

ETICA Y DESARROLLO MORAL

ETHICS AND MORAL DEVELOPMENT

Manuel Villegas Besora

Universidad de Barcelona, España

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5584-8469>

Cómo referenciar este artículo/How to reference this article:

Villegas Besora, M. (2019). Etica y desarrollo moral. *Revista de Psicoterapia*, 30(113), 3-50.
<https://doi.org/10.33898/rdp.v30i113.302>

Resumen

En este artículo se plantea la relación entre ética y desarrollo moral. La ética, como disciplina filosófica, no puede ignorar la dimensión psicológica de la conciencia sobre la que se sustenta. Pero esta conciencia, desde el punto de vista psicológico, no puede garantizar el conocimiento del bien y del mal, puesto que no es innata, sino adquirida. De esta relación entre filosofía y psicología nacen varias preguntas: ¿Cómo se forma la conciencia moral? ¿Cómo la conciencia moral llega a distinguir entre el bien y el mal? ¿Ejerce la conciencia moral un efecto coercitivo sobre la conducta? Estas y otras cuestiones son examinadas en el artículo desde una perspectiva metafísica, epistemológica y psicológica.

Palabras clave: *ética, psicología, desarrollo moral, bien, mal, conciencia moral.*

Abstract

This article considers the relationship between ethics and moral development. Ethics, as a philosophical discipline, cannot ignore the psychological dimension of conscience on which it is based. But conscience, from the psychological point of view, cannot guarantee the knowledge of good and evil, since it is not innate, but an acquired structure. This relationship between philosophy and psychology give rise to several questions: how is moral conscience developed? How does moral conscience differentiate good and evil? Has moral conscience coercive effect on behavior? These and other issues are examined in the article from a metaphysical, epistemological and psychological point of view.

Key words: *ethics, psychology, moral development, good, evil, moral conscience.*



INTRODUCCIÓN

Plantear la cuestión de la ética desde el modelo de la Teoría del Desarrollo Moral es ponerse la cuestión del pasaje de un paradigma psicológico a otro filosófico. La palabra “*ética*” proviene del griego, aunque de dos palabras homófonas ἦθος (hábito, temperamento, carácter, estirpe, morada, de donde “*etología*”) y ἔθος (costumbre, hábito, de donde “*ética*” como criterio normativo), pero con significados similares, puesto que ambos terminan por referirse a la regulación del comportamiento humano o animal, individual o social, en un hábitat específico. En general se prefiere la denominación “*etología*” para la conducta animal instintiva o estereotipada en un contexto natural, y “*ética*” para la humana, más libre e indeterminada.

El equivalente latino de estos conceptos, sugerido por Cicerón, es “*mos/moris*” (costumbre), de donde *moral*. De hecho en las lenguas latinas “*ética*” y “*moral*” son equivalentes o sinónimas, aunque el uso ha ido introduciendo algunas preferencias sobre otras en determinados casos. Por ejemplo, “*comportamiento ético o moral*”, al igual que “*dilema y problema ético o moral*”, se pueden usar como intercambiables; mientras que el uso de “*conciencia o desarrollo moral*,” es preferible al de “*conciencia o desarrollo ético*”; por el contrario resulta más apropiada la expresión “*ética profesional*” a “*moral profesional*”. De este modo se puede inferir un predominio de uso para la palabra *ética* en cuestiones que se plantean en el ámbito teórico, ideal o prescriptivo (lo que debería ser), mientras que se elige preferentemente la palabra *moral* en el ámbito de la aplicación o de la (razón) práctica (lo que puede ser o conviene hacerse).

Si digo que “*Ramón tiene un problema moral*”, me refiero a un dilema relacionado con la acción (qué hago y con qué consecuencias), más que con el criterio o juicio teórico. Consideremos el caso de la película *Mar adentro* (Bovaira y Amenábar, 2004) donde la opción es el suicidio asistido, tal como en realidad sucedió en el caso de Ramón Sampedro, quien después de 30 años de estar postrado en cama tras el accidente que le dejó tetraplégico, consiguió la ayuda de una mano piadosa para quitarse la vida. En el caso de la película entran varias dimensiones en juego:

- a) La ética, se halla representada por el diálogo entre Sampedro y el sacerdote, donde se discute el principio o criterio universal de la primacía de la vida (particularmente desde los principios éticos de la religión católica).
- b) La legal, donde se plantea la manera de llevar a cabo el “*suicidio asistido*” (puesto que de esto se trata y no de eutanasia, ni siquiera activa), sin que nadie pueda ser acusado de su ejecución, excepto el propio suicida (Sampedro).
- c) La moral, donde se plantea la decisión de acceder a la petición de Ramón Sampedro desde diversas perspectivas: la heteronómica (los hermanos, que se niegan en virtud de principios morales), la socionómica (la amiga,

que le ayuda a llevar a cabo su plan desde la empatía y llega a facilitar una decisión autónoma, un método para que él mismo pueda administrarse el veneno), la anómica (se satisface su voluntad al margen de la ley: prevalece mi voluntad sobre mi vida por encima de códigos civiles).

Cuestiones semejantes se plantean en la película *Amour* (Ménégoz, Katz, Heiduschka, Arndt y Haneke, 2012), en la que el protagonista Georges, a fin de evitarle sufrimientos, termina por ahogar a su esposa Anne de 80 años que sufre de una parálisis irreversible, que ya no quiere vivir y se niega a comer. Y lo replantean hechos recientes, como el caso de María José Carrasco, mujer de 62 años, diagnosticada de esclerosis múltiple desde los 32, a la que su marido ha ayudado a morir en cumplimiento de su explícita decisión, según informan los periódicos de abril 2019.

La pregunta al respecto es la siguiente: conseguir que se lleve a cabo el “suicidio asistido” en estos casos ¿es un acto justificado moralmente?, ¿está sancionado legalmente?, ¿puede ser penado jurídicamente?, ¿es conforme a los principios éticos?

Probablemente, y a falta de una legislación sobre la eutanasia, el lector se vea inclinado a distinguir en éste y otros casos entre criterio ético, moral y legal que no tienen por qué ser coincidentes. De hecho las leyes pueden cambiar y los criterios éticos y morales pueden discutirse desde perspectivas contrapuestas.

CUESTIONES DE CRITERIOLOGÍA

Las diferencias de apreciación entre el criterio moral y el ético nos ponen sobre aviso acerca de la diferencia en el uso entre la palabra ética y la palabra moral, a pesar de su sinonimia, que no permite una distinción tan clara. La pregunta fundamental, sin embargo, que nos hacemos, no se plantea en el ámbito teórico o filosófico, sino psicológico que hace referencia a la regulación moral. Ésta no es posible sin la formación de un sistema criteriológico, basado en la evidencia y/o en la experiencia, al que llamamos conciencia moral, capaz de distinguir entre el bien y el mal y de dirigir nuestra acción a promover el primero y a evitar el segundo.

La cuestión sobre el concepto de conciencia moral hace referencia a la suposición de la existencia en la mente humana de una estructura epistemológica o de conocimiento, capaz de distinguir entre el bien y el mal, de actuar conforme a esta distinción y de sentir una satisfacción (bienestar) en el caso de haber procurado el bien, y una culpa (malestar ansioso) en el caso de haber causado el mal.

Los dos primeros supuestos (distinguir entre el bien y el mal, actuar conforme a esta distinción) se aplican sistemáticamente como criterios en la declaración de culpabilidad en el ámbito jurídico penal, mientras que el tercero (sentir bienestar o malestar) pertenece al dominio de la psicología, puesto que se trata de un sentimiento, el de culpabilidad, de carácter totalmente subjetivo.

Pero esta suposición implica el esclarecimiento de una serie de cuestiones previas.

- 1) la primera, de carácter metafísico, hace referencia a la definición de lo que es el bien y lo que es el mal.
- 2) La segunda, de carácter epistemológico, hace referencia al modo cómo llega la mente humana a esta distinción.
- 3) La tercera, de carácter psicológico, hace referencia al proceso de construcción de la conciencia moral como dispositivo de regulación del comportamiento humano

1. LA PERSPECTIVA METAFÍSICA: ¿QUÉ ES EL BIEN Y QUÉ ES EL MAL?

La perspectiva metafísica nace de un planteamiento esencialista o idealista. Supone la existencia de un Bien absoluto y, en consecuencia, de un Mal absoluto (maniqueísmo), también, aunque en muchas religiones el Bien antecede y precede siempre al Mal que se define en contraposición al primero y que, en consecuencia, ocupa un lugar subordinado. En la tradición bíblica están representados por Dios y el diablo. Por ejemplo, el libro de Job inicia con un diálogo entre ambos, bajo los nombres de Yaveh y Satanás, a propósito del predominio del bien y del mal en el mundo (Job 1: 7-8): “*Y dijo Yaveh a Satanás: ¿No has considerado a mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, varón perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal?*”

1.1. El árbol de la ciencia del bien y del mal

Las diversas metafísicas, religiosas o no, parten de esta suposición y consideran que toda ética debe remitirse a la preexistencia de tales categorías. Por ejemplo, en el relato inicial de libro del Génesis, Adán y Eva son expulsados del paraíso, no por haber comido una “manzana”, sino por haberlo hecho del *árbol de la ciencia del bien y del mal*, cuyo conocimiento les hacía semejantes a Dios, tal como recogen las palabras que el relato bíblico (Génesis 3: 4-5) pone en boca de la serpiente tentadora: “*De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, **conocedores del bien y del mal***”.

Y más adelante pronuncia “Yahveh Dios” (Génesis 3: 22) estas palabras a modo de advertencia y como justificación para expulsarlos del paraíso:

*“El ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros, pues tiene **conocimiento del bien y del mal**. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre”.*

En el mito del paraíso se parte del supuesto que nuestros primeros padres eran inocentes, sin conciencia de pecado ni, en consecuencia, de culpa ni vergüenza. Por eso andaban desnudos y no se cubrieron hasta que no hubieron faltado a la prohibición divina de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Este fue el pecado, por el que adquirieron la conciencia moral y al que por esa razón se

le ha otorgado la categoría de “pecado original”, como origen de la conciencia. Ahora el ser humano ya no puede alegar ignorancia (*ignorans*, que no sabe), ni inocencia (*innocens*, que no hace daño), de ahí la vergüenza y la culpa.

Si existe una ciencia del bien y del mal es que estos deben estar definidos *a priori*. Y tal vez por este motivo esta ciencia debe ser “*revelada*” directamente por Dios o a través de sus profetas. Es el caso de Moisés en el monte Sinaí, quien recibe de las manos de Yahvé las Tablas de la Ley o del Corán fruto de las enseñanzas de Mahoma, profeta de Alá. El cristianismo, heredero de la tradición judaica, se instaura sobre una nueva alianza, no basada en una revelación profética, sino en la encarnación del “Logos” mismo, hecho carne en la persona de Jesús. Estas religiones son necesariamente monoteístas, puesto que suponen la preexistencia de un Dios creador, juez supremo y universal, que puede premiar a los buenos y castigar a los malos.

El hinduismo, si es que tal nombre genérico es capaz de designar un pensamiento religioso o filosófico homogéneo, al contrario de las religiones abrahámicas, parte más bien del *panenteísmo* (dios en todo), aunque convive muy bien con el *politeísmo*, las divinidades del panteón hindú, que no son más que personificaciones o manifestaciones de las múltiples potencias de un único dios, por lo que termina siendo un *monismo* metafísico (el ser absoluto).

Aunque tanto el hinduismo, como el budismo que nace en su seno, están llenos de llamadas a la rectitud de acción y a la compasión no disponen de un criterio claro para distinguir el bien del mal, (se habla más bien de error o ignorancia que de pecado). En realidad la distinción entre ambos obedece a un dualismo ficticio puesto que creación y destrucción forman parte del mismo ciclo. Todo es apariencia e ilusión, como afirma Krisna en dialogo con Arjuna en el Bagavadgita:

“La vida y la muerte, el placer y el dolor pasan. Si un hombre piensa que mata a otro y este piensa que se va a morir, ninguno de ellos conoce la verdad. Lo Eterno de un hombre no se puede matar, así como lo que es Eterno de un hombre no puede morir, ni nace ni muere. Es la Eternidad: no se muere cuando se muere el cuerpo”.

En la mitología griega, cuyos dioses, visto su comportamiento licencioso, parecen carecer de cualquier código ético, se nos plantea el tema de la conciencia moral a propósito de la hazaña de Prometeo, que, viendo a los humanos indefensos a causa de la carencia de recursos naturales, robó a Atenea y Hefesto la técnica y el fuego y se los entregó para que pudieran sobrevivir. Pero con las prisas olvidó, o no tuvo en cuenta, que el ser humano no se regula de forma espontánea o natural, sino que precisa de un orden social interiorizado a través de la conciencia moral. Y éste fue su error (Villegas, 2011). A fin de poner remedio a este fallo, Zeus en persona ordenó a Hermes que distribuyera entre los humanos “el sentido moral y la justicia, a fin de que hubiera orden en las ciudades y lazos de unión entre sus habitantes con el objetivo de garantizar su convivencia”.

A través de este mito explica Platón (Protágoras, 320-322) la creación del

hombre en dos estadios sucesivos, uno natural, complementado por los dones divinos de la ciencia y la tecnología, arrebatados por Prometeo a los dioses, y otro sobrenatural, debido a la intervención directa de Zeus que concede al hombre el sentido del pudor y de la justicia, base de la dimensión moral. En la medida en que el pensamiento mitológico griego va derivando hacia el pensamiento racional o filosófico, la cuestión de la fundamentación de la ética aparece como un tema desligado de la religión, aunque en sus inicios continúa siendo idealista. Sócrates, por ejemplo, pregunta constantemente a sus interlocutores sobre la justicia, con la esperanza de que descubran en su fuero interno la idea innata de la misma.

La ética de Platón, al igual que la socrática parte del supuesto que el hombre tiende a buscar el bien, por lo que bastaría conocerlo para obrar correctamente. En el mito de la caverna se plantea la necesidad de descubrir la idea del Bien, que es única y la misma para todos los hombres, para proceder sabiamente tanto en la vida privada, como en la pública.

Aristóteles cambia la perspectiva esencialista por la teleológica. No existe el “bien en sí”, sino que este se define por los fines que persigue, pero muchos de estos están subordinados a otros fines. La pregunta que surge de inmediato es ¿existe entonces un fin último? La respuesta genérica a esta pregunta se puede sintetizar en una palabra: sí, la felicidad. Pero, dado que no existe una definición unívoca para la misma, la ética se convierte en una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana en donde encontremos los elementos que nos permitan responder a esta pregunta:

“Puesto que la virtud es doble –una intelectual y otra moral– la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre... De aquí resulta también evidente que ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza” (Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro 2,1).

Esta preocupación ética dominó la filosofía posterior a Aristóteles, en el periodo helenístico, en pos de la consecución de la felicidad. Probablemente, y aun a riesgo de simplificar mucho, estoicos, hedonistas y epicúreos estarían de acuerdo en relacionar la felicidad con el bienestar y éste con la ausencia de dolor. La diferencia estaría en acordar el método por el que se consigue eliminar el sufrimiento. Para los hedonistas podría conseguirse con la obtención de placeres, para los epicúreos con la evitación del dolor, mientras que para los estoicos con la eliminación de sus causas.

En la Edad Media, Tomás de Aquino retoma tanto la posición aristotélica (peripatética), como la estoica:

“Sobre esta cuestión los estoicos y los peripatéticos tuvieron diferentes opiniones, pues los estoicos afirmaban que todas las pasiones eran malas y los peripatéticos decían que las posiciones moderadas eran buenas [...] Por eso las juzgan buenas cuando están reguladas por la razón, y malas

cuando no están gobernadas por ella. Pues las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma, sino cuando les falta la regulación de la razón” (Suma Teológica, I-II, q. 24).

En particular los estoicos coincidirían con las tradiciones orientales (budismo e hinduismo) que consideran la liberación del sufrimiento y la eliminación del deseo, las claves de la felicidad. La gran preocupación del buda Gautama fue la superación del sufrimiento que buscó por dos vías el ascetismo y la sabiduría, el desprendimiento de lo superficial y la iluminación. En la tradición hindú el concepto de nirvana significa “apagamiento”, como el de una vela que se extingue y, en consecuencia, se entiende la felicidad como la extinción de toda perturbación, cuyo origen es el deseo. Los budas reclinados representan un estado de beatitud, de tranquilidad de la mente, propio del estado del paranirvana.

En el Medievo la opción escogida por Tomás de Aquino está condicionada, naturalmente, por su visión teológica, por lo que, aunque coincide con Aristóteles en que el fin último de las acciones humanas es la felicidad, o, lo que es lo mismo, el bien, éste sólo se halla realizado plenamente en Dios, único bien realmente universal e infinito. Por eso el fin último del hombre será la contemplación divina. Mientras está en la tierra, sin embargo, debe comportarse de acuerdo con la ley natural, reflejo de la eterna, que puede conocer a través de la razón. En consecuencia la bondad moral consiste en la conformidad con la razón humana, la cual es la regla y medida inmediata de la moralidad de los actos humanos, como derivación o irradiación que es de la razón divina o ley eterna, norma primitiva y medida suprema de la moralidad.

A parte del periodo medieval, donde la moral vuelve a postular una fundamentación teológica o revelada, la filosofía moderna deberá responder a la cuestión del fundamento desde una perspectiva antropocéntrica.

En el siglo XVIII, David Hume, en su obra póstuma *Diálogos sobre la religión natural* (1779), plantea el problema en los términos de la (mal) llamada paradoja de Epicuro:

“¿Es que Dios quiere prevenir el mal, pero no es capaz? Entonces no es omnipotente. ¿Es capaz, pero no desea hacerlo? Entonces es malévolo. ¿Es capaz y desea hacerlo? ¿De dónde surge entonces el mal? ¿Es que no es capaz ni desea hacerlo? ¿Entonces por qué llamarlo Dios?”

Con estos virajes del pensamiento filosófico hacia la dimensión práctica y humana (ética) del problema del bien y del mal, el planteamiento esencialista que exigía la preexistencia de estos conceptos y su fundamentación en un orden divino va derivando hacia un planteamiento antropocéntrico.

En este escenario de pérdida de la transcendencia, la filosofía kantiana desplaza el fundamento metafísico de la moral al interior del sujeto (tomando el nombre de imperativo categórico) y la interiorización de la ley moral kantiana se convierte en el último reducto de libertad y de transcendencia capaz de fundamentar la ética. La propuesta de Kant (1946, 1975) resuelve la aporía, desplazando la idea

de Dios o de la naturaleza –carente de sentido, caso de tenerlo, o al menos incognoscible– al interior de la conciencia. La dimensión divina de la moral kantiana se manifiesta en la incondicionalidad del imperativo categórico que rechaza cualquier tipo de utilitarismo y egoísmo, en nombre del universalismo y de la humanidad. Se han invertido los términos: la religión ya no puede ser un fundamento para la moral. La moral es, ahora, el fundamento de la religión.

La razón teórica formula juicios frente a la razón práctica que emite imperativos. Estos serán los pilares en los que se fundamenta la ética formal kantiana. La ética debe ser universal y, por tanto, vacía de contenido empírico, pues de la experiencia no se puede extraer conocimiento universal. Debe, además, ser *a priori*, es decir, anterior a la experiencia y autónoma, esto es, que la ley le viene dada desde dentro del propio individuo y no desde fuera. Los imperativos de esta ley deben ser categóricos y no hipotéticos.

El imperativo categórico se expresa en tres formulaciones:

Obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal.

Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio.

Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines.

Los desarrollos posteriores con Nietzsche (1990) a la cabeza, que declara la muerte de Dios, nos llevan hasta nuestros días en que los términos se han invertido totalmente: “Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado”, escribe en *La gaya ciencia* (1882). La muerte de Dios supone el rechazo de los valores absolutos y de la ley moral universal.

Para Wittgenstein (1965) una ciencia llamada “ética”, en respuesta a Moore que la define como “la investigación general sobre lo bueno”, carece de sentido:

“La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”.

No solamente la ética debe desarrollarse en un mundo sin Dios, sino que para Sartre, que parte de un humanismo existencialista, “la existencia precede a la esencia”. El hombre se halla desfondado, privado de cualquier apoyo, condenado a ser libre. Esta posición puede leerse desde la perspectiva de una conciencia constitutiva solipsista o de reciprocidad entre conciencias. En sus inicios Sartre (1943) veía al otro como un obstáculo para mi libertad “*l'enfer c'est les autres*”, pero a la vez el otro se convierte en constituyente de mi existencia, “puesto que si no hay otro, yo no existo. *“Si existe un Otro, quienquiera que sea, si es que existe, cualesquiera que sean sus relaciones conmigo... entonces tengo un afuera, una*

naturaleza; mi pecado original es la existencia del otro”.

En su época madura, la posición de Sartre (1980) vira de la conflictividad inherente a esta concepción a la reciprocidad:

“Dicho de otro modo, toda conciencia me parece actualmente a la vez constitutiva de sí misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y esa realidad, ese considerarse a sí mismo como uno mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es lo que yo llamo conciencia moral”.

1.2. La lucha por la vida

Dejando a un lado la relación de las interminables discusiones entre escuelas filosóficas a lo largo de la historia sobre la naturaleza del bien y del mal, que aunque sea de una manera breve, somera y sintética acabamos de repasar, se podría concluir de una manera muy simple con esta afirmación: “el bien es ser y el mal, negación de ser”. El bien es creación o preservación del ser y el mal es destrucción del ser. Antes que el bien o el mal moral, estaría el ontológico y, si acaso, el primero se debería evaluar en función del segundo.

Sin embargo, esta consideración no se sostiene en el ámbito del mundo físico, donde no se puede determinar ni el bien, ni el mal: ¿Es un bien o un mal que el universo se expanda o se contraiga? ¿Es bueno o malo que los seres vivos nazcan, crezcan y mueran? ¿Es justo o injusto que unos seres se nutran de otros y que para ello tengan que destruirlos? ¿Es equitativo el reparto de las calamidades geológicas o meteorológicas entre las distintas regiones de la tierra?

Estos bienes o males ontológicos no están sujetos a un juicio moral. Para que pudieran estarlo, deberían ser causados intencionadamente por seres humanos (o sobrenaturales, capaces de intencionalidad) para causar daño vital a otros seres humanos, aunque fuera indirectamente (por ejemplo, daños ecológicos). De este modo, todo cuanto esté orientado a la explotación de los bienes materiales “Umwelt” en beneficio propio y en perjuicio ajeno puede ser considerado moralmente malo, aunque solo en la medida en que, fruto de la acción humana, perjudica a otros o al conjunto de los seres humanos “Mitwelt”.

En términos muy básicos, la distinción entre el bien y el mal, a escala humana, se podría reducir a la antinomia vida-muerte. La vida es ser, la muerte es no ser. En este sentido, y por derivación, se consideran “bienes” aquellos elementos que contribuyen a la vida (recursos energéticos, alimentarios, etc.) y “males” aquellos que contribuyen a la muerte (enfermedades, sequías, inundaciones, etc.).

En efecto, tomado en abstracto, el concepto de ser siempre es bueno, porque su contrario es el no ser. Pero el problema se plantea a nivel de los seres concretos, cuyo aumento puede resultar una amenaza para la vida de otros seres. Por ejemplo, una de las plagas bíblicas, la de las langostas migratorias, suponía una destrucción masiva de las cosechas y, en consecuencia, hambruna para todo el pueblo egipcio. El bien de las langostas, o en su caso, el de los mosquitos transmisores de la malaria

en los países donde proliferan, o el de las ratas portadoras de la peste en el Medioevo, genera con frecuencia un perjuicio para los humanos, dando lugar a un conflicto de intereses.

Albert Schweitzer (1965) escribe en su autobiografía, fechada en 1931, en referencia a su trabajo como médico en el hospital de Lambarené (Gabón):

“Me considero afortunado al poseer los nuevos remedios contra la enfermedad del sueño que me permiten conservar la vida en los casos en que antes tenía que asistir a una dolorosa e inexorable enfermedad. Pero cada vez que veo los microbios de la enfermedad del sueño por el microscopio, no puedo evitar el reconocer que tengo que matar estas vidas para salvar otras”.

Sin embargo, ese mismo conflicto se vuelve mucho más complejo cuando nuestros enemigos no son microbios, insectos o ratas, sino otros seres humanos, dando lugar a la aparición de conflictos entre iguales.

Arjuna

Tal es el dilema del príncipe de los *pandava*, Arjuna, que, en el poema Bhagavadgita del Mahabharata, se enfrenta a uno de los grandes conflictos morales que implica la lucha entre hermanos por la recuperación del reino. El dilema de Arjuna se produce cuando reconoce ante sí en el campo de batalla, uno por uno, los rostros de las personas queridas, familiares y maestros, y siente que no puede luchar contra ellos. Ante esta situación a Arjuna se le plantea tener que escoger entre sus legítimos derechos y ambiciones, enfrentándose a familiares y amigos, o renunciar al trono e incluso aceptar la muerte, si se niega a entrar en combate. Finalmente, Arjuna, convencido por los argumentos de Krishna, divinidad que le guía en la lucha, resuelve la situación por la vía del medio, reconociendo sus obligaciones como guerrero, que han de permitir el cumplimiento del destino, la victoria de los *pandava* y el restablecimiento del orden cósmico y social.

“Piensa en tu deber y no tengas dudas. No existe gloria más grande para un guerrero que luchar en una guerra justa. Hay una guerra que abre las puertas del Cielo, Arjuna. Felices son los guerreros que tienen la suerte de luchar en esta guerra... Si mueres, tu gloria estará en el Cielo, si ganas, tu gloria estará en la tierra”.

Pero el argumento definitivo que utiliza Krishna al final de la discusión nos lleva al plano metafísico; solo los cuerpos pueden ser destruidos, el alma es eterna; es una ilusión la que nos hace ver asesinos y víctimas, por tanto no hay que temer matar, ni morir:

“La vida y la muerte, el placer y el dolor pasan... Si un hombre piensa que mata a otro y este piensa que se va a morir, ninguno de ellos conoce la verdad... Lo Eterno de un hombre no se puede matar, así como lo que es Eterno de un hombre no puede morir. Él ni nace ni muere. Es la Eternidad... no se muere cuando se muere el cuerpo”.

Estos dilemas morales suponen la aceptación de la individualidad y, en consecuencia, de la alteridad. Evidentemente el conflicto moral no existe, si no se admite la multiplicidad de los seres, la distinción entre tú y yo, o si se cree que todo es pura apariencia, como supone la visión védica en el hinduismo. En la visión occidental los dilemas morales se plantean justamente cuando se produce un conflicto de intereses entre seres individuales o sujetos: cuando mi bien es tu mal o mi mal es tu bien.

1.3. La moral de la alteridad

Queda claro, pues, que el tema de la moralidad es una cuestión de intereses, no de ideas abstractas y que las relaciones de interés solo se pueden dar entre humanos. Al pasar de la consideración del Umwelt (mundo natural) al Mitwelt (mundo social o relacional) los primeros conceptos que aparecen en nuestra mente son los de una ética humanista o moral de la alteridad, como criterios que rigen nuestros comportamientos sobre la base de los principios de *igualdad* y *reciprocidad*.

A los principios antes enunciados de *igualdad* y *reciprocidad* cabría añadir el de *beneficencia* en el sentido literal de la palabra de *hacer el bien*, por lo que en formato categórico podría enunciarse como “procurar el bien y evitar el mal”, entendido no como obligación, sino como alternativa de elección frente a la comisión o evitación de un daño. Nadie está obligado a hacer el bien, ni siquiera a evitar un mal, si no tiene una responsabilidad directa sobre la situación. Puedo desentenderme de las consecuencias de un acontecimiento, si no puedo hacerme cargo de él o no es de mi incumbencia. Hacer el bien es moralmente virtuoso, pero no obligatorio. Causar el mal, en cambio, es moralmente reprochable, por lo que el precepto derivado del principio de beneficencia solo puede enunciarse de forma negativa, no causar daño (“no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, etc.”).

Los dos grandes preceptos que podrían derivarse de una ética humanista serían, pues, los de promover el bienestar y evitar el malestar: haz el bien y no hagas el mal. Al primero corresponde el concepto de solidaridad, al segundo los de pecado por comisión o por omisión.

1.3.1. El bien moral o la solidaridad

El principio de procurar el bienestar se puede desplegar a través de las prácticas solidarias o altruistas. El sentimiento de solidaridad propio de la especie humana, puesto de manifiesto en innumerables ocasiones, como las acciones de salvamento marítimo, llevado a cabo por organizaciones humanitarias (Aquarius, Open Arms); la asombrosa proeza de Mamoudou Gassama, que el 26 de mayo de 2018 escaló por la fachada de una casa para rescatar a un niño que colgaba de un balcón en un cuarto piso de un apartamento en París; o la arriesgada expedición de rescate protagonizada por un equipo de submarinistas en el interior de la cueva de Tham Luang, (norte

de Tailandia), donde el 23 de junio 2018 quedó atrapado un grupo de adolescentes, y en la que perdió la vida uno de los miembros del equipo de rescate, son muestras fehacientes de solidaridad altruista.

Pero seguramente no basta con la buena voluntad, al menos en todas las ocasiones, puesto que hay muchos otros casos en que las personas se han visto obligadas a abandonar a las víctimas de accidentes compartidos, cuando su rescate resultaba imposible o totalmente desaconsejable por su peligrosidad. Así sucedió a mediados de agosto de 2009, en el caso del Latok II, cuando un grupo de alpinistas abandonó a su compañero Oscar Pérez, malherido a 6.300 metros de altura, debido a las condiciones de tiempo tanto atmosférico como cronológico que hacían prácticamente imposible y totalmente desaconsejable la misión de su rescate a causa de su peligrosidad y la alta probabilidad de llegar y encontrarse a su compañero ya muerto.

En efecto, no existe la obligación moral de hacer el bien. Este será siempre el efecto de una intervención profesional en el campo de la salud o del salvamento, por ejemplo, o resultado de un acto voluntario, amoroso o generoso en el ámbito de las relaciones interpersonales, familiares, amistosas o simplemente humanas, según el principio que reza: “haz el bien y no mires a quién”. El altruismo requiere siempre un acto generoso en beneficio ajeno, aunque conlleve un coste personal en tiempo, dinero, esfuerzo, salud o, incluso, la propia vida.

Dar la vida por el prójimo

A fines de julio de 1941 se produjo la fuga de un preso del campo de concentración de Auschwitz. Como represalia, el sargento polaco Franciszek Gajowniczek, de 40 años de edad, con el número de inscripción 5659, tatuado en su brazo, fue escogido con otros nueve más para ser ajusticiado. Cuando Franciszek fue señalado por el comandante del campo, para el diezmo de la muerte, musitó estas palabras: “pobre esposa mía; pobres hijos míos”. El sacerdote polaco Maximiliano Kolbe, que estaba a su lado, lo oyó y dando un paso al frente exclamó: “Soy un sacerdote católico polaco, y ya soy viejo. Querría sustituir a ese hombre que tiene esposa e hijos”. El oficial nazi, aunque irritado, aceptó su ofrecimiento y Maximiliano Kolbe, que tenía entonces 47 años, fue recluido en una celda subterránea, con los demás prisioneros, en substitución del sargento polaco, sometido a ayuno continuado hasta la muerte. Quince días más tarde, el padre Kolbe y el resto de compañeros, supervivientes al ayuno, fueron asesinados con una inyección de fenol y sus cuerpos incinerados en el crematorio del campo.

1.3.2. El pecado o la maldad

La introducción del concepto de pecado en este punto, tiene especial relevancia para la comprensión del mal moral (Villegas, 2018). Culpa y pecado, sin embargo, son conceptos derivados de un proceso de evolución moral, que supone el surgimiento de una conciencia individual, cosa que ha tardado muchos siglos y

seguramente milenios en tomar cuerpo como tal, y no en todas las culturas al mismo tiempo. Así, por ejemplo, escribe Kapuscinski (2000):

“la religión tradicional de los ibo, al igual que las de la mayoría de las sociedades africanas, no conoce la noción de pecado. En la tradición africana no existe la noción del mal metafísico, abstracto, el mal en sí mismo. La acción solo adquiere rasgos de mala, en primer lugar, cuando se descubre; y en segundo lugar, cuando una comunidad o una persona lo consideren como tal. Además, el criterio no es axiomático, sino práctico, concreto: el mal es aquello que perjudica a otros. No existen malas intenciones (ni pensamientos ni deseos), porque el mal no lo es hasta que se materializa, hasta que cobra una forma activa. Sólo existen malas acciones... Sin embargo, tal vez lo más importante radique en el hecho de que el mal no descubierto no es ningún mal, con lo cual tampoco despierta un sentimiento de culpa. Puedo engañar con la conciencia limpia durante todo el tiempo que transcurra hasta que alguien se dé cuenta de que lo he estado engañando y me señale con el dedo...

