

Norbert Bilbeny



*La revolución
en la ética*

Hábitos y creencias en la sociedad digital

XXV Premio Anagrama de Ensayo



ANAGRAMA
Colección Argumentos

La revolución en la ética

Norbert Bilbeny

La revolución en la ética

Hábitos y creencias en la sociedad digital



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Portada:

Julio Vivas

Ilustración: «“Quién, dónde, cuándo,” “No me acuerdo.”»,
foto © Helmut Newton y Pola Woman

Primera edición: junio 1997

Segunda edición: octubre 1997

© Norbert Bilbeny, 1997

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1997

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0544-9

Depósito Legal: B. 39912-1997

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

El día 21 de marzo de 1997, el jurado compuesto por Salvador Clotas, Román Gubern, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater y el editor Jorge Herralde, concedió el XXV Premio Anagrama de Ensayo a *La revolución en la ética* de Norbert Bilbeny, por mayoría.

Resultó finalista *Orden y caos* de José Miguel García Cortés.

Per al Carles-Marcel

*When the mind is free
The body is delicate*

LEAR, III, 4

1. REVOLUCIÓN COGNITIVA Y CAMBIO CULTURAL

1.1. LA MENTALIDAD DEL MUNDO DIGITAL

El mundo cambió tras la Segunda Guerra Mundial. Y no sólo en el plano político, sino –y «sobre todo», puede decirse al entrar en el nuevo siglo– en el dominio de la ciencia y de la técnica. El tiempo transcurrido desde la invención del ENIAC, el primer ordenador electrónico, parece mucho más largo que el pasado desde la Conferencia de Paz de París, aun siendo ambos acontecimientos de la misma fecha (1946). Porque la *aceleración de las cosas* corre más veloz en la pista del conocimiento del mundo que en la de su gobierno, como lo prueba hoy el hecho desconcertante de que los hábitos y las creencias hayan realizado un giro mayor que las ideologías y las instituciones públicas. En éstas vivimos aún de los saldos del siglo XIX mientras que en aquéllas vivimos ya de las novedades del siglo XXI. El presente libro trata de profundizar tanto en las brechas como en los resquicios de luz abiertos en el individuo por esa doble y desacompasada «aceleración» de las cosas que le rodean. Particularmente en aquellos extremos donde se hace posible el contacto y el entendimiento con el resto de individuos: en sus sentidos corporales y en su capacidad de juicio para dar vías a la sensibilidad.

Estos cambios que han tenido y tienen lugar, ante todo, en el mundo del conocimiento, son los que permiten caracterizar nuestra época, en la historia de la cultura, como la época de la *revolución cognitiva*: del latín *cognitio*, conocimiento.¹ No se trata de un giro sólo mental o intelectual, sino apoyado y especialmente significado por las tecnologías de la información.

1. Vid. E. Gellner, *El arado, la espada y el libro*, pp. 21 y ss., 286 y ss.

Éstas han llegado a automatizar de tal modo el proceso de datos –informática– y su transmisión de un punto a otro –telecomunicación por las más diferentes vías–, que han alcanzado el orden mismo de estos datos, en su contenido y en sus consecuencias al margen de lo técnico. Así, el llamado «mundo digital»,¹ y como no podía ser menos, es el resultado de una revolución de medios, pero también de nuevas asignaciones para el conocimiento, que atrapa unos «valores» y suelta rápidamente otros. La revolución cognitiva no se limita, pues, a una «revolución científico-técnica», como empezó a llamársela en sus principios, porque conmueve de paso aspectos no previstos por la ciencia y la técnica, de los que nuestra revolución, más amplia, pasa también a depender. La muestra, a mi parecer, más directa de ello es la dependencia de la revolución cognitiva, y con ella la mente contemporánea, de las creencias en torno al *conocimiento*, segregadas en su propio desarrollo material.

Una de estas ideas, quizás la más aparente, es la *tecnicidad* del conocimiento, que no vale tanto por el saber mismo como por su uso eficaz: el saber es cada vez más manipulativo y, literalmente, «digital». Nada que ver con la filosófica *episteme* de los griegos, pero tampoco con la *science* del mecanicismo moderno: hay que saber cómo se «manejan» las cosas, no cómo «funcionan», asunto de unos pocos entendidos. Otra idea que resume la revolución cognitiva es la indiscutida e indiscutible *intensificación* del conocimiento: ya no suponemos un techo para el saber, y todo lo que se aparte de su línea de crecimiento exponencial es pura crisis o estancamiento. Ligada con esta idea del conocimiento acelerado surge la idea, por otra parte, de su constante *segmentación*: es inconcebible otro saber que el de los especialistas, más «sapientes» que «sabios», título éste reservado a los que alcanzan a vislumbrar las ocultas conexiones entre las especialidades. De ahí la actual apoteosis de lo «comparado» o lo «interdisciplinario». Otra característica formal de la revolución cognitiva es la *priorización* concedida al valor mismo del conocimiento, por delante de otros valores de la cultura. Hasta en nuestra conducta moral hay que guiarse por los «expertos»; sin este reconocimiento, cualquier agente de la cultura es sospechoso de fraude o incompetencia. Complace también a nuestra época la *mediatización* del conocimiento: el saber no sólo se hace «por medios» –ya toda infor-

1. N. Negroponte, *El mundo digital*, cap. I.

mación dispone de sus *media*—, sino que es, en último término, «de medios». Esto es, de datos que sirven para obtener nuevos datos, sin tendencia entrópica ni agotables en sí mismos, como sería, en cambio, la referencia de un hombre feliz o un enigma cosmológico, que no sirven para nada. Por lo demás, otra idea firmemente asumida, hasta rozar el tópico, por la revolución cognitiva, es la de *globalización* del conocimiento. Es evidente que el saber es cada vez menos local y patrimonial, por expansivo en el espacio y el tiempo, pero pensar que se haya cumplido la «aldea global»¹ y conjurado todos los clasismos y tribalismos es a todas luces ingenuo.

Los cambios introducidos por y con la revolución cognitiva no se limitan, sin embargo, al ámbito del conocimiento. Pertenecen al marco de una *sociedad metropolitana*, que se expande en nuestro planeta a partir de los años sesenta del siglo XX, y se distingue estructuralmente de la sociedad urbanoindustrial anterior, como ésta lo hizo de la sociedad agrourbana, distinta a su vez de la sociedad tribal. Ante todo, la nuestra posee unas formas de *macrosociedad* en condiciones de superpoblación que ya no son comparables con ninguna escala social anterior. Esto hace variar las relaciones de comunicación entre sus individuos, algo determinante, en cada tipo de sociedad, de gran parte de sus otras características. En la sociedad metropolitana la comunicación se lleva a cabo a través de *comunidades mediáticas* o muy dependientes de sus propios medios técnicos de relación, hasta el punto de convertir en un recuerdo atávico las comunidades cara a cara, existentes durante un millón de años, y las comunidades orales, vigentes desde el Neolítico hasta la introducción masiva de la prensa y la radio.²

Repasemos ahora los distintivos económicos. Nuestro modelo tecnológico, en primer término, no es ya el de la revolución industrial, sino el de la *revolución cognitiva* apoyada en las tecnologías de la información. Así, nuestra actividad económica predominante va siendo menos la producción en masa y más, en cambio, la *cognición* y el consumo dependiente de la información. Tampoco el sistema capitalista de nuestra economía es igual al de la época industrial anterior. El *capitalismo*

1. H. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, pp. 54 y ss.; *La aldea global*, pp. 60 y ss.

2. *Vid.* la descripción de una sociedad planetaria de «telepolitas» en J. Echeverría, *Telépolis*, pp. 143-144, 167-176. También: Ph. Queau, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, pp. 67 y ss.

desarrollado ha conseguido el dominio mundial de los mercados, pero al precio de un crecimiento exponencial, no auto-controlado, que nos pone al borde del caos del ecosistema y del agotamiento de los recursos energéticos. El actual sistema ha supuesto también un cambio inesperado de escenario laboral. Rige todavía el principio de la división del trabajo, pero no con la garantía de una especialización planificable, como antaño, sino al ritmo desigual de una *especialización espontánea*, en estrecha relación con las mutaciones de la tecnología. Por otra parte, el trabajo permanentemente intensivo del capitalismo industrial –en la sociedad feudal sólo era temporalmente intensivo– ha desaparecido con la *crisis del pleno empleo* y la simultánea extensión del ocio en el capitalismo actual. Entre ambos fenómenos se ha desacralizado el papel del trabajo en el orden de la cultura, pero se ha perdido de paso un cierto *êthos* o sentido ético del trabajo que reconoce su importancia en la vida de cada uno y con ello ayuda a buscar y encontrar soluciones frente al angustioso crecimiento del paro estructural.¹

En la historia remota la condición ocupacional del individuo era ser nómada; con la revolución agrícola se hizo sedentario estable y la revolución industrial le ha hecho ser movable dentro de su sedentariedad. Con la revolución cognitiva tenemos que ir acostumbrándonos a ser de nuevo nómadas, aunque en sentido «intelectual». Y es así que la asignación de roles se ve igualmente trastocada: tradicionalmente fueron hereditarios, en la modernidad resultaron ya adquiribles –estables, a pesar de todo–, pero hoy tendríamos que hablar, mejor, de *roles mutantes*. De ahí saltamos a otra condición del sujeto social: su identidad. ¿Es posible, en la expansión cognitiva, mantener una «identidad»? Sucesivamente, en la historia de la humanidad, la identidad se ha constituido a propósito de un rol, de un rango y, casi hasta hoy, de un estatus conseguido económicamente a copia de mucho tiempo. En contraste, para la sociedad digital la identidad tiene que ser, sin tiempo por delante, cada vez más *adaptativa y versátil*, si no irónica. Estos cambios se dan junto a otros que competen más de lleno al orden social. La sociedad de clases de la época capitalista, aunque aún compartimentada en el mundo por regiones, va adqui-

1. R. Heilbroner, *El capitalismo del siglo XXI*, pp. 97 y ss.; Ch. Handy, *El futuro del trabajo humano*, cap. 3.

riendo forma de una *sociedad mundial de clases* distribuidas en «mundos» económicos. Asimismo, el principio de aglutinación social, que fue para las sociedades burocráticas el liderazgo plebiscitario, es para la sociedad videocrática el *teleliderazgo*, que muestra los vasos comunicantes entre la política y la prensa. El marco mismo de la política va dejando de ser el Estado nacional y su apoyo mediante una indisimulada coerción directa –ejército y policía nacionales–, y se abre paso el *orden político internacional* que opta, preferentemente, por la *coerción indirecta* de, por ejemplo, el estrangulamiento económico o el lavado mediático de cerebros. De ahí la necesaria conversión del orden jurídico desde lo estatal y centralizado al nada fácil estadio que combine la *universalización del derecho* con la pluralidad de mundos de la ley. Y, mientras tanto, el comportamiento social que sostiene toda esta nueva estructura responde igualmente a un modelo nuevo de interacción humana. En la primitiva sociedad de cazadores y recolectores la conducta social se regía por el principio de reciprocidad mutualista.¹ En la sociedad agrourbana se trocó por el de la subordinación jerárquica, y éste, en la urbanoindustrial, por la ley de la dominación económica. Aunque ésta dista mucho de desaparecer en nuestra sociedad metropolitana, convive en ella con el cada vez más asentado principio de *reciprocidad contractuallista*, por el que frenamos o reconducimos nuestros conflictos.

Es evidente que la revolución cognitiva ha cambiado también la visión del mundo en el más amplio de los sentidos. ¿Cómo simbolizamos hoy «la realidad»? En la era industrial se pasó de una cosmovisión de tipo mimético de la realidad –ésta es lo que es al margen de nosotros– a otra de tipo representativo: la mente moderna la representa a la medida de sus cálculos o puntos de vista. La era digital es, en cambio, directamente *presentativa* de la realidad, pero no de una realidad subsistente por sí misma, a la manera clásica, sino de una artificiosa y flotante realidad mediática, «virtual». El modo de transmitir información determina nuestra idea de la realidad, y este modo es ya, efectivamente, el de los *media*, vehículos de una información aún más *distal* que aquella que proporcionó, en su día, la imprenta, contra la información *proximal* –ocular y auricular directa– de todos los tiempos anteriores. Lo que incide en nuestra imagen final del mundo. En la época de la im-

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 676 y ss.

prenta, la de Copérnico a Einstein, se permutó una visión unificada y estable del universo por otra diversificada, aunque todavía estable («Dios no juega a los dados»). En la de la expansión cognitiva dicha visión continúa siendo *diversificada*, pero es ya tan *inestable* como nos lo muestran las imágenes del telescopio Hubble diseminadas por los medios: habitamos en un capricho cósmico con principio y final. Y junto a estas formas de percepción del mundo físico se han producido otras del mundo cultural. En esta, en general, autopercepción, que es parte asimismo de cualquier visión del mundo, nos fijamos ante todo en la función y valor concedidos al pensamiento, que es el órgano de dicha visión. En la sociedad tribal no existía, a este respecto, o así lo suponemos hasta hoy, una distinción entre las ideas y la realidad. Indistinción que vino a romper la sociedad agraria, la del alfabeto y las primeras leyes también, que se erigió, desde Sumer y las monarquías del Nilo, precisamente como una sociedad ideocrática: las ideas están antes que los hechos y en ciertos asuntos tienen la misión de eludirlos. La filosofía griega participa aún de este ceremonial que racionaliza más tarde la teología medieval. La sociedad moderna disuelve esta visión en dos tiempos. En el tiempo de la imprenta las ideas «complementan» la realidad; en el de Internet ya sólo la «cumplimentan». Tras la revolución cognitiva, las ideas, como *ideas*, están *después de los hechos*.

Eso explica, por otra parte, el cambio acontecido en el modo de enfocar la relación entre esta cultura de los «hechos» y aquella cultura de las «ideas y creencias». La humanidad primitiva debió de mantener una espontánea unidad entre ambos ángulos de visión del mundo. Ahora bien, con la aparición de los primeros funcionarios de la ley, civil o religiosa, se impone la primacía de la cultura de creencias o valorativa sobre la cultura de hechos o informativa. A Platón puede considerársele como el gran notario de esta nueva condición cultural, hasta las puertas del Renacimiento, que quiere hacer legítima la «inhibición del conocimiento». La modernidad, en cambio, lleva a cabo múltiples intentos para mostrar la equivalencia o coexistencia, en pie de igualdad, de la cultura valorativa frente a la informativa, cuyo esfuerzo más característico sea quizás la sociología de Durkheim y la pedagogía de John Dewey, entrado el siglo xx. Pero esto ha sido revisado también: con la expansión cognitiva es evidente que hay una *primacía de la cultura informativa* sobre la valorativa. La correlación cultural entre

hechos e ideas ha vuelto a desequilibrarse, pero ahora en detrimento de estas últimas. La ética –también la política– tiene que humillarse frente a esta nueva situación que al mismo tiempo quizás le devuelva toda su razón de ser.

He aquí algunos rasgos que definen la actual cultura de valores en la que una ética puede y debe tener lugar. Éste es otro territorio, y no el menos inquietante, en que la mente del mundo digital está mudando de paisaje. La cultura de valores, que en otros tiempos estuvo apoyada en un orden de creencias animista y religioso, y en la modernidad en una autoconsciente «secularización», ha de partir ya de la *laicidad multicultural* que brota de casi toda sociedad metropolitana. Asimismo, tiene que reconocer una nueva «escala de valores». En lo tocante a ésta, la sociedad primitiva promovió las creencias morales en torno a la adaptación del individuo a su medio: lo bueno es lo «conocido». En la sociedad agrourbana el primado lo ostenta el valor de la perfección: lo bueno es lo «ajustado» a la naturaleza de las cosas. Fue el tiempo, desde los profetas bíblicos a Lutero, de la autoconsistencia –sin saberlo– de los valores. La sociedad industrial remueve el canon ascético de la moral por el del esfuerzo interesado: lo bueno es lo «justo», lo que hace o debiera hacer compatibles los impacientes intereses. Y es la ocasión de comprobar, a la vez, la consumada separación entre hechos y valores. La sociedad actual opera sobre esta misma escala –la evolución de códigos morales se da más por acumulación que por «superación» de estratos–,¹ pero desde una nueva conciencia de la *plasticidad de los valores*. A falta de una estabilidad de todo orden de experiencia (nunca como hoy ha habido tantos ancianos ni han sido menos escuchados), lo bueno es lo formalmente «justificable» para cada elección, y si hay un valor individual todavía confesable, junto al del *self interest*, es el valor formal de la *autonomía* de la persona.

Aunque tan determinante como la escala de valores es en la ética la compulsión al deber. La sociedad industrial agregó, en este sentido, el hecho de obligarse por «sujeción a leyes jurídicas» al hecho, heredado de la sociedad tradicional, de crear obligatoriedad por «seguimiento de leyes morales». Ética y derecho han coexistido, también en pie de igualdad, como fundamento de los deberes del hombre moderno. Pero en el

1. X. Rubert de Ventós, *Ética sin atributos*, pp. 159 y ss.

mundo digital la obligación por obediencia, sobre todo, al derecho, y el *legalismo moral* subsiguiente, está tomando la delantera a los motivos propiamente éticos de cumplir con el deber.¹ La pregunta clave es: «¿Ante quién se siente usted responsable?» Pocos responderán ante Dios, la patria o mis padres. Pero la mayoría esgrimirá tanto la «sociedad» como la propia «conciencia», y ésta paulatinamente menos. La moral no es la misma cuando ha cambiado también el garante último del deber.

1.2. LA MUTACIÓN DE LOS SENTIDOS

Con la tecnología los humanos hemos perdido la fuerza y la precisión de los sentidos. No poseen el potencial que tuvieron cuando, hasta la edad moderna, eran el órgano imprescindible de nuestra supervivencia. Es bien patente en los sentidos, por así decir, arborícolas y agropecuarios del olfato, el gusto y el oído. Respecto a ellos, y frente a otros animales, la humanidad padece una hipoestesia o baja capacidad sensorial. Pero están igualmente afectados nuestros sentidos más sociales, la vista y el tacto. La tecnología ha prolongado el alcance de uno y otro: mediante el telescopio o el microscopio, la tomografía o la robótica, respectivamente. Aún así, ni la mirada ni la palpación se han refinado más. Todo lo contrario: su problema es a veces su anestesiamiento.

En los años sesenta, el movimiento *hippie* de reencuentro con la naturaleza se propuso una cultura de la hiperestesia. Música, drogas y erotismo debían añadir nuevas «experiencias» a la experiencia sensorial. Con la reacción conservadora y el miedo al sida, los años ochenta devolvieron otra vez la retractación y la ansiedad frente al cuerpo y la desconfianza ante una comunicación sensitiva. Aunque otros veinte años después, en el cambio de siglo, el mundo digital nos anuncia una nueva fiesta para los sentidos con el efecto multiplicador, por ejemplo, del telecasco y los teleguantes virtuales. Pero el paraíso de las nuevas sensaciones pasa por alto aquellas que no corresponden a una interacción virtual, sino real: las del contacto, hay que decir ya, «presencial», cara a cara y mano contra mano.

1. N. Bilbeny, «El mínim comú moral...», pp. 7-9, en *El discurs moral, avui* (*Quaderns de la Fundació Joan Maragall*, n.º 27, 1995).

En lo que respecta al tacto, la sociedad contemporánea ha incrementado su actividad, por lo menos en las relaciones de familia y pareja. Si bien eso no ha disminuido, por otra parte, las dificultades de comunicación en el hogar, ni ha supuesto, en el sentido más personal, un incremento de la intimidad en el mismo medio.¹ La mayor proximidad física, como resultante de la familia nuclear, entre cónyuges y entre padres e hijos, no ha venido acompañada por aquel contacto estrecho y fluido que hubiera sido de esperar en este biotopo humano por excelencia que es el hogar familiar. Es verdad que durante siglos sus componentes han realizado, por ejemplo, las comidas por separado, y que ahora comen juntos alrededor de una mesa, acción seguida después por varias horas en compañía frente al televisor. Aunque es cierto también que durante mucho tiempo los miembros de la familia han compartido una estancia única para el sueño y las funciones más elementales del aseo, lo que hoy no estamos nada dispuestos a recuperar. Las mutaciones del tacto en la sociedad contemporánea hay que seguir observándolas en este territorio básico del hogar, donde podemos apreciar igualmente la sustitución cada vez más temprana de los juegos de relación y de los propios juguetes por el juego en solitario y de escasa manipulación material, que apenas llegará a pesar en nuestra memoria táctil posterior. Incluso en este mismo hogar, la falta de un contacto más abierto y continuado entre padres e hijos, a pesar de las ocasiones físicas para tenerlo, hace que algunos jóvenes no hayan aprendido aún a distinguir entre las formas del toque cariñoso y las del tocamiento sexual, con el consiguiente efecto empobrecedor. En resumen, puede decirse que han aumentado las situaciones de contacto físico entre los individuos, inevitables en una sociedad metropolitana y de familia reducida, si bien tampoco hay que olvidar que cada vez «tocamos menos». La propia cultura digital —en un origen, de *digitus*, dedo—, que exige una mayor actividad dactilar, no es capaz aún de desmentirlo.² Tampoco la mayoría de nuestros adolescentes han tenido demasiadas ocasiones no sólo de maniobrar con recién nacidos, sino de acariciar a algunos animales, manipular la madera o

1. G. Simmel, *Sociología*, II, p. 301.

2. A. Montagu, F. Matson, *El contacto humano*, pp. 99-100. Vid. del primer autor: *Touching. The Human Significance of Skin*, Nueva York, Harper & Row, 1978.

manosear la tierra. Entre ellos, el tacto se ha hecho, por lo demás, tan previsible y habitual, al apretujarse en la pista de una discoteca o en la explanada de un festival de rock, que ha perdido, por banalización, gran parte de su valor sensorial. La misma chica que se ha apretado, en el tumulto, contra uno y otro, puede en cambio tomarse como una provocación sexual que alguien la salude con un delicado beso en la mano. Los ejemplos de transformación del tacto son innumerables. Uno de los más compartidos es el de los médicos, hoy en vías de sustituir la clásica y tranquilizadora palpación del paciente por el teclado de una pantalla, o bien la atenta mirada a nuestros ojos por un interminable relleno de papeles. También un escritor, para acabar la relación, conserva hoy menos vínculos sensoriales con su oficio que en aquel tiempo, no tan lejano, en que usaba pluma entre sus dedos, papel bajo la palma de la mano y una cálida superficie de pino como apoyo de sus brazos.

Estos y otros fenómenos de lo *próximo lejano* para el tacto se producen también para el sentido de la vista. Se ha querido caracterizar la sociedad agraria bajo el imperio de lo auditivo y la industrial bajo el de lo visual.¹ En la primera, analfabeta de hecho, se conoce y espía por el oído. «Oír es creer» y todos los hábitos consiguientes poseen la vitalidad original de lo oral. En contraste, en la urbe alfabetizada se capta la realidad y su detalle por el ojo. «Ver es creer», pero las rutinas instauradas por este principio tienen la frialdad distintiva de la cultura visual: el hombre de ésta aparece ante el de aquélla como una especie de pez frío. Se comprende, desde estos supuestos, que el mundo dependiente del oído facilitara, con sus vínculos más estrechos, la existencia de la colectividad, y que el sujeto, por el contrario, a la visión, muestre después su preferencia por el individualismo. Pues la adecuación de la conducta a la vista deja a cada uno libre para la desviación interior, desde lo cual el individuo moderno asume «ocupaciones», ya no «obligaciones» asignadas, como era tradicional. Según esta interpretación, el conocimiento masivo del alfabeto y la expansión de la prensa habrían cambiado las pautas del comportamiento e incluso de los sentidos. Ahora bien, la revolución cognitiva posterior ha introducido sus propios cambios sobre esta moderna cultura del ojo fundamentalmente «lector», tipográfico. El sujeto reintegrado, audiovisual, del mundo cognitivo actual, oye

1. H. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, pp. 35 y ss.

y ve no sólo cosas distintas, sino de muy distinto modo que el del mundo industrial clásico. Como ejemplos tomaré la mutación de los sentidos frente al televisor y al ordenador interactivo. Me refiero a las imágenes de muerte y violencia con que nos ha familiarizado el primero. El ver sin estar acaba haciendo ver sin sentir, lo que plantea considerables cambios en nuestro modo de percibir y valorar el espectáculo del dolor y la sangre de los demás.¹ Cuando estas imágenes de horror ya no son una excepción y se confunden con otras de pura banalidad, sin conciencia del origen y desenlace de unas y otras, el marco de nuestra sensibilidad está siendo expuesto a una nueva sustitución. Antes, en una civilización de la palabra, la mente estaba forzada a imaginarse una representación del horror transmitido boca a boca. En la civilización audiovisual, seducida por el espejismo óptico, ya no es necesario este concurso de la imaginación que da un sesgo subjetivo, como algo propio, a las noticias del mal. Las imágenes del horror nos sorprenden sin el decodificador personal de la imaginación y pasamos a familiarizarnos hasta con los espectros que jamás hubiéramos podido imaginar por nuestra cuenta. Lo peor de eso no es resistirse un poco más cada día a reconocer la realidad que está detrás del espectáculo de la crueldad, sino acabar por aceptar algún día como espectáculo la realidad que nos hiere directamente.

En cuanto a los cambios de la sensibilidad inducidos por el ordenador conviene recalcar que la llamada «interacción» con otros usuarios no sólo se da necesariamente en un espacio discontinuo o no compartido, sino en un tiempo que puede ser y es muchas veces asincrónico, igualmente no participado, a diferencia, por ejemplo, de la conversación cara a cara, que hace compartir a los hablantes las mismas coordenadas de espacio y tiempo, o de la conversación telefónica, en la que aún se participa de un mismo factor tiempo. Una interacción de este tipo, sin duda intercambio en otros aspectos pero *distal* a doble efecto, no satisface lo que promete, porque puede estar privada de dos requisitos tan esenciales para la acción entre individuos como que ésta se produzca en iguales y simultáneas unidades de espacio y tiempo. Incluso algunos parecen insinuar que hay «acción mutua» en Internet precisamente porque las redes *no hacen necesaria* la presencia física y simultá-

1. E. Lledó, «La educación de la mirada», *El País*, 10-XII-1992.

nea de sus participantes. Podría ser, con mucho, que el ordenador que éstos manipularan captara sutilmente la dilatación de sus pupilas y dirección de su mirada, lo mismo que los movimientos y presión de sus dedos o los sonidos e inflexiones de sus voces, ofreciendo, entre todo ello, una muy aproximada transmisión del aspecto, pensamiento y estado de ánimo de cada uno de los usuarios.¹ Pero aun así, aunque «se acerca el día en que los ordenadores serán capaces de mirarnos»,² la interfaz más sutil entre el usuario y el ordenador no es lo mismo, ni puede suplirla, que la interacción real entre dos comunicantes presenciales, limitada en cambio entre un emisor y un receptor informáticos a un canje de estricta información. De otro modo, tendríamos que reconocer que es también «interacción» el intercambio de palomas mensajeras o el cruce de cartas entre Lady Hamilton y el almirante Nelson.

La teoría del «salto cualitativo» sostiene que algunos cambios en la cantidad generan mutaciones en la cualidad y que la verdad de ésta hay que descubrirla en aquélla.³ Los nuevos dispositivos del mundo telemático y audiovisual cumplen en cierto modo esta ley. Lo mismo ha ocurrido después de otras revoluciones tecnológicas. En la actualidad, tras las redes de Internet y los formatos multimedia se adivinan no sólo insospechadas posibilidades de comunicación y producción, sino de orden social y, más a ras de suelo, de interrelación personal. El salto cualitativo ha atrapado en este nivel al concepto de la *acción*, cada vez más a merced de lo imaginario y computacional,⁴ y parece que quiere dar alcance al concepto del *ser*, no menos fundamental, hasta ahora, en nuestra cultura. Pues, si por un lado, una idea básica de la telecomunicación es sugerir la sensación del «estar aquí» de todo hecho comunicado –pilotar entre las estrellas o hacer espeleología en las cavidades de un corazón–, no es menos cierto, por otro lado, que la telepresencia es sólo presencia a distancia y mediatizada, cuando no presencia expresamente simulada. En el ciberespacio, como en el espacio televisivo, el otro no está «ahí» ni nada está «aquí». Si con él la acción, en el sentido de *praxis*, es mínima,

1. N. Negroponte, *op. cit.*, pp. 155-165, 179.

2. *Ibid.*, 157.

3. G. W. F. Hegel, Prólogo a *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Alhambra, 1987; K. Marx, *El capital*, I, I, 1.

4. N. Bilbeny, «La crisis del paso a la acción», *Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea*, pp. 138 y ss.

la relación con el ser, en el sentido de *existencia*, puede que sea nula.

Por lo menos, el ser y la acción que unen a los telecomunicantes ya no disponen de todas las modalidades de lo *presencial* que hemos venido suponiendo para la comprensión del «ser existencial» y de la «acción práctica» en el universo humano. Vaciados de *Faktizität*, los logros de la interacción virtual devuelven de un plumazo las ideas del *Dasein* heideggeriano y de la *Handlung* habermasiana a la caducada era filosófica de todavía un ser-en-el-mundo y una acción-en-el-mundo-de-la-vida, respectivamente.¹

1.3. REPERCUSIONES EN LA ÉTICA

Cada vez que los medios de información han experimentado un cambio sustancial se han levantado voces de alarma por los supuestos peligros de ese cambio. Es la natural inquietud por hacer del hombre una víctima de sus obras, o del «espíritu» un ser cautivo de la «técnica», el ente desprovisto de ser. Casi toda la historia del pensamiento occidental, excepto en la época en que se puso de espaldas al mundo, puede seguirse al hilo de esta inquietud por el impacto de lo nuevo.

Platón, por ejemplo, temió que poner sus ideas por escrito, como la escritura misma, acabara con el contenido del espíritu: la escritura era la posibilidad del olvido. Para muchos, después, la imprenta vino a pervertir la forma del saber, ahora al alcance de cualquiera. Tantos alarmistas no fueron justos, pero tuvieron sus motivos. Al dejar de ser oral, la filosofía se hace tosca y pierde brillo; al dejar de ser manuscrita la literatura se convierte en un hábito público y provoca, a su vez, nuevos hábitos. El texto impreso incrementa las posibilidades del individuo para elogiar y denunciar, excusarse y acusar, introducir la lengua vernácula o establecer nuevos negocios. Con la imprenta se escribe lo que se habla y se lleva a cabo lo que está escrito. Por eso muchos impresores poseyeron no sólo prestigio, sino riqueza y poder, al igual que los actuales magnates de la información. También el teléfono, por otra parte, ha dado lugar a nuevos hábitos, lo mismo que ha tenido sus críticos: todavía hoy

1. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 12; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, VI, 1.

algunos usuarios se quejan de sentirse «incómodos» frente a su invisible interlocutor. Una situación aumentada después con la televisión: la queja es ya por sentirse «víctima» de este medio. Aunque, exageraciones aparte, es cierto que ni lo privado es como era antes del teléfono, ni lo público es como era antes de la televisión, que ha acabado por transformar también lo íntimo. Y con la cultura digital el comportamiento está cambiando mucho más y a mayor velocidad. La telecomunicación ha intensificado, en términos evolutivos, la transmisión cultural necesaria a nuestra especie, cuyos conocimientos se expanden por la tradicional vía «vertical», pero sobre todo, con la telemática, por la vía «horizontal», históricamente limitada al grupo y a la posición que se ocupaba dentro de él.¹ La nueva telépolis ya no es endogámica, sino una ciudad mundial de la información. Sin embargo, no deja de ser una «ciudad a distancia»,² sin raíces en la tierra ni lazos directos entre sus habitantes, y aún está por ver en qué grado habrá introducido un nuevo orden cultural abierto y sin jerarquías.

Si la revolución cognitiva ha llegado a transformar, con la tecnología genética, la reproducción de la vida y finalmente la esperanza de vida para cada uno, ¿cómo no van a cambiar todas las tecnologías juntas nuestra «forma de vida»? Con todo, un planteamiento desapasionado del asunto debe empezar por admitir que la revolución cognitiva no complica ni resuelve por sí misma los valores de la vida, que van a seguir dependiendo, aunque se haya conseguido hacer ignorar lo contrario, de la disposición de cada individuo frente al riesgo de convertirse en un consumidor pasivo o un usuario sumiso. La información y sus sucedáneos, con cualquiera de sus medios, no son ni intrínsecamente malos ni necesariamente buenos, valores que nuestro juicio sólo puede dedicar al uso y a las consecuencias de datos y dispositivos indiferentes por sí mismos. Por eso tan absurdas son las actitudes apocalípticas o pesimistas contra las nuevas tecnologías como aquellas que las hacen objeto de un nuevo mesianismo o del simple optimismo. Deducir de ellas la indigencia humana y el «olvido del ser» tiene tan nulo fundamento como adivinar en ellas la plenitud de los tiempos. Valga como metáfora la afirmación: «El planeta digi-

1. L.-L. Cavalli-Sforza, M. W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution*, p. 59.

2. J. Echeverría, *Telépolis*, pp. 81-85; *Cosmopolitas domésticos*, pp. 158 y ss.

tal parecerá tan pequeño como la cabeza de un alfiler.»¹ Internet no está reñido con la imaginación. Pero es un exceso de optimismo, opuesto al menos a la realidad de la ética, decir, como se ha dicho de la red de redes de la información: «Posee cuatro cualidades muy poderosas que la harán triunfar: es descentralizadora, globalizadora, armonizadora y permisiva.»² Es un mensaje desinformador en clave de redención moral. Ninguna de estas cualidades puede ser negada para un futuro, pero en el presente distan mucho de la realidad. ¿De qué poseedor se nos habla?

Si las tecnologías de la información van a cambiar nuestra forma de vida lo van a hacer en todos los sentidos. Es razonable dar por bueno el principio de estar informado y hacer deseable una información lo más amplia, rápida y accesible para todos. No habrá que arrepentirse del hecho mismo, y de gran parte de sus consecuencias, de haber obtenido unas relaciones de producción y de comunicación más informadas y más abiertas a una eventual participación. Mientras, es estúpido negar las ventajas actuales de la informatización en sectores tan básicos como la sanidad, la ingeniería o la investigación universitaria. Aunque, por el contrario, algunas conductas relacionadas con el cambio tecnológico están siendo juzgadas como indeseables y a veces son vistas como motivo de castigo. Es el caso, entre otras, de la piratería informática contra intereses particulares y públicos, de la vulneración mediática de derechos de la infancia o del tráfico ilegal de armas desde la red telemática. Se discute, por ello, la conveniencia de unas normas de censura legal en esta red, lo que a pesar de ser contrario a la libertad de información —ya existen tales normas para otros medios—, es de prever que los potentes intereses implicados las acabarán por imponer bajo un nombre u otro. Fuera de estas situaciones extremas, la expansión cognitiva no deja de sembrar inquietud por sus repercusiones negativas en la oferta de puestos de trabajo, en la protección de una enseñanza pública y reglada o en las garantías del derecho a la intimidad, por no mencionar otras posibilidades de desamparo y manipulación abiertas con casi toda revolución del conocimiento. La telesociedad parece pedir hoy sujetos «adaptables», dispuestos

1. N. Negroponte, *op. cit.*, p. 20.

2. *Ibid.*, p. 271. En parecido tono: J. Brauner, R. Bickmann, *La sociedad multimedia*.

a mutar su fuerza de trabajo o quedarse sin ella, y no menos «tolerantes» o resignados a no hacer de su hastío una queja contra la llegada del futuro o un motivo de lucha que no ha lugar frente al nuevo orden programado. Hay por lo menos una sorprendente coincidencia entre los actuales programas de ocio y educación multimedia y, por otro lado, los programas del sistema productivo, que transmite hoy mejor que nunca sus valores de competitividad e integración a la vista de una felicidad permanentemente aplazada. El Media Lab de Boston, centro mundial de la experimentación telemática, avanza sus planes para un futuro superconectado gracias al apoyo de las grandes empresas y al compromiso adquirido con escuelas privadas que se disputan sus hallazgos. No es necesariamente un círculo perverso, pero ofrece motivos para no aceptar los *mitos de la imparcialidad* con que el nuevo poder telemático se presenta en sociedad. Así, se anuncia ya como un hecho la «globalización», cuando la metrópolis de la información es aún muy tribal, y no es de descartar que una acción globalizadora demasiado uniformista dé lugar a una reacción de vuelta a los orígenes mismos de lo tribal. Otro mito es el del «control» existente sobre las informaciones recibidas, cuando de hecho es sólo de carácter computacional, no remontable a las fuentes de los datos ni al modo en que se han obtenido. Del mismo modo, las autopistas de la información son también una vía rápida al mito cuando se da por descontada su «democratización». La plaza pública global no es aún participativa y antijerárquica: hoy por hoy está constituida en *apartheids* que regentan muchos gestores con sueños feudales. Pero no está reñida con una gestión democrática, de igual manera que los actuales «medios de la opinión pública» pueden llegar a ser algún día «medios de la opinión del público».

Con todo, el mito más extendido entre el mundo digital es el de la «interactividad», lo que incumbe más directamente a la ética. La investigación actual en los laboratorios de telemática se centra en la relación entre los humanos y las máquinas inteligentes, para que éstas se dejen aconsejar y nos aconsejen, y estudia asimismo la relación de estas máquinas entre sí, para que se comuniquen y coordinen como lo hacemos los humanos. Ahora bien, la relación de éstos entre sí *como humanos*, no meros intercambiantes de datos, está prácticamente ausente en la prospectiva de Internet y los multimedia. Se deja, si se piensa en ello, para la filosofía o las ciencias socia-

les; y ciertamente hay pocas cosas que inviten tanto a los «humanistas» a hacer moralismo o ideología como el abordaje de las implicaciones inconmensurables de la tecnología. No es ceder a esta tentación el considerar, por lo pronto, que el discurso mismo de la ética atraviesa, con la revolución cognitiva, otro histórico momento de inflexión de buena parte de sus supuestos y condicionamientos más generales. Donde ha habido hasta ahora el espacio para un obrar prioritariamente presencial y proximal se ha introducido el novedoso escenario de una actuación *distal* y *no presencial*. Donde ha podido existir la emoción del encuentro interpersonal y cara a cara se impone la abstracta ventaja de una relación más *multipersonal*, pero centrada casi exclusivamente en lo cognitivo (*mind-centered*). Así, la moral de la «indefinida textura», la del contacto y buen tacto, cede, en fin, ante nuevos comportamientos basados en el *explícito texto*, que entra desde la pantalla por la *vista* y produce ya los más informados *puntos de vista*. Estos cambios no afirman ni niegan la llegada de una nueva ética cognitiva, que por ética y cognitiva no puede llegar más que con una intencionada justificación. Sólo hacen patente, aunque no es poco, la conmoción en las bases de una ética apoyada en las formas habituales, tanto verbales como extraverbales, de la interacción directa entre las personas.

La pérdida de un contacto real entre éstas es fácil que provoque una crisis añadida a la ya existente en la ética y la política, dos formas de conducta basadas precisamente en la interacción. Un problema de la política es hoy la *apraxia*, que está entre las causas del apoliticismo y consiste en la crisis de los modos de hacer política basados en el modelo del «paso a la acción». Por otra parte, uno de los principales problemas de la ética es hoy el que proviene, contrariamente, de la dificultad de seguir el modelo del «pararse a pensar». Puede ser llamado *alogia* o ausencia de pensamiento, que no es imbecilidad ni ignorancia, sino idiotéz o falta de disposición para usar la propia inteligencia y sentir sus posibles contradicciones. Es el fenómeno que se esconde tras la característica «amoralidad» de los individuos antisociales pero inteligentes, como psicópatas, genocidas y violentos por presunta ideología.¹ En muchos casos esta conducta amoral presenta en sus orígenes una carencia o

1. N. Bilbeny, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, 73 y ss.; *Kant y el tribunal de la conciencia*, pp. 148 y ss.

inmadurez emocional y sensitiva del sujeto. Y éste es el fenómeno, la *anestesia* o clausura de la sensibilidad, que una cultura muy baja en interacción directa podría acabar desarrollando como nuevo factor de crisis, tanto de la ética como de la política.

Tradicionalmente, y desde los griegos, el comportamiento que se ha querido evitar con la ética ha sido, bajo diferentes nombres, la intemperancia o *akrasía*, frente a la cual debía establecerse el cuidado y dominio de sí mismo. Pero en la actualidad la ética debe prestarse a impedir algo más básico, y es que estos dos fenómenos de la *apatía moral*, la alogia y la anestesia mencionadas, dejen maltrecha o exánime nuestra simple capacidad de juzgar. Esta facultad, congénita en el individuo, se encuentra en la frontera entre su razón y su sensibilidad. Si uno, el razonamiento, nos hace contar con los demás y nos permite proponer valores para la convivencia, la vida de los sentidos, como complemento, nos presta la experiencia de *tener presentes* a los individuos y de poder *percibir*, hasta con emoción, los valores elegidos con ellos. El juicio moral vive de lo uno y lo otro y contribuye a su supervivencia.

Ahora bien, en la era de la computación y de la realidad virtual hay menos ocasiones que en otras épocas para tener presentes a los demás –y quizás a uno mismo– y para percibir de igual modo sensible, acompañado de emoción, los valores y las creencias de la cultura. Una cortina de datos e imágenes nos ahorra, sin embargo, esta experiencia. Por eso, más allá del nihilismo o del relativismo de los que hoy nos quejamos, el más duro escollo para una ética en la sociedad de la información quizás sea cómo impedir que prosperen individuos informados pero indiferentes, inteligentes pero crueles. Lo ético es ya evitar la apatía y que se duerman los sentidos.

2. LA REVOLUCIÓN EN LA ÉTICA

2.1. CULTURA INFORMATIVA Y CULTURA VALORATIVA

Antes de continuar con la revisión de la ética ante la nueva era digital es preciso recordar el lugar mismo de la ética en nuestra cultura en general. Los códigos morales no son algo caído del cielo ni un capricho humano de efecto torturador. No son una verdad dada de una vez por todas ni el resultado de una opinión circunstancial. La ética se desplaza y muda, pero no tanto como desearían unos o temerían otros.

Es sencillamente dogmático afirmar que la ética no forma parte de la evolución de la especie humana, lo mismo que suponer que la evolución es una patraña del ateísmo. Desde un punto de vista científico hay que admitir el hecho de la evolución humana y dejar para la religión la idea de una «creación» de la especie o para la mitología la de una «involución» de la misma, tras haber sido hombres-dioses en una remota Edad de Oro. Ahora bien, la idea de evolución no autoriza ni la ilusión de un «progreso» ni la desilusión de una ciega «acumulación» de simples estratos orgánicos. La evolución humana es un incremento, sí, pero de la *complejidad*, en suma, de nuestra naturaleza, lo que no es tan claro como un progreso (o retroceso) de la especie ni tan oscuro como su acrecentamiento a bulto.¹ Algo de eso queda registrado también en nuestro comportamiento moral.²

La naturaleza humana, a diferencia de la mayoría de especies, evoluciona a través de un orden biológico, pero también

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, p. 225.

2. N. Bilbeny, *El discurso de la ética. Lingüisticidad e historicidad de la ética*, pp. 53 y ss.

de un orden cultural. Se trata de dos formas esenciales –aunque, hipotéticamente, podrían darse otras– de adquirir y almacenar experiencia, es decir, información. En la *evolución biológica* la primera fuente de información es el ADN cromosómico, por eso es fundamentalmente una evolución genética, cuya experiencia o información se acumula en el genoma de la especie.¹ De modo que en este orden evolutivo, el «natural», aquello que pertenece al plano de la filogénesis o curso de la especie en general, prevalece siempre sobre el plano de la ontogénesis, el correspondiente a la vida del individuo y que cuenta mucho más en la *evolución cultural*.² En esta última seguimos considerando a los humanos como organismos vivos, pero también y característicamente a estos organismos de segundo orden, por así decir, que son los objetos de la cultura. Aquí la primera fuente de información es, en un sentido amplio, la tecnología, la única información que realmente producimos y cuyo uso hace que vuelva o revierta de nuevo a nosotros. Los vestigios tecnológicos del antepasado del hombre se remontan a más de dos millones de años atrás, y sólo a la vista de ellos ya es concebible asociar la evolución cultural con el crecimiento principalmente tecnológico de la humanidad. En cualquier caso, la experiencia o información acumulada en este orden evolutivo se hace por vía ontogenética, a lo largo de la vida del individuo, y cuenta para ello con el dispositivo del sistema nervioso central, que es, junto con el genoma, el otro almacén de información de la especie. Otra distinción entre ambos órdenes evolutivos concierne al ritmo en que se desarrollan, algo que tampoco debe pasar desapercibido para la ética. Así, la evolución biológica presenta una tasa muy baja de cambio genético, mientras que la cultural exhibe una fuerte carga de cambio en las costumbres y la tecnología, lo que hace que sea percibida como menos lenta que la primera. O dicho con un ejemplo: el matrimonio entre hombres empieza a ser admitido cuando todavía nos preguntamos para qué le sirven los pezones a este sexo.

Los factores determinantes de este doble curso de la evolución humana son los mecanismos específicos por los que adquirimos información en ambos flancos y que se acaban cons-

1. L.-L. Cavalli-Sforza, M. W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution*, p. 341.

2. M. Bradie, *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, pp. 98-99.

tituyendo como auténticas fuerzas evolutivas, tanto en el orden biológico como en el cultural. En una y otra circunstancia existen mecanismos o fuerzas de conservación y a la vez de cambio y transformación.¹ En la evolución biológica el factor conservador es la transmisión de información a través de la *herencia genética*. En la evolución cultural la transmisión se hace por medio de una *herencia cultural*, que se distribuye tanto en vertical, de generación en generación, como de forma horizontal, entre los componentes de una de ellas o de las más próximas. Pero a diferencia de la anterior esta herencia requiere un *aprendizaje* de lo transmitido, sean conocimientos, especialmente el lenguaje y la tecnología, sean comportamientos, como los hábitos y las creencias. Las diferencias existen también en cuanto a los factores de cambio o transformación de la especie. En el orden biológico éstos son, principalmente, la evolución por *selección natural* —el factor más determinante de la «dirección» evolutiva—, junto con la evolución por *mutación genética*, un factor de azar introducido con el error que haya podido producirse en la copia genética.² Aunque se han descrito otros mecanismos que contribuyen al cambio en el orden biológico. Es el caso de la evolución por *deriva genética*, a partir del cese de una ley o actividad en este orden, y de la evolución por *aislamiento*, como consecuencia de una falta de contacto e intercambio genéticos. En la evolución cultural existen unos factores igualmente de signo transformador que son comparables a los acabados de citar, sin que ello presuponga una homología o similitud de leyes entre uno y otro orden evolutivo. En primer lugar la cultura evoluciona por *procesos de decisión individual*, los cuales, en la medida que arraiguen o sean más o menos aceptados por el grupo social, son equivalentes a una «selección cultural».³ Pero también la cultura tiene sus fenómenos de mutación. La evolución, aquí, por *error* en la percepción o asimilación de un dato, cumple el papel de una mutación azarosa, mientras que una intencionada evolución por *innovación* equivale al de una mutación voluntaria. Si no es muy realista la tesis de la «inquietud» de la cultura, según la cual ésta se mueve a remolque tanto de las

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission...*, op. cit., pp. 69, 351; R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 12 y ss.

2. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos...*, op. cit., pp. 107 y ss.

3. *Ibid.*, pp. 226 y ss.; *Cultural Transmission...*, op. cit., p. 15; G. Simmel, *El individuo y la libertad*, pp. 126-127.

grandes ideas como de los intereses más mezquinos, tampoco es muy plausible, pues, la tesis de la «inercia» de la cultura, cuyo parecer es que no intervenimos sobre ésta para cambiarla, sino para usarla o corregirla, con mucho, según nuestras necesidades biológicas: la cultura como «vehículo de los genes».¹ Pero en la evolución cultural hay muy pocos factores de azar y, en rigor, ninguno de necesidad. La cultura está bajo nuestro control, mucho más de lo que empiezan a estarlo nuestros genes. Sea por control directo, por ejemplo a partir de un invento, o indirecto, con la superpoblación o la contaminación industrial, no hay cambio cultural que no presente en su origen alguna motivación consciente, o que pueda devenir tal, y asimismo un principio de elección o al menos de rectificación de lo hecho. Dicho de otro modo, la sujeción a variables independientes, algo característico de la evolución biológica de nuestra especie —y a pesar de la ingeniería genética—, no tiene ningún paralelo en la evolución cultural, en que casi todo factor evolutivo es reducible a una variable dependiente de intereses varios y, en último término, impredecibles.² Es lo que ocurre también con el resto de factores determinantes del cambio cultural que faltan por citar. Se trata de la evolución por *deriva cultural*, o provocada por un cese de información en un tiempo y lugar determinados, y de la evolución por *aislamiento*, cuando los cambios proceden de una falta de contacto e intercambio entre un grupo cultural y el resto. Frente a la posibilidad de estos cambios extremos la cultura dispone de recursos defensivos como la renovación de la información, el mestizaje y la migración, que incidirán igualmente sobre el curso evolutivo.

A pesar de estas comparaciones entre factores determinantes de la evolución biológica y de la cultural no se puede decir que ambas constituyan las dos caras de una misma hoja. La transmisión por aprendizaje y los cambios por motivación consciente hacen radicalmente distinta nuestra evolución social de la de carácter biológico, por mucho que se influyan entre sí. No existe lo específicamente «natural» contra lo puramente «cultural», pero sabemos bien lo que acaba por distinguir en un mismo individuo lo que depende de sus genes y lo

1. Es el parecer de Richard Alexander en *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 66, 75.

2. R. Alexander, *ibid.*, p. 69.

que se debe a sus ideas o a sus habilidades. Es la diferencia puesta al final de manifiesto por lo que parecen constituir los objetivos de cada orden evolutivo. Adaptarse, en lo biológico, para sobrevivir y reproducirnos en las condiciones más eficaces. Y adaptación, también, en lo cultural, pero con el fin, bien distinto, de la socialización. Ésta es extraña, en principio, a la idea de una ortogénesis o «perfección» evolutiva, y a veces, de hecho, supone incluso enfrentarse con ella, como cuando anteponemos otros valores a los de maximización de la eficacia, tanto en el aspecto biológico —oponerse a una «mejora de la raza»— como en el cultural, si rechazamos una «sociedad programada».¹ La adaptación evolutiva no es lo mismo, pues, en un orden y otro. En un campo de concentración sobrevive mejor el menos identificado con el orden existente que el más adaptado físicamente a él: la inadaptación es lo que le hace más apto.

Con todo, la evolución cultural de nuestra especie se desdobra en dos planos igualmente de imposible superposición entre sí y a veces en contraposición abierta: la evolución de la *cultura informativa* y la correspondiente a una *cultura valorativa*. La primera concierne principalmente al lenguaje y la tecnología; la otra a los hábitos y las creencias. Ambas son igualmente información, pero en aquélla se ciñe al estricto *conocimiento*: es una información descriptiva, resuelta en «medios» y manejable en términos cuantitativos,² mientras que en la otra hay una característica referencia al *comportamiento*, donde las unidades de medida son cualitativas y todo puede revertir a «fines». Es una información, pues, valorativa, en la que el esfuerzo de asimilación por parte del individuo es mayor y más decisivo para la evolución.³ En este plano de la cultura las cosas se juegan mucho más a la carta de la *adopción* personal de tal o cual información que a la de su mera percepción. De este modo, la evolución se hace esperar más en la cultura valorativa que en la estrictamente informativa.

Los hábitos y las creencias cambian mucho menos rápidamente que nuestro modo de percibir el mundo. Esta percepción se acelera con cada nueva revolución tecnológica, sin que ésta logre tirar siempre de nuestras formas de comporta-

1. En oposición, de nuevo, a Alexander, *ibid.*, pp. 122 y ss.

2. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission...*, *op. cit.*, p. 354.

3. J. Piaget, *Biologie et connaissance*, p. 251.

miento. Se trata de una constatación de enorme importancia para la ética, más aún cuando nos proponemos reflexionar sobre el impacto de la actual revolución cognitiva en nuestra conducta.

2.2. LA LLAMADA «CRISIS DE LOS VALORES»

Raro es el período en que no ha habido una u otra crisis de valores. Lo normal, y hasta deseable, en la ética, es que todos sus conceptos sean percibidos como situados al borde de la crisis, a fin de contrastar su vigencia y apurar su sentido. «Es el descontento, amigos míos», escribe Machado en *Juan de Mairena*, «la única base de nuestra ética. Si me pedís una piedra fundamental para nuestro edificio, ahí la tenéis.»

Ahora bien, nuestra época se caracteriza, frente a los valores, por hacer consciente y entonar el diagnóstico de su «crisis» y hacer extensible esta impresión al conjunto indiscriminado de todos ellos. Es una «crisis de los valores» en toda regla: exhaustiva hasta la idea de sí misma, y así con un motivo más para su perduración. Hay, con todo, dos modos ideológicos de referirse a esta crisis moral. El modo tradicionalista, pendiente de un pasado supuestamente mejor, se lamenta del cambio a peor o «degradación» de los valores tradicionales. El modo progresista sustituye el provincianismo del pasado por el de un futuro idealizado. Se queja, por su parte, de la «interrupción» o malogramiento de los valores progresistas, que no han podido cuajar.¹ Se trata de dos puntos de vista desde los que se observa la ética en tiempo igualmente lineal y en el sentido de una flecha, que unas veces sube y otras baja. Ambos enfoques de la susodicha crisis de los valores se han hecho ya tradicionales. Sin embargo, otra característica de nuestra época es que se renuncia a interpretar esta crisis, tanto desde el modo tradicionalista, para no parecer anticuado, como en el sentido progresista, para no aparentar demasiado optimismo. Así, y a falta de otra interpretación mejor, la «crisis de los valores» es exhibida, sin impedimento de nadie, como una especie de hecho incontestable y, a efectos prácticos, sin atisbos de salida.

Una posibilidad de escapar de este círculo es acudir a un modelo de interpretación externa, es decir, no sujeta a su vez a

1. X. Rubert de Ventós, *Ética sin atributos*, pp. 165-166.

valores, o por lo menos no tan directamente, como en los dos modelos «historicistas» citados. La «crisis de los valores», según esta otra perspectiva, que quiere afrontar mejor una explicación del asunto, viene a ser el resultado de un choque entre formas nuevas y formas viejas de conducta humana. Vayamos al principio: casi en todo momento de cambio cultural existe una tendencia a no admitir que, por lo general, las normas morales se introducen con las costumbres, y no al revés. Es lo que ha dado lugar a los conocidos episodios de divinización –hoy ya de «naturalización»– de alguna norma ética en especial, considerada poco menos que inmutable, libre de toda crítica y variación. Pero cuando este fenómeno coincide con un considerable cambio social, el efecto resultante ante las innovaciones de la cultura es la abierta disparidad entre estas normas tan bien resguardadas, pero ineficaces en la práctica, y los hábitos de conducta introducidos con los recientes cambios, que delatan, de paso, la hipocresía de quienes se empecinan con aquellas normas.¹ Esta disparidad, en cierto modo lógica, es percibida por muchos como un desorden, al que llamamos hoy «crisis de los valores». Los casos más típicos actualmente de conflicto moral son, casi sin excepción, una muestra de esta experiencia de la crisis. No sabemos del todo cómo reaccionar ante los dilemas planteados, por ejemplo, con el impacto de la informática en el mercado de trabajo o de los multimedia en la educación de los niños, sencillamente porque corresponden a situaciones nuevas. Pero a pesar de todo, en éstos y otros ámbitos de la conducta humana tiene lugar, insensiblemente, algo parecido a una selección cultural que acabará repercutiendo en la ética. Por contraste y decantación, por un juego de hechos pero también de ideas, el ámbito de todo lo que podía considerarse inicialmente «posible» se transformará, adaptativamente –cerrándose por un lado, abriéndose por otro–, en el ámbito de todo lo que se considerará finalmente «deseable», a su vez cambiante en el tiempo. La novedad que no se adapte a nuestros intereses o motivaciones se extinguirá por sí misma o será sustituida por otra más adaptable; la que consiga hacerlo dará lugar a usos o costumbres tenidos finalmente por deseables.

No habría, pues, «crisis de los valores», si no existieran despliegues diferentes para la cultura informativa y la cultura va-

1. J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, p. 84.

lorativa. El ritmo de la primera es muy rápido comparado con el de la evolución biológica: en un sentido orgánico, apenas hemos evolucionado en los últimos 100.000 años, cuando los 20.000 años que nos separan de la invención del arco son casi un alud de cambios instrumentales.¹ Pero, en el otro extremo, es igualmente rápido comparado con la evolución de los comportamientos, bastante más lenta que la del conocimiento y sus medios. Sin duda alguna, la aceleración de esta última, con la revolución cognitiva, está en el origen de lo que es percibido como un incremento de los dilemas éticos y un paralelo desvalimiento de los valores. El sistema de numeración decimal tardó un milenio en pasar de la India a Europa; hoy la información viaja a la velocidad de la luz. Un cambio de este tipo no puede por menos que registrarse como «crisis» en los dominios de la cultura menos dependientes de la información. Si no la distancia, crece como mínimo la tensión entre un tipo y otro de cultura, y esta tendencia aumentará mientras el desarrollo cognitivo continúe su aceleración.² Tendremos que acostumbrarnos a tener noticia de muchas cosas –datos y técnicas– que finalmente no llevaremos a la práctica, o que si lo hacemos será al precio, muchas veces, de una aplicación por un tiempo contradictoria y hasta traumática. Tendremos que renunciar, en buena parte, y como ya estamos haciendo, a ciertos conceptos culturales de fondo, simplemente porque no se dispone del tiempo que era necesario para madurar nociones del tipo *rol* o *identidad*, u otras de mayor raigambre ética, como las de *carácter* o *deber*, cuya fijación depende también de un lento aprendizaje. Hoy ese tiempo necesario tampoco se dispone para la asimilación del vertiginoso caudal informativo en el exclusivo plano del conocimiento, y ya no digamos en el de los comportamientos posteriores. No obstante, esta renuncia no puede ni debe arrastrar consigo la de toda la ética, que es lo único que puede establecer un cierto orden y por cierto tiempo en la carrera de los acontecimientos, como se trata de hacer ver en este libro.

La «crisis de los valores» no es la señal de ningún tiempo de carestía ni de perversidad. Existe y subsistirá en la medida en que la expansión cognitiva acentúe el *desfase cultural* entre

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos...*, 72-73.

2. *Id.*, *Cultural Transmission...*, op. cit., pp. 34 y ss.; R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 260 y ss.

la cultura informativa y la valorativa. Así, del mismo modo que en biología se habla del *décalage* evolutivo, o desacoplamiento entre el desarrollo orgánico y el cultural –la complejidad de intereses aumenta y el cambio genético tiende a disminuir–,¹ se produce un desfase paralelo entre las dos dimensiones citadas de la cultura humana. Es la disparidad que acabamos percibiendo como desorden y crisis de los asuntos morales. No obstante, si toda la crisis de la moral se resume en la «crisis de los valores» no hay que preocuparse en extremo por el futuro de la moral. Lo que llamamos «valores» no puede desaparecer del todo si no se aniquilan a la vez las estructuras psicosomáticas del individuo que alientan estos valores y les otorgan una función imprescindible. Más que una obra de la cultura, los valores son un requerimiento de la naturaleza, que no es ni mucho menos indiferente a ellos.² El carácter deseable de una conducta amorosa y no agresiva, o libre y no sumisa, corresponde, antes que nada, al carácter adaptativamente superior, en términos biológicos, de esta conducta. No hay que concluir de ahí que haya valores «naturales»: el valor de la dignidad humana puede exigir un sacrificio contranatural e incluso en otros animales el uso de la compasión llega a tener mucho de cultural. Una ética natural es tan un contrasentido como una física espiritual. Pero no podemos pasar por alto, sin pecar de ignorancia, ni aquella raíz natural de los valores, que a veces nos interesará cortar, ni aquel fruto o buen resultado evolutivo de los mismos, que otras veces pintaremos a gusto, también, de lo que dispone la moral. Es, por así decir, el lado extramoral, en «antes» y «después», del uso de nuestros valores, que son algo constitutivamente moral, pero no desvinculado en absoluto del plano natural.³ La cultura necesita valores y nuestro cerebro oxígeno, potasio, azúcares, e igualmente esas formas de actividad que lo estimulan y a las que llamamos valores o ideas.

1. R. Alexander, *ibid.*, pp. 73-74.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, pp. 92-93; N. Bilbeny, «¿Por qué hay valores?», *El Ciervo*, 500, pp. 7-8, 1992.

3. Según S. Freud, *El porvenir de una ilusión* (II), la satisfacción del ideal cultural nos proporciona incluso placer narcisista. O dicho en clave bioquímica: la adaptación a ciertas formas de comportamiento y creencia es recompensada en el cerebro por medio de sustancias opiáceas, como la endorfina. Por eso se explica el «placer» que puede provocar la obediencia a una norma, incluso al margen de su contenido. *Vid.* I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, p. 770.

Un cerebro sin pensamiento empequeñece y muere. Al fin y al cabo, el hipotálamo, ese diminuto órgano —no pesa más de cuatro gramos— ocupado de la homeostasis general del organismo humano, se encarga tanto de la coordinación de nuestra vida nutritiva como del equilibrio de nuestra vida emocional y afectiva, tan penetrada por los valores.¹ Aún a principios del siglo XX estuvo vigente la teoría «visceral» de esta vida emocional: vísceras y humores rigen emociones y afectos. Y su contraria, la teoría «intencional», sostenida por la filosofía de Scheler y Sartre: lo emotivo tiene sus leyes propias y los valores consisten en intuiciones puras. Pero la psicofisiología y la neuroquímica hacen patente, en cambio, que la vida emocional y afectiva se encuentra en mutua relación con los centros nerviosos de localización cerebral. Aunque todavía no se sabe bien la manera en que sucede este complejo intercambio —¿cómo influye la endorfina, por ejemplo, sobre la actividad eléctrica cerebral?—, por lo menos disponemos de una base, nuestro cerebro, donde las valoraciones cobran su primer sentido, y acaso para algunos, los más escépticos con la ética, su último sentido. Lo que es, como decía, una cierta garantía contra todo pronóstico fatalista ante la «crisis de los valores».

En la revolución cognitiva de nuestra época no es la «crisis de los valores» lo que amenaza a la ética. El riesgo viene con la *crisis de las normas*, cuya existencia es mucho más característica de la ética. Con los valores, el elemento «material», por así decir, de la ética, puede sobrevivir una moral aunque sea *heterónoma* o sujeta a principios externos al juicio moral: los «valores» de la sociedad, la religión o, presuntamente, la naturaleza. Pero sin las normas, el elemento dispuesto por el juicio para deliberar sobre los valores y establecer entre ellos una jerarquía, ninguna moral puede llegar a concebirse como *autónoma* y constituir propiamente una ética. Es sobre todo la moral autónoma la que está en juego en una situación, como la nuestra, de crisis de las normas, mucho más que de los valores.

Por esta crisis no hay que entender sólo el hecho de un conflicto de normas entre sí: las viejas contra las nuevas, las más operativas contra las menos resueltas. El «conflicto» no es nada sorprendente para la ética, que le debe incluso su existencia. Otros animales experimentan también la zozobra entre

1. R. S. Snell, *Neuroanatomía clínica*, pp. 436 y ss.; J. Z. Young, *Filosofía y cerebro*, pp. 225 y ss.; P. Glees, *The Human Brain*, pp. 147 y ss.

alternativas frente al mismo problema. Por unos instantes la gacela tiene que decidir si huye o no ante el chacal que amenaza a su cría. Pero en los humanos no basta el instinto y la presión de los estímulos para resolver una reacción dispar. Toda una gama de recursos culturales, desde el sentimiento o el prejuicio hasta el cálculo de resultados o el ideal desinteresado, se prestarán a intervenir en el asunto.¹ La ética existe precisamente para establecer un orden entre las opciones o, cuando menos, para ayudarnos a elegir entre dos o más opciones rivales.

El conflicto de normas entre sí es algo que se da por supuesto siempre en la ética. Lo que indica que ésta atraviesa una crisis –más aún que la crisis «normal» de la que vive– es el descuido, si no la pérdida, del sentido mismo de las normas. Unos sociólogos como Durkheim y Weber, a principios del siglo XX, fueron todavía optimistas al pensar que el paso a la era industrial «modificaba», pero no neutralizaba, la existencia de las normas éticas y el sentimiento de obligación indispensable para obedecerlas. Diagnosticaron su tiempo como un período de transitoriedad moral, en el que el individuo ignora tanto las razones genealógicas de su obrar como sus compensaciones futuras.² Los antiguos deberes ya no estaban y los nuevos no aparecían todavía. Pero se creyó que la nueva cultura acabaría por encontrar, con la guía de la «sociedad» o de la «racionalidad», nuevas formas de compulsión al deber que sacaran a la gente de su perplejidad.³

Este diagnóstico ya no es válido para la época de la expansión cognitiva. El cambio de mentalidad es mucho más profundo. Términos como «norma» y «obligación», «moral» y «deber», no pueden ser comprendidos como lo fueron en épocas de hábitos y creencias más estables. Su sentido no es claro y el de sus recambios o sucedáneos no logra hacer pie en la realidad. Los «valores» están ahí, pero las normas que tendrían que recogerlos parecen llegar cada vez más tarde que los hechos y con menos probabilidades de ganarles la delantera. A la ética de la crisis se ha sumado la crisis de la ética.

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Guerra y paz. Una visión de la etología*, p. 207.

2. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 100, 109; M. Weber, *Economía y sociedad*, II, I, 3, Madrid, FCE., 1993.

3. E. Gellner, *Reason and Culture...*, pp. 50-51, 178.

2.3. SUSTITUCIÓN DE HÁBITOS Y CREENCIAS

Lo que llamamos «crisis de los valores» obedece a un cambio en la evolución cultural. Es el resultado de sustituir unos hábitos y creencias de comportamiento por otros. Para la percepción de crisis no importa tanto que se consideren unos valores «buenos» y otros «malos», o que «ya no hay» valores, cuanto haber notado con perplejidad que han surgido valores «nuevos» frente a otros «viejos», y que esta sustitución va ganándose paulatinamente el título de «lo que hay» en materia de hábitos y creencias de comportamiento, o, si se quiere, en la ética.

Cada nueva revolución de la tecnología y el conocimiento ha venido a representar la sustitución de unos códigos éticos por otros y aun una revolución en la ética. La moral platónico-cristiana ya no sirve para la época de la revolución industrial, lo mismo que la kantiano-utilitarista resulta demasiado estrecha para nuestro tiempo de revolución cognitiva. Hoy son las tecnologías de la información las que están transformando las condiciones del terreno por el que seguirá discurriendo el caudal tan adaptativo como inmemorial de la ética. Los cambios supuestos por estas tecnologías en el ámbito del comportamiento humano no son menos profundos que los suscitados antiguamente por el arado y el alfabeto o más hacia acá por la máquina de vapor y la imprenta. Es poco inteligente decir que el mundo digital no va a transformar nuestras vidas mucho más de lo que lo hicieron, por ejemplo, la telegrafía y el teléfono, con los que la guerra y el amor, respectivamente, ya han cambiado lo bastante. Mucho más y muchas más cosas –también el amor y la guerra– están cambiando en nuestro entorno e intimidad a consecuencia de las nuevas tecnologías. Los medios actuales no son un simple «medio de producción», ni se agotan en una nueva «forma de comunicación». Constituyen, en último término, un nuevo mundo de relaciones humanas, una nueva *forma de interacción* como sólo los cambios tecnológicos estructurales han conseguido introducir. Y es que los humanos y su tecnología vienen a conformar un sistema interrelacionado. No son cosas distintas, del mismo modo que no estamos al margen de nuestra ciudad o de nuestro lenguaje. Es una relación comparable a la que existe entre todo individuo y su medio natural. Aquí, si un órgano determinado de cualquier especie logra prolongarse cualitativamente, pasando a adquirir una fun-

ción del todo nueva, la evolución natural se acelera hasta tal punto que la prolongación puede llegar a sustituir al órgano en desuso. Aunque no hay propiamente un calco, ocurre también en la evolución cultural que un cambio cualitativo, una «prolongación» verdaderamente nueva de sus órganos y medios puede llegar a sustituir a éstos en parte o por entero, como el teletexto al lenguaje hablado o el robot al maquinista, cuya máquina ya sustituyó su mano.¹

No cabe duda de que todo lo que sucede en este sistema integrado del hombre y su tecnología repercute en el orden de los hábitos y las creencias.² Influye también hoy necesariamente en la ética, porque en el ámbito donde más incide la actual revolución cognitiva sobre los individuos es, precisamente, en el enclave doméstico, auténtica caja de resonancia del cambio tecnológico. El *domus* es el lugar por excelencia donde se habita o mora. Todo cambio doméstico será también un cambio ético, en la medida en que cambien, al menos, nuestros hábitos o costumbres: *mores*, en latín, y de ahí «moral». Aún más atrás, «ética» pudo ser para los griegos cosa del *êthos*, refugio o morada donde el individuo «hace» su vida, y el lugar que se pierde y se gana constantemente en la tragedia humana.³ En el hogar no sólo dormimos y comemos. «Hacemos» nuestra vida en él, desde el momento en que, además, es el principal lugar donde aprendemos a controlar los hábitos fisiológicos y la motricidad, a identificar los rostros y las palabras, a razonar para vivir y a convivir con nuestras pasiones. De modo que cuando cambian las condiciones de nuestro hábitat no pueden por menos que cambiar los hábitos personales y con ellos las creencias o ideas que crecen a su lado para justificarlos. Por su parte, el cambio tecnológico actual consagra particularmente el hábitat familiar como el ámbito decisivo –tanto o más que el laboral y desde luego que el escolar– para la adopción y consideración de estos hábitos y creencias. Por las cuatro paredes del hogar pasa cada vez más lo que antes sólo pasaba en el campo o en el centro de trabajo, en las aulas o en la vida de la calle. Hoy, familia y educación, trabajo y ocio, se dan cita más a menudo en un mismo hogar; mientras que el barrio, la

1. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 173 y ss.

2. E. T. Hall, *La dimensión oculta*, p. 231; M. Bradie, *The Secret Chain...*, *op. cit.*, pp. 11 y ss.

3. Eurípides, *Electra*; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, II.

escuela y la empresa ven desaparecer muchas de sus tradicionales funciones en el doble proceso, socializador e individualizador a la vez, que toda asimilación de hábitos y creencias implica en cada persona. Con lo que el hogar se constituye hoy también en el escenario donde se libra con más variedad e intensidad el impacto que las nuevas tecnologías tienen sobre la vida de cada individuo.

Con todo, ¿qué o quién controla o debería controlar el impacto del cambio tecnológico sobre los hábitos y las creencias? ¿Bajo qué razón o autoridad unos son sustituidos por otros? Una de las dos respuestas básicas que se da a sí misma la modernidad es la pronunciada por Durkheim: la moral se debe a la sociedad. Al cambiar ésta cambiará aquélla, y en el previsible conflicto entre la moral nueva y la moral vieja, quien debe terciar no es el individuo, sino la sociedad misma, pues en cada tiempo y lugar ésta dispone de sus propias reglas de vida en común. No podemos, pues, «reconstruir» privadamente lo que pertenece a la esfera social. Lo más parecido al intento exigiría, al menos, conocer y hacerse cargo de esta realidad colectiva.¹ Un ejemplo histórico en favor de esta justificación sociológica del cambio en la ética es el que se ha querido ver en la sociedad cortesana en la época de la monarquía absoluta. La corte no sólo impone una nueva y muy compleja conducta a sus moradores: les cambia el ánimo –los hace más observadores y calculadores–, y hasta los músculos del rostro, que constantemente han de saber simular tristeza o alegría.² En realidad no habría ningún concepto ni ninguna emoción tocantes a la moral que fueran independientes del proceso social. Ninguna época ni situación escaparían a esta ley de la decisión social de los hábitos y las creencias, y todo momento de civilización vendría marcado por estos cambiantes términos sociales.³

La otra respuesta a la cuestión del control sobre el cambio tecnológico es la representada por John Dewey, otro filósofo de la educación. Este control debe ser ejercido activamente por la educación y, en último término, por el individuo, no la colectividad, sin más. La transformación tecnológica da lugar

1. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 87-88; *Éducation et sociologie*, pp. 42-43.

2. N. Elias, *El proceso de la civilización*, pp. 488 y ss.

3. *Ibid.*, pp. 494-496.

a nuevos modos de acción, y éstos, a su vez, a hábitos y creencias opuestos a los viejos comportamientos. Pero la alternativa no es negar lo nuevo en nombre de un ideal o afirmarlo por ser una realidad. De lo que se trata es, más bien, del uso de la innovación como un desafío a nuestros intereses, para que éstos se decidan o no a constituirse en nuevas pautas de conducta. Es una circunstancia idónea para la educación, a la que encomendamos precisamente esta especie de «reorganización de la experiencia» que son el estímulo y transmisión de hábitos y creencias.¹ Si la educación se aferra a lo antiguo es una mera técnica rutinaria; si se fuerza a comulgar con todo lo nuevo es una simple técnica de adiestramiento. Para cumplir con su papel reorganizador, que imprime sentido o dirección a la tumultuosa experiencia, la educación debe corresponder de modo selectivo y, si cabe, modificador, a los cambios evolutivos a los que debe igualmente estar abierta. La vida es una autorrenovación constante y lo mismo ocurre en la evolución cultural, que no tiene en sí una meta –evolución no es necesariamente «progreso»–, pero tampoco es un amontonamiento de hechos consumados o de realizaciones conseguidas para siempre, tal como la educación se ocupa de demostrar. La cultura está en permanente reorientación y por eso, desde el centro mismo del hecho educativo, adquiere tanta importancia la ética.²

Aunque, según esta perspectiva, la ética no sólo está en el centro de la evolución cultural, sino, en cierto modo, también en el de la evolución biológica. En el desarrollo de las especies animales la herencia es una ley básica, pero no lo es menos la *variabilidad*. Las variaciones adaptativas son especialmente comunes, en formas y grados diversos, entre los animales en estado de domesticidad o más susceptibles, en otras palabras, a los cambios de sus condiciones de vida.³ En la especie humana estos cambios se dan con más amplitud e intensidad en sus individuos que en el resto de animales, porque ellos mismos, mediante su capacidad para usar o poner en desuso los órganos y medios de su supervivencia, contribuyen a aumentar tales alteraciones de las condiciones de vida. El propio Darwin declara: «Nuestra ignorancia de las leyes de variación es pro-

1. J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, pp. 14-20, 192-193.

2. *Ibid.*, pp. 258-260.

3. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, caps. V y XIV.

funda.» Pero al mismo tiempo nos incita a reconocer que en este control humano del uso o desuso de sus instrumentos, lo decisivo para su «variación» evolutiva, algo debe tener que ver la ética. Al fin y al cabo, reconoce él mismo, la especie humana es la que presenta un mayor contraste entre la continuidad de sus rasgos genéricos y el número y plasticidad de sus caracteres específicos, como los que atañen a la sexualidad, y tan determinados, por lo general, por nuestros patrones de comportamiento.¹ No hace falta ser un militante darwinista para aceptar el papel de la evolución sobre la ética, pero tampoco se exige ser un moralista para admitir el de la ética sobre la evolución misma; y sin necesidad, por ello, de identificarse con una ética «evolucionaria» que ponga la moral al servicio de la evolución orgánica.² De hecho, ésta no se produce radicalmente separada de la evolución cultural, y viceversa, a pesar de ser diferentes y, en ocasiones, a pesar de su divergencia. Lo vemos, para empezar, a propósito del lenguaje, para el que nacemos con una capacidad innata —no la tienen los simios— y que, a su vez, va transformando nuestra naturaleza, visible en el tamaño y funciones del cerebro. Semejante reciprocidad existe también a propósito de la ética.³ Separarla de la naturaleza sería tan erróneo como confundirla con ella. Pensar, pues, la evolución de nuestra especie es disponerse a admitir la aporía de que aquélla no es ni enteramente «una» ni tajantemente «doble».

Algunos pensadores han considerado cómo debería ser la educación de los hábitos y las creencias en relación con el estado evolutivo de la humanidad. Respecto, en primer lugar, de la sociedad de cazadores y recolectores, no nos consta ninguna propuesta de este tipo, pero sí en ocasión de los grandes ciclos tecnológicos posteriores. Así, la sociedad agrourbana llegó a tener una de sus principales expresiones educativas en la *paideia* platónica. En su proyecto de educación cívico-filosófica Platón no se limita sólo a justificar un régimen estable: asume las nuevas especializaciones de la ciudad y sus estamentos y trata de razonar su correspondiente modelo educativo.⁴ La pedagogía platónica desecha la tradicional educación retórica,

1. *Ibid.*, cap. V.

2. E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, p. 6; M. Bradie, *The Secret Chain...*, pp. 7-8.

3. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission...*, *op. cit.*, pp. 6-7: *Quiénes somos...*, pp. 212-213.

4. *La República*, 369b-370c.

siempre a través de autoridades y ejemplos, e instaura otra realmente nueva: por el conocimiento, de raíz, y junto con el desarrollo de hábitos morales.¹ La ciudad heredera del Neolítico se dota, así, de su correlativo proyecto de una «educación urbana». Pero la ciudad nacida con la Revolución Industrial hará otro tanto. La nueva tecnología, las ideologías de la laicidad, se reflejan del mismo modo en la moderna pedagogía republicana. Durkheim se propone definir una «educación laica»; Dewey siente el apremio de una «educación democrática»; Gramsci ensaya una «educación socialista».² Los tres proyectos comparten el fin común de recrear los hábitos morales imprescindibles para sostener el paso a la nueva sociedad industrial, en la que ya no valen los hábitos engendrados por la religión. Los hábitos no han de desaparecer; tienen que ser sustituidos. Ni el proyecto educativo más revolucionario puede prescindir de ellos, como ha estudiado a fondo Pierre Bourdieu. Para la moderna pedagogía republicana la regularidad de los hábitos, el cable tensor del nuevo orden social, es tomada como el análogo, en la cultura, de la periodicidad orgánica. Desde el centro del sistema educativo, la moral, el «hombre nuevo», son presentados como el mejor fruto y la mejor semilla de la continuidad evolutiva.

Pero hoy este engarce entre los factores evolutivos y el control sobre la conducta es un asunto confuso y de solución impredecible, incluso para quienes se proponen abordarlo. El desfase entre la cultura informativa y la valorativa hace sentirlo, en efecto, como un problema, pero a la vez hace pensarlo casi como un falso dilema. Con la revolución cognitiva no ha surgido un modelo teórico que se proponga comprender los nuevos hábitos de la sociedad metropolitana y de la información. Los modelos de Kohlberg y del mismo Bourdieu pertenecen todavía al declinante marco de una sociedad urbana e industrial que se basó en un tipo de interacción directa, «presencial», y con sujetos que mantenían mucho más clara que ahora su condición de portadores de roles y pretensiones.³

La sustitución de antiguos hábitos y creencias por otros más adaptados se hizo en la *polis* griega y en la ciudad indus-

1. *Ibid.*, 424e-427e.

2. E. Durkheim, *L'éducation morale*; J. Dewey, *Democracia y educación*; A. Gramsci, *Quaderno 12: Sulla storia degli intellettuali*.

3. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*; P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*.

trial, posteriormente, sobre un cierto número de apoyos elementales.¹ Acabo de citar el de la interacción, pero también habría que recordar la función asignada a la escuela, por donde antaño pasó casi toda la información y donde hoy sólo pasa una ínfima parte de ella, incluso la que recibe el más joven escolar. Con la revolución cognitiva todo se vuelve más plástico y provisional. Es pues una ocasión inmejorable para el replanteamiento de los hábitos y las creencias morales. Aunque pocas veces ello habrá parecido tan impracticable.

2.4. LA REVOLUCIÓN DE LOS ETEMAS

La revolución cognitiva o de la información representa un cambio revolucionario, también, en la ética. No cambian sólo sus contenidos y sus modos, lo que he llamado «sustitución de hábitos y creencias». Se transforman, además, sus esquemas de fondo, como las propias nociones de *hábito* y *creencia*, que es algo infrecuente en nuestra historia cultural y me permito denominar «revolución de los *etemas*».

Para aclarar el sentido de esta expresión debo hacer un rodeo explicativo sobre las unidades básicas de información y los órganos procesadores respectivos que son necesarios para la evolución biocultural de nuestra especie. En el orden biológico la unidad elemental es el *gen*, una partícula perteneciente al cromosoma de cada célula. Los genes constituyen nuestros rasgos genéticos y son hereditarios, por lo que determinan la cadena de transmisión biológica de la especie. Por otra parte, el órgano procesador de estas unidades de información es el *genoma*, que viene a constituirse en el sistema de genes característicos de cada organismo o individuo. En el orden cultural la unidad básica de transmisión es el *mneme* (nombre griego de memoria), constitutivo de nuestros rasgos culturales, pero que a diferencia del gen es inmaterial y de carácter aprendido, no hereditario.² Además, las unidades culturales, puesto que sólo difieren entre sí desde el punto de vista del observador, permiten ser convertibles unas a otras, lo que no ocurre con

1. R. S. Peters, *Desarrollo moral y educación moral*, pp. 158 y ss.

2. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission...*, pp. 70-71; R. Dawkins, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. También: J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, p. 76.

los rasgos genéticos. Es decir, un rasgo cultural como el coeficiente de inteligencia puede ser traducido en términos de valores de conducta, otro rasgo cultural, y viceversa.¹ Todas las unidades de información de la cultura son procesadas en su órgano correspondiente, el *cerebro*, equivalente, en su actividad, al sistema de conocimientos y comportamientos característicos de cada individuo. Con todo, hay unas propiedades compartidas entre las unidades de uno y otro orden evolutivo, además de su común papel transmisor de información. Ni los genes ni los mneses son unidades que puedan «sumarse» como los bits de un ordenador; son partículas cualitativas y desiguales, aunque por eso mismo permiten ser ordenadas en yuxtaposición dentro de un sistema. Pero sobre todo tienen en común su carácter reproductor o «replicador» de la información de la cual son portadores. Ésta no se agota en cada individuo, sino que permite ser reduplicada, gracias al procesamiento de genes y mneses, en el mundo orgánico y cultural, respectivamente.²

En el plano de la cultura existen unas unidades más específicas de información que son los *fonemas* (de *phoné*, voz) con los que articulamos cada lengua. Hay un número limitado de ellos –no más de cuarenta, entre vocales y consonantes–, al igual que de genes, pero con ellos podemos conseguir combinaciones ilimitadas en el uso de nuestro lenguaje. Ahora bien, los fonemas no son las únicas partículas esenciales de la información cultural. Ésta no es sólo de índole descriptiva de la realidad, para lo que nos sirve especialmente el lenguaje, sino de índole valorativa también, para lo que utilizamos los códigos de comportamiento en general. Los *etemas* (de *éthos*, costumbre) son las unidades básicas de la cultura valorativa, como los fonemas lo son de la propiamente informativa, y ambas comparten las propiedades de los mneses o unidades elementales de la transmisión cultural. Los etemas son procesados igualmente en el cerebro y su número es también limitado. Pero lo mismo que los fonemas dan lugar a combinaciones ilimitadas, en este caso del comportamiento, sea en forma de prácticas o actividades sociales con un fin específico, sea en forma de conductas o actos morales de utilidad menos explícita. Las unidades de la transmisión cultural nos sirven,

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *op. cit.*, pp. 69-73.

2. R. Dawkins, *El gen egoísta...*, *op. cit.*, pp. 284-285.

en suma, para constituir la red de signos y símbolos ilimitados que llamamos en general la cultura humana y que la distinguen, hoy por hoy, como la cultura más desarrollada entre todas las del reino animal.¹

No hay que confundir los etemas con los conceptos éticos en particular, aunque tienen bastante que ver con ellos. Un etema entre otros muchos que hoy pone en jaque a la ética es la noción de *identidad*, idea puesta a precario por la revolución cognitiva, pero ella misma no perteneciente a los conceptos y categorías más o menos abstractos de la ética.² Usamos los conceptos éticos para referirnos por lo menos a tres dimensiones de la experiencia moral, sin que a menudo seamos conscientes de ello ni respetemos el carácter distintivo de dichas dimensiones. Términos, así, como «voluntad» y «pasión», «razón» y «deseo», se refieren a un cierto orden de *facultades*, sin más, de la acción. En cambio, si hablamos de «acusación» y «excusa», «consenso» y «disenso», y un largo etcétera, nos referimos a algo más complejo: las *funciones* éticas derivadas de aquellas facultades de la acción. Y cuando nos servimos de conceptos como «bueno» y «malo», «libre» y «sometido», es decir, de aquellos que quieren ser tomados por sustanciales principios o fines (o ambas cosas) de la ética, nos valemos, en realidad, de *cualidades* atribuidas a las facultades y funciones de la acción mencionadas: una pasión buena o una excusa mala, una voluntad libre o un consenso sometido, por ejemplo. No obstante, entre estas tres clases de conceptos de la ética hay una, la que se refiere a las «funciones» éticas de la acción, que *presupone*, para su propia existencia y sentido, una serie de conceptos que no son propiamente éticos pero acaban justificando, directa o indirectamente, los de la ética en general. Así, para que existan y tengan sentido las funciones de aprobar y desaprobear, imputar y valorar, asentir y disentir, obligar y prohibir, motivar y determinar, perdonar e inculpar, y otras tantas comparables por su vigencia moral, tienen que presuponerse otros conceptos como, sin orden correlativo, *acción* y *actividad*, *práctica* y *costumbre*, *hábito* y *creencia*, *valor* y *fin*, *individuo* y *rol*, *identidad* y *alteridad*, *deber* y *norma*, *falta* y *sanción*, *sujeto* y *conciencia*, *persona* y *personalidad*, *orden* e

1. Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture. The Co-evolutionary Process*, pp. 26 y ss.

2. E. Gellner, *Reason and Culture*, pp. 182, 232 y ss.

identidad, y aún otros muchos que no son específicamente éticos ni la ética los tiene en exclusiva. Ya a primera vista resulta incongruente proponer el concepto ético de «motivación» sin que se presuponga el concepto extramoral de *acción*; o el de «imputación» sin presuponer el de *individuo*. Lo mismo ocurre con conceptos éticos que no designan expresamente una función. Sea por remitir indirectamente a ésta, sea por sí mismos, aquellos que refieren una facultad del obrar o una cualidad de la ética no resultan tampoco congruentes sin dar por supuestas otras nociones de origen también extramoral. Así, «razón» exige el concepto de *actividad* y «culpa» no puede eludir el de *falta*, respectivamente. Estos conceptos son los etemas: representaciones provenientes, más allá de la ética, de los campos de la biología, psicología y sociología de la conducta humana, pero que actúan como los presupuestos indispensables para pensar los conceptos de la ética, en particular, y como las unidades esenciales de información en la cultura valorativa en general.

En la ética los conceptos éticos son aquello *en* lo que se piensa y los etemas aquello *con* lo que se piensa. La relación es similar a la que describía Ortega y Gasset entre las ideas y las creencias.¹ «La idea se tiene y en la creencia se está.» Igualmente, los conceptos éticos tienen el carácter de contenidos particulares de la ética y los etemas el de continente de todos éstos. Por eso los primeros son términos analizables o descomponibles en otros términos morales: salvo que se parta de la indefinibilidad de estos conceptos, «veraz» y «falso», «digno» e «indigno», por ejemplo, pueden hacerse equivaler a otros términos morales. Mientras que los etemas ya no son analizables en términos morales, como la noción de *actitud* que se amaga bajo la de «veraz» o la de *valor* bajo la de «indigno». Se trata de representaciones que provienen, pese a su abstracción, del campo empírico de la conducta humana en general, y más en particular son conceptos que reflejan sedimentaciones o experiencias muy arraigadas en esta conducta. Reducir los etemas a lo ético es sacarlos de su marco y quitarles casi toda su significación. De modo que no hay que confundirlos tampoco con genéricos *patterns* o modelos de acción, ni con ocultas «pre-disposiciones» o «tendencias» de ésta, que pisan más el terreno de lo ético que el de lo empírico. Los etemas son conceptos

1. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, pp. 15-17.

siempre experimentales y de carácter evolutivo; aunque hay que decir también que recogen las experiencias más estables y duraderas de la evolución. No van a satisfacer ni al que gustaría ver en ellos una categoría inamovible del pensamiento ético (la ética dispone en este sentido de las categorías lógicas del juicio: *necesidad, contradicción, universalidad*, etc.), ni al que gustaría ver confirmado con ellos el rostro mudable o caprichoso de la ética.¹ Los etemas son representaciones que más bien vienen a cumplir con el papel de esquemas o pautas para el pensamiento ético y la cultura valorativa en su globalidad; lo mismo que el pentagrama para la notación musical, que no es la música, pero sin el cual la música no se escribiría.²

Sin embargo, aún lo menos variable de la ética que son los etemas está sometido —como el pentagrama— a variación también. El concepto de *conciencia*, por ejemplo, ha cambiado desde lo antiguos griegos. En un pasado seguramente no existió y en un futuro puede que deje de existir, al igual que otras nociones sobre las que sustentamos el lenguaje moral y que este mismo, en último término, se ocupa de mantener al máximo. Las nociones de *yo* y de *ideal*, por ejemplo, preceden, como etemas, a los conceptos éticos, respectivamente, de «elección» y de «justicia», en la medida que éstos los presuponen desde un punto de vista cultural. Pero también, recíprocamente, conceptos de este tipo tratan de garantizar, al menos en tanto que los usamos e insistimos sobre ellos, la existencia y el sentido de los primeros, los etemas, mucho más decisivos para la cultura valorativa.³ Así, cuando dejamos de insistir en ciertos términos éticos, o ya no los usamos, es que la garantía empieza a romperse, o bien es señal de que ya no hay nada que garantizar. Quiere decir que no responden a ningún etema o esquema cultural previo, que es lo que cuenta en la evolución de nuestro comportamiento. Si prácticamente hemos dejado de hablar de «virtud» se debe, lo más probable, a que ya no nos dicen nada nociones como *orden* y *rol*, en otro tiempo

1. Cf. el relativismo de W. Dilthey extendido a todo elemento de cosmovisión y metafísica en *Introducción a las ciencias del espíritu*, IV, 4, 4.

2. Cf. el sentido que da Kant a los *esquemas* del entendimiento, a la vez intelectuales y empíricos, en *Crítica de la razón pura*, A-138.

3. Cf. E. Durkheim: «El concepto que, primitivamente, es tenido como verdadero porque es colectivo, tiende a devenir colectivo sólo a condición de ser tenido como verdadero» (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Conclusión, III).

fundamentales. Puede hacerse la prueba con otros términos morales.

Los conceptos éticos cambian sobre todo cuando cambian los etemas o esquemas culturales en los que se apoyan y ellos mismos tratan de mantener. Ha ocurrido en cada gran revolución cultural, y la nuestra, que gira precisamente sobre el eje de la información, lo demuestra mejor que ninguna. Hasta el punto de que en todas han cambiado hábitos y creencias, pero en ésta parecen cambiar los propios etemas de *hábito* y *creencia*.

3. ÉTICA Y SENSIBILIDAD

3.1. LA NECESIDAD DE HÁBITOS Y CREENCIAS

Sin hábitos no hay ética. Podemos sustituir o abolir la costumbre, reemplazar unas normas por otras. Pero, aun así, será preciso adoptar hábitos nuevos que nos dispongan al comportamiento elegido y nos ayuden a mantenerlo. Porque el hábito es una forma, no un contenido como es la costumbre.

El hábito es un modo de obrar adquirido por repetición de un acto.¹ Mediante aprendizaje introduce pues una cierta regularidad en nuestro comportamiento, que es la fuerza y la gracia de la ética. Esta palabra viene de *éthos*, costumbre, pero, como vemos, ésta no existe sin hábito o *héxis* que la sostenga. Se ve más claro en las costumbres de tipo moral. Aun las más arraigadas, como la evitación del homicidio y del incesto, se asientan en hábitos, no están en los genes. Seamos o no conscientes de ello, el hábito es resultado de un aprendizaje y a la vez un medio para el desarrollo de éste. Y así, aunque no sea un «contenido», el hábito no deja de ser algo que se *tiene*.

En griego se denomina *héxis* y en latín *habitus*, porque hábito es un modo de *habere* o de *héxein*, «tener». Lo que se tiene con un hábito, el estado o condición que procura, es la *disposición* a obrar en tal sentido o tal otro. El hábito nos «dispone» –lo que no es poco– a actuar según una vieja o una nueva costumbre, una común o una singular norma de conducta. La ética, con la cultura toda, incluso aquella más des-

1. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge, 1972, p. 143; M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, pp. 98 y ss.; P. Guillaume, *La formation des habitudes*, pp. 29-31.

criptiva que valorativa, proviene del hábito, no de la naturaleza, que nos da, sí, por ejemplo la posibilidad de hablar pero no nos habilita o «dispone» para ello. Y lo mismo que el lenguaje, el resto de habilidades humanas, manuales y mentales, incluida aquella que quiere hacer el mundo más habitable o «moral»: todas las habitaciones de la cultura se construyen con hábitos. La disponibilidad que éstos, mediante aprendizaje, nos suministran, acerca nuestra especie a la plena facultad de obrar y pensar, que la naturaleza por sí misma no nos facilita.

No hay polémica sobre los hábitos, sino sobre el modo de concebirlos. Algunos observadores tienden a interpretarlos como actos mecánicos y en cierta manera cerrados, es decir, que sólo cambian por radical supresión desde dentro o desde fuera.¹ Es el punto de vista más compartido por los filósofos de la moral y la educación, en su tradicional identificación de la ética con una conducta estática y conformada a principios del «ser». Ya para los antiguos griegos, sólo los hábitos «buenos», aquellos que participan de un orden natural de perfección, pueden propiciar una conducta asimismo buena o «virtuosa». «Practicando la justicia nos hacemos justos», escribe Aristóteles. Ciertamente la acción justa es, en buena medida, el resultado de actividades anteriores del mismo signo. Lo ético, más que alguna o el conjunto de estas actividades, es el estado o disposición, el hábito, como resultado en nuestra mente de repetir las una vez tras otra.² Los griegos llevaban razón al advertir la naturaleza del hábito extraña a la naturaleza; pero su concepción de fondo, a saber, que lo «cultural» de la ética participa igualmente de un orden invariable de las cosas, «natural» a su modo, resulta hoy incompatible con nuestros conocimientos.

Las modernas ciencias de la conducta no se han apartado de esta concepción estática y cerrada del hábito moral. Presuponen que su adquisición es mecánica, sujeta a un método o estrategia de aprendizaje y, sobre todo, exigida por un orden de cosas «racional» o «moderno», igualmente perfecto. En el terreno individual, la psicología conductista concibe el hábito como la repetición rutinaria, compartida con el resto de animales, de aquellos actos que siempre tienen un lado útil: «Consiste en capitalizar y poner en algún fondo público nuestras ad-

1. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, pp. 15-16.

2. Platón, *Las leyes*, 792e; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1103a; M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, pp. 104-105.

quisiciones, y vivir cómodamente a costa de los intereses de estos fondos».¹ En otras palabras, actuar por hábitos sería un elemento económico de los organismos de sistema nervioso más desarrollado. Por otra parte, y en el ámbito colectivo, la sociología funcionalista concibe tal tipo de conducta como el más precioso agente estabilizador –y, si cabe, conservador– de la nueva sociedad en curso. En seguida la pedagogía laica toma nota de ello y suministrará un programa conservador de educación para la sociedad nacida de la revolución. El nuevo orden republicano tiene que asentarse en la mejor disposición individual o hábito para acoger este orden nuevo. Si los hábitos definieron antes lo cotidiano religioso, van ahora a definir lo cotidiano laico.² La educación se propone como objetivo formar unos hábitos y a la vez espera realizarse sobre ellos. La moral está, así, en su meollo: racional, por supuesto, y siempre como dominio y disciplina de los hábitos.

Estos hábitos tampoco se distinguen, en el fondo, de los fenómenos inexorables de la vida orgánica.³ Ya desde su despertar, la sociología moderna consagra la educación y la moral como los órdenes responsables de la reproducción social. *Bien agir, c'est bien obéir*, escribe a las claras Durkheim. El individuo integrado exige ser adiestrado. Se trata de conseguir en cada uno la repetición de actos conocidos y la capacidad de contraer tantas obligaciones como el orden social precise.⁴ El propósito viene a ser el mismo para cualquier tipo de sociedad que quiera reproducirse a sí misma a través del trabajo de inculcación educativa. Sea cual sea el contenido político de una sociedad, abierta o cerrada, tradicional o evolutiva, habrá que contar con los hábitos, ese elemento moral que es el producto de la interiorización de los principios de un sistema social capaz de perpetuarse aun después de cesar la acción educativa. El hábito, pues, es producido, y a la vez es productor de prácticas reproductivas –percepciones, valoraciones, acciones– del orden social antiguo o en vías de instauración. Este orden es asumido por el individuo sin que la inculcación haya tenido

1. W. James, *Principios de psicología*, I, