.⁶⁰

Si no establecemos la relación adecuada entre los hechos morales y los hechos no morales, no nos podrán ser de ayuda ni siquiera logros morales como el moderno Estado democrático de derecho, porque para seguir existiendo se tiene que aprovechar entonces de situaciones moralmente reprobables (en particular en materia de política exterior). De esta manera el equilibrio moral conjunto se rompe y sigue impulsándonos por el camino de la autodestrucción. Todo ello solo se puede modificar por medio de una reorientación de la forma de pensar, que aspire a coordi-

nar sistemáticamente nuestras acciones con los objetivos morales que se establezcan en el marco de una cooperación global.

El orden mundial neoliberal, como se le ha dado en llamar —por el que podemos entender, a grandes rasgos, las cadenas de producción globales de los bienes de consumo que utiliza en particular el sector más acomodado de la humanidad—, se basa en una distribución masivamente asimétrica de los recursos materiales y simbólicos. Esto incluye también las nacionalidades. Quien nace como ciudadano alemán cuenta, sin lugar a dudas, con unas expectativas de bienestar muy superiores a las de quien nace con la ciudadanía ugandesa o libia. Todos somos en parte responsables de esta asimetría que es imprescindible corregir de una vez por todas. Así como en los tiempos del coronavirus debemos mantener el distanciamiento social y una higiene estricta con el fin de interrumpir las cadenas de contagio para proteger vidas humanas (y así lo hacemos, mayoritariamente de forma voluntaria), en el futuro también deberíamos interrumpir las cadenas de producción globales que hundan a muchas personas en una miseria extrema, con la finalidad de proteger a esas personas, además del medio ambiente y otros seres vivos.

De ello no se deriva que para hacer lo moralmente correcto debemos abandonar la producción de bienes de consumo y de lujo y regresar a una forma de vida premoderna; se trata de que, en la era de una nueva Ilustración, estamos obligados a emprender todas las medidas necesarias para desarrollar cadenas de producción sostenibles cuyo objetivo siempre deberá ser en parte desmontar las asimetrías injustas.

Necesitamos una estructura económica moral, sistemáticamente sostenible, cuya creación de valor añadido se vincule sistemáticamente al ideal del progreso moral para todos los seres humanos; una economía de mercado humana, que no se centre en el crecimiento ilimitado.

Imponer lo moralmente correcto no puede ser una tarea exclusiva de las batallas de las ONG y los diversos militantes de la resistencia. Antes bien, es un deber de toda persona, y naturalmente también una responsabilidad de los gobiernos (así como de las oposiciones parlamentarias constructivas), situar la sostenibilidad y la justicia en la cima de nuestra jerarquía de objetivos. En la medida en que perviva el error de asociar automáticamente la búsqueda de lo moralmente correcto con la izquierda política, los partidos verdes o incluso el «buenismo» ingenuo, seguiremos avanzando hacia el abismo de la autodestrucción. Lo moralmente correcto es por esencia imparcial y suprapartidista, por mucho que en distintos momentos algunos partidos se hayan caracterizado por buscarlo con especial afán.

Se hace imprescindible en consecuencia un cosmopolitismo *de centro radical*, como caracterizó Gregor Dotzauer el espíritu del nuevo realismo en un artículo de *Die Zeit*.⁶¹ La idea de que una política moralmente ambiciosa es no solo posible sino necesaria debe reconocerse como base de los valores, común a todos los partidos. De hecho es una idea que en Alemania ha ido calando paso a paso, como se constata para empezar en los numerosos proyectos progresistas que la Gran Coalición ha ido aprobando a lo largo de estos últimos años (aunque el tono del gobierno no siempre haya sido de feliz coexistencia); pienso por ejemplo en el matrimonio homosexual, la mejora del sistema de jubilación, el cambio de concepto en el ámbito de la energía, la acogida a los refugiados en 2015 o las medidas de solidaridad de la primera ola de la pandemia de COVID, en 2020.

No lo defiendo como una toma de posición política, que no me compete, como filósofo que soy. Pretendo indicar que el Estado democrático de derecho sigue representando una forma adecuada para desempeñar su aspiración de no limitarse a ofrecer procedimientos y mecanismos de votación, sino crear espacio para el progreso moral. Sin embargo la política del

centro radical (que, como decía, no se puede asociar a ningún partido ni coalición en concreto, sino que tiene que poseer un valor universal) exige bastante más de nosotros. En particular debemos ser consecuentes en el respeto al **imperativo cosmopolita**, que nos exige entendernos a todos como habitantes de un mismo planeta e integrantes de un sistema enorme y complejo, formado por incontables subsistemas entrelazados. Nadie —ningún gobierno, ningún centro de investigación, ninguna autoridad eclesiástica o religiosa— puede abarcar esta interacción en su totalidad. Vivir cosmopolitas, por lo tanto, en una inseguridad que nunca podremos superar del todo, y precisamente aprovechar esta como motivación y fuerza para la transformación: como la realidad es de una complejidad siempre irreductible y nunca podremos controlarla por completo, siempre existe la posibilidad de seguir progresando moralmente.

La filosofía, y con ello también la ética, son por esencia globales, esto es, cosmopolitas. Por principio no puede existir una ética que se ocupe exclusivamente de lo que los habitantes de un Estado nacional concreto deberían hacer o dejar de hacer.

Kant y, sobre esta base, Schelling —el gran filósofo natural y pensador magistral del Romanticismo— denominaron los ataques al reino de los fines como «**el mal radical**». El mal radical destruye la moralidad superior y por lo tanto permite (directa o indirectamente) acciones sumamente reprobables, simple y llanamente malas. Quien cree que su responsabilidad moral solo atañe a sus compatriotas, a las personas de su mismo corral estatal, está decretando directa o indirectamente la libre caza de todas las demás personas (y seres vivos). Por eso el nacionalismo es tan reprobable: es un error gigantesco en cuanto a los fundamentos de la moral.

Esta reflexión filosófica resulta algo abstracta, pero tiene una aplicación muy concreta. En este contexto hay que exigir que la filosofía —y sobre todo la ética y la lógica— se intro-

duzcan como materia escolar obligatoria para todos, incluyendo una preparación en preescolar.

La nueva Ilustración reclama: ética para todos, independientemente de la variedad escolar elegida, independientemente de la religión, el origen, la fortuna, el sexo y la opinión política.

A nuestros hijos no deberíamos enseñarles solo a contar, escribir y leer, sino también a pensar; la capacidad de pensamiento que nos invita a la sabiduría, y no solo a consumir y buscar un éxito cuantitativamente mensurable. Solo así aprenderán a ser felices.

La filosofía, como disciplina que se ocupa de pensar sobre el pensamiento, no es algo del pasado, sino que se integra plenamente en las estructuras de la Modernidad y en el desarrollo de estas. Sin los progresos en la lógica filosófica de los siglos XIX y XX no existirían, por ejemplo, la informática ni la digitalización. Que estas, al actuar ajenas a la reflexión ética y filosófica, hayan acarreado una peligrosa crisis de la democracia (sin Twitter y Facebook es probable que Trump no hubiera sido presidente de Estados Unidos; sin WhatsApp es de creer que también nos habríamos ahorrado a Bolsonaro), pone de manifiesto hasta qué punto la sociedad del conocimiento puede utilizar de pronto sus instrumentos como armas dirigidas contra sí misma. El escepticismo científico y el abuso político del conocimiento científico se pueden detectar, criticar y superar excepcionalmente bien con los métodos filosóficos: con la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia, la ética, la filosofía política, la filosofía social, etcétera.

El escepticismo sobre el carácter científico de la filosofía, en consecuencia, resulta como mínimo tan fatal como el escepticismo general hacia otras disciplinas científicas. Por ello resulta escandaloso que en Alemania siga imperando la idea

de que, en el sistema escolar, la filosofía y la ética son una especie de alternativa a la religión y, en todo caso, un elemento optativo. ¡No existe una oposición entre la filosofía y la ética, por un lado, y por otro la religión! El cristianismo, como religión más difundida en Alemania, no existiría en su forma actual sin la filosofía; y sería espantoso que el cristianismo fuera irreconciliable con la ética. La filosofía y la religión son dos pares de zapatos. La relación entre las dos se determina en la filosofía de la religión, una subdisciplina muy avanzada de la filosofía. La filosofía como tal no es automática, con respecto a la religión: ni automáticamente crítica con ella ni automáticamente hostil. Y la ética es tan religiosa como pueden serlo la lógica, las matemáticas, la biología, la física o la lengua: nada de nada. Ofrecerla como alternativa a la religión, y para colmo opcionalmente, indica que en nuestro sistema escolar está anclado un desprecio sistémico a la razón humana.

Les enseñamos a nuestros hijos los conceptos elementales de la matemática, la escritura y la lectura, pero no la reflexión racional sobre los fundamentos de nuestras acciones. De este modo estamos aceptando, como sociedad, que producimos analfabetos morales. El entendimiento moral *racional* queda relegado al encuentro casual, porque nuestro sistema educativo es suficientemente bueno y ambicioso como para fomentar la capacidad racional de nuestros niños y jóvenes. La sociedad moderna no se va a hundir por el mero hecho de que existan evidencias morales. Lo bueno y lo malo nos resultan evidentes en gran medida, incluso cuando vivimos tiempos oscuros y quedan parcialmente ocultos por los sistemas de engaño.

Muchos desafíos del siglo XXI —entre ellos, la alta tecnología (inteligencia artificial), la superpoblación, las cadenas de producción globales, las ciberguerras y las redes (a)sociales— no se pueden abordar sin una reflexión profunda y transdisciplinaria. Esto requiere ejercitarse en los procedimientos de fundamentación teórica de una ética filosófica que lleva dos

milenios madurando y tiene que acreditarse sin descanso en el análisis tanto de los nuevos descubrimientos de hechos no morales como de las situaciones imprevisibles.

Este proceso del progreso moral no posee un objetivo definitivo. No transcurre de forma automática en una única dirección. La complejidad de la realidad supera todo lo imaginable y la inseguridad —especialmente perceptible en las situaciones de crisis— nunca desaparece por completo. Por lo tanto los distintos subsistemas de la sociedad deben cooperar para producir formas de convivencia sostenible. Es imposible que esto funcione en el marco mental de los Estados y las fronteras nacionales; requiere por el contrario una ética universal, que debemos seguir elaborando en conversaciones transculturales. Será necesario, ¡naturalmente!, prestar oídos y atención escrita a las filósofas y filósofos, teóricas y teóricos de África, Latinoamérica, Asia, etcétera, y tomar en consideración tradiciones diversas, si aspiramos a formarnos una concepción del ser humano adecuada, sin la tergiversación de los estereotipos. Aquí imperan aún incontables deficiencias, incluso dentro de la Unión Europea, por ejemplo en Alemania apenas se presta atención a los pensadores y las pensadoras de, digamos, Italia o España.

Debemos pensar globalmente y desarrollar una filosofía global fuera de las tradiciones y los prejuicios consolidados, porque en este siglo nos aguarda la tarea de asegurar la supervivencia de la humanidad y construir una sociedad mundial justa. Los problemas que se nos vienen encima no se pueden resolver eficazmente desde la perspectiva nacional: así sucede con la pandemia actual, las pandemias futuras, pero también el cambio climático y las convulsiones derivadas de la digitalización.

En las cuestiones éticas no es suficiente con pelearse, en el libre intercambio de las opiniones políticas, al respecto de qué deberíamos hacer; porque a la ética, como disciplina, no le competen a la postre las discusiones, sino descubrir la verdad.

La arena de las luchas políticas no es el mejor lugar para avanzar en la investigación filosófica. A qué nos conduce la intervención de la ciencia en las batallas políticas lo han podido comprobar los virólogos en la presente crisis del coronavirus: se les ha utilizado mediática y políticamente, enfrentándolos unos a otros, a pesar de que ellos siempre han insistido en que no se debe abusar de su experiencia profesional, interpretándola como una recomendación directa para la acción política.

Sería un escándalo denunciado en todas las tertulias y estadísticas que la mayoría de cuantos viven en Alemania (independientemente de su ciudadanía legal, como es natural) no supieran leer, escribir y contar porque hemos descuidado enseñar a nuestros hijos a leer, escribir y contar. Nadie lo aprobaría. Pero tampoco debemos aprobar ni tolerar siquiera que la filosofía/la ética no sean materia obligatoria en los centros escolares de Alemania.

Es un escándalo que la mayoría de las personas que viven en Alemania sean analfabetos éticos, que no han recibido ninguna instrucción sistemática en la reflexión filosófica y lógicamente disciplinada sobre las cuestiones éticas.

La tesis según la cual la democracia es tan solo un acto de administración por medio de un aparato gubernamental elegido en parte por el pueblo es lo que podemos llamar **burocratismo**. El burocratismo es falso, porque el Estado democrático de derecho no es tan solo un sistema de procedimientos legalmente codificados para la elección y coordinación de los procesos institucionales de distribución de los recursos. La democracia y la burocracia no son lo mismo; la burocracia está al servicio de la democracia, poniendo a su disposición los procedimientos de desarrollo compartimentado de los procesos con los que hay que determinar y llevar a la práctica

la «voluntad popular», por medio de la demoscopia y los debates públicos. Tal es la tarea y la función profesional de los políticos electos, que no imponen sus opiniones personales, sino que intentan hacer, a través de complejos procesos de negociación, lo que consideran democráticamente legítimo a la luz de los instrumentos de los que disponen. Para ello recurren a su propia capacidad de entendimiento moral, porque los políticos no son una élite distante y ajena al mundo, sino ciudadanas y ciudadanos que asumen una tarea determinada, de gran exigencia y responsabilidad. Deben tomar decisiones de calado en un contexto de inseguridad y urgencia, y en las arenas de las luchas geopolíticas y de la política nacional. Los políticos —e igualmente la esfera pública de los debates y la formación de opiniones— deben estar al corriente entre otros temas de la investigación filosófica y ética, lo que resulta posible porque la ética se ofrece para todos, de modo que cada cuál pueda formarse una idea racional del estado de cosas actual.

La filosofía y la ética, en tanto que disciplinas científicas, están ligadas a proposiciones falibles de verdad y conocimiento; los filósofos no pueden aislarse para pronunciar sentencias proféticas (como hacía Nietzsche durante sus paseos solitarios) que suman a la sociedad en un curso errático. Algo así no lo aceptaríamos nunca para las disciplinas MINT (matemáticas, ingeniería, ciencias naturales y tecnología), porque tenemos la voluntad de integrar sistemáticamente el progreso científico y tecnológico en la coordinación de las acciones de toda la sociedad (y a este respecto, las peroratas nos sobran).

El Estado democrático de derecho surgió como fruto de la Ilustración y, entre otros factores, de la Revolución Francesa y sus consecuencias históricas complejas. Incontables personas han sacrificado la vida en las luchas de resistencia y por la libertad, para que pudiera surgir una forma de organización que hoy sitúa como su principio primordial el de la dignidad

humana. Nuestro orden político reposa sobre el progreso moral y lo pone en práctica con las formas burocráticas del Estado democrático de derecho. Cuando estas no se corresponden, o dejan de corresponderse, con los hechos morales, como ciudadanos de los Estados democráticos de derecho nos asiste el derecho a exigir que se corrija el rumbo. Por fortuna, hasta ahora vamos teniendo éxito.

Naturalmente se puede debatir con intensidad sobre el aborto o la eutanasia, con el fin de comprobar exactamente qué motivos existen a favor o en contra de las distintas medidas y su estructuración legal. La decisión de introducir nuevos derechos y deberes en un Estado democrático de derecho es falible, pero se fundamenta en motivos.

El objetivo de un debate democrático es escuchar los motivos hasta descubrir la verdad.

Así lo han destacado repetidamente teóricos de la democracia como Julian Nida-Rümelin y Rainer Forst. En estos casos debemos comprobar qué motivos pueden resultar verdaderos y qué reflexiones complejas nos conducen a qué resultados. En el caso concreto de Alemania se han aprobado por ejemplo, con diversas condiciones, el aborto, el matrimonio homosexual y la eutanasia; y se han aprobado porque los motivos a favor eran superiores a los motivos en contra.

Ciertamente, a este respecto también importa que el Estado democrático de derecho argumente con neutralidad, con respecto a las concepciones del mundo (en especial, no tiene potestad para derivar sus decisiones de ninguna de las numerosas religiones que tienen representación entre nosotros). Por mi parte no abogaré por el ateísmo ni por la supresión de las clases de religión, pero sí quiero hacer hincapié en que nuestro sistema educativo necesita una reforma de gran calado.

La religión y la ética no pueden estar en conflicto. Tener que elegir entre las dos es una decisión fatal. Tampoco se puede admitir que haya que elegir entre filosofía y ética. La materia escolar tiene que denominarse Filosofía, como materia que se ocupe de aprender a enfrentarse a las preguntas fundamentales de la vida humana. Esto incluye la ética, pero también la lógica, la teoría de la argumentación y la teoría del conocimiento.

Con la introducción general de la ética para todos, podemos hacer que la comunidad democrática avance no solo como sistema de administración, sino sobre todo como sistema de valores. El objetivo de esta cooperación debería ser desarrollar una forma sostenible de la economía y la vida en común, que permita a los seres humanos vivir en sociedad con bienestar, salud y paz durante muchas generaciones.

EPÍLOGO

En este libro he intentado mostrar, con diversos ejemplos, cómo afecta la reflexión ético-filosófica a las formas de pensar y las inquietudes concretas de nuestra vida cotidiana, y cómo podemos arrojar una luz crítica sobre los prejuicios para poder superarlos. No aspiraba a la completitud, a desarrollar todo un sistema de la ética para el siglo XXI; este es un trabajo hercúleo, al que seguiré aportando mis contribuciones en el futuro, en especial elaborando una ética para las tecnologías de la información, que tienen un efecto social disruptivo (como las redes sociales y la inteligencia artificial en general).

Habré alcanzado mi objetivo si con la lectura se ha visto que aunque vivamos en tiempos oscuros, podemos conseguir un progreso moral; y que existen hechos morales objetivos, que nos atañen como seres humanos, y que no se pueden ni deben justificar apelando a la evolución, a Dios ni a la razón humana universal. La ética no requiere ninguna justificación externa; sus proposiciones se desmoronan si no comprendemos que la reflexión racional, sistemática, abierta a resultados no preconcebidos y falibles es el mejor camino para informarnos al respecto de qué debemos hacer o renunciar a hacer desde una perspectiva moral. Esta práctica de la reflexión se apoya en una historia de miles de años, que en el continente europeo se inicia con los antiguos griegos, pero que tiene una validez

supracultural y también se desarrolló en las historias entretre-
das por otros grupos humanos.

El objetivo y el sentido de la vida humana es vivir bien. La **buena vida** consiste en convertirnos en agentes responsables en el reino de los fines y entendernos como seres vivos dotados de una capacidad moral superior y universal. Esta concepción del ser humano es la base de todos los procesos de Ilustración que se han desarrollado en cualquier rincón del mundo y en cualquier período. En nuestros días, a la vista de los tiempos oscuros en los que nos hallamos, la Ilustración resulta especialmente urgente. Pues debido a que en estos dos siglos de Modernidad hemos actuado de un modo moralmente reprobable, que ha llevado a la creación de unos sistemas de distribución de los recursos que resultan fatales, nos amenaza la propia autodestrucción. Si la queremos evitar, resulta imprescindible abrir un capítulo nuevo de una *Ilustración global sin tergiversaciones nacionalistas* (entre las que se incluye el eurocentrismo).

Terminaré pues haciendo un llamamiento general a participar en el proyecto de una nueva Ilustración. Después del coronavirus la sociedad no podrá seguir siendo como era. En estos momentos está más claro que nunca que la humanidad es una comunidad global con un destino compartido.

El espíritu (como capacidad intelectual) y la moralidad superior son reales. Y están entrelazados con la estructura factual del universo energético-material, con la naturaleza en su conjunto, de una manera que nunca se podrá clarificar del todo. La realidad es demasiado compleja para que resultara posible; por eso no existe tampoco ningún «fin de la historia». La realidad, en tanto que es el lugar del que, por principio, no podemos escapar (porque no existe ningún lugar alternativo) no es una utopía. Es NUESTRA realidad, la de todos nosotros, la que inevitablemente nos hace concebirnos como una comunidad.

Todo dependerá de si somos capaces de verlo y de expresar articuladamente esta idea. Por mi parte soy optimista al respecto, porque aún está en nuestra mano hacer lo correcto. ¿Escucharemos la voz de alarma? ¿O volveremos a caer unos sobre otros como fieras codiciosas? Depende de nosotros. El ser humano es libre.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. Véase la famosa —y ampliamente refutada— tesis del fin de la historia en Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Múnich, 1992. [Hay traducción española de P. Elías: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.] Como alternativa más reciente véase Ivan Krastev y Stephen Holmes, *Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung*, Berlín, 2019. [Hay traducción española de Jesús Negro y Sara de Albornoz: *La luz que se apaga. Cómo Occidente ganó la Guerra Fría pero perdió la paz*, Barcelona, Debate, 2019.]
2. Véanse al respecto los cálculos de Maja Göpel, *Unsere Welt neu denken. Eine Einladung*, Berlín, 2020, 4.^a ed., p. 50, aunque lógicamente no se han podido incluir aún los efectos de la crisis del coronavirus.
3. Fruto de una reinterpretación de la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el filósofo estadounidense Robert B. Brandom ha propuesto recientemente una elaborada filosofía de la confianza, cuya estructura profunda ontológico-social podría servir de modelo a una futura socialización global exitosa. Véase Robert Boyce Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge (MA), 2019.
4. Al respecto de Thomas M. Scanlon véase su libro pionero *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), 1998. En su *Being Rea-*

- listic About Reasons*, Oxford, 2013, Scanlon defiende un realismo moral que se asemeja a la posición que desarrollo en el presente libro. En su obra más reciente, Scanlon muestra por qué la desigualdad económica, desde un punto de vista ético, nos conduce a una crisis moral: *Why Does Inequality Matter?*, Oxford, 2018. [Hay traducción española de Beatriz Palacios: *¿Por qué importa la desigualdad?*, Madrid, Avarigani Editores, 2020. En la misma editorial puede leerse también *Las dimensiones morales: permisibilidad, significado y culpabilidad.*]
5. Esto se acompaña de una revolución ética de gran alcance, que el gran filósofo Hans Jonas ha sido el primero en elaborar con toda claridad. Esta revolución implica que necesitamos una nueva bioética y tecnoética que vaya mucho más allá de lo que se ha tenido en cuenta en la Antigüedad y la Edad Moderna, pues en esas épocas, la acción humana solía acarrear efectos limitados a grupos pequeños. En cambio las consecuencias de la tecnología avanzada de los tiempos contemporáneos afectan a todos los seres humanos, por lo que en nuestros días es más urgente que nunca elaborar valores universales para el siglo XXI. Recomiendo encarecidamente a todas las lectoras y lectores la obra principal de Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Berlín, 2019. [Hay traducción española de Javier M.^a Fernández Rete-naga: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995 (2008, 3.^a ed.).]
 6. Al respecto puede verse un panorama de escenarios horripilantes sobre el advenimiento de la superinteligencia —aunque en parte llamativamente irracional y bastante mal fundamentado— en Nick Bostrom, *Superintelligenz. Szenarien einer kommenden Revolution*, Berlín, 2014. [Hay traducción española de Marcos Alonso: *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*, Zaragoza, Teell, 2016.] Compárese con Markus Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, Berlín, 2019, 3.^a ed. [Hay traducción española de Nuria Fominaya Meyer: *El sentido del pensamiento*, Barcelona; Pasado & Presente, 2019.] Como introducción a la novedosa temática de la reflexión ética sobre la

- inteligencia artificial, véase Mark Coeckelbergh, *AI Ethics*, Cambridge (MA), 2020.
7. A este respecto resulta sumamente actual y recomendable un libro de la economista Shoshana Zuboff, que da clases en Harvard: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Fráncfort del M. y Nueva York, 2018. [Hay traducción española de Albino Santos: *La era del capitalismo de vigilancia*, Barcelona, Paidós, 2020.]
 8. Sobre la «transformación estructural» y digital de la «vida pública», frente al conocido *Strukturwandel der Öffentlichkeit* del filósofo social Jürgen Habermas [*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, G.G., 1981], véase ahora Markus Gabriel, *Fiktionen*, Berlín, 2020, §§ 16 s., así como Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, Múnich, 2019.
 9. Por la sola exigencia de la simplicidad tipográfica recurriré en adelante al género gramatical masculino cuando quiera hacer referencia a todos los seres humanos en su conjunto, independientemente de si se consideran a sí mismos mujeres, diversos, hombres o de otro modo. Pero con el fin de evitar la sucesión de ejemplos monótonamente masculinos, también introduciré variantes, para no dar continuidad a esos estereotipos según los cuales uno habla de los *médicos* y sus *asistentas*, las *enfermeras*. No se trata de ceder a la corrección política, sino de ser coherente con el progreso moral, que ha contribuido de forma decisiva a hacernos entender que los estereotipos parcelan la realidad social de una forma engañosa que no debemos perpetuar (como veremos en el capítulo 3).
 10. Véase Bruno Latour, «On the Partial Existence of Existing and Non-existing Objects», en: Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago, 2000, pp. 247-269. [Hay traducción española: «Sobre la existencia parcial de objetos existentes y no existentes», en L. Daston, *Biografías de los objetos científicos*, Ciudad de México, La Cifra, pp. 351-381.] El filósofo estadounidense Paul Boghossian se ha tomado la molestia de rebatir punto por punto las conclusiones apresuradas, contradicciones y supuestos

- falsos de Latour en su *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus* (con epílogo de Markus Gabriel), Berlín, 2013. [Hay traducción española de Fabio Morales: *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.]
11. Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Berlín, 2010. [Hay traducción española de Enric Puig: *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2013.]
 12. Confío en haber expuesto con suficiente claridad este «nuevo realismo» en la trilogía publicada desde 2013 por Ullstein: *Warum es die Welt nicht gibt, Ich ist nicht Gehirn y Der Sinn des Denkens*. [Por qué el mundo no existe, traducción de Juanmari Madariaga, Barcelona, Pasado & Presente, 2015; *Yo no soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI*, traducción de Juanmari Madariaga, Barcelona, Pasado & Presente, 2016; y *El sentido del pensamiento*, traducción de Nuria Fominaya Meyer, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.] Para un panorama general véase también Markus Gabriel (ed.), *Der Neue Realismus*, Berlín, 2016, 3.^a ed., así como Markus Gabriel y Matthias Eckoldt, *Die ewige Wahrheit und der Neue Realismus. Gespräche über (fast) alles, was der Fall ist*, Heidelberg, 2019.
 13. Entre muchos otros véanse por ejemplo Michael Hampe, *Die Dritte Aufklärung*, Berlín, 2018 [«La tercera Ilustración»] o Steven Pinker, *Aufklärung jetzt: Für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt. Eine Verteidigung*, Fráncfort, 2018 [hay traducción española de Pablo Hermida Lazcano: *En defensa de la Ilustración: por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós, 2018]. En varios detalles esenciales, no estoy de acuerdo con estas propuestas; cito estos títulos como prueba de que la necesidad de una nueva Ilustración es perceptible y está bien fundamentada.
 14. Stanley Cavell, *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*, Fráncfort, 2006, p. 200. [Hay traducción

española de Diego Ribes Nicolás: *Reivindicaciones de la razón: Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Madrid, Síntesis, 2003.]

I. QUÉ SON LOS VALORES Y POR QUÉ SON UNIVERSALES

1. Las expresiones impresas en **negrita** se han incluido en el Glosario de este libro, que, una vez completada la lectura, se pueden utilizar también para repasar, a partir de los conceptos fundamentales, las líneas básicas de la argumentación.
2. En el marco del Nuevo Realismo —la posición filosófica que forma la base de este libro— hay que añadir una cuarta tesis (Tesis esencial 4): Los hechos morales son *sui generis*, no cabe atribuirlos a ningún acontecimiento en particular del universo. Forman un campo conceptual propio en el ámbito de la mente humana. La combinación de estas tesis esenciales y su integración en un panorama filosófico más amplio convierten esta posición, en su conjunto, en una innovación en el campo de estudio del realismo moral. Con miras a comprender las reflexiones del presente libro se trata de una cuestión secundaria, que desarrollaré con más amplitud en otro lugar, en comparación con otras variantes contemporáneas del realismo moral.
3. Aunque también existe el bien absoluto: lo que moralmente es imprescindible hacer y debería hacerse en cualquier situación imaginable.
4. Lo que es distinto del mal absoluto, lo que moralmente está estrictamente prohibido y nunca se debe hacer, en ninguna circunstancia.
5. Martha Nussbaum, *Kosmopolitismus. Revision eines Ideals*, Darmstadt, 2020. [Hay traducción española de Albino Santos Mosquera: *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Barcelona, Paidós, 2020.]
6. Bertolt Brecht, *Die Dreigroschenoper. Der Erstdruck 1928*, edición y comentario de Joachim Lucchesi, Fráncfort, 2005, p. 67. [En castellano véase por ejemplo *La ópera de cuatro cuartos y otras obras*, en traducción de Miguel Sáenz, Madrid, Alianza, 2016, 3.^a ed.]

7. Jean-Paul Sartre, *Drei Essays: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage*, Fráncfort, 1980. [Hay traducción española de Victoria Prati de Fernández: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.]
8. No obstante, no toda forma de regulación estatal resulta irreconciliable con el hecho de que las instituciones nos traten como seres humanos capacitados para el análisis moral. El análisis individual que cada persona aplica a su vida no entra en contradicción con el Estado porque el Estado, en una democracia representativa, se compone de una serie de decisiones personales que han tomado individuos que idealmente se rigen por un código moral. Si instituciones como el Tribunal Constitucional o el gobierno federal adoptan medidas que favorecen el análisis moral, no están deshumanizando automáticamente a los ciudadanos.
9. Como introducción a la metaética recomiendo Markus Rüter, *Metaethik zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 2015.
10. John Leslie Mackie, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart, 2014. [Hay traducción española de Tomás Fernández Aúz: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa, 2000.]
11. Para la historia del nihilismo de valores véase Winfried Schröder, *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart, 2005.
12. «Künast tendrá que seguir aguantándose con estos dieciséis comentarios», en www.morgenpost.de/berlin/article228228491/Diese-16-Sprueche-muss-sich-Kuenast-weiterhin-gefallen-lassen.html (consultado el 28 de abril de 2020, a las 12:17).
13. Por eso en *La Metafísica de las Costumbres*, donde desarrolla su ética y su filosofía del derecho, Kant define el «derecho» como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad» (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe* vol. VIII, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, 1991, p. 337).

- [Se cita por *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 39.]
14. Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Múnich, 1998 [hay traducción española de José Pedro Tosaus Abadía: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997], e *idem*, *Who We Are. Die Krise der amerikanischen Identität*, Múnich y Viena, 2004.
 15. Véase Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, Múnich, 2007. [Hay traducción española de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen: *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007.]
 16. En la democracia antigua, los sofistas se dedicaban a influir deliberadamente en los estados de opinión. Eran una especie de combinación de las figuras del abogado artero y el *spin doctor*, comparable a personajes estadounidenses como Roger Stone o Rudolph Giuliani. Otro ejemplo de sofista taimado es el psicólogo canadiense Jordan Peterson, que ha emprendido una campaña contra la corrección política y se presenta como un hombre blanco que por esta condición está siendo víctima de sus «colegas neomarxistas», y, con este espectáculo, obtiene millones de sus admiradores.
 17. Platón, *Der Staat*, Stuttgart, 2008, p. 96. [Hay varias traducciones españolas, por ejemplo la de Manuel Fernández-Galiano: *La república*, Madrid, Alianza, 2013.]
 18. *Ibidem*, p. 99.
 19. *Ibidem*, p. 100.
 20. Véanse por ejemplo las famosas afirmaciones de *La ideología alemana* (Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 3, Berlín, 1990, pp. 26 s.): «La moral, la religión, la metafísica y el resto de la ideología y las formas de conciencia correspondientes no conservan ya su apariencia de independencia. No tienen historia, no tienen evolución; solo las personas, al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales, transforman con ello su realidad, tam-

bién su pensamiento y los frutos de su pensamiento. La conciencia no determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia». *Ibidem*, p. 299: «Los comunistas no predicán ninguna moral [...]. No plantean la exigencia moral de: “Amaros los unos a los otros, no seais egoístas”». Los descubrimientos del creador de la ideología alemana, antes bien, habrían «condenado ... toda moral» (*ibidem*, p. 404). [Hay traducción española de Wenceslao Roces: K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana...*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2014.] Para un análisis de la crítica de la moral en Marx, que en algunos pasajes parece moralizadora, véase por ejemplo Denis Mäder, *Fortschritt bei Marx*, Berlín, 2010, p. 255 s.

21. Boghossian, *Angst vor der Wahrheit* [*El miedo al conocimiento*], e ídem, «Der Relativismus des Normativen», en: Markus Gabriel (ed.), *Der Neue Realismus*, Berlín, 2014, pp. 362-395.
22. Boghossian, «Der Relativismus des Normativen», p. 366 s.
23. «Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern [“Apreciar la diversidad, promover la cohesión”]. Rede von Bundespräsident Christian Wulff zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 in Bremen», consultable en línea en www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede_Anlage.pdf;jsessionid=575C6841744E384168A464F0077D61DC.1_cid362?__blob=publicationFile&v=3.
24. Para el caso de Estados Unidos es perspicaz Brian Leiter, *Why Tolerate Religion?*, Princeton, P.U.P., 2014.
25. Véase la edición comentada de Helmuth von Glasenapp (ed.), *Die Bhagavad Gita. Das Lied der Gottheit*, Stuttgart, 2003.
26. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Fráncfort, 1975, § 24. [Hay traducción española de María Dolores González: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, 2.ª ed., 1.ª reimp.]
27. Véase por ejemplo el estudio de Edmond Áwad, Sohan Dsouza, Azim Sharif, Iyad Rahwan y Jean-François Bonnefon, «Universals and variations in moral decisions made in 42 countries by

- 70.000 participants», en: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (5), 2020, pp. 2332-2337.
28. Véanse al respecto los trabajos clásicos de Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fráncfort, 1989 [hay traducción española: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989; «ed. corr. y aum.», Palma de Mallorca, Objeto Perdido, 2009] y Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlín, 2009 [hay traducción española de Óscar Moro Abadía: *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía: en torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2018]. Para debates más recientes véase por ejemplo Walter Homolka, Arnulf Heidegger (ed.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Friburgo de Brisgovia, 2016.
 29. Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, 3.ª ed. rev., Berlín, 2011, p. 38 s. [En castellano se incluye una versión ligeramente distinta en una recopilación del mismo título, *La tiranía de los valores*, edición y estudio introductorio de Montserrat Herrero, Granada, Comares, 2010.]
 30. Para quienes conocen mis propias observaciones críticas sobre la metafísica: como el mundo no existe, la metafísica fracasa como teoría de absolutamente todo, de la realidad en su totalidad. De ello tratan *Warum es die Welt nicht gibt* [*Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado & Presente, 2015] y *Sinn und Existenz* [*Sentido y existencia. Una ontología realista*, Barcelona, Herder, 2018]. Pero en los mismos libros argumento que existen objetos no físicos que además son reales, por lo tanto, de efectos incluso mensurables; este es el tema de *Ich ist nicht Gehirn* [*Yo no soy mi cerebro*, Barcelona, Pasado & Presente, 2016], *Der Sinn des Denkens* [*El sentido del pensamiento*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019], *Neo-Existenzialismus* [*Neoexistencialismo: concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*, Barcelona, Pasado & Presente, 2020] y *Fiktionen*. Para los distintos conceptos de la metafísica y su relación con la ontología véase Markus Gabriel, «Metaphysik oder

Ontologie?», en: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 42 (2016), p. 73–93. Mi interpretación de la cita de Schmitt se basa en suponer que aquí, con «metafísico», Schmitt entiende algo que no se puede medir físicamente, lo que depende del contraste entre positivismo y metafísica.

31. Como introducción al clásico de Kant véase Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werkausgabe* vol. VII, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, 1991, pp. 7–102. El concepto kantiano de la metafísica es en su conjunto ambiguo porque también existirían «rudimentos metafísicos de las ciencias naturales» y durante un período de su vida trabajó en publicar una metafísica científica. Pero sin duda se trata de una de las operaciones básicas de Kant: situar el deber fuera de la capacidad de conocimiento y explicación de las ciencias naturales y conciliarlo al mismo tiempo con el hecho de que como organismos formamos parte de los sucesos cognoscibles y explicables por las ciencias naturales.
32. Véase Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlín, 2015. Para un análisis de este planteamiento, Gabriel, *Fiktionen*, § 14.
33. Martin Heidegger, *Anmerkungen I-IV (Schwarze Hefie 1942-1948)*, *Gesamtausgabe IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*, vol. 97, Fráncfort, 2015, p. 20. [La editorial Trotta publica desde 2015 los *Cuadernos negros*, en traducción de Alberto Ciria, pero por ahora la serie se extiende de 1931 a 1941.]
34. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe*, vol. 5, Múnich, 1999, p. 249 s. [En castellano puede verse por ejemplo la traducción de Andrés Sánchez Pascual: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, 3.ª ed.]
35. Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Stuttgart, 1971, p. 40. [Véase por ejemplo la edición bilingüe *Fausto: una tragedia = Faust: eine Tragödie*, partes I y II, versión de Pedro Gálvez, edición y prólogo de Albrecht Schöne, Barcelona, Debolsillo, 2013.]

36. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 253.
37. Al respecto véase por ejemplo la teoría de la propaganda de Jason Stanley, *How Propaganda Works*, Princeton, Oxford, 2015, e *idem*, *How Fascism Works. The Politics of Us and Them*, Nueva York, Random House, 2018. [Hay traducción española del segundo título, por Laura Ibáñez: *Facha. Cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida*, prólogo de Isaac Rosa, Barcelona, Blackie Books, 2019.]

2. POR QUÉ LOS HECHOS MORALES EXISTEN, PERO LOS DILEMAS ÉTICOS, NO

1. Donald Davidson, «Was ist eigentlich ein Begriffsschema (1974)», en: *idem*, *Wahrheit und Interpretation*, Fráncfort, 2017, 6.ª ed., pp. 261–282. Sobre una base similar Julian Nida-Rümelin determina la relación entre democracia y verdad (Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, Múnich, 2006).
2. Sobre el descubrimiento de universales en los espacios culturales europeos, y fuera de ellos, véase Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Múnich, 2018. Para la cuestión africana, véase por ejemplo Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington (IN), Indianápolis (IN), 1996, y los textos recogidos en Franziska Dübgen y Stefan Skupien (ed.), *Afrikanische politische Philosophie*, Berlín, 2016, 2.ª ed. Para el contexto chino, Zhao Tingyang, *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlín, 2020.
3. Véase al respecto Michael Zeuske, *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte von der Steinzeit bis heute*, Stuttgart, 2018. [Hay traducción española de Gema Facal Lozano: *Esclavitud: una historia de la humanidad*, Pamplona, Katakra Liburuak, 2018.]
4. Sobre el tema de la tortura desde el punto de vista de la filosofía, Jay Bernstein, *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, Chicago, 2015.
5. Quien se interese por los detalles teóricos de la ontología social

que subyace a este libro, puede verlos en Gabriel, *Fiktionen*, tercera parte.

6. En algunos casos excepcionales este principio puede ser discutible, pero en la inmensa mayoría de las situaciones se cumple sin limitaciones. Pienso en lo siguiente: en la filosofía hay un debate central al respecto de si nos podemos equivocar también en la cuestión de si estamos conscientes; esto nos lleva a las profundidades de la teoría de la consciencia de uno mismo y tiene consecuencias en la teoría de la acción. A quien se interese por el tema se le puede recomendar la propuesta de un filósofo que da clases en Leipzig, Sebastian Rödl, quien ha intentado demostrar que nos equivocamos mucho menos de lo que parece en lo que respecta a nosotros mismos, porque existe un núcleo central del conocimiento de uno mismo que es inmune a los errores. Véase Sebastian Rödl, *Selbstbewußtsein*, Berlín, 2011, e *idem*, *Selbstbewußtsein und Objektivität. Eine Einführung in den absoluten Idealismus*, Berlín, 2019.
7. Aristóteles, *Metafísica* IV.7 1011b26-28, traducción propia. Véase también Aristóteles, *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*, edición y traducción de Franz v. Schwarz, Stuttgart, 1991.
8. Como introducción al campo de la teoría del conocimiento, que se ocupa del alcance y la estructura de las proposiciones del ser humano que pretenden transmitir una verdad, puede verse Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Friburgo de Brisgovia y Múnich, 2014.
9. Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Berlín, 2012.
10. Para más detalles al respecto Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, capítulo II.1.
11. Véase Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, capítulo V. [Hay traducción española de Juanmari Madariaga: *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015.]
12. Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart, 2013, 3.^a ed., p. 26 s. [Hay traducción española de la segunda edición inglesa, por Rafael Herrera Bonet: *Ética práctica*, Madrid, Akal, 2009.]
13. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den men-*

- schlichen Verstand*, Hamburgo, 1971 (en p. 13: «[Es] ist einer meiner wichtigsten und bewährtesten Grundsätze, daß die Natur niemals Sprünge macht»). Para la prehistoria evolutiva de la moralidad puede verse recientemente Patricia S. Churchland, *Conscience. The Origins of Moral Intuition*, Nueva York, 2019.
14. Sharon Hewitt Rawlette, *The Feeling of Value. Moral Realism Grounded in Phenomenal Consciousness*, Virginia, CreateSpace, 2016.
 15. Johann Wolfgang von Goethe, *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. 1, Múnich, 1998, p. 330.
 16. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werkausgabe* vol. VII, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, 1991, pp. 103-302, aquí: § 7, p. 140. [En castellano véase por ejemplo *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, revisada por Maximiliano Hernández Marcos, Madrid, Tecnos, 2017.]
 17. Kant, *Grundlegung...*, p.61. [Hay traducción española de Roberto R. Aramayo: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2012.]
 18. Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, pp. 178-187.
 19. Immanuel Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, en *Werkausgabe*, vol. VIII, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, 1991, pp. 635-643. [En castellano puede verse la edición específica *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant/Benjamin Constant, sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, Immanuel Kant y Benjamin Constant, estudio de Gabriel Albiac, traducción de Manuel García Morente *et al.*, Madrid, Tecnos, 2012.]
 20. Slavoj Žižek, «Mein Traum von Wuhan», en: *Die Welt*, 5 de febrero de 2020, www.welt.de/kultur/plus205617755/Corona-Virus-Slavoj-Zizeks-Traum-von-Wuhan.html.
 21. Thaddeus Metz, «Auf dem Weg zu einer Afrikanischen Moraltheorie», en: Franziska Dübgen, Stefan Skupien (ed.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlín, 2016, 2.^a ed., pp. 295-329, aquí: pp. 300-303. Metz enumera otras exigencias

morales, que sin embargo expresan más una normatividad local que principios universales, según el mismo autor concede. La debilidad del enfoque se debe en general a que se presentan juicios morales locales, «africanos», en lugar de argumentar que estos modos de pensar y estas conclusiones constatadas en África están bien fundamentadas y por lo tanto su validez moral es universal. En la ética no se trata de oponer África a Europa o a la inversa, sino de investigar lo que es universalmente correcto. A menudo se encontrarán fuera de Europa y del supuesto «Occidente» algunas ideas morales que sean superiores a algunos de nuestros errores morales, como sucede en particular con los principios I) y J) del catálogo de Metz; pero aquí también hay que incluir la ética medioambiental de muchas tribus que viven en el Amazonas desde hace milenios. El progreso científico y tecnológico moderno, pues, también puede llevarnos a retrocesos morales y no garantiza en ningún caso que los habitantes de los territorios de mayor bienestar económico sean automáticamente superiores también desde la perspectiva moral. Es evidente que los europeos podemos aprender mucho de los africanos, latinoamericanos y asiáticos. En el siglo XXI lo crucial es desarrollar las bases de un cosmopolitismo moralmente sólido. La arrogancia nacionalista y el concepto de la superioridad moral de un continente son obviamente males morales que no aportan nada positivo a la justificación ética de los juicios morales.

22. Gertrude Elisabeth M. Anscombe, *Absicht*, Berlín, 2011.
23. Véase Andreas Rödder, *Konservativ 21.0. Eine Agenda für Deutschland*, Múnich, 2019, así como Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart, 2018, 12.ª ed. Por desgracia la argumentación de Bauer se apoya en toda una serie de errores posmodernos sobre la verdad, que comete en las pp. 26-30. El siguiente resultado de las reflexiones que dirige contra la verdad tampoco es aceptable: «Las decisiones democráticas no pueden aspirar a una pretensión de verdad, pureza y validez atemporal» (p. 84). Esta idea no se puede

reconciliar con las bases del Estado democrático de derecho, en particular con el reconocimiento de derechos humanos innegables y universales. Llegados a este punto se perciben las contradicciones de su enfoque. En efecto, el autor es expresa y absolutamente contrario a la desambiguación, pero no hay ambigüedad alguna por ejemplo en esta proposición no poco discutible (aquí, sin aportar fuentes ni pruebas): «Durante más de mil años, antes de finales del siglo XX, no ha habido [en los sistemas legales que utilizan el derecho islámico, *M. G.*] ninguna lapidación de adúlteros ni ninguna ejecución por actos homosexuales de común acuerdo» (p. 37). Tengo dudas al respecto, para empezar porque me extrañaría mucho que dispusiéramos de estadísticas fiables sobre tales ejecuciones y castigos corporales, que documenten esas prácticas a lo largo del último milenio.

24. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werkausgabe* vol. IV, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, 1992, B 579/p. 501 Fn.
25. Crispin Wright, *Wahrheit und Objektivität*, Fráncfort, 2001, p. 12 y ss.
26. Para un panorama general véase la introducción de Coeckelbergh, *AI Ethics*.
27. Kant, *Grundlegung...*, p. 66.
28. Ronald Dworkin, «Objectivity and Truth. You'd Better Believe it», en: *Philosophy & Public Affairs* 25/2 (1996), pp. 87-139, aquí p. 104 y ss.
29. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Fráncfort, 1994, 2.ª ed. [Hay traducción española de Luis Román Rabanaque: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997.]
30. *Ibid.*, p. 87.
31. Iglesia Evangélica en Alemania, www.ekd.de/Zehn-Gebote-10802.htm (consultado el 9 de febrero de 2020, 15:46).
32. Librería Editrice Vaticana, *La legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, Acta Apostolicae Sedis*, volumen suplementario 2001, versión alemana en: www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sp_ss_scv/informazione_generale/legge-fondamentale_ge.html.

33. Sobre esta posición, que discute la existencia de una moralidad superior, que vaya más allá de las ideas de la tribu, Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Heidelberg, 2007, 2.^a ed. [*El gen egoísta*, traducción de Juana Robles Suárez, Barcelona, Labor, 1979, Barcelona: Salvat, 1994; recientemente puede verse *El gen egoísta extendido*, Madrid, Salvat, 2017.]
34. Sobre esta concepción del *Geist* véase Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlín, 2016, 2.^a ed. [*Yo no soy mi cerebro: filosofía de la mente para el siglo XXI*, traducción de Juanmari Madariaga, Barcelona, Pasado & Presente, 2016]; *idem*, *Neo-Existenzialismus*, Friburgo de Brisgovia, 2020 [*Neoexistencialismo: concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*, traducción de Marc Figueras, Barcelona, Pasado & Presente, 2020]; *idem*, *Fiktionen*, segunda parte.
35. Sobre los aspectos filosóficos, algo más técnicos, en relación sobre todo con la filosofía de Robert Brandom, Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Friburgo de Brisgovia y Múnich, 2014, 2.^a ed., y como introducción Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*.

3. IDENTIDAD SOCIAL. POR QUÉ EL RACISMO, LA XENOFobia Y LA MISOGINIA SON MALOS

1. Para una argumentación actual véase por ejemplo Kwame Anthony Appiah, *Identitäten – Die Fiktionen der Zugehörigkeit*, Berlín, 2019. [Hay traducción española de María Serrano Jiménez: *Las mentiras que nos unen: replanteando la identidad, creencias, país, color, clase, cultura*, Barcelona, Taurus, 2019.] Sobre la aparición de la idea de que el concepto de raza resulta socialmente insostenible, Jürgen Kaube, *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*, Berlín, 2015, 4.^a ed., pp. 190-224.
2. Véase al respecto el famoso análisis de la contingencia del mundo

- cotidiano en Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fráncfort, 2018, 27.^a ed. [*La construcción social de la realidad*, Madrid, H. F. Martínez de Murguía, 1968, 1984.] Tanto Husserl como Berger y Luckmann elevan demasiado la apuesta porque no dejan lugar para la idea de que el mundo cotidiano de la vida se conecta con nuestra forma de vida biológica y por lo tanto no puede ser en su totalidad una construcción social; pero esto es otro tema. Para profundizar al respecto Gabriel, *Fiktionen*.
3. Walter Lippmann, *Die öffentliche Meinung. Wie sie entsteht und manipuliert wird*, Fráncfort, 2018, p. 127. [*La opinión pública*, traducción de Sylvia Mohillo, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1964; *La opinión pública*, prólogo de Ronald Steel, traducción de Blanca Guinea Zubimendi, San Lorenzo de El Escorial, Langre, 2003.]
4. *Ibd.*, p. 117.
5. *Ibd.*, p. 162.
6. Markus Gabriel, «Der Hygienismus kann in eine Gesundheitsdiktatur umschlagen», en: *Die Welt*, 21 de abril de 2020.
7. Los detalles de la ontología de los objetos inexistentes son bastante complicados; a quien le interesen le remito a Gabriel, *Fiktionen*, §§ 1-5.
8. Más detalles en Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, pp. 223-241. [*El sentido del pensamiento*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.]
9. Por desgracia, en Fichte, Schelling y Hegel (por mencionar las cabezas más conocidas de Jena) hallamos diversos pensamientos racistas, pero también argumentaron en contra del racismo de su tiempo, por ejemplo de la doctrina craneológica (muy difundida en aquel momento) que pretendía asociar rasgos de carácter y razas con las formas de los cráneos.
10. Martin S. Fischer, Uwe Hofffeld, Johannes Krause y Stefan Richter, «Jenaer Erklärung – Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung», en: *Biologie in unserer Zeit* 49/6 (2019), pp. 399-402.

11. *Ibd.*, p. 400 s.
12. Nina Power, *Die eindimensionale Frau*, Berlín, 2011. [Hay traducción al español de Teresa Arijón: *La mujer unidimensional*, Buenos Aires, Cruce Casa Editora, 2017.]
13. Véase en especial Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Fráncfort, 1987 [hay traducción española de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983], e *idem*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Fráncfort, 1991 [*Contingencia, ironía y solidaridad*, traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991].
14. Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)», en: Barbara Stollberg-Rilinger (ed.), *Was ist Aufklärung? Thesen, Definitionen, Dokumente*, Stuttgart, 2010, pp. 9-17. [En castellano véase por ejemplo *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, traducción de Baltasar Espinosa et al., Madrid, Taurus, 2012.]
15. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Fráncfort, 1971, § 309, p. 131. [En castellano puede verse *Investigaciones filosóficas*, traducción, introducción y notas críticas de Jesús Padilla Gálvez, Madrid, Trotta, 2017; anteriormente *Investigaciones filosóficas*, traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Barcelona, Crítica, 1988.]
16. Su obra maestra es *A Spirit of Trust*, pero no es recomendable para legos. Como introducción, Robert Brandom, *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Fráncfort, 2001. [*La articulación de las razones: una introducción al inferencialismo*, traducción de Eduardo de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI de España, 2002.]
17. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 95, p. 62.
18. Thomas Sturm, «“Rituale sind wichtig”. Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie», en: *Der Spiegel* 8/2000.
19. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1980, 5.^a ed. [*Economía y*

- sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina Echavarría et al., 2.^a ed. en español de la 4.^a en alemán, Madrid, F.C.E. de España, 2002.]
20. *Ibd.*, p. 242.
 21. *Ibd.*, p. 236.
 22. *Ibd.*, p. 237.
 23. *Ibd.*
 24. *Ibd.*
 25. *Ibd.*
 26. Sobre la *persona* social a diferencia del *individuo* no social, Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, pp. 183-187. [*El sentido del pensamiento*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.] Sobre la sociedad como espacio imaginario véase la gran obra de Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Fráncfort, 1990 [*La institución imaginaria de la sociedad*, traducción de Antonio Vicens y Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Tusquets, 1983-1989, reed. 2013], así como Gabriel, *Fiktionen*, §§ 12-17.
 27. A quien desee comprender, en las condiciones de la teoría filosófica moderna, la dimensión en la que Hegel filosofa, le recomiendo que se esfuerce por adentrarse en la genial obra maestra del filósofo estadounidense Robert B. Brandom, que en 2019 logró descifrar analíticamente la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y reconstruirla a la altura de las teorías filosóficas de la actualidad. Véase Brandom, *A Spirit of Trust*.
 28. Como panorama general e introducción recomiendo Dirk Jörle y Veith Selk, *Theorien des Populismus zur Einführung*, Hamburgo, 2017.
 29. Gabriel, *Fiktionen*, § 13.
 30. Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn* [*Yo no soy mi cerebro*, Barcelona, Pasado & Presente, 2016.]; *idem*, *Fiktionen*; *idem*, *Neo-Existenzialismus* [*Neoexistencialismo*, Barcelona, Pasado & Presente, 2020]. Probablemente compartimos el espíritu con otros seres vivos, pero este es otro tema. Pues no compartimos todos los rasgos con todos los seres vivos, con lo que puede ser que la espiritualidad

esté difundida en el reino animal y quizá más allá, lo que depende de si existen Dios y el alma inmortal. De ser así el espíritu ni siquiera está atado a la corporeidad. Pero esto no se debe decidir aquí, donde estamos tratando de las condiciones terrenales de la responsabilidad y la integración moral. Sin embargo, quisiera apuntar aquí, por lo menos, que del hecho de ser animales de una especie determinada no se deriva que solo seamos animales. Ningún resultado de las ciencias naturales demuestra que no existe ningún Dios o ningún alma inmortal. Independientemente de la constitución del universo, observable por medio de las ciencias, esto no tiene efectos sobre la cuestión metafísica de si existen dimensiones de la realidad que van más allá de lo que las ciencias naturales pueden observar. Aunque a esta pregunta puede responderse con un sonoro «¡Sí!», porque bien existen hechos matemáticos, estéticos y lógicamente, morales que las ciencias naturales no pueden observar. Pese a que existen relaciones entre los procesos observables científicamente y otros campos de sentido de la realidad, no se trata de relaciones de identidad: los números, por ejemplo, no son idénticos a los grupos de objetos materiales. El número 4, por ejemplo, no es la cantidad de todos los grupos de objetos materiales de los que en ese momento hay cuatro, sino que es una estructura abstracta. En cuanto a las matemáticas, ya lo demostró el matemático y filósofo Gottlob Frege en su genial *Die Grundlagen der Arithmetik bewiesen* [Los fundamentos de la aritmética]. Al respecto de los hechos morales bastaría con apuntar a Platón, que en numerosos diálogos —como *Político*, *Eutifón*, *Fedón* y *Apología de Sócrates*— expuso convincentemente que existen hechos morales que, con independencia de nuestras respectivas opiniones, juzgan qué valor moral tienen nuestras acciones. Existe una justicia fuera de los procesos judiciales, tanto si nos gusta como si no.

31. No por ello se puede justificar un comportamiento inmoral frente a otros animales. La ética animal se fundamenta en que, como seres humanos, poseemos una capacidad especial de comprensión

moral. Aquí resulta idóneo un principio formulado por Hans Jonas: tenemos una responsabilidad moral para con todo aquello que dominamos. Como gracias a la ciencia y la tecnología dominamos a los otros seres vivos, también tenemos responsabilidad hacia ellos.

32. Bernard Williams, *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart, 1978, p. 62. [Hay traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982.]
33. Véase al respecto Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* [Por qué el mundo no existe, Barcelona, Pasado & Presente, 2015], así como *idem*, *Fiktionen*.
34. La política identitaria se debe invalidar primero con una política de la diferencia. Este es un primer progreso, que por cierto ha sido uno de los objetivos de las filosofías de la diferencia en el siglo pasado, asociadas en particular con los nombres de Emanuel Levinas, Jacques Derrida y Luce Irigaray. Paradójicamente la política identitaria de nuestros días es una reacción regresiva ante el avance de las teóricas y los teóricos de la diferencia, que apostaron —al menos en el caso de Derrida, en particular— por una variedad que yo denomino «política de la indiferencia». Digamos de paso que Derrida, junto a San Agustín, Albert Camus y Alain Badiou (en la actualidad, quizá el más influyente de los filósofos franceses), se encuentra probablemente entre los principales filósofos del norte de África (que han encontrado eco en Europa y Estados Unidos). Sobre todo en su obra tardía *Politik der Freundschaft* [hay traducción en español de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998], Derrida desarrolla una ética universalista sobre la base de una teoría de la amistad, una ética que aún dista de estar agotada. Al respecto véase el importante estudio de Philip Freytag, *Die Rahmung des Hintergrunds. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Sprachtheorien am Leitfaden der Debatten Derrida-Searle und Derrida-Habermas*, Fráncfort, 2019.

4. PROGRESO MORAL EN EL SIGLO XXI

1. Para más detalles Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn* [Yo no soy mi cerebro, Barcelona, Pasado & Presente, 2016]; *idem*, *Der Sinn des Denkens* [El sentido del pensamiento, Barcelona, Pasado & Presente, 2019]; *idem*, *Fiktionen*.
2. Como introducción a este tema tan amplio, Jan Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburgo, 2008. Sobre la construcción de teorías contemporáneas Gabriel, *Fiktionen*, §§ 12-17.
3. Véase al respecto Shoshana Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus* [La era del capitalismo de vigilancia], así como Yvonne Hofstetter, *Der unsichtbare Krieg. Wie die Digitalisierung Sicherheit und Stabilität in der Welt bedroht*, Múnich, 2019; *idem*, *Das Ende der Demokratie. Wie die künstliche Intelligenz die Politik übernimmt und uns entmündigt*, Múnich, 2016; e *idem*, *Sie wissen alles. Wie intelligente Maschinen in unser Leben eindringen und warum wir für unsere Freiheit kämpfen müssen*, Múnich, 2014.
4. Esto no quiere decir que el arte, la cultura y la religión sean automáticamente emancipadores. Hay arte bueno y malo, religión buena y mala. El arte, la cultura y la religión son moralmente valiosos solo cuando se orientan hacia el bien. En la medida en que están ligados a prácticas humanas siempre expresan cómo se ven los seres humanos a sí mismos en un tiempo dado. Más por extenso, en *Warum es die Welt nicht gibt* [Por qué el mundo no existe], capítulos V-VII.
5. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 18.
6. Para más detalles Zeuske, *Sklaverei*.
7. Stephen Cave, «On the Dark History of Intelligence», en: *Aeon* (2017), en línea en: aeon.co/essays/on-the-dark-history-of-intelligence-as-domination.
8. Thilo Sarrazin, *Feindliche Übernahme. Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht*, Múnich, 2018, p. 277.
9. *Ibid.*, p. 143.
10. Andreas Urs Sommer, *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart, J.B: Metzler, 2016.

11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. En sus detalles, la cuestión histórica es más complicada, porque el concepto de la esclavitud aúna diversas formas con dependencias asimétricas. Existen distintas formas de esclavitud, que se han transformado históricamente y aparecen diversamente en contextos diferentes, lo que (sin mejorar por ello la valoración de la esclavitud) requiere un estudio y reconstrucción completo de las flaquezas morales de tales dependencias. El tema se investiga desde 2019 en un grupo de excelencia de Bonn, «Beyond Freedom and Slavery: Asymmetrische Abhängigkeiten in vormoderne Gesellschaften». De aquí surge el excelente libro de Zeuske, *Sklaverei*.
14. Aristóteles parece estar diciendo, como sugiere este pasaje famoso: «Es esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro, y que verdaderamente le pertenece a otro porque participa de la razón sin poseerla, solo para comprender sus mandamientos» (Aristóteles, *Politik*, Reinbek, 1994, 1254b, p. 53).
15. Zeuske, *Sklaverei*, p. 7.
16. *Ibid.*, p. 25.
17. Aristóteles, *Politik*, 1253b, p. 50. [Hay traducción en español de Carlos García Gual: *Política*, Madrid, Alianza, 2015.]
18. El concepto del capitalismo tiene muchas interpretaciones, sin duda, y no siempre están claras las razones por las que se discuten sus defensores y sus críticos. Para una aclaración filosófica a la altura de la filosofía social contemporánea véase Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Berlín, 2020. [*Capitalismo: una conversación desde la teoría crítica*, traducción de Roc Filella, revisada por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, San Sebastián de los Reyes, Madrid, Ediciones Morata, 2019.]
19. Sobre la lógica del mercado en su aplicación moralmente reproducible a los sistemas de salud véase Giovanni Maio, *Geschäftsmodell Gesundheit. Wie der Markt die Heilkunst abschafft*, Berlín, 2018, 3.^a ed.

20. Markus Gabriel, «Die meisten liberalen Demokratien haben eine Ausgangssperre verhängt – doch ist sie, ethisch betrachtet, wirklich gerechtfertigt?», en: *Neue Zürcher Zeitung*, 26 de marzo de 2020, e *idem*, «Der Hygienismus kann in eine Gesundheitsdiktatur umschlagen», en: *Die Welt*, 21 de abril de 2020.
21. David Runciman, «Coronavirus has not suspended politics – it has revealed the nature of power», www.theguardian.com/commentisfree/2020/mar/27/coronavirus-politics-lockdown-hobbes (consultado el 1 de abril de 2020).
22. Para una precisa reconstrucción de la situación teórica de la filosofía del Estado y el derecho en este campo, véase Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Berlin, 2015.
23. Para una introducción a la escuela de pensamiento del neoliberalismo véase Thomas Biebricher, *Neoliberalismus zur Einführung*, Hamburgo, 2018, 3.^a ed.
24. Al respecto véanse de nuevo los cálculos de Göpel, *Unsere Welt neu denken*.
25. *Ibd.*, p. 152.
26. El estudio de Smith ha revelado que el autor no fue pionero, en ningún sentido relevante, del *homo oeconomicus*; su concepción del hombre parte mucho más de la idea según la cual la sociedad surge de una moral consistente en que siempre nos juzgamos a la luz de los otros y requerimos de la ayuda recíproca. Smith no defiende la idea errónea de que los hombres son primordialmente egoístas por naturaleza. Para los detalles véase Reiner Manstetten, *Das Menschenbild der Ökonomie – Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Friburgo de Brisgovia y Múnich, 2004, 3.^a ed.
27. Como voz destacada (entre otras muchas) véase Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, Múnich, 2010. [Hay traducción española de Hernando Valencia Villa: *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010.]
28. Véase al respecto la descripción introductoria de Göpel, *Unsere Welt neu denken*, pp. 55-73.

29. Traducción mía de «There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look to themselves first. It's our duty to look after ourselves and then, also to look after our neighbor» (Douglas Keay, «AIDS, Education and the Year 2000. An Interview with Margaret Thatcher», en: *Woman's Own*, 31 de octubre de 1987, pp. 8 s., aquí p. 10).
30. John Blundell, *Margaret Thatcher: A Portrait of the Iron Lady*, Nueva York, 2008, p. 193: «Any woman who understands the problems of running a home will be nearer to understanding the problems of running a country».
31. Luciano Floridi, *Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert*, Berlín, 2015.
32. Véase el superventas mundial del premio Nobel Daniel Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken*, Múnich, 2016. [Hay traducción española de Joaquín Chamorro Mielke: *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona, Debate, 2012.]
33. Adam Smith no solo propuso una teoría económica orientada al egoísmo, que cabe hallar en su obra *La riqueza de las naciones* (*Der Wohlstand der Nationen*, Múnich, 2005, 11.^a ed). [Hay traducción española de Carlos Rodríguez Braun: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2011.] Como filósofo moral destaca sobre todo su obra ética *Teoría de los sentimientos morales* (*Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburgo, 2010) [hay traducción española de Carlos Rodríguez Braun: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2013], donde investiga nuestra capacidad de ponernos en el lugar de otra persona y desarrollar compasión. Los estudiosos de Smith no están de acuerdo en cómo se relacionan lo uno y lo otro. Como introducción a esta temática es recomendable Michael S. Aßländer, *Adam Smith zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 2007.
34. Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart, Reclam, 2015.
35. La relación de la sociología, la inteligencia social y la ética cotidiana la analiza el sociólogo de la cultura Clemens Albrecht, a

- partir de ejemplos corrientes y cotidianos, en *Sozioprudenç. Sozial klug handeln*, Fráncfort y Nueva York, 2020.
36. Como excepción especialmente destacada y beneficiosa véase Thomas Piketty, *Kapital und Ideologie*, Múnich, 2020, que intenta demostrar que una gran desigualdad social es económicamente perjudicial y moralmente reprochable. [Hay traducción española de Daniel Fuentes: *Capital e ideología*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2019.]
37. Adam Smith, que introdujo el tema de «la mano invisible» en la economía nacional, no pretendía decir con eso que los mecanismos del mercado, que responden al egoísmo, fomenten automáticamente el bienestar de la comunidad. La mano invisible surge en su teoría como fruto de la interacción de la moral, la economía y la política. Véase la mencionada introducción de Abländer al autor, *Smith zur Einführung*, pp. 124-140.
38. Para un panorama filosófico sobre el estado de la investigación de la felicidad en las ciencias sociales (incluidas las económicas), que hace tiempo que es una disciplina consolidada en las grandes universidades anglófonas, véase el libro de una profesora de Cambridge, la filósofa de la ciencia Anna Alexandrova, *A Philosophy for the Science of Well-Being*, Oxford, 2017. Véase también el esbozo de Julian Nida-Rümelin, *Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie*, Múnich, 2011.
39. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 63.
40. Véase al respecto «There is such a thing as society, says Boris Johnson from bunker», www.theguardian.com/politics/2020/mar/29/20000-nhs-staff-return-to-service-johnson-says-from-coronavirus-isolation (consultado el 22 de abril de 2020). Traduzco de: «We are going to do it, we are going to do it together. One thing I think the coronavirus crisis has already proved is that there really is such a thing as society».
41. Paul J. Crutzen, Eugene Stoermer, «The “Anthropocene”», en: *IGBP Global Change Newsletter* 41 (2000), p. 17 s.
42. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotech-*

- nik*, Fráncfort, p. 713. [Hay traducción española de Pedro Madrigal: *Has de cambiar tu vida: sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012.]
43. Christoph Horn, *Einführung in die Moralphilosophie*, Friburgo de Brisgovia y Múnich, 2018, p. 24.
44. *Ibd.*, p. 24 s.
45. *Ibd.*, p. 18.
46. Hay que incluir también a menudo en nuestras reflexiones a los otros seres vivos y la naturaleza inanimada, pero por otros motivos, que se describen en la ética animal y la ética medioambiental. No comparto la opinión defendida de forma destacada por Peter Singer, según la cual tenemos las mismas obligaciones morales hacia las personas que hacia los otros seres vivos, sin diferencias. No es cierto que anteponer moralmente a los hombres sea un «especismo» moralmente reprochable (como el autor lo denomina), porque el tema no se puede comparar con el racismo. Una diferencia esencial radica en que las especies existen; pero las razas no. Las desacertadas consecuencias de la posición radical de Singer han sido objeto de múltiples críticas, ante todo porque el autor aprueba la eutanasia de los recién nacidos y niños pequeños con discapacidades graves, y en general posterga moralmente a las personas con tales discapacidades frente a otros animales sanos, como por ejemplo los chimpancés. Pero esto solo es lógico si uno acepta su equiparación del racismo y el especismo, que es sin embargo errónea, por lo que es razonable negar las consecuencias que el autor extrae. De todo ello no se sigue, no obstante, que no tengamos obligaciones morales hacia los otros seres vivos.
47. Susan Wolf, «Moral Saints», en: *The Journal of Philosophy* 79/8 (1982), pp. 419-439.
48. Charles Darwin, *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart, 1982, p. 140. [*El origen del hombre*, traducción y edición de Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2009.]
49. Véase por ejemplo *ibid.*, p. 149: «La mayoría de los salvajes son

totalmente indiferentes a los padecimientos de un extraño, o incluso se deleitan contemplándolos. Es bien sabido que las mujeres y los hijos de los indios norteamericanos ayudaban a torturar a sus enemigos. A algunos salvajes, la crueldad con los animales les provoca un placer horrendo, y la humanidad resulta una virtud desconocida. Sin embargo, además de los afectos familiares, también resulta común la amabilidad, sobre todo en las enfermedades, entre los miembros de una misma tribu y a veces más allá de estos límites. Es bien conocida la amabilidad con la que Mungo Parks refirió que le trataron las negras del interior. Podrían mencionarse muchos ejemplos de la noble fidelidad de los salvajes para con los demás salvajes, nunca no obstante para con los extraños. La experiencia común justifica la máxima española: "¡No te fíes nunca, nunca, de un indio!"».

50. Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, p. 17. [*El sentido del pensamiento*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.]
51. Singer, *Praktische Ethik*, pp. 274-279. Para Singer, «la protección actual de la vida de los bebés» es la «expresión de una actitud claramente cristiana, y no, por ejemplo, un valor moral universal» (*ibid.*, p. 277), pero no aporta fuentes ni pruebas para una afirmación tan abstrusa.
52. Dawkins, *Das egoistische Gen*.
53. En el marco de una conversación.
54. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 30.
55. Jaap Mansfeld (ed.), *Die Vorsokratiker. Griechisch / Deutsch*, Stuttgart, 1987, DK 22 B 123, p. 252 s.
56. David Deutsch, *The Beginning of Infinity. Explanations that Transform the World*, Londres, 2012 [hay traducción española de Josep Sarret Grau: *El comienzo del infinito: explicaciones que transforman el mundo*, Mataró, Biblioteca Buridán, 2012], así como Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, pp. 46-50. [*El sentido del pensamiento*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.]
57. George Ellis, *How Can Physics Underlie the Mind? Top-Down Causation in the Human Context*, Berlín y Heidelberg, 2016. Véase

- también una argumentación similar en la filósofa de la ciencia Jennan T. Ismael, *How Physics Makes us Free*, Oxford, 2016.
58. Véase la teoría del libre albedrío en Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn*, pp. 263-327. [*Yo no soy mi cerebro*, Barcelona, Pasado & Presente, 2016.] También puede verse una argumentación similar en Christian List, *Why Free Will Is Real*, Cambridge (MA), 2019.
 59. Véase Adi Ophir, *The Order of Evils. Towards an Ontology of Morals*, Brooklyn (Nueva York), 2005.
 60. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Werkausgabe* vol. X, ed. Wilhelm Weischedel, Fráncfort, p. 388. [En castellano véase por ejemplo *Crítica del discernimiento*, edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, A. Machado Libros, 2003.]
 61. Gregor Dotzauer, «Radikale Mitte. Der Philosoph Markus Gabriel erklärt, warum es die Welt nicht gibt», en: *Die Zeit* 34/2013.

GLOSARIO

Se enumeran aquí los conceptos clave que forman el armazón básico de la argumentación del libro. En las páginas citadas se puede encontrar la definición.

- altruismo: p. 327 ss.
antirrealismo moral: p. 49
Antropoceno: p. 323
antropocéntrica (ética): p. 336
antropogénica (ética): p. 336
antropología: p. 336 ss.
atomismo ontológico-social: p. 313
- buena vida: p. 360
bueno, lo: p. 44 ss.
burocratismo: p. 355
- capacidad intelectual: p. 189
co-inmunismo: p. 324 ss.
complejidad: p. 250 ss.
consciencia fenoménica: p. 137
constante antropológica: p. 265
contingencia: p. 251
contraste de Eutifrón: p. 181
- destino moral: p. 345
diferencia entre lo que es y lo que debería ser: p. 86
dilema ético: p. 159
- economicismo: p. 316
egoísmo: p. 328
epistemología de los valores: p. 173
equivoco: p. 92 ss.
error: p. 123
error categorial: p. 316 ss.
espíritu (*Geist*): p. 263
estado de alarma: p. 222
estereotipos: p. 60, 197
ética: p. 42
ética para todos: p. 352 ss.
evidencias morales: p. 162 ss.
- falacia naturalista: p. 86
falible: p. 45

- falibilidad: p. 124, 178
 felicidad: p. 42
 filosofía moral neokantiana: p. 85
 forma de supervivencia: p. 262

habitus: p. 196 ss.
 hecho: p. 40
 moral: p. 40
 hedonismo: p. 140
 hermenéutica: p. 75
 higienismo: p. 215
 humanismo: p. 33 ss.

 identidad: p. 210 ss., 264
 identidad existencial: p. 264
 identidad metafísica: p. 211
 identidad ontológica: p. 210
 identidad personal: p. 211
 identidad social: p. 211
 imperativo cosmopolita: p. 351
 imperativo virológico: p. 301
 inconmensurabilidad: p. 38

 Juicio Final (experimento): p. 175
 ss.

 legalidad: p. 43 ss.
 legitimidad: p. 43 ss.
 lógica: p. 344

 mal radical, el: p. 351
 malo, lo: p. 43 ss.
 máquina del tiempo nazi, argu-
 mento de: p. 80

 máxima: p. 154
 mentira: p. 159 ss.
 metaética: p. 49 ss.
 moral: p. 42
 moralidad superior: p. 345 ss.
 moralmente aconsejable: p. 44
 moralmente permitido: p. 44
 moralmente reprobable: p. 44

 nacionalismo: p. 242
 naturaleza: p. 342
 neoliberalismo: p. 308
 neutro, lo: p. 44
 nihilismo: p. 91
 nihilismo de los valores: p. 40
 norma: p. 120
 normatividad: p. 120
 nuevo realismo moral: p. 33

 objetividad máxima: p. 137 ss.
 ontología de los valores: p. 173
 ontología social: p. 313

 pán-demia metafísica: p. 326
 paradoja de la democracia: p. 57
petitio principii: p. 92
 plasticidad: p. 262
 pluralismo de los valores: p. 38,
 82
 política: p. 196
 política de la diferencia: p. 267 ss.
 política identitaria: p. 193 ss.
 populismo: p. 252
 principio de indulgencia: p. 148

- principio de la no contradicción: p. 156
 principio de la unidad causal: p. 342
 principio de universalización: p. 151,
 153
 principio del fin en sí mismo: p. 151,
 154
 principios (morales): p. 109
 problema ético de la descripción:
 p. 168
 progreso moral: p. 277 ss.
 progreso *sui generis*: p. 298
 pronosticismo: p. 303

 racionalización: p. 245
 razón instrumental: p. 341
 realidad base: p. 219
 realismo epistémico: p. 175
 realismo moral: p. 49
 tesis fundamental del, p. 110
 realismo óptico: p. 174
 recursos simbólicos: p. 195
 reduccionismo científico: p. 307

 reino de los fines: p. 179 ss.
 relativismo: p. 61
 relativismo cultural: p. 61 ss.
 relativismo de los valores: p. 39
 relativismo histórico: p. 278
 retroceso moral: p. 302
 robustez modal: p. 190

 sabiduría: p. 344
 sociedad: p. 250 ss.
 subjetividad máxima: p. 137 ss.

 transacción social: p. 251
 triaje: p. 216

 universalismo: p. 33
 universalismo biológico: p. 262,
 320 ss.
 universalismo de los valores:
 p. 108
 universo: p. 341

 valores: p. 44
 valores económicos: p. 45

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorf, Mario, 227
Agamben, Giorgio, 306
Agustín, San, 383
Albrecht, Clemens, 372 n. 35, 387
n. 35
Anscombe, Elisabeth, 168, 376 n. 22
Arendt, Hannah, 80, 227, 253, 312,
333
Aristóteles, 42, 103, 124, 274, 291-
293, 333-334, 374 n. 7, 384 n. 14,
385 n. 17.
Asad, Bachar el-, 16
- Bach, Johann Sebastian, 227
Badiou, Alain, 383
Baer, Ulrich C., 292
Baerbock, Annalena, 254
Bauer, Thomas, 169, 376 n. 23
Bedford-Strohm, Heinrich, 261
Beethoven, Ludwig van, 43, 90, 227,
253
Benz, Carl Friedrich, 29
Berger, Peter L., 378 n. 2
Bezos, Jeff, 100
Boghossian, Paul, 65-69, 235, 365-
366 n. 10, 370 n. 21 y 22
- Böhmermann, Jan, 52
Bolsonaro, Jair Messias, 17, 204,
260, 352
Bourdieu, Pierre, 195-196
Brandom, Robert Boyce, 238, 363
n. 3, 378 n. 35, 380 n. 16, 381 n. 27
Brecht, Bertolt, 47, 367 n. 6
Bubner, Rüdiger, 230
Buda, Siddhartha Gautama, 267
- Camus, Albert, 7, 382-383 n. 34
Cavell, Stanley, 31, 366-367 n. 14
Crutzen, Paul J., 323, 388 n. 41
- Daimler, Gottlieb, 29
Darwin, Charles, 286, 331-334, 338,
340, 389 n. 48
Davidson, Donald, 104, 373 n. 1
Dawkins, Richard, 333, 338, 377
n. 33, 389 n. 52
Derrida, Jacques, 253, 306, 382-383
n. 34
Descartes, René, 125
Deutsch, David, 343, 390 n. 56
Dotzauer, Gregor, 350, 390 n. 61

- Durero, Alberto, 142-143, 227
 Dworkin, Ronald, 180, 377 n. 28
- Einstein, Albert, 253
 Ellis, George Francis Rayner, 343, 390 n. 57
 Engels, Friedrich, 260, 369-370 n. 20
 Erdoğan, Recep Tayyip, 17-18, 52 y n
- Falk, Armin, 315
 Farage, Nigel, 236
 Fichte, Johann Gottlieb, 253, 339, 379 n. 9
 Floridi, Luciano, 313, 386 n. 31
 Forst, Rainer, 357
 Francisco, papa, 74
 Frank, Ana, 80
 Frank, Hans, 85
 Frege, Gottlob, 382 n. 30
- Gadamer, Hans-Georg, 239-240
 Galton, Francis, 286, 334
 Gandhi, Mahatma, 74, 267
 Gates, Bill, 78, 220
 Gauland, Alexander, 89-90
 Gervais, Ricky, 215
 Giuliani, Rudolph, 369 n. 16
 Goebbels, Joseph, 253, 293
 Goethe, Johann Wolfgang von, 70, 94, 142, 227, 252, 372 n. 35, 374 n. 15
 Göpel, Maja, 311, 363 n. 2, 385 n. 24, 386 n. 28
 Guillermo II, 160
- Habeck, Robert, 160
 Habermas, Jürgen, 253, 365 n. 8
 Hawking, Stephen, 18
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 147, 253, 339, 363 n. 3, 379 n. 9, 381 n. 27
 Heidegger, Martin, 80, 84-85, 88-90, 253, 288, 371-372 n. 33
 Heisenberg, Werner, 253
 Heráclito de Éfeso, 342
 Hitler, Adolf, 80, 83, 89, 105, 171, 253
 Hobbes, Thomas, 304, 306
 Höcke, Björn, 89-90, 223, 254
 Högbe, Wolfram, 341
 Hölderlin, Friedrich, 252-253
 Horn, Christoph, 328-329, 333, 388 n. 43
 Humboldt, Wilhelm von, 339
 Hume, David, 86
 Huntington, Samuel P., 59, 369 n. 14
 Husserl, Edmund, 198, 378 n. 2
 Huxley, Aldous, 19
- Ibn Rushd (Averroes), 273
 Ibn Sina (Avicena), 273
 Irrigaría, Luce, 382-383 n. 34
- Jesucristo, 73-74, 186
 Jobs, Steve, 267-268
 Johnson, Boris, 204, 322, 388 n. 40
 Jonas, Hans, 253, 284, 321, 342, 364 n. 5, 382 n. 31, 384 n. 5, 387 n. 39, 389 n. 54
- Kaczyński, Jarosław, 18
 Kafka, Franz, 227

- Kant, Immanuel, 42, 57, 86, 95, 104, 122, 147, 150-155, 158, 171-172, 179, 253, 333, 348, 351, 368-369 n. 13, 371-372 n. 31, 375 n. 16, 17 y 19, 377 n. 24 y 27, 379-380 n. 14, 390 n. 60
- Kim Jong-un, 9, 105
 Kühnert, Kevin, 254
 Künast, Renate, 52-53, 149
- Latour, Bruno, 25-26, 365-366 n. 10, 366 n. 11
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 135, 374 n. 13
 Leiter, Brian, 11, 370 n. 24
 Lennard, Natasha, 233-234
 Lessing, Gotthold Ephraim, 273
 Levi, Primo, 80
 Levinas, Emanuel, 80
 Lippmann, Walter, 213, 217, 378-379 n. 3
 Lübcke, Walter, 30 y n.
 Luckmann, Thomas, 378 n. 2
 Lula da Silva, Luiz Inácio, 260
 Lutero, Martin, 227
- Mackie, John Leslie, 49, 368 n. 10
 Macron, Emmanuel, 321
 Maimon, Salomon, 273
 Mao Zedong, 105, 267-268, 319
 Marx, Karl, 64, 260, 310, 314, 369-370 n. 20
 Mendelssohn, Moses, 273
 Merkel, Angela, 45, 48, 52, 71, 78, 113, 149, 169-171
 Metz, Thaddeus, 163, 375-376 n. 21
 Möllers, Christoph, 87, 372 n. 32
- Moro, Sergio, 260
 Musk, Elon, 18
- Nagel, Thomas, 125, 374 n. 9
 Nida-Rümelin, Julian, 357, 373 n. 1, 387 n. 38
 Nietzsche, Friedrich, 49, 85, 89, 91-98, 253, 288, 291, 356, 372 n. 34 y 36
 Nussbaum, Martha, 46, 333, 367 n. 5
- Obama, Barack, 281
 Ophir, Adi, 346, 390 n. 59
 Orbán, Viktor, 9, 18, 21, 204, 236, 305
 Orwell, George, 19
 Özdemir, Cem, 227
- Palmer, Boris, 254
 Parks, Mungo, 389 n. 49
 Pazderski, Georg, 170
 Peterson, Jordan, 369 n. 16
 Piketty, Thomas, 387 n. 36
 Planck, Max, 224, 253
 Platón, 42, 63, 103, 181-183, 240, 333-334, 369 n. 17, 381-382 n. 30
 Polemarco, 63
 Power, Nina, 233-234, 379 n. 12
 Putin, Vladimir, 21, 39, 236
- Ramsés II, 25
 Rattle, Simon, 227
 Rawlette, Sharon Hewitt, 137, 139-140, 143, 374 n. 14

- Rawls, John, 79, 81, 370 n. 26
 Reagan, Ronald, 312
 Rödder, Andreas, 169, 376 n. 23
 Rödl, Sebastian, 373-374 n. 6
 Röhm, Ernst, 80
 Rorty, Richard, 235-238, 379 n. 13
 Rosenberg, Alfred, 253
 Rousseff, Dilma Vana, 260
 Runciman, David, 304, 385 n. 21
 Ryle, Gilbert, 316, 387 n. 34
- Sade, marqués Donatien de, 105
 Sanders, Bernie, 257-258, 261
 Sarrazin, Thilo, 71-72, 254, 283-287, 384 n. 8
 Sartre, Jean-Paul, 48, 368 n. 7
 Scanlon, Thomas M., 13, 363-364 n. 4
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 253, 339, 351, 379 n. 9
 Schiller, Friedrich, 224
 Schmitt, Carl, 49, 84-85, 88-90, 288, 306, 371 n. 29 y 30
 Schopenhauer, Arthur, 94-95, 138
 Schröder, Gerhard, 254
 Sen, Amartya, 59, 369 n. 15, 386 n. 27
 Singer, Peter, 134, 337-338, 374 n. 12, 388 n. 46, 389 n. 51
 Sloterdijk, Peter, 31, 253, 324, 388 n. 42
 Smith, Adam, 310, 314-315, 385-386 n. 26, 386-387 n. 33 y 37
 Sócrates, 63, 181, 240
 Söder, Markus, 113
 Sommer, Andreas Urs, 288-291, 384 n. 10
- Spahn, Jens, 113
 Spinoza, Baruch de, 273
 Stoermer, Eugene, 323, 388 n. 41
 Stone, Roger, 369 n. 16
- Teresa, Madre, 267
 Tesfai, Hadnet, 227
 Thatcher, Margaret, 312, 322
 Thunberg, Greta, 248
 Trasímaco, 63-64
 Trump, Donald, 9, 17, 21, 26, 59, 63, 91, 109, 204-205, 220, 222, 236-237, 257-259, 261, 265, 322, 352
 Tugendhat, Ernst, 182, 377 n. 29
- Wagner, Richard, 252-253
 Weber, Marianne, 245
 Weber, Max, 244-245
 Weidel, Alice, 254
 West, Cornel, 257-258, 261
 Williams, Bernard, 265, 382 n. 32
 Wittgenstein, Ludwig, 238, 380 n. 15 y 17
 Wolf, Susan R., 330, 333, 389 n. 47
 Wright, Crispin, 174, 377 n. 25
 Wulff, Christian, 69-71, 370 n. 23
- Xi Jinping, 17, 21, 204, 322
- Zeuske, Michael, 292, 373 n. 3, 384 n. 6, 13 y 15
 Žižek, Slavoj, 161, 323, 375 n. 20
 Zuckerberg, Mark, 100

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Introducción</i> | 9 |
| I. QUÉ SON LOS VALORES Y POR QUÉ SON UNIVERSALES | 33 |
| <i>The Good, the Bad and the Neutral</i> («Lo bueno, lo malo y lo neutro»). Principios básicos de la moral | 41 |
| Hechos morales | 47 |
| Límites de la libertad de expresión. ¿Cuán tolerante es la democracia? | 50 |
| La moral pesa más que la mayoría | 55 |
| Relativismo cultural. La ley del más fuerte | 59 |
| Boghossian y los talibanes | 65 |
| No existen los valores judeocristianos. Y por qué el islam, a todas luces, es propio de nuestro país .. | 69 |
| Corea del Norte y la máquina nazi | 77 |
| Pluralismo de los valores y nihilismo de los valores | 82 |
| La abominable confusión de Nietzsche | 91 |
| 2. POR QUÉ LOS HECHOS MORALES EXISTEN, PERO LOS DILEMAS ÉTICOS, NO | 99 |
| El universalismo no es eurocéntrico | 106 |
| La discriminación de los niños por motivos de edad y otras deficiencias morales de la vida cotidiana | 113 |

| | |
|--|-----|
| Tensión moral | 118 |
| La propensión a equivocarse, un mesías ficcional y el absurdo de la arbitrariedad posmoderna | 121 |
| Sentimientos morales | 136 |
| Médicos, pacientes, policías de la India | 142 |
| El imperativo categórico como factor de cohesión social | 150 |
| «¿H?» ¡No te contradigas! | 155 |
| Las evidencias morales y el problema ético de la descripción | 161 |
| Por qué la cancillera no es el Führer | 169 |
| El Juicio Final, o cómo podemos conocer los hechos morales | 173 |
| Con o sin Dios, en el reino de los fines | 178 |
| Pegar a los niños nunca ha sido bueno, tampoco ... en 1880 | 189 |
| | |
| 3. IDENTIDAD SOCIAL. POR QUÉ EL RACISMO, LA XENOFOBIA Y LA MISOGINIA SON MALOS | 193 |
| <i>Habitus</i> y estereotipos. Todos los recursos son escasos | 195 |
| Levantar el velo de la deshumanización. De la política de la identidad a la política de la diferencia | 206 |
| Coronavirus. La realidad contraataca | 217 |
| Una Turingia distinta. En Jena se rebate el racismo | 223 |
| El valor de la verdad (sin galería de los espejos) ... | 232 |
| Estereotipos, el Brexit y el nacionalismo alemán ... | 241 |
| Los efectos de la conciencia de comunidad | 244 |
| La sociedad del populismo | 249 |
| Las contradicciones de la política identitaria | 256 |
| Todos somos los otros. De la política de la identidad a la de la diferencia (y más allá) | 261 |
| Política de la indiferencia. De camino al daltonismo | 271 |

| | |
|--|-----|
| 4. PROGRESO MORAL EN EL SIGLO XXI | 277 |
| La esclavitud y Sarrazin | 283 |
| Las concepciones del hombre (supuestamente) distintas no justifican nada, menos aún, la esclavitud | 288 |
| Progreso y retroceso moral en tiempos de coronavirus | 294 |
| Límites del economicismo | 307 |
| El universalismo biológico y la pandemia viral | 320 |
| Por una pandemia metafísica | 324 |
| Moral ≠ altruismo | 327 |
| El ser humano. Quiénes somos y quiénes queremos ser. | 336 |
| Ética para todos | 344 |
| | |
| <i>Epílogo</i> | 359 |
| <i>Notas</i> | 363 |
| <i>Glosario</i> | 393 |
| <i>Índice onomástico</i> | 397 |