En las sociedades en que el individuo existe no para sí mismo, sino en tanto que elemento de una comunidad, éste queda liberado de la responsabilidad personal, lo que hace que la culpa individual desaparezca, y con ella, el sentimiento de pecado... Pues bien en la manera africana de afrontar el problema planteado... no hay lugar para el pecado. Una de dos: o no hago nada malo –puesto que no se ha descubierto– o bien, cuando el mal es revelado, enseguida, en ese mismo instante es castigado y, por lo mismo, aniquilado. El pecado y la culpa forman un conjunto inseparable”.

Con el afianzamiento de las culturas neolíticas en el continente euroasiático surgieron mitos y religiones que dieron origen a la idea de pecado como transgresión de una ley divina o la de un tabú, por ejemplo el pecado original, entendido como desobediencia a Dios. Esta concepción tradicional es posiblemente uno de los motivos por el que ha caído en desuso la palabra *pecado* en nuestra sociedad laica, que se ha ido sustituyendo por o equiparado a la palabra delito en el ámbito legal.

En el mundo clásico grecorromano y en el seno de religiones no teístas, como el budismo, se gestó la idea del pecado como un fallo, error o vicio, como un acto contrario a la virtud, producto de la ignorancia o de defecto del carácter. El término griego para designarlo (*hamartia*) hace referencia al “fallo del objetivo o a no dar en el blanco”, del arquero. En latín “peccatum” viene a significar algo así como “tropiezo o mal pie”.

El héroe trágico, Edipo por ejemplo, comete un “error fatal” al no reconocer a su padre en el viajero al que mata: *“que si llegué a las manos con mi padre y le maté, sin saber nada de lo que hacía, ni contra quien lo hacía, ¿cómo este involuntario hecho me puedes en justicia imputar?”* (Edipo en Colono).

El punto de mira del fallo está puesto en la persona que se equivoca, no en los efectos de su error. Deberá corregirse, aprender, mejorar “la puntería”, pero no se

dejará invadir por el sentimiento de culpa, si acaso por el de vergüenza: lo he hecho mal, podría haberlo hecho mejor. Esta perspectiva, sin embargo, nos aleja de la visión intersubjetiva y, por tanto, psicológica y moral.

La distinción entre el concepto de fallo y el de pecado es importante tanto desde el punto de vista moral, como psicológico. El fallo remite al error, el pecado a la culpa o a la responsabilidad. Como un fallo o falta indica un error, no podemos atribuir culpa sino, en todo caso, ignorancia, incompetencia, descuido o falta de destreza a quien lo comete, de ahí la vergüenza. El error hace referencia a lo correcto o incorrecto de un planteamiento, una decisión o una acción. El pecado, a las consecuencias perjudiciales para un tercero de nuestros planteamientos, decisiones o acciones. La culpa, en consecuencia, supone una conciencia del daño infligido a un tercero, de un mal causado por acción u omisión (Villegas, 2018).

1.3.2.1 El pecado de comisión

El pecado de comisión lo podemos definir como causar un daño a terceros en beneficio propio. Los motivos siempre son egocéntricos y pueden saciar necesidades o deseos de muchos tipos: venganza, poder, dominio, placer, dinero. En este contexto la idea de pecado, despojada de cualquier reminiscencia religiosa, resulta totalmente adecuada, pues no es otra cosa que el reconocimiento del “daño causado a los demás, a partir de motivaciones egocéntricas” (Villegas, 2018). No basta, en efecto, concebir el mal moral (pecado) como un daño provocado a un ser humano, sino que requiere ser el producto de una acción intencional de otro ser humano, de lo contrario la caída de un meteorito o la explosión de un volcán que causara centenares o miles de muertos podría ser considerado un daño moral. Por esa misma razón en la naturaleza, sea de tipo físico o biológico, no existe el mal moral ni el derecho, puesto que los fenómenos que en ella se producen carecen de intencionalidad. La acción humana, en cambio, es siempre voluntaria e intencional, aunque no necesariamente intencionada (daños colaterales) y, por eso, responsable.

El daño causado a terceros puede ser directa o indirectamente querido. Puedo buscar directamente mi beneficio, por ejemplo, económico, aunque eso sea en perjuicio de otro, tal como le comenta su jefe a Jordan Belfort (2010), según el diálogo extraído del guión de la película *El lobo de Wall Street*:

“-Tu trabajo consiste en pasar el dinero del bolsillo de tu cliente al tuyo. Tu única responsabilidad es llevar comida a la mesa...”

-Ya, replica Jordan, pero si puedes hacer que el cliente también gane dinero, todos salimos beneficiados...”

-No...! Primera regla de Wall Street, responde el jefe, nadie, aunque seas Warren Buffet o Jimmy Buffet, nadie sabe nunca si una acción va a subir, bajar, irse para un lado o dar vueltas. Y menos los corredores de bolsa... Si tu cliente compró acciones a 8 y ahora están a 16, está contento. Quiere agarrar el dinero e irse corriendo a casa. No se lo permites. Porque eso lo vuelve real. ¿Qué haces? Se te ocurre otra idea brillante. Una idea

especial. Otra acción para reinvertir sus ganancias y más. Y lo va a hacer siempre. Porque son adictos. Y lo hará una y otra vez. Mientras tanto él cree que se está forrando y es cierto sobre el papel. Pero los corredores nos llevamos a casa verdadero efectivo, las comisiones. No creamos nada, no construimos nada..., hay que seguir sonriendo... Mantén a los clientes en la rueda de la fortuna. El parque está abierto las 24 horas, 365 días, todas las décadas, todos los malditos siglos. Es todo. En esto consiste el juego. El dinero entra por la ciudad y baja a borbotones por Broadway en una sola dirección”.

El sicario

Hacer daño a un tercero puede ser un medio indirecto, pero necesario para mi propio beneficio, aunque no salde con ello ninguna cuenta personal con la víctima, como se puede colegir del relato que sigue a continuación:

Julio Santana, de 64 años de edad, sicario de profesión, cometió su primer asesinato en 1971 con 17 años. Lo hizo como un favor a su tío a quien admiraba y con quien tenía muy buena conexión, que en aquel momento estaba en cama enfermo de malaria y no podía llevar a cabo su cometido. Posteriormente, y a pesar de sus reticencias iniciales, ha continuado ejerciendo de sicario durante 35 años, habiendo matado a 492 personas por todo el Brasil. Desde 2006 vive retirado con su esposa en una pequeña localidad del país. Solo pasó en una ocasión una noche en un calabozo, del que salió al día siguiente mediante un soborno.

En un libro escrito por el periodista Klester Cavalcanti (2018) a partir de largas entrevistas con Julio Santana se producen diálogos como los siguientes:

“No puedo negarlo, fueron 35 años muy emocionantes. Valieron la pena... Usted no se puede hacer una idea, pero matar es algo grande. Genera una enorme sensación de poder. Tener la vida de alguien en tus manos... Tienes poder sobre la vida... Yo nunca pregunté (por los motivos), aunque algunos tomaran la iniciativa de contármelos. Mi única exigencia era cobrar por adelantado... Yo era un simple trabajador, como usted o como cualquier otro. Haces el encargo y te lo pagan. No es que me gustara lo que hacía, pero es que era verdaderamente bueno. No conocí a nadie tan bueno como yo... Nadie sabía a qué me dedicaba en realidad. Pensaban que era policía militar. Por estos lares, la policía no se mete con los sicarios... Aunque he vivido siempre con miedo de ser detenido, el miedo a ir al infierno siempre ha sido mucho mayor... Yo no banalizaba la muerte. Solo hacía mi trabajo. En algunas situaciones, el corazón se me aceleraba y sentía muchas cosas; en otras, todo era normal, no sentía nada. No sé explicar qué hacía que unos trabajos me emocionaran y otros no, pero así era... La culpa siempre me acompañó después de cada trabajo. Si no la sintiera, no rezaría. En mis pesadillas, las personas a las que maté vuelven para hablar conmigo. Entonces hago lo que siempre

hacia: rezo diez avemarías y veinte padrenuestros, y todo se tranquiliza... Cada encargo lo llevaba a cabo con tranquilidad y paz, sin odio y sin maldad en el corazón. Yo sabía que estaba libre de pecado, que Jesús me había perdonado, porque rezaba y el dolor y la tristeza se iban. Sentía el alivio. Nunca he sido una persona peligrosa. Jamás. Siempre he sido un buen hombre, de buen corazón, que ha tratado a todos con mucho respeto. La gente siempre me ha tenido aprecio”.

En el texto de Santana podemos detectar la equiparación del asesinato a un trabajo cualquiera. La evaluación narcisista de su trabajo: “soy muy bueno”, como tirador a distancia. Un sentido de grandiosidad que le da el poder sobre la vida ajena. La ausencia de empatía con las víctimas. Las reacciones emocionales que oscilan entre la excitación y la indiferencia. Miedo al castigo eterno en el infierno (atrición, sin propósito de la enmienda). Sentido de culpabilidad, que calma con rezos (diez avemarías y veinte padrenuestros), lo que le produce finalmente tranquilidad de espíritu.

Por un “quítame allá estas pajas”

Finalmente, el daño a terceros puede ser pretendido explícita e intencionadamente, para colmar un deseo de venganza, usurpación, dominio, escarmiento, etc., produciendo una satisfacción, solamente en el caso de llegar a efecto.

Patrick Nogueira, joven brasileño de 19 años, mató a su tía Janaina, sus dos sobrinos de 4 y 1 años y más tarde, la misma noche, a su tío Marcos, a la vuelta del trabajo en un chalet de la localidad de Pioz (provincia de Guadalajara), con un cuchillo de grandes dimensiones, el 16 de agosto de 2016.

Llegó a la urbanización con dos pizzas para invitar a su tía y sobrinos a la hora de comer. Después de la comida y mientras la tía recogía la cocina se acercó a ella por detrás y la degolló. A continuación mató a los niños con el mismo cuchillo y del mismo modo. Luego intentó deshacerse de los cadáveres, excavando en el jardín, pero no lo consiguió por la dureza del subsuelo, por lo que decidió trocearlos y meterlos en bolsas de plástico. Luego lo lavó todo y se duchó.

Esperó hasta las diez de la noche a que llegara su tío del trabajo, lo recibió en la puerta y entró tras él y lo acuchilló igualmente en la yugular. Había buscado en internet la forma más rápida de degollar a alguien. Luego descuartizó también al tío. Lo limpió todo y se quedó a dormir en la casa. Al día siguiente cogió un autobús para la vuelta, sin que nadie le viera entrar ni salir de la casa.

Los cadáveres no fueron descubiertos hasta un mes después, el 18 de septiembre, a causa de la alarma de los vecinos por el hedor que provenía del chalet. En un primer momento la policía pensó que esta matanza era obra de sicarios. Alertado por las noticias que salían en la tele, tomó dos días después del descubrimiento de los cadáveres, un avión de regreso al Brasil, donde se refugió en casa de los padres a quienes ocultó los hechos. Se justificaba diciendo que había huido, pensando que los asesinos eran unos sicarios, que luego irían a por él.

Los móviles del crimen no han sido revelados por el joven confeso, pero por los antecedentes de la matanza pueden sospecharse. A su llegada a España para poder jugar en algún equipo de fútbol, fue acogido por sus tíos en un piso en Torrejón, antes de que la familia decidiera trasladarse al chalet de Pioz. No se lo llevaron consigo porque le había caducado el permiso de residencia y tenía una conducta poco apropiada. Tuvo que irse a vivir a un piso compartido, cuando él pensaba que se lo llevarían con ellos a la nueva casa. Esto fue motivo de un insoportable desaire: “Sentí un *odio irrefrenable*; algo me decía que tenía que matarlos”. Y desde este sentimiento planeó su venganza.

Las pruebas del crimen que acusan a Patrick de manera incuestionable, hasta el punto que la han llevado a la confesión y reconocimiento de la autoría del mismo, se basan en una serie de mensajes que mandó ese mismo día a Marvin Henriques, su mejor amigo del Brasil, narrando casi en directo la secuencia de los hechos a través de *whatsapp* y acompañándolo con *selfies*. En ellos puede leerse:

“Yo no me iba a echar atrás nunca. [No iba a] salir por aquella puerta sin el deber cumplido... Hace unos días, pensaba que iba a vomitar. Pero he empezado riéndome... Pensé que me daría asco; ahora llega el mejor momento: el descuartizamiento; abrir a alguien por la mitad da demasiado trabajo... No sabes lo difícil que es limpiar; solo huelo a sangre y eso que me he duchado... nunca había sentido esto antes...

Cuando dieron las 18.45 horas aún estaba enjuagando el suelo. Estoy feliz”... (Ya de madrugada): “He acabado. Son las 02.35. Yo me voy a dormir”.

En su defensa ha aprovechado para presentarse como una víctima de los *impulsos* que le empujaron a matar a sus familiares, según él:

“Me desequilibro cuando intento guardar la rabia. Empiezo a tener ansiedad. Siento que la manera en que reacciono no es igual a la de los demás. Si lo pudiera controlar, sería maravilloso. Es la única forma de quitarme la frustración y el miedo... Sabía lo que quería, pero no sabía exactamente cómo iba a pasar todo”.

La isla del diablo

En términos psicológicos el mal es reductible a la percepción de pérdida, el bien a la de ganancia. Es un balance psicológico: si gano es bueno, si pierdo es malo. De ahí vendría el criterio de clasificación de los actos morales, aquellos actos que estuvieran dirigidos a generar o conservar el ser (que suponen una ganancia) serían buenos, y aquellos que estuvieran dirigidos a destruirlo (que suponen una pérdida) serían malos. La forma más básica de hacer daño es atentar contra la vida y los bienes de alguien, como hemos visto hacerlo a Julio o a Patrick, para quienes el daño ajeno redundaba en beneficio propio (dinero o venganza).

Pero la vida del ser humano va mucho más allá de la existencia material o la preservación de la vida, porque en el ámbito de la interacción social aparece la

subjetividad, la individualidad, la persona. Por ejemplo, la dignidad, el respeto, la fama son características humanas no materiales, pero sí sustantivas o esenciales para mantener su ser social; lo que va dirigido a aumentar estos atributos es bueno, lo que va dirigido a disminuirlos es malo. El daño que se puede hacer a las personas atacando su buen nombre, prestigio o fama sobre la base de rumores, calumnias o falsos testimonios, puede acarrear consecuencias muy graves para toda su vida y es de difícil reparación.

Alfred Dreyfus, un ingeniero politécnico de origen judío-alsaciano, capitán del ejército francés, fue acusado injustamente, a finales de 1894, de haber entregado documentos secretos a los alemanes. Sometido a juicio por un tribunal militar, fue condenado a prisión perpetua y desterrado a la colonia penal de la Isla del Diablo situada a 11 km de la costa de la Guayana Francesa (al norte del Brasil), por el delito de alta traición. Su caso levantó una enorme agitación política y social en Francia entre defensores y detractores de su inocencia. La intervención del novelista Émile Zola en el debate público con el famoso alegato *J'Accuse*, a favor de Dreyfus, llevó a cambiar de opinión a muchos franceses. Descubierta el auténtico espía que había pasado los documentos al ejército enemigo, Ferdinand Walsin Esterhazy, su caso fue revisado a instancias del Tribunal Supremo, por otro tribunal militar, que, a pesar de las evidencias, reafirmó la condena de Dreyfus, esta vez más atenuada, por no dar su brazo a torcer. Finalmente el presidente de la República le concedió el indulto. Dieciocho años más tarde, en 1906, fue rehabilitado e reintegrado en el ejército con el grado de comandante, con el que participó en la primera guerra mundial. Murió en 1935.

1.3.2.2. El pecado de omisión: la omisión del bien

Pero no es solo la comisión del mal, sino también la omisión del bien, la que puede causar daño a terceros. Por ejemplo, en la llamada “omisión de auxilio” en caso de haber provocado un accidente; o, teniendo el deber profesional de hacerlo, dejar de socorrer a la víctima (*dejación*). En efecto, muchas son las ocasiones en que tal vez podríamos haber actuado para evitar un daño a una persona y no lo hemos hecho, como en situaciones de *bullying* o de *mobbing* que afectan a terceros, y nos hemos mantenido al margen sin intervenir, de donde se ha derivado un mal mayor para la persona afectada. Más grave todavía puede considerarse la *negligencia* continuada o el *abandono* de nuestras responsabilidades en el cuidado de los otros.

Amazona

Clare Weiskopf (2016), nos presenta en un documental titulado *Amazona* la historia de su madre, Valerie Meikle, una superviviente de la época hippie. Escritora, viajera, maestra de reiki, artesana y música, nació en Inglaterra en 1937 y llegó a Colombia en 1960, siguiendo a su marido, con quien tuvo dos hijas, Liliana y Carolina. Más tarde después de separarse de su primer marido, Valerie retornó a Inglaterra y conoció en una comuna hippie a Jim Weiskopf, su segundo esposo, que

sería padre de Clare y Diego. Tras la muerte trágica de su hija mayor, Carolina, en el desastre natural de Armero por la erupción del volcán Nevado del Ruiz, donde perdieron la vida más de veinte mil personas, Valerie emprendió un viaje a la selva colombiana para superar el duelo y encontrarse a sí misma, dejando atrás a sus otros tres hijos.

Clare Weiskopf, la primera hija del segundo matrimonio, que en el momento del rodaje espera su primer hijo, se propone en ese documental reencontrarse con su madre Valerie en la selva, donde todavía vive a sus 80 años, precisamente porque su propio embarazo le plantea cuestiones sobre aquella decisión de su madre de dejar a los hijos para irse a vivir a la selva. Valerie la justifica como la salida natural al propio camino que todos debemos emprender en la vida, incluso a costa de tus propios hijos, como el único modo para:

“romper con la espiral de sacrificios a los que se ven sometidas las mujeres... Lo más importante en la vida de uno es la vida de uno. Ser mamá es más difícil en ese sentido porque muchas veces uno se sacrifica... pero hay cosas que no se pueden sacrificar. ¿De qué sirve una mamá, una mujer sacrificada?” (Weiskopf, 2016).

Pero lo que para Valerie fue un episodio vital de aprendizaje y de libertad, para su hija fue una forma de abandono. En el documental, Clare ahonda en los efectos nocivos de la libertad de su madre sobre ella y su hermano Diego y cuestiona sus decisiones:

“Sí, entonces me planteé lo que significaba ser madre, esa delgada línea entre la responsabilidad y la libertad. Mi madre escogió su propia vida por encima de la de sus hijos... Hay dos perspectivas: cómo lo veo ahora siendo adulta y cómo me sentía siendo niña. Me sentía sola, asustada, insegura, sin tierra bajo mis pies. Por un lado agradezco esas experiencias, muy pocos niños tienen la oportunidad de experimentar las cosas increíbles que te da vivir viajando por el mundo o en la selva, pero por el otro sufría la falta de estabilidad y de centro. Fue muy egoísta, mi madre ¿pero dónde está el punto para poder ser una mujer libre sin que eso afecte a tus hijos?... Me parece terrible juzgar, pero esa falta de límites asusta. Yo sentía muchos vacíos, desde educativos hasta psicológicos. No tuve un lugar seguro. Pero sin esas experiencias no sería quien soy... Yo prefiero una estabilidad, darle a mi hija ese centro que yo no tuve” (Weiskopf, 2016).

2. LA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA: CÓMO ESTABLECE LA MENTE HUMANA LA DISTINCIÓN ENTRE EL BIEN Y EL MAL.

Aun en el supuesto que existiera una distinción ontológica entre el bien y el mal (dios ↔ el diablo, ser ↔ no-ser) todavía quedaría en pie el problema de explicar cómo la mente humana llega a su conocimiento. Esta hipótesis supondría, además de esta distinción teórica, la posibilidad de conocer o deducir la clasificación moral

de todos y cada uno de los actos humanos posibles. Tal conocimiento habría sido otorgado a los seres humanos por revelación directa o indirecta de los dioses, como postula Platón en el Protágoras, a propósito del mito de Prometeo (Villegas 2011), mediante la dotación innata o congénita a la especie del sentido del pudor y de la justicia, aunque no fuera capaz de asegurar de forma inequívoca, siempre y en cualquier circunstancia, un comportamiento de acuerdo con dichos criterios.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Baste considerar cualquier condición que afecte a una acción humana, influyendo en sus intenciones, sus características relacionales o sus consecuencias, entre otras muchas variables, para que nuestro juicio se vea cuestionado. ¿Actuó noblemente Bruto al asesinar a César, según consideró más tarde Plutarco en sus “vidas paralelas”, o hay que considerarlo un malvado traidor que merece el lugar que le otorgó Dante en el infierno al lado de Judas y Casio?

Las preguntas podrían, naturalmente, ampliarse hasta el infinito, sin llegar nunca a respuestas plenamente definitivas. Para poner solo un ejemplo, supongamos una situación como la siguiente, propuesta por Haidt (2001) y retocada literariamente por nosotros:

“Julia y Marcos son hermanos, de 22 y 25 años respectivamente. Ambos son solteros y acaban de dejar sendas relaciones con sus parejas temporales. Por eso han decidido viajar juntos. Están de turismo por Francia durante las vacaciones de verano. Una noche plantan la tienda de camping en un rincón solitario de una playa. La noche es suave y luminosa. La luna se refleja sobre un mar casi en calma. Han cenado marisco y bebido ‘champagne’ en un restaurante del paseo marítimo. Se sienten relajados y próximos uno al otro. Han tenido ocasión de repasar sus juegos y recuerdos de infancia. Se sienten atraídos sexualmente. Se acarician y estimulan hasta el punto de plantearse qué pasaría si se dejaran llevar y tener una relación sexual completa. Son conscientes de que ambos usan métodos eficaces de protección. Finalmente se abandonan a la situación con gran satisfacción mutua. Han vuelto a jugar como hermanos, pero a un juego de mayores en el que han experimentado intensos “placeres prohibidos”. Luego se relajan y duermen abrazados toda la noche. Al día siguiente, mientras desayunan en un bar del paseo entre miradas y sonrisas cómplices, se juran guardar este secreto que les unirá todavía más afectivamente de por vida.”

2.1. Moral inmanente vs. moral trascendente

Situaciones como ésta nos ponen ante un conflicto epistemológico. ¿Cuál es el criterio que nos permite juzgar la bondad o malicia de este comportamiento? ¿Existe una norma conforme a principios morales universales (trascendentes) que prohíbe esta conducta (el tabú del incesto, por ejemplo), o bien se regula por consenso (moral inmanente)? Si no existen normas universales, ¿la moral se reduce

a una cuestión de consenso interpersonal o de convención social? Y, si este es el caso, ¿consensos y convenciones justifican automáticamente cualquier opción de comportamiento, independientemente de cualquier otro criterio?

2.1.1. Los límites del consentimiento

Consideremos algunos casos donde el consenso parece entrar en conflicto con principios superiores que trascienden de alguna manera la relación consensual entre los implicados en una situación determinada.

Eros y thanatos

La película *El imperio de los sentidos* (Dauman y Oshima, 1976), dirigida por Nagisa Oshima, ambientada en Tokio en 1936, cuenta la historia de Sada Abe, ex prostituta, que trabaja como parte de la servidumbre de un hotel. Conoce allí al propietario, Kichizo Ishida, casado con la ama y ambos se hacen amantes de una manera tan intensa que buscan experimentar tanto en lo sexual como en el consumo de bebidas alcohólicas y en muchas otras autocomplacencias. Rodeados de otras geishas que cumplen el papel de familiares, celebran un simulacro de boda que termina en una fiesta desenfadada. Los amantes se van a vivir a una casa alquilada, donde el amor y los contactos sexuales se hacen cada vez más exigentes y absolutos, generando una relación que oscila entre el erotismo y la ritualidad. La historia se basa en un hecho real, protagonizado por la prostituta Sada Abe que asfixió de forma erótica (pero real, hasta la muerte) a su amante para, posteriormente, amputarle sus genitales, un delito por el que fue encarcelada durante seis años.

No es una película de acción, apenas sucede nada más allá de la repetición monótona de las mismas escenas de sexo, sino de pasión. De una pasión absoluta, desenfadada, en la que eros y thanatos se hacen al fin inseparables en una relación sexual llevada a sus límites, que sólo culminará con la entrega máxima, definitiva. Después de cortarles los genitales, Sada escribe con el cuchillo todavía ensangrentado en el pecho de él: "Sada y Kichi, ahora uno". La fusión total solo llega a su culminación con la inclusión del objeto, como forma de posesión radical, pero como eso no es posible, la alternativa es la destrucción del mismo hasta la muerte, mediante la amputación de los genitales.

El informático de Rotenburg

En Alemania se registró un caso parecido, canibalismo incluido, en 2002. Armin Meiwes, técnico informático de 42 años residente en Rotenburg, puso un mensaje en varios foros de Internet que decía: "Busco un hombre apuesto de entre 18 y 30 años dispuesto a ser devorado". A los pocos minutos, el ingeniero berlinés Bernd Jürgen Brandes, de 43, respondió. Ambos empezaron a intercambiar mensajes. Brandes quería ser comido vivo. Se citaron para un encuentro. Llegado el día Meiwes recoge a Brandes en la estación de tren y los dos van a su casa. Después de tener sexo, Brandes le confiesa a Meiwes que la única forma de que él se sienta

totalmente satisfecho pasa por un sacrificio humano, el suyo propio. Meiwes pone una cámara a grabar. Según el testimonio del mismo Meiwes, Brandes le suplica que le corte el pene, cosa que ya había propuesto a otros hombres que se habían negado en rotundo. Su anfitrión accede y se lo comen entre ambos en una especie de ritual canibalístico. Con el paso de las horas Brandes termina por desangrarse y muere. El ritual canibalístico continúa durante días, en este caso en solitario, en el que Meiwes va alimentándose del cadáver, previamente descuartizado, de Brandes.

Este caso, comenta Margaryta Yakovenko (2016), generó problemas jurídicos a la hora de ser evaluado por los tribunales alemanes. Dado que no existía el delito de canibalismo ¿cómo debía considerarse lo sucedido? ¿Se trataba de un asesinato o de un homicidio consentido? Al haber sido un acto consensuado, consentido por las partes, ¿era aquello un caso de eutanasia? En el juicio, los psiquiatras determinaron que ni Meiwes ni Brandes padecían ningún trastorno mental. En su defensa, Meiwes trató de diferenciar el asesinato del canibalismo. Explicó que no quería matar a Brandes, sino comérselo. La sentencia del tribunal le condenó finalmente a cadena perpetua por asesinato con motivos sexuales.

2.2. La moral naturalista

Más allá de la truculencia de los casos y de su resolución judicial como asesinato, se plantea la cuestión ineludible de la evaluación de su naturaleza moral. Desde el punto de vista de los paradigmas éticos trascendentes de origen divino no cabe duda de la inmoralidad de los mismos. Se trata de una infracción del precepto divino o categórico: “no matarás”. Sin embargo, desde el punto de vista de una ética inmanente, la respuesta no resulta tan sencilla. En efecto, una ética inmanente puede acogerse por un igual a las leyes de la naturaleza o a las nacidas de las convenciones sociales. Pero ¿existen de modo inequívoco leyes naturales que nos permitan distinguir lo correcto de lo incorrecto? (Hauser, 2006). Y si existen ¿de qué lado están, del fuerte o del débil?

La defensa a ultranza del predominio de la ley natural sobre las convenciones sociales se encuentra ya muy bien reflejada en el Gorgias de Platón (2010) donde el sofista Calicles, defiende la ley del más fuerte, como expresión de la ley de la naturaleza:

“Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros...”

Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas

las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más...”.

Kant y Sade se apuntan también a la tesis naturalista, aunque en los extremos opuestos: una “moralidad humana”, regida por una voz interior, absoluta y universal, la de la conciencia (el imperativo categórico de Kant), frente a una “(a)moralidad animal” regida por las leyes naturales del cuerpo individual. Sade, por ejemplo, podría integrar perfectamente el razonamiento de los protagonistas de estas historias en su sistema moral. La máxima sadiana –como dice Lacan (Écrits II, p. 340)– “a la moda kantiana de regla universal” se puede enunciar así:

“Tengo derecho a disfrutar de tu cuerpo sin ningún tipo de límite en la satisfacción de mis tendencias, sin que nada me pueda detener en la satisfacción del capricho de las exacciones que me dé la gana saciar en él”.

Según este principio Meiwes tendría derecho a satisfacer su capricho y más todavía si Brandes consentía en ello (aunque con este consentimiento seguramente disminuía el placer definitivamente). En la última parte de “Justine o los infortunios de la virtud”, el marqués de Sade (2004) expone en síntesis su teoría a este propósito:

“Te equivocas si supones que la belleza de una mujer es lo que provoca la lujuria de un libertino: más bien es el crimen que la ley y la religión le confieren al hecho de poseerla. ¿Acaso no es cierto que cuanto mayor es el crimen, más grato resulta el placer del libertino? El trato sexual con una prostituta no presenta el mínimo atractivo para él. Pero fornicar con una mujer “buena” le complace mucho más, desflorar a una virgen todavía más, seducir a una monja muchísimo más que todo lo anterior, y si la víctima se rehúsa al placer final es mucho más grato obligarla, ¿Y si sufre dolor? Más delicioso todavía. ¿Si muere? Éxtasis, niña mía, absoluto éxtasis. Ahora viene el punto crucial de mi filosofía: si el gozo se incrementa por el carácter criminal de las circunstancias; si verdaderamente el placer disfrutado está en proporción directa con la gravedad del crimen que implica —como lo he demostrado hace un momento—, entonces ¿no es la criminalidad misma la que resulta placentera, y el acto que aparentemente satisface sólo es el medio para lograrlo? En realidad lo es, no puede haber otra respuesta”.

2.3. La moral humanista

Sin embargo, si la intuición o el sentido común nos llevan a rechazar la tesis sadiana y a inclinarnos por condenar estas acciones y concebirlas como perversiones morales, ¿cuál es el criterio que, de manera explícita o implícita, se pone en juego para llegar a esta conclusión?

En las tesis sadianas existe un factor fácil de detectar que nos puede llevar rápidamente a rechazar el postulado del que parte: la legitimidad del derecho de dominio del libertino sobre la víctima (¿y por qué no de la víctima sobre el libertino?). La moralidad inmanente humanista puede establecer como criterio

superior al deseo de una de las partes, y que en consecuencia se debe regular por él, la *igualdad* o *paridad* entre los seres humanos. Puesto que nadie es superior a otro por naturaleza, mi deseo no justifica el dominio sobre el otro. Así establezco dentro de la moralidad inmanente una dimensión trascendente, la que nos regula a los dos en cuanto a la *igualdad*. Que la moralidad tenga una dimensión inmanente no significa que lo sea limitada al individuo, sino a la alteridad misma, por lo que trasciende al solipsismo individual.

Sin embargo, en caso de muto consentimiento, donde la igualdad o paridad se considera preservada, ¿cuál es el criterio que nos lleva a condenar este tipo de conductas? Una primera respuesta podría volver al argumento de la *paridad*, señalando que ésta se vulnera inmediatamente después de producirse la muerte de uno de los cómplices del crimen, puesto que uno resulta muerto y el otro queda vivo, con poder sobre el cadáver. La supuesta relación intersubjetiva se convierte en objetual frente a un cadáver, incluso de forma prospectiva ya antes de su muerte.

Pero seguramente no basta con estos argumentos. Parece haber otros aspectos que escapan sutilmente a la observación inmediata, pero que de alguna manera asoman por el horizonte de la valoración moral. Tales sutilezas pueden plantearse en forma de preguntas. ¿Tiene en cualquier caso una persona poder sobre la vida de otra persona? Y, si lo tiene ¿de dónde emana este derecho? ¿Se trasgrede con estos comportamientos la *dignidad* humana, al reducir la función del cuerpo a puro objeto de placer o de satisfacción irreversible de un deseo ajeno de dominio, aunque sea compartido? ¿Se satisface la expectativa de *reciprocidad*, propia de cualquier intercambio humano, cuando el posicionamiento de los sujetos en la relación se establece ya desde el inicio en clara asimetría, puesto que uno es el que come y el otro el que es devorado?

Nueve semanas y media

Salvando las distancias, esta posición de desigualdad asimétrica se pone de manifiesto en las palabras de Elizabeth McNeil, seudónimo con el que su autora publicó en 1978 el libro *Nueve semanas y media*, llevada ocho años más tarde a la pantalla por Damon, King, Louisiana Knop y Lyne en 1986 con el mismo título:

“- Escucha, así son las cosas entre nosotros. Mientras estés conmigo, harás lo que yo te diga... La primera y última pregunta de cierta importancia que me plantearon fue: ¿Me dejas que te vende los ojos? A partir de entonces, no se volvió a plantear mi aceptación o mi protesta por algo; yo no tenía que ponderar prioridades o alternativas, prácticas intelectuales o morales, ni tenía que pensar en las consecuencias”.

Puede suponerse que Elizabeth McNeil consintió a este trato abyecto a partir de sus propias palabras:

“Durante todo aquel período, las reglas diurnas de mi vida siguieron siendo las mismas: era independiente, me mantenía yo misma, tomaba mis propias decisiones, escogía mis opciones. Las reglas nocturnas decreta-

ban que era desvalida, dependiente, encomendada por completo a los cuidados de otro. No se suponía que tomase decisiones, no tenía responsabilidades. No tenía elección... Otra persona controlaba mi vida, hasta el último detalle. Así como me habían privado de control, yo, por mi parte, estaba autorizada a no controlarme. Durante semanas y semanas, me sentí inundada de una abrumadora sensación de alivio por haberme descargado del peso de mi edad adulta... Sólo me quedaba el voluptuoso lujo de convertirme en observadora de mi propia vida, la renuncia absoluta de mi individualidad y el entregado deleite de abdicar de mí misma.

Un poder nuevo y consciente: una vulnerabilidad perversa en cuanto que es total abandono. Nunca se me ocurrió catalogar aquello de patológico. Nunca le puse una etiqueta. No se lo conté a nadie... No necesito controlar, él lo hace todo, lo hará hasta que me mate. No puede, no me matará, ambos somos demasiado egoístas para eso”.

La aceptación o sumisión a un trato dominante y degradante como el que narra Elizabeth en *Nueve semanas y media*, aun en el supuesto que sea consentido de manera plenamente consciente y voluntaria, no justifica ni otorga el derecho al maltratador de llevar a cabo sus sevicias. Es inmoral obtener placer del daño o la humillación sufridos por otro. Pero además, caben serias y fundadas dudas, claramente detectables ya en el texto de McNeil, sobre la *libertad* de tal consentimiento en expresiones como *renuncia* o *abdicación*. Para que el consentimiento pueda considerarse tal, no basta con que sea voluntario, conviene asegurarse además que también sea *libre*.

Comercio carnal

Una cosa es consentir (compartir el mismo sentimiento o sensación), y otra aceptar o acceder al deseo de otro para su placer, aunque sea a cambio de algún beneficio propio. Esta última consideración nos podría llevar a justificar la prostitución sin más cuestionamiento, por ejemplo, puesto que se entiende, a no ser que se trate de esclavitud sexual, que se ejerce con consentimiento libre y voluntario y en el contexto de un intercambio económico, razón por la cual recibe el nombre de “comercio carnal”. Algunas mujeres que han ejercido la prostitución, como Virginia Despentes (2007) la consideran una actividad totalmente legítima:

“Necesitaba dinero para vivir y, entre las opciones que me ofrecía el sistema, la prostitución fue durante dos años la menos mala. Ofrecía mi cuerpo por internet, elegía a mis clientes... Ser prostituta es entender perfectamente en qué consiste vender belleza. En mi caso, el dinero por sexo fue una elección libre”.

Y Valerie Tasso (2003) al final de su libro *Diario de una ninfómana* escribe: “He sido una mujer promiscua, sí. Porque pretendía utilizar el sexo como medio para encontrar lo que todo el mundo busca: reconocimiento, placer, autoestima y, en definitiva, amor y cariño. ¿Qué hay de patológico en eso?”.

Otros testimonios, por el contrario, señalan que aunque el ejercicio de esta profesión (y alguien se podría preguntar si la de muchas otras también según en qué condiciones) sea consentido (en realidad aceptado) y voluntario, no significa que sea libre y deseado. Uno de estos testimonios es el de la danesa Tanja Rahm, de 35 años, que trabajó durante tres como prostituta poco después de cumplir los 20. Actualmente es terapeuta y sexóloga. En una carta abierta (en Norma y Tankard Reist, 2016) a sus antiguos clientes se expresa como sigue:

“Querido cliente. Si piensas que alguna vez me he sentido atraída por ti, estás terriblemente equivocado. Nunca he deseado ir a trabajar, ni siquiera una vez. Lo único en mi mente era hacer dinero, y rápido. Que no se confunda con el dinero fácil; nunca fue fácil. Rápido, sí. Porque pronto aprendí muchos trucos para conseguir que te corras veloz para poder sacarte de encima, de debajo o de detrás de mí.

Y no, nunca me excitaste durante el acto. Era una gran actriz... De hecho, entra en la categoría de multitarea. Porque mientras tú te tumbabas ahí, mi cabeza estaba siempre en otra parte. En algún sitio donde no tuviese que enfrentarme contigo acabando con mi respeto hacia mí misma, ni pasar 10 segundos pensando en lo que ocurría, o mirándote a los ojos.

Crees que tienes derecho. Quiero decir que las prostitutas están ahí de todas formas, ¿no? Pero solo son prostitutas porque hombres como tú se interponen en el camino para una relación saludable y respetuosa entre hombres y mujeres. Las prostitutas solo existen porque hombres como tú sienten que tienen el derecho de satisfacer sus necesidades sexuales usando los orificios del cuerpo de otras personas. Las prostitutas existen porque tú y la gente como tú sienten que su sexualidad requiere acceso al sexo siempre que les apetece”.

2.4. Cuestiones de axiología

A lo largo de estas líneas han ido apareciendo una serie de criterios de moralidad que trascienden el deseo individual de los sujetos, aunque sea compartido. Pero en el supuesto que los criterios de *beneficencia*, *igualdad* o *paridad*, *dignidad*, *respeto*, *libertad* y *reciprocidad* fueran universales para evaluar la naturaleza moral de un acto humano, surgirían de inmediato cuestiones muy incómodas o muy difíciles de contestar. Por ejemplo, sobre qué base moral se ha podido justificar durante siglos y siglos la existencia de la esclavitud, de las castas o estamentos sociales, de la pena de muerte, de los regímenes totalitarios, de la discriminación por razones de raza o sexo y un sinfín de atropellos más. Aristóteles por ejemplo, intenta justificar la existencia de la esclavitud con los siguientes argumentos extraídos de su *Política* (libro primero, capítulo II):

“Es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea lo que sea, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza... Algunos seres, desde el

*momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos... Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es **esclavo por naturaleza**. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro, es el no poder llegar a comprender la razón, sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo”.*

Aunque el cristianismo parte en sus principios de una *igualdad* absoluta entre los hombres, puesto que todos son igualmente hijos de Dios, en la práctica no se planteó en sus orígenes la tarea de cambiar el orden social existente. Escribe San Pablo en su carta a los Gálatas (3,26-28): *“Puesto que en Cristo ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”.*

Está claro, pues, que no basta con una declaración de principios para que las convenciones sociales (las leyes) se avengan a regularse por principios trascendentales que vayan más allá de los intereses individuales, de grupo o de clase. En definitiva, tanto las convenciones sociales, como la moral particular, se fundamentan en último término en los intereses del poder, sea éste de carácter público o privado.

Llegados a este punto surge inevitablemente la siguiente cuestión: ¿Conviene plantearse la necesidad o la conveniencia de al menos algunos criterios trascendentales, materia para una axiología, capaces de fundamentar una ética universal humanista?

2.5. Una prueba experimental autoadministrada

La pregunta sobre el establecimiento de los criterios de moralidad sigue pues en pie. Para comprobar por nosotros mismos la dificultad de llegar a una conclusión única podemos realizar el siguiente experimento para cuya realización no es necesario moverse de la silla donde se encuentre sentado el lector en este momento. Se sugiere, con todo, el interés de compartirlo con otros colegas para poder comentar las posibles diferencias de criterio que puedan surgir en el trascurso de su realización.

Foot (1967) propuso un ejercicio sobre las elecciones morales sobre la base del dilema de la carretilla. En su forma original, aunque retocada para hacerla más comprensible, el dilema de la carretilla pide imaginarse una situación en la que una vagoneta de servicio corre desenfrenada y sin conductor por una vía donde hay cinco operarios provistos de cascos y auriculares, trabajando en medio de un ruido estruendoso que no permite percibir su proximidad. Existe, sin embargo, la

posibilidad de desviar el recorrido de la vagoneta desde la torre de control, manipulando el cambio de agujas, solo que, en este caso, la vagoneta continuará su carrera por una vía paralela donde hay un solo operario trabajando en las mismas condiciones.

En ambos casos la vagoneta terminará por atropellar a las personas que estén trabajando en la vía por donde circule. Se pregunta a los participantes en el experimento si llevarían a cabo el cambio de agujas o no, caso de estar situados en la torre de control, con el consiguiente atropello y muerte del trabajador solitario o la de los cinco trabajadores, propiciada por su acción u omisión.

En este experimento se ponen en juego diversos criterios morales. Algunas personas eligen no hacer nada (omisión), para no sentirse responsables de haber causado (comisión) la muerte de un operario. Otros prefieren intervenir para evitar un mayor mal en el resultado: cinco muertos frente a solo uno.

Quienes eligen la primera opción (omisión) parece que se guían por un criterio parsimonioso, afectivamente desapegado y objetivamente neutral. No me implica ningún afecto ni vínculo de proximidad con ninguno de los operarios, ni me considero legitimado para cambiar el curso de las cosas. El resultado es la muerte del grupo de los cinco trabajadores. No aceptan hacerse cargo (responsabilidad) de la comisión de un acto (cambio de agujas) para el que no están autorizados. (Posiblemente sería distinto si una autoridad a su lado les ordenara lo contrario, como sugieren los experimentos de Milgram, 1974).

Quienes eligen la segunda, la de intervenir, (aproximadamente un 90% de los encuestados) en las mismas condiciones de ausencia de vínculo, siguen un criterio cuantitativo que podríamos llamar “específico” o “filogenético”, de salvaguarda de la especie: es mejor que muera uno que cinco. Y, aunque actúen determinando el recorrido de la vagoneta que causará la muerte del trabajador solitario, pueden llegar a sentir que han hecho lo correcto. (También aquí, probablemente, sería distinto si una autoridad a su lado les ordenara lo contrario).

Estas decisiones empiezan a cambiar si se introducen variables en las características personales o sociales de los sujetos que se hallan en las vías del tren. En una prueba exploratoria entre colegas las variables aplicadas a los ocupantes de las vías fueron las siguientes:

- 1) un superviviente del Aquarius trabajando vs. cinco empleados de Adif;
- 2) un ingeniero chino trabajando vs. cinco refugiados sirios trabajando;
- 3) el único superviviente de una patera trabajando vs. cinco asesinos convictos trabajando;
- 4) mi padre obrero trabajando vs. cinco banqueros negociando inversiones en la red ferroviaria;
- 5) mi novio ingeniero trabajando vs. cinco adolescentes bebiendo unas birras;
- 6) mi marido trabajando vs. cinco subcontractados uzbekos trabajando;
- 7) mi ex-pareja trabajando vs. cinco directivos de Renfe discutiendo;

- 8) mi hijo ingeniero de caminos trabajando vs. cinco terroristas islamistas huyendo por las vías después del atentado de Barcelona en agosto 2017;
- 9) el violador de mi hija huyendo vs. cinco políticos con el presidente del gobierno a la cabeza, inaugurando unas obras.

Las respuestas fueron modificándose en un sentido u otro, a medida que variaba la valoración de la situación en función del cambio de las características de los personajes implicados, dando lugar a la aplicación de criterios diferenciales.

El criterio cuantitativo o “específico” (mejor salvar a cinco que a uno) continuó, como en las encuestas, siendo el preferido en condiciones de igualdad categorial (un obrero vs. cinco obreros), sin importar la vía del tren donde estuvieran trabajando. Pero cuando se introdujeron algunos elementos diferenciales, aparecieron nuevos criterios que se imponían mayoritariamente sobre el cuantitativo, como los siguientes:

- Conservador (no intervenir en absoluto: omisión, evitar todo tipo de responsabilidades).
- Compasivo (favorecer al superviviente del naufragio o desfavorecido – frente al aventajado).
- Selectivo (dependiendo del grado de simpatía o antipatía que pudiera suscitar la importancia social de los implicados).
- Afectivo (favorecer a aquellos sujetos con quienes nos pudiéramos sentir vinculados afectivamente de forma positiva).
- Vindicativo (ocasión para vengarse de aquellas personas con quienes tuviéramos cuentas pendientes individual o colectivamente).
- Proximal (favorecer al endogrupo frente al exogrupo).

Estas y otras características se pueden mezclar o invertir voluntaria o aleatoriamente en la realización del experimento y dar lugar a otras situaciones diferenciadas, siendo posible que se originen nuevos criterios distintos de los que se han considerado hasta aquí, como se ha venido haciendo posteriormente a la propuesta de Foot, por parte de otros autores.

En la actualidad este planteamiento ya ha dejado de ser hipotético para convertirse en un problema real para los fabricantes de coches autónomos (sin conductor), con el agravante que esta vez se introduce una nueva variante en juego, la de los ocupantes del vehículo, que en teoría son los destinatarios de los sistemas de seguridad automatizados del mismo. En efecto, se le plantea al sector de la automoción el mismo dilema moral: en caso de posible colisión o atropello ¿qué debe escoger el programa que regula los criterios de frenado de emergencia, proteger a los ocupantes del vehículo o llevarse por delante indistintamente lo que encuentre? Y, caso de distinguir entre posibles víctimas, ¿cómo podría el programa diferenciar a un niño montado en una moto de juguete de un perro grande, o a un delincuente de un juez?

El fenómeno de la posible variación de criterios según las circunstancias (moral de situación) nos lleva a reflexionar sobre las motivaciones que nos llevan

a decantar el criterio moral según los intereses en juego. Y si el lector se pregunta sobre ellas le invitamos a realizar este ejercicio de forma solitaria o compartida para valorar después los resultados.

2.6. ¿Idealismo o relativismo moral?

Esta diferencia de criterios nos lleva a introducir la cuestión del relativismo frente al idealismo moral. Si el criterio para establecer la distinción entre el bien y el mal no se fundamenta sobre una verdad revelada, ni se puede acudir de modo fiable a una pretendida ley natural o apoyar en un imperativo categórico, sino que termina siendo una cuestión de intereses individuales o colectivos ¿cómo llegamos a formarnos un criterio de acción?

2.6.1. Natura vs. cultura

La suposición de la existencia de una ley natural, podría validarse en el caso que ésta se concibiera en los mismos términos, independientemente de culturas o épocas históricas específicas. Estos criterios, sin embargo, raramente pueden considerarse universales, puesto que dependen de factores culturales, antropológicos, históricos y contextuales.

En efecto, si la naturaleza tuviera un carácter uniforme y homogéneo a lo largo del tiempo y del espacio, es decir una esencia unívoca, probablemente podríamos hablar de su carácter universal y normativo. Podría configurar de manera unívoca formas de comportamiento independientes del contexto histórico, social e incluso geográfico. Sin embargo sabemos por la historia geológica y climática del planeta que éste se comporta como un cuerpo físico que evoluciona y establece las condiciones de vida de sus habitantes a través del tiempo y del espacio, haciéndola posible o imposible, dando lugar a infinidad de hábitats a que los que el *homo sapiens* trata de adaptarse para sobrevivir.

Los somalíes

Ryszard Kapuscinski (2000) en “*Ébano*”, su libro de crónicas sobre África, describe encuentros con distintos pueblos, como los somalíes, a los que acompaña en sus viajes:

“Hamed me dice que la poesía de su pueblo habla a menudo del drama y la aniquilación de aquellos clanes que, atravesando el desierto, no han conseguido llegar hasta un pozo. Esas peregrinaciones de trágico final duran días, incluso semanas enteras. Las primeras en caer muertas son las ovejas y las cabras. Pueden aguantar sin agua apenas unos pocos días. Luego les llega el turno a los niños. “Los niños”, exclama... “Luego, mueren las mujeres...” y calla. Durante un tiempo siguen con vida los hombres y los camellos. El camello puede aguantar sin beber unas tres semanas... Esas tres semanas son el límite extremo de supervivencia para el hombre y el animal, si quedan solos en la tierra. “Solos en la tierra”,

enfatisa Hamed... El hombre y el camello siguen su viaje en busca de agua, de un pozo... “El hombre y el camello mueren juntos”, sentencia Hamed... Por lo general al nómada y a su animal les quedan aún fuerzas suficientes como para arrastrarse hasta alguna sombra. Se los encuentra más tarde, muertos, en algún lugar sombreado o allí donde al hombre le había parecido ver una penumbra”.

Las condiciones de vida de estos pueblos, su organización social, sus costumbres y sus normas no corresponden a la idea que podemos tener los occidentales de una sociedad justa y libre. Pero es que desde el Paleolítico hasta el nacimiento de la civilización occidental han pasado muchos miles de años en los que el ser humano no se podía considerar liberado de la dependencia del medio y en los que la distinción entre ética y etología, a la que hemos aludido al principio de este artículo, apenas podía establecerse.

En su reciente publicación, “*La mente de los justos*”, Haidt (2019) que ya se viene ocupando de estos temas desde hace años proponiendo el concepto de “ética intuitiva”, escribe: “*En Occidente pensamos que la moral trata del daño, los derechos, la justicia y el consentimiento... Sin embargo, salga de su país y descubrirá que su perspectiva es anómala*”.

A través de la revisión de estudios etnográficos, diversos viajes por el mundo y entrevistas a miles de personas por internet, Haidt (2001) y sus colegas (Haidt y Joseph, 2004) han elaborado una lista de las seis ideas fundamentales (en realidad, valores axiológicos) que sustentan la mayoría de sistemas morales: el afecto, la justicia, la libertad, la lealtad, la autoridad y la santidad. Junto a estos principios, ha identificado otros temas relacionados que poseen peso moral: la divinidad, la comunidad, la jerarquía, la tradición, el pecado y la degradación.

Como escribía Engels (2014) en el *Anti-Dühring*: “*Las ideas de bien y de mal han cambiado tanto de pueblo a pueblo, de siglo a siglo, que no pocas veces hasta se contradicen abiertamente*”.

Partiendo del famoso aforismo que dice: “para muestra, un botón”, proponemos al lector un pequeño recorrido por diferentes culturas de distintos continentes que nos puede ayudar a comprender la diversidad de criterios con los que se han ido regulando los grupos humanos a través del tiempo y según las circunstancias, dando lugar a costumbres que seguramente no encajan con nuestra mentalidad, pero que sin embargo nos ayudan a comprender de dónde venimos y el proceso de emergencia de una ética humanista, ni siquiera uniforme en nuestro mundo actual, a través de laboriosos procesos históricos.

Los aché

Un informe de los antropólogos Hill y Hurtado (1996) nos presenta a los *aché*, cazadores-recolectores que vivieron en la jungla de Paraguay hasta 1960. En él se refiere que cuando un miembro estimado de la tribu moría, era costumbre matar a una niña y enterrarlos juntos. Si una persona de edad no podía mantener el paso de

los demás la abandonaban bajo un árbol para que los buitres la devoraran. Cuando una mujer vieja se convertía en una carga para el resto de la tribu, uno de los hombres jóvenes se colocaba a hurtadillas detrás de ella y la mataba de un hachazo en la cabeza. Un joven *aché* contaba así sus experiencias juveniles a los antropólogos: “Yo solía matar a las mujeres viejas. Maté a mis tías. Las mujeres me tenían miedo. Ahora aquí con los blancos me he vuelto débil”.

Una mujer recordaba que su primer bebé, una niña, fue muerta porque los hombres de la tribu no querían una niña más. En otra ocasión un hombre mató a un niño porque estaba de malhumor y el niño lloraba. Un niño fue enterrado vivo porque era divertido verlo y los demás niños se reían. Los miembros de esta etnia tenían algunos aspectos agradables: eran muy generosos, valoraban las amistades. Fueron perseguidos y aniquilados por los granjeros paraguayos (Marina y Rambaud, 2018).

Las leyes del Narayama

Si cambiamos de continente y nos trasladamos al Japón podemos hacernos una idea de cómo discurría y se regulaba la vida cotidiana en las aldeas japonesas del norte de la isla finales del siglo XIX o principios del XX. La película *La balada del Narayama* (Imamura, 1983) reproduce el contexto social e histórico en el que se desarrolla el drama vivido en el seno de la familia del protagonista Tatsuei, que obedeciendo costumbres ancestrales tiene que acompañar a su madre, Orín, una vez cumplidos los setenta años o tras haber perdido todos sus dientes, hasta la cima del monte para dejarla morir de frío en la nieve. Presenta una estructura trágica donde el destino o la suerte de cada uno están echados desde el nacimiento hasta la muerte. Todos los personajes quedan atrapados por el mito y por las leyes del Narayama, el monte que preside el poblado. En esta sociedad agraria sus habitantes viven de los recursos limitados que pueden extraer de su entorno natural y la muerte de los mayores ejerce de equilibrio para la subsistencia del grupo.

Los protagonistas son los personajes de la historia familiar y los habitantes del pueblo actúan de coro. El mundo vegetal y animal constituye el contexto o telón de fondo donde se asimilan estableciendo constantes paralelismos la vida humana y la animal, regidas igualmente por las crueles leyes de la naturaleza. Los seres humanos, sin embargo, necesitan una explicación simbólica para dar sentido a su experiencia, de aquí la dimensión émica. El mito del Narayama –el dios de la montaña– cubre con una cosmovisión cerrada esta dimensión simbólica: explica el ciclo del nacimiento a la muerte, pero a la vez abre un espacio trascendente para las almas en la reencarnación –de ahí la importancia de los sucesivos nacimientos de hijos y nietos– o en el mundo de los dioses de la montaña donde “habitan las almas”. Todo el ritual de subida al monte de Orín, la madre de Tatsuei, a hombros de su hijo para dejarla morir en la cima del Narayama está lleno de normas amparadas por el mito. Hay comportamientos de carácter casi obsesivo (limpieza y orden en la casa antes de la cena final con que los hijos despiden a la madre).

Los protagonistas no son culpables de sus actos ni de su destino, pero tienen (como es característico de la cultura japonesa) un fuerte sentimiento de vergüenza cuando se apartan de la expectativa social o “émica”. La explicación de este tipo de comportamientos —entre los que destacan el infanticidio y el geronticidio, el asalto y linchamiento de los ladrones hasta la muerte—, es decir la explicación “ética” se halla en la escasez de recursos de una sociedad agraria minifundista, donde cada uno tiene que velar por su propia familia, a la vez que atenerse al bien social. Cada vez que se produce un delito la comunidad actúa sin jueces designados ni abogados defensores de forma coral, diluyendo de este modo la responsabilidad y la culpa en el momento de infligir el castigo. Así, en una auténtica orgía de violencia catártica, todos los componentes de la familia de Amareya, que han robado comida a los otros, son enterrados vivos por el resto de miembros de la comunidad.

El jefe de la tribu de Lambarené

Albert Schweitzer (1965) en su escrito autobiográfico *Mi vida y mi pensamiento* habla de un encuentro con el jefe de una tribu africana en el sanatorio de Lambaréné (en Gabón, África), en el que comentando las noticias sobre las víctimas que llegaban de la primera guerra mundial el jefe de la tribu dijo: “¿Cuántas personas han muerto ya en esta guerra? ¿Por qué la tribus (los estados) no se ponen de acuerdo negociando entre ellos?”. Este hombre, añade Schweitzer, estaba convencido de que los europeos mataban por crueldad y no por necesidad “*dado que no se comían a los muertos*”.

Las hijas de Lot

Si nos retrotraemos al libro del Génesis (cap. 19 resumido), encontramos la justificación del incesto a propósito de las hijas de Lot en estos términos:

Después de la destrucción de Sodoma y Gomorra, Lot se refugió en una cueva de la montaña con sus dos hijas. La mayor de ellas dijo a la hermana menor:

- Nuestro padre ya es mayor y no hay nadie más en este territorio con quien unirse, según la costumbre de toda la tierra. Ven, démosle de beber vino a nuestro padre... y después acostémonos con él, así llegaremos a tener descendencia suya. Le dieron de beber a su padre y se acostaron con él, sin que él se diera cuenta... Así las dos hijas concibieron de su padre: la mayor dio a luz a Moab y la menor a Ben.ammi”.

Los Karamajong

Otra tribu con la que Kapuscinski (2000) tuvo un encuentro en la década de los ochenta, llamada *Karamajong*, habitaba el nordeste de Uganda. La describe en los siguientes términos:

“*Los habitantes de Kampala hablan de sus hermanos de Karamajong de mala gana y con un sentimiento de vergüenza. Los Karamajong van*

desnudos y se obstinan en conservar esta costumbre, pues consideran que el cuerpo humano es bello (y es verdad: se trata de unas gentes altas, esbeltas y de compleción magnífica). Pero esta oposición suya también tiene otra explicación: Todos los europeos que en tiempos pasados habían llegado hasta ellos no tardaban en caer enfermos y morir. En vista del panorama, los Karamajong sacaron la conclusión de que la ropa era la causante de las enfermedades y de que vestirse significaba firmar la propia condena de muerte (y según preceptos de su religión, el suicidio es el mayor pecado imaginable). De ahí que siempre hubiesen experimentado un auténtico pavor ante toda vestimenta”.

2.7. La moral de situación

Canibalismo, geronticidio, infanticidio, incesto, aborto, eutanasia, nudismo, etc. han sido interpretados distintamente según las épocas y las culturas. No siempre se han considerado tabú, sino prácticas mejor o peor adaptadas a la supervivencia de los grupos y a la adecuación a su mundo simbólico. Además los criterios están sujetos a discusión según las circunstancias, como en el caso del accidente aéreo de los Andes, que pueden hacer variar los criterios según influyan de una u otra manera en los fines últimos.

Alpinistas involuntarios

El 13 de octubre de 1972, un avión de las Fuerzas Aéreas del Uruguay, trasportaba a los componentes del equipo de rugby *Old Christians* en dirección a Santiago de Chile para jugar un partido. A causa de un error de cálculo de la tripulación, el avión chocó contra un risco de la cordillera de los Andes, en el que murieron 26 personas y solo 16 sobrevivieron.

Los dieciséis supervivientes del accidente del vuelo 571 tuvieron que hacer frente, durante los 72 días que estuvieron aislados del resto del mundo, a decisiones emocionalmente durísimas, como la de practicar la antropofagia o canibalismo, alimentándose de los cuerpos de los veintiséis compañeros muertos en el accidente, dando lugar a fuertes oscilaciones en la regulación moral.

En primer lugar, el predominio de la satisfacción de las necesidades de supervivencia (pre-nomía) que puede llevar a pensar en la conveniencia de alimentarse de la carne de los compañeros muertos. La aparición, de inmediato, de los tabúes de necrofagia y antropofagia (hetero-nomía) que entraba en contraste con los impulsos canibalísticos (a-nomía), favorecidos por la situación. Luego, la emergencia de la distinción compasiva e inclusiva de clan entre familiares, mujeres y niños que llevaría a la conclusión de comerse solo a los varones desconocidos o desvinculados de los supervivientes (socio-nomía). Finalmente la conexión con los propios deseos de liberarse activamente de aquella situación (a-nomía) y la decisión de aventurarse a atravesar los Andes nevados a pie a fin de solicitar ayuda en el poblado que estuviera más cercano (auto-nomía), una vez se hubo descartado

cualquier probabilidad de rescate externo.

Estas evidencias ponen en cuestión la validez de los criterios universales de moralidad. Tal vez el mandamiento más universal sería el de “no matar”. En cambio se mata siempre y por todas partes en nombre de la ley o de Dios. El propio Jesús fue condenado a muerte porque las leyes del sanedrín así lo disponían: “*Nosotros tenemos una ley y según esta ley tiene que morir*” (Juan: 19, 7). El código de Ammurabi disponía igualmente penas de muerte y castigos corporales frente a los delitos más graves, práctica legal que han aplicado sin escrúpulo la mayoría de estados de los más diversos regímenes políticos, a lo largo de la historia y aun en la actualidad.

2.8. Conflictos de intereses: los dilemas morales

Otro campo de tensión ética viene constituido por los conflictos de intereses entre iguales. Cuando las leyes, las tradiciones, las religiones o la cultura marcan la guía de acción frente a las más diversas situaciones no surge la duda, puesto que basta con someterse a las mismas. Sin embargo, cuando el individuo debe elegir entre opciones que implican conflicto de intereses o escoger entre dos males la decisión se vuelve más compleja, como en el caso de la carretilla.

Agamenón

En una de las obras de Esquilo (525-456 a.C.), Agamenón se ve obligado a elegir entre el sacrificio de su hija, Ifigenia, según el mandato de Artemis, o dejar que mueran todos los guerreros griegos, porque la falta de viento impide a sus naves la navegación a Troya, según el designio de Zeus. Agamenón es libre para elegir una de las dos acciones, pero no para inhibirse. La deliberación moral, que se desarrolla en la conciencia de Agamenón, brota de sus labios y la escuchamos en los siguientes versos:

“Grave destino lleva desobedecer, pero grave también si doy muerte a mi propia hija, la alegría de mi casa, manchando las manos de un padre con los chorros de sangre de la virgen degollada junto al altar. ¿Qué alternativa está libre de males?” (vv. 206-211).

La decisión de Sophie

Cualquiera de nosotros estaría dándole vueltas indefinidamente a lo correcto o no de una elección como la que se ve obligada a tomar la protagonista de la película de Alan Pakula y Barish *La decisión de Sophie* (1982), cuando los nazis le conminan a escoger entre llevar con ella al campo de concentración sólo a uno de sus dos hijos: el niño o la niña. Delegar esta elección en la madre forma parte del sistema del terror instaurado por el autoritarismo nazi. Hubiera sido mucho más soportable para Sophie acatar una decisión ajena por muy cruel que fuera, pero sobre la que no tendría ninguna responsabilidad y ante la que podría rebelarse o desesperarse, pero no culpabilizarse.

Cuando las piedras hablan

A finales de 1941, Viktor Frankl recibió un visado para emigrar a Estados Unidos, lo que le permitía escapar del peligro de deportación o internamiento en un campo de concentración, dada su condición de judío, y le abría la posibilidad de desarrollar su modelo terapéutico en el país de acogida. Sin embargo, enseguida aparecieron las dudas. El visado era estrictamente personal, lo cual impedía que ninguno de sus familiares pudiera viajar con él. “Entonces dudé: ¿debería dejar atrás, solos, a mis padres? Sabía qué destino les esperaba: la deportación a un campo de concentración. ¿Debía decirles adiós y abandonarlos simplemente a su suerte? ¿El visado era exclusivamente para mí!” (Frankl, 2016). Esta situación le planteaba un dilema entre la lealtad familiar y la posibilidad de salvar no solamente su obra, sino también su vida: ¿debería poner en riesgo su vida, su futuro y su obra por brindar a sus padres una dudosa protección y un auxilio posiblemente ineficaz?; ¿debería sacrificar a su familia por el desarrollo de una obra a la que había dedicado su vida?; ¿tendría alguna responsabilidad en este caso?

Ante esta terrible duda no se veía capaz de tomar una decisión, para la que necesitaba de una regulación externa o, en sus palabras, de “una señal del cielo” (Frankl, 2016). Salió a dar una vuelta, y en su caminar errante, pasó por delante de la catedral de Viena, entró en su interior, donde estaba sonando el órgano; se quedó meditando un rato y continuó el paseo hasta llegar a casa de sus padres. Al entrar le llamó la atención un trozo de mármol blanco en el escritorio de su padre, que nunca antes había visto. Llevado por la curiosidad, le preguntó al padre qué era aquella piedra, el cual le respondió que la había recogido de los restos de la Sinagoga mayor de Viena, que había sido derruida por los nazis la noche de los cristales rotos (noviembre de 1938). En ella se podía leer una inscripción referente al cuarto mandamiento de la ley mosaica, que reza así: “*Honra a tu padre y a tu madre para que tus días se prolonguen sobre la tierra*”. “*Y así fue que me quedé sobre la tierra junto a mis padres y dejé que caducara el visado*” (Frankl, 2016). Sus padres murieron más tarde, en el campo de concentración. Él sobrevivió y dedicó su vida al desarrollo de la “Logoterapia”.

3. PERSPECTIVA PSICOLÓGICA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL

La *ética* (como sustantivo) es una disciplina que pertenece al ámbito filosófico, mientras que el desarrollo *moral* (adjetivo) pertenece al psicológico. La pregunta es pues, ¿cómo se genera una conciencia ética a partir de la formación de estructuras de regulación psicológica? O lo que es lo mismo: ¿se puede fundamentar una ética sobre las bases del funcionamiento psicológico o hay que postular la existencia de unos principios éticos universales independientes del mismo? Plantear la cuestión de la ética desde el modelo de la Teoría del Desarrollo Moral es ponerse la cuestión del pasaje de un paradigma psicológico a otro filosófico o, viceversa, de uno filosófico a otro psicológico.

El planteamiento de esta cuestión nos lleva a preguntarnos sobre el origen de la conciencia moral. Son muchas, como hemos visto hasta ahora, las respuestas que han sido dadas a esta pregunta a lo largo de la historia. Algunas son de carácter sobrenatural: la conciencia moral emana directamente de la divinidad creadora o es inherente al alma humana.

Si damos por válida la primera opción entramos en una lógica creacionista donde es posible plantear la hipótesis de su carácter innato, comparable a la de la existencia de instintos reguladores en el mundo animal. En respuesta a una pregunta de Ima Sanchís (2017) en *La Vanguardia*: “¿La moralidad es consustancial a la vida?”, Carl Safina responde: “*Creo que todos los animales saben cuáles son las reglas y cómo comportarse. Ellos no tienen religión ni filosofía que marque su comportamiento, pero entienden cuál es un comportamiento aceptable y cuál no*”.

Si nos acogemos a la segunda opción, como es el caso, habrá que dar cuenta de su formación en el sistema de regulación de la conducta. ¿Se trata de una estructura innata o, por lo contrario, de una estructura psicológicamente construida en un proceso evolutivo (Piaget, 1954, 1971, 1976; Gilligan; 1993) paralelo al resto de estructuras, como las de tipo cognitivo, por ejemplo?

3.1. La dimensión genético-estructural del desarrollo moral

La Teoría del Desarrollo Moral (TDM; Villegas, 2011, 2013 y 2015) intenta dar cuenta, desde un punto de vista evolutivo, de la formación de los distintos sistemas de regulación moral a través de distintas fases, denominadas en relación al concepto de “nomos” o criterio de acción moral. Estas fases reciben los nombres de pre-, a- hetero-, socio-nomía y encuentran su punto de integración en la autonomía.

Estos sistemas de regulación explican desde qué instancia en concreto se regula una persona. Por ejemplo: desde sus necesidades (prenomía); impulsos o deseos (anomía); ideales o normas externas (heteronomía); expectativas, aceptación o reconocimiento de los demás (socionomía complaciente); necesidad de vinculación (socionomía vinculante dependiente); cuidado de los otros (socionomía vinculante oblativa), etc. Solo cuando consiguen actuar de forma congruente y no conflictiva todas ellas (metáfora del auriga) se obtiene una regulación autónoma.

Pero lo que no establece el modelo es si las acciones resultantes de estos criterios de regulación son éticamente buenas o malas en sí mismas o en función de las circunstancias en que se producen. Al diferencia de los planteamientos de Piaget (1954, 1971, 1976) o Kohlberg (1981, 1991) la TDM no se propone fundamentar un juicio ético a cerca de una acción sobre la base de criterios de una moralidad universal (paradigma filosófico), aunque sea convencional, sino entender los referentes motivacionales por los que se rige una persona concreta en una situación concreta (paradigma psicológico). Una norma para ser moral, tendría que ser universal, en el sentido que se asume que vale no solo para uno mismo, sino para todos los demás, independientemente de contingencias, como por ejemplo en una

relación afectiva (Pollo, 2008).

No es que no se considere importante intentar explicar las posibles relaciones existentes entre desarrollo moral y juicio ético, que es de lo que nos queremos ocupar en este artículo, sino que se prefiere la perspectiva psicológica (evolutiva, clínica, etc.) a la filosófica. Según el paradigma psicológico el juicio ético sobre una acción es extrínseco y posterior a la misma, mientras que es intrínseco y anterior a su ejecución en el paradigma filosófico. Para poner un ejemplo muy sencillo: si un individuo mata a una persona, desde el punto de vista *ético* diremos que su *acción* está mal; mientras que desde la perspectiva *psicológica* tradicional decimos que es el *individuo* quien está (visión patológica) o se regula (visión evolutiva) mal. (Esta perspectiva psicopatológica se acostumbra a usar sistemáticamente como criterio exigente en la administración de justicia).

Más allá de cuestiones imposibles de responder categóricamente, como quién decide lo que está bien o está mal, cuál es el fundamento último para la constitución de una moral universal o si existe un criterio inequívoco con el que regularse moralmente, lo que resulta indiscutible es la existencia de una conciencia moral y que la con-ciencia (actividad reflexiva que acompaña al conocimiento), independientemente de su contenido, es una función psicológica universalmente reconocible (Villegas 2014).

Sin embargo esta conciencia moral no es garantía de un comportamiento ético y eso por diversas razones que hemos ido desgranando hasta aquí y que se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. porque su fundamentación es inmanente
2. porque es construida
3. porque está sujeta a conflictos de intereses
4. porque está influida por múltiples contextos históricos, culturales, sociales e interpersonales

La primera consecuencia de tales premisas es que según como sea el curso de formación de tal conciencia, como estructura reguladora del comportamiento moral, puede darse el caso que ésta presente un desarrollo deficitario o casi inexistente.

Si es delito, está mal hecho

Pedro de 17 años es contactado por Laura de 12 a través de *Instagram* para un encuentro sexual con penetración, que se lleva a cabo en el domicilio de ésta, en ausencia de los padres. Acusado por estos ante el tribunal de menores, manifiesta que no sabía la edad de la chica, ni que esto a nivel legal tuviese implicación alguna. Dice que en su país de origen, este tipo de encuentros son frecuentes. Describe una sociedad altamente machista.

En su descargo, Pedro, manifiesta, igualmente, tener una necesidad sexual muy grande; que no le importa si la chica es más o menos guapa. Lo único que le importa es satisfacerse. Se posiciona como sujeto pasivo, dado que la menor lo

habría buscado, invitado a acudir a su casa y a tener relaciones, etc. Adopta una pose victimista. La menor corrobora que la relación fue consentida y que ella no quería denunciar.

Del relato de Pedro se deduce la existencia de una regulación moral, limitada únicamente por la tipificación delictiva del código penal. No hay conciencia de pecado, de hacer daño o de abusar de un tercero. Desde el punto de vista psicológico se detecta una regulación anómica, que persigue únicamente el placer inmediato, la satisfacción de sí mismo, sin consideración de la presencia del otro, cuyo cuerpo es objetivado y abusado con total ausencia de empatía.

3.1. Concepción moral vs. concepción legal

En la medida en que la sociedad se ha ido secularizando, el concepto de pecado se ha ido sustituyendo por el de delito. Con ello la valoración de un acto humano se vacía de contenido moral para reducirse a su dimensión puramente legal. Las acciones se valoran en función de su inclusión o no en el código penal. Si comparamos ambas concepciones podemos ver las diferencias entre ellas, reflejadas en el cuadro 1.

CONCEPCION MORAL

- Pecado
- Conciencia interna
- Responsabilidad
- Reconocimiento
- Contrición
- Empatía
- Reparación
- Perdón

CONCEPCION LEGAL

- Delito
- Código penal
- Imputabilidad
- Excusas, justificación
- Atrición
- Culpa, vergüenza
- Castigo
- Indulto

Cuadro 1. Diferencias entre concepción moral y legal.

3.1.1. Pecado vs. delito

La concepción moral parte de la idea de pecado, como daño causado intencionalmente a un tercero de forma directa o indirecta. Este es el caso del rey David quien, enamorado de Betsabé, la mujer de Urías, uno de sus más aguerridos soldados, dispuso que luchara en primera fila de combate para que pudiera más fácilmente ser herido de muerte por las tropas enemigas y así poder tomarla libremente por esposa, tal como terminó sucediendo (2 Samuel, 11).

Examinado bajo la óptica del delito, está claro que David no cometió ninguno, puesto que no hubo crimen, pero sí un pecado. El no mató directamente a Urías, ni conspiró con el enemigo para que lo hiciera, pero dispuso las cosas de modo que fuera posible que sucediera por causas atribuibles a las vicisitudes de la batalla, que hacían probable su muerte, aunque no necesaria. Su culpabilidad no podría ser probada en un tribunal de lo penal. Sin embargo, está claro que, desde el punto de vista moral, cometió pecado, no solo porque deseó su muerte para poder tomar a su esposa, sino porque propició la posibilidad de la misma.

Ataque nocturno

Tampoco Erin, de 16 años, la hija mayor de la familia Caffey, participó directamente en la muerte a balazos y machetazos de su madre y dos hermanos, perpetrada por Charlie Wilkinson y un par de amigos más, una noche de agosto del año 2008. Sin embargo, como tuvo ocasión de descubrir más tarde el padre, Terry Caffey, que sobrevivió al ataque, todo fue planeado y ejecutado bajo la dirección de la hija. En una entrevista con Piers Morgan (2016) revela:

“De repente, me di cuenta que la persona que estaba causando esta matanza era el novio de Erin, mi hija mayor, Charlie Wilkinson, que hasta dos días antes había estado saliendo con ella. Había estado en casa muchas veces. Inmediatamente supe por qué estaba allí. Quería vengarse, porque le habíamos prohibido que saliera con nuestra hija”.

Tras la furia del brazo ejecutor se ocultaba la mano resentida de su propia hija Erin, la auténtica instigadora del crimen. Aunque en este caso no existiera conciencia de pecado, no solo lo era desde un punto de vista moral, sino también un delito legal, por instigación al asesinato y, como tal fue condenada.

3.1.2. Conciencia interna vs. código penal

La existencia de una estructura de regulación interna, capaz de distinguir entre el bien y el mal, así como de ejercer un cierto efecto coercitivo sobre su evitación, nos remite al concepto de conciencia moral. Como dice Sartre (1980):

“Entiendo que cada vez que tengo conciencia de algo y cada vez que hago cualquier cosa, hay una especie de requerimiento... que provoca que lo que quiero hacer entrañe una especie de coacción interior, que es una dimensión de mi conciencia... y eso es para mí el punto de partida de la moral”.

La conciencia moral no es solamente un elenco de deberes o prohibiciones, sino sobre todo la capacidad de captar lo bueno o lo malo de nuestras acciones por los efectos reales o potenciales de ellas sobre los demás. Quienes se rigen exclusivamente por criterios legales, o carecen de conciencia moral, o prescinden de ella, cuando deciden causar un daño ajeno en beneficio propio.

La concepción delictiva del daño a terceros, posibilita que no se perciba el sufrimiento del otro (ausencia de empatía), al regirse por un criterio ajeno. En consecuencia solamente se activa si tales acciones pueden conllevar transgresiones de la ley que impliquen penalización legal. Por eso, pederastas y abusadores sexuales no suelen percibir la inmoralidad de sus actos, porque no atienden al daño causado a sus víctimas, sino más bien tienden a minimizarlo, aludiendo al pretendido consentimiento de las mismas o bien a ganarse su acercamiento de forma seductora.

La mayoría de los abusadores se aprovechan de su posición de superioridad para su satisfacción personal. Están tan centrados en su propio deseo o impulso que no son capaces de ver al otro en su alteridad. Con frecuencia, el hecho de que sean

familiares les impide tomar distancia o conciencia de alteridad, legitimando su acción, porque está dentro del ámbito de lo propio, no de lo ajeno. Solo les preocupa encubrir su comportamiento para evitar ser delatados.

3.1.3. Responsabilidad vs. culpa, vergüenza

De ahí la deriva resultante en responsabilidad, culpa o vergüenza según la concepción moral o delictiva que se tenga de la acción. Arturo acude a terapia preocupado por la ausencia de sentimiento moral, relativo a sus acciones. Afirma que, aunque estas puedan ser tachadas de inmorales por quienes llegaran a su conocimiento, él no las vive como tales, si consigue mantenerlas ocultas a los demás. De ahí la ausencia de sentimientos de responsabilidad y culpabilidad hacia sus comportamientos. Teme, sin embargo, la aparición de la vergüenza caso de que llegaren a conocimiento público, puesto que no sabría cómo protegerse de ella.

Responsabilidad significa la capacidad de atribuirnos la autoría de nuestras acciones, hacernos cargo de sus consecuencias y repararlas, caso de que sean perjudiciales para los demás. Culpa es el sentimiento de dolor que acompaña a la constatación de un daño real o potencial y se manifiesta en forma de ansiedad psicológica que puede derivar en múltiples síntomas. Esta ansiedad puede extenderse a diversos ámbitos, dando origen a diversos tipos de culpa:

- Culpa moral (abandoné a mis hijos)
- Culpa legal (fraude fiscal)
- Culpa existencial (no debería haber nacido)
- Culpa neurótica (culpa del superviviente)

3.1.4. Reconocimiento vs. excusas o justificación

La atribución de la autoría de una acción lleva consigo el reconocimiento de sus motivos e intenciones. Por eso, cuando los efectos son buenos solemos atribuirnos el mérito y aun enorgullecernos de nuestras capacidades. Pero cuando los resultados son malos o dañinos tendemos a excusarnos o a justificarnos atribuyéndolos a factores externos o a estados anímicos transitorios.

Existen tres estrategias básicas para la exculpación o justificación de la culpabilidad, cuyo objetivo es inhibirse o enfrentarse a ella:

- Falta de reconocimiento o negación de la culpa: la acción dañina no se construye como culpable; si es preciso se miente sobre la autoría o incluso se niega la existencia del mal.
- Proyección: atribución de la culpa a los demás. Se identifican otros como culpables directos de la comisión del mal, instigadores o provocadores del mismo. O se atribuye a circunstancias externas o internas incontrolables la causa de lo sucedido.
- Reafirmación: justificación del mal. Se reconoce la autoría del mal, pero se justifica su ejecución sobre la base de supuestos derechos: “la maté porque era mía”.

Reconocer nuestros fallos, errores e incluso malas intenciones sin paliativo es un acto de humildad, al que se resiste habitualmente nuestro narcisismo meritocrático, pero absolutamente necesario para enmendarnos y perdonarnos.

3.1.5. Contrición vs. atrición

Contrición (literalmente: “compartir la tristeza) significa empatía con el dolor ajeno, causado por mi culpa. Este sentimiento se llama de contrición, en oposición al de atrición, porque no se centra en el miedo a la pérdida o al castigo, que caracteriza a esta última, sino en el dolor ajeno con el que se establece una conexión emocional. Este sentimiento lleva a una actitud compensatoria o reparadora a fin de disminuir la influencia del mal con la producción de un bien. A su vez requiere una actitud de disponibilidad a la enmienda o aprendizaje por cuanto la persona se responsabiliza de sus acciones y quiere comprender qué le ha llevado a la producción del mal a fin de poder anticiparse a su comisión en sucesivas ocasiones. Esta comprensión puede facilitar la aceptación de sí mismo, legitimando el propio yo, a pesar de sus fallos y debilidades, estableciendo una condición previa al perdón.

3.1.6. Reparación vs. castigo

La perspectiva moral, en la medida que contempla el daño causado a algo o a alguien, lo asume y se duele del mismo, busca la reparación, es decir, la vuelta al estado de integridad anterior, o al menos, a instaurar un estado equiparable a él. El castigo, por lo contrario, sigue la lógica del delito que se repara con una multa económica, o infligiendo al culpable un daño comparable al causado a la víctima (“ojo por ojo y diente por diente”) o con la privación de libertad (cárcel). La justicia, en general, prefiere la vía punitiva o vindicativa a la restitutiva, puesto que está más bien orientada a reprimir que a reparar, con lo que refuerza más la autoridad del poder establecido, que la convivencia social.

3.1.7. Perdón vs. indulto

De ahí que en el ámbito moral se pueda otorgar el perdón a otros o a sí mismo, como medida de superación de la deuda contraída, sobre todo cuando la reparación ya no es posible. En este sentido el perdón tiene un efecto liberador que permite mirar al futuro, habiendo asumido el pasado. Este pasaje requiere un proceso psicológico personal semejante a un duelo (Villegas, 2017). El indulto, en cambio, dentro de la lógica penal, se reduce a un acto administrativo, por el cual se suspende el cumplimiento de la pena dictada por un tribunal de justicia. El perdón es una acomodación psicológica a una situación irreversible en la medida en que su aplicación beneficia más que perjudica al individuo o a la relación. Se beneficia el propio individuo liberándose de un pasado que le retiene anclado en algún sentimiento enajenante (rabia, fracaso, humillación...), o se beneficia la relación, permitiendo su continuidad o restablecimiento. Si por el contrario, su evocación resultara en perjuicio propio o ajeno, como en caso de maltrato actual y continuado,

es preferible abstenerse siquiera de intentarlo.

3.2. El origen psicológico de la conciencia moral

La afirmación de la existencia de una conciencia moral, a la que incluso en el lenguaje habitual le damos *voz*, la voz de la conciencia, no explica sin embargo el origen de su formación. En la entrevista de Benny Lévy, a la que ya hemos hecho mención más arriba, Sartre (1980) comenta:

“Hay una dificultad que aparece poco más o menos en todas las morales clásicas, tanto en la de Aristóteles como en la de Kant, que es la siguiente: ¿dónde situar la moral en la conciencia? ¿Es una aparición? ¿Se vive moralmente siempre? ¿Hay momentos en los que no se es moral, sin ser por ello inmoral?... En mi opinión, cada conciencia tiene esa dimensión moral que nunca se analiza y que querría que analizásemos”.

En este texto de Sartre aparece la aporía explicativa de la aparición de la conciencia moral que se le presenta a la filosofía. Por su carácter especulativo la filosofía ha partido siempre de la concepción de una conciencia adulta, ignorando su proceso de formación. Como quiera que Sartre parte del presupuesto nietzscheano de “la muerte de Dios”, no puede postular su infusión divina o un innatismo originario. Su visión dialéctica de la conciencia hace que ésta se desarrolle en una función constitutiva de sí misma: *“Dicho de otro modo, toda conciencia me parece actualmente a la vez constitutiva de sí misma como conciencia...”*.

Y es esta misma conciencia la que se vuelve moral al tomar conciencia del otro, es decir de la “alteridad”:

“y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y esa realidad, ese considerarse a sí mismo como uno mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es lo que yo llamo conciencia moral”.

Coincidimos con Sartre en tomar la conciencia de alteridad como origen de la conciencia moral, pero desde el punto de vista psicológico necesitamos explicar cómo se origina esta conciencia de alteridad en un sujeto que experimenta una evolución epistemológica que se va haciendo más compleja, a medida que va madurando física y psíquicamente en el seno de un contexto familiar, histórico, social y cultural determinados.

Sin el otro, real o imaginario, presente o representado, no existiría la moral. Por eso la moral religiosa postula un Dios omnipresente, puesto que aunque yo esté solo en una isla deshabitada, hay una presencia divina que me impone su alteridad, que me puede premiar o castigar por mis acciones aunque no perjudiquen a nadie, pero sí infrinjan sus mandamientos.

Desde el punto de vista psicológico la conciencia moral se articula en función de dos ejes el egocentrado y el alocentrado. Es por tanto, como hemos dicho, una conciencia de la alteridad; sin ella no llegaría a formarse una conciencia moral. Estos ejes se van estructurando en función de las fases evolutivas que posibilitan el

desarrollo hacia la autonomía, es decir hacia la capacidad para regularse por sí mismo, no solo a nivel funcional, sino también social, relacional, interpersonal y, por tanto, moral.

Hemos desarrollado amplia y sistemáticamente este argumento en escritos anteriores (Villegas, 2011, 2013, 2014 y 2015) a los que nos remitimos y no vamos a repetir aquí. Solo subrayar que, de acuerdo con las fases evolutivas allí descritas, la conciencia moral surge como *síntesis* en una relación dialéctica entre las estructuras de regulación egocéntrica (*prenomía* y *anomía*) que ocupan la posición de *tesis* frente a las alocéntricas (*heteronomía* y *socionomía*) que ejercen la función de *antítesis*.

Esta función sintética de la conciencia moral puede ejercerse de modo mejor o peor adaptado a los criterios éticos, pero si fracasa en su aplicación no dependerá de su (in)capacidad de juicio, sino de déficits evolutivos en su proceso de formación o de conflictos estructurales en sus posibles relaciones opositivas presentes. Por ejemplo, el *sicario* sabía que estaba moralmente mal asesinar a centenares de personas por encargo, pero los intereses económicos, la sensación de poder, la autopercepción de eficacia, su narcisismo, el manejo ritual de la culpabilidad, la capacidad de preservar su impunidad, la lejanía empática a través del disparo de larga distancia (unos cien metros), hacían posible que la balanza se inclinara siempre del mismo lado, el de las motivaciones egocéntricas, sin tomar apenas en consideración las alocéntricas. De este modo, y en ausencia de la *antítesis*, no se llevaba a cabo la relación dialéctica que hubiera permitido una *síntesis* diversa, responsabilidad de la autonomía.

En cualquier caso, la función de la autonomía será siempre la de emitir un criterio integrador de los diversos intereses en juego, como lo es del auriga respecto a la cuadriga (Villegas, 2015). La *síntesis* que debe conseguir el auriga exige poder satisfacer de forma autónoma las necesidades de la *prenomía*, sin tener que depender de los demás, a través del “autocuidado” (Foucault, 2016). Tomar en cuenta deseos, impulsos, aspiraciones o ilusiones que constituyen la base del núcleo volitivo, propio de la *anomía*; pero éste exige un compromiso con la realidad, que solo se materializa a través de la “autodeterminación”. Nuestros deseos podrían llevarnos a decisiones destructivas o a fantasías inalcanzables sin la presencia clara y razonable de unos límites *heteronómicos* que nos ayuden a “autorregularnos”. Resultaría igualmente fácil perderse en el ámbito relacional, gobernado por la *socionomía*, sin la presencia de una fuerte autoestima que nos sostenga. Finalmente, la autonomía es el resultado del desarrollo de las funciones de autocuidado, autoestima, autorregulación y autodeterminación, llevadas a cabo bajo la responsabilidad del auriga en una función de *síntesis* integradora, de la que surge la posibilidad de la regulación moral.

EPÍLOGO

Después de un largo recorrido por la historia de la filosofía, desde los presocráticos a los movimientos sociales del siglo XX, en relación al origen y naturaleza de la conciencia moral, Richard Sorabji (2014) extrae entre otras las siguientes conclusiones:

- La conciencia no es innata ni congénita, se adquiere
- Se basa en valores que no necesitan enunciarse en forma de leyes, sino que se hallan en constante riesgo de reflejar únicamente valores locales y que requieren por tanto una reflexión constante y la toma en consideración de otros valores.
- No es la voz de Dios, ni sus valores dependen de los que pudieran derivar de ella.
- No es infalible
- La conciencia crea una obligación, pero no es una obligación imperiosa, puesto que existen otras obligaciones que puede oponerse a las primeras, por lo que se halla sometida con frecuencia a un doble vínculo.

Descartados el origen divino o innato de la conciencia moral nos vemos llevados a buscar su génesis en un proceso de construcción epigenético. Desde el punto de vista psicológico se construye a partir de la toma de conciencia de las propias necesidades, impulsos y deseos que se establecen como criterios de regulación egocentros: estoy legitimado a satisfacerlos (derecho) y ellos constituyen la base de regulación (premisia y anomía) de mi comportamiento. Estos criterios no alcanzan una dimensión moral hasta que no entran en contacto dialécticamente con las necesidades y deseos de los demás, tomados en su conjunto (heteronomía) o individualmente (socionomía). Como dice Antonio Damasio (2005): *“Nuestras vidas deben regularse no solo por nuestros propios deseos y sentimientos, sino también por nuestra preocupación por los deseos y sentimientos de los demás, expresados como convenciones y normas sociales de comportamiento ético”*.

En ausencia de un criterio universalmente válido para determinar los criterios de distinción entre el bien y el mal, la perspectiva psicológica nos permite distinguir si un comportamiento obedece a criterios egocentros (premisios o anómicos) o alocentros (heteronómicos o socionómicos), pero no evaluar su valor ético universal. Éste será el resultado de una operación constitutiva de la propia conciencia por la cual sea capaz de extraer aquellos principios que, siendo inmanentes a la propia dialéctica entre los criterios egocentros y alocentros, sean capaces de trascender a las situaciones concretas para derivar en enunciados humanistas universales.

Entre ellos hemos podido identificar, aunque sin pretensión de exhaustividad, los de *beneficencia, igualdad o paridad, dignidad, respeto, libertad y reciprocidad*. Una característica común a todos ellos es que han de ser bidireccionales: lo mismo vale de mí para ti, que de ti para mí. Así, volviendo a casos anteriores, como el de

Ramón Sampredo, podemos formarnos un criterio ético en función de tales principios y de la situación. Se trata de preservarlos en la ejecución de un suicidio asistido, dado que no se trata de eutanasia, puesto que la persona no está en fase terminal. Se preserva la *beneficencia*, puesto que la persona considera la muerte como un bien deseable, frente a una vida insufrible, sin esperanza y sin sentido. Se protege la *igualdad o paridad*, puesto que nadie asume una posición de poder sobre él, sino de asistencia en su desvalimiento. Se busca preservar su *dignidad*, dado que para Sampredo el balance es claro, no hay dignidad posible en la continuación de una vida que se va degradando día a día. Se *respet*a su decisión, como estrictamente personal y consciente. Se permite la ejecución de un acto decidido *libre y autónomamente* ante la imposibilidad de ejecutarlo por sí mismo, posibilitando la única capacidad de acción que le queda a la persona, la deglución. Aunque la *reciprocidad* no es aplicable en el mismo acto, ni entre las mismas personas, se entiende que se reconoce recíprocamente el derecho a disponer de intercambios sociales parecidos, orientados a preservar dichos principios.

Los mismos criterios se podrían observar en el diálogo entre Ángel Hernández y su mujer, María José Carrasco, caso al que hemos aludido más arriba, en el momento de suministrarle el pentobarbital sódico a su esposa, a fin de hacer factible su decisión de morir, diálogo que puede recuperarse en el video accesible a través de la red.

Estos postulados permiten salvar dos principios esenciales, para poder fundamentar una ética humanista: la inmanencia y la trascendencia. Son inmanentes a la propia actividad constructiva de la conciencia humana, en cuanto no tienen un origen anterior o ajeno a ella. Y son trascendentes, en cuanto se originan en la interacción de las conciencias, puesto que la dimensión moral (la posibilidad de hacer el bien o causar el mal) solo aparece en la dialéctica entre ellas. La síntesis resultante de esta dialéctica concluye que únicamente las relaciones humanas basadas en tales principios pueden ser objeto de una evaluación ética y que sobre su protección y preservación se basa el derecho que regula la sociedad civil, con lo que quedan afectadas también las relaciones entre los individuos y los estados.

Así, ante el falso dilema que plantea Rorty (1994) de preferencia entre filosofía y democracia, otorgando prioridad a la segunda sobre la primera, a partir de una conciencia frívola y superficial, “*que hace más pragmáticos a los habitantes del mundo, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental*”, queda en pie la legitimidad de unos postulados éticos que, siendo humanos en su origen y desarrollo, trascienden la banalidad del mal (Arendt, 1998, 2001), en que desembocaría inevitablemente la concepción de una sociedad carente de fundamento moral. La democracia no se reduce al recuento de votos, sino a la promoción de los valores y derechos humanos, único fundamento de la legitimidad de un estado, obligado a preguntarse constantemente y a responder indefectiblemente a la pregunta socrática sobre lo que es o no es justo, y a legislar y gobernar en consecuencia.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Alianza.
- Arendt, H. (2001). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, España: Lumen.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles (1990). *La Política*. Madrid, España: Gredos.
- Belfort, J. (2010). *The Wolf of Wall Street*. Nueva York, NY: Bantam.
- Bobaira, F. (Productor) y Amenábar, A. (Productor/Director). (2005). *Mar adentro* (Película). España, Italia y Francia: Sogecine e Himenóptero.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, España: Crítica.
- Damon, M., King, Z., Louisiana Knop, P. (Productores) y Lyne, A. (Director). (1986). *Nueve semanas y media* (Película). Estados Unidos: MGM.
- Dauman, A. (Productor) y Oshima, N. (Director). (1976). *El imperio de los sentidos* (Película). Japón: Argos Films.
- Despentes, V. (2007). *Teoría King Kong*. Barcelona, España: Melusina.
- Engels, F. (2014). *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, (original, 1878). Madrid, España: Fundación Federico Engels.
- Foot, P. (1967). The problem of abortion and the doctrine of double effect [El problema del aborto y la doctrina del doble efecto]. *Oxford Review*, 5, 5-15.
- Frankl, V. E. (2016). *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Barcelona, España: Herder.
- Foucault, M. (2002). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx* (pp. 256-264). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, J. (2019). *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Barcelona, España: Deusto.
- Haidt J. y Joseph C. (2004). Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus*, 133, 55-66. <https://doi.org/10.1162/0011526042365555>
- Hauser, M. D. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Nueva York, NY: Ecco/Harper Collins.
- Hill, K. y Hurtado, M. (1996). *Ache Life History. The ecology and demography of a foraging people*. Nueva York, NY: Routledge.
- Hume, D. (1942). *Diálogos sobre religión natural* (1942). México, México: FCE.
- Imamura, S. (Director). (1983). *La balada de Narayama* (Película). Japón: Toei.
- Kant, I. (1946). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Kant, I. (1975). *Crítica de la razón práctica*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Kapuscinski, R. (2000). *Ébano*. Barcelona, España: Anagrama.
- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development, moral stages and the idea of justice, essays on moral development*. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Kohlberg, L. (1991). *My personal search for universal morality. The Kohlberg Legacy for the helping professions*. Birmingham, Inglaterra: Doxa Books.
- McNeil, E. (1978). *Nueve semanas y media*. Barcelona, España: Tusquest.
- Marina, J. A. y Rambaud, J. (2018). *Biografía de la humanidad*. Barcelona, España: Ariel.
- Ménégoz, M., Katz, M., Heiduschka, V. (Productores) y Haneke, M. (Director). (2012). *Amour* (Película). Austria, Francia y Alemania: X-Filme Creative Pool.
- Morgan, P. (Director). (2018). *Killer women, with Peter Morgan* (1,1). Estados Unidos: Netflix.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: an experimental view*. Nueva York, NY: Harper and Row.
- Nietzsche, F. (1990). *La gaya ciencia*. Caracas: Monte Ávila (Trabajo original publicado en 1882).
- Norma, C. y Tankard Reist, M. (2016). *Prostitution Narratives: Stories of Survival in the Sex Trade*. Melbourne, Australia: Spinifex Press.
- Pakula, A. (Productor y Director) y Barish (Productor). *La decisión de Sophie* (Película). Reino Unido: Incorporated y Keith Barish.
- Piaget, J. (1954). *The construction of reality in the child*. Nueva York, NY: Basic Books.
- Piaget, J. (1971). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris, Francia: PUF.
- Piaget, J. (1976). *The grasp of consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Platón (2010). *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Pollo, S. (2008). *La morale della natura*. Bari, Italia: Laterza Editore.
- Preston S. D. y de Waal F. B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and brain sciences*, 25, 1–72. <https://doi.org/10.1017/s0140525x02000018>
- Rorty, R. (1994). La prioridad de la democracia sobre la filosofía. En G. Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Sade, D. A. F. (1994). *La filosofía en el tocador*. Barcelona, España: Tusquets.
- Sade, D. A. F. (2004). *Justine o los infortunios de la virtud*. Barcelona, España: La Sonrisa Vertical.
- Sanchís, I. (2017, julio, 5). Los otros animales también sienten y piensan (Entrevista a Carl Safina). *La vanguardia*. Recuperado de: <https://bit.ly/2LaOYlj>
- Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Francia: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1980, abril, 19). Conciencia moral es ser uno mismo para el otro (Entrevista con Benny Lévy). *Le Nouvel Observateur*.
- Schweitzer, A. (1965). *La mia vita e il mio pensiero*. Milán, Italia: Comunità.
- Sorabji, R. (2014). *Moral Consciens through the ages*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Tasso, V. (2003). *Diario de una ninfómana*. Barcelona, España: Plaza.
- Villegas, M. (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*, Barcelona, España: Herder.
- Villegas, M. (2013). *Prometeo en el diván. Psicoterapia del desarrollo moral*, Barcelona, España: Herder.
- Villegas, M. (2014). Origen, construcción y desarrollo de la dimensión moral en el psiquismo humano. *Revista de Psicoterapia*, 25(98), 25-40. Recuperado de: <https://bit.ly/2KPMYoR>
- Villegas, M. (2015). *El proceso de convertirse en persona autónoma*. Barcelona, España: Herder.
- Villegas, M. (2017). Culpa y perdón en psicoterapia. *Revista de Psicoterapia*, 28(108), 149-167. Recuperado de: <https://tienda.revistadepsicoterapia.com/catalog/product/view/id/1469/s/rp108-09/category/3/>
- Villegas, M. (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. Barcelona, España: Herder.
- Weiskopf, C. (Directora). (2016). *Amazona* (Película-Documental). Colombia: Cameo.
- Wittgenstein, L. (1965). Conferencia sobre ética. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.
- Yakovenko, M. (2016, febrero 11). Él quería sacrificarse. Quería ser comida vivo. *Play Ground*. Recuperado de: <https://bit.ly/2ROeVhm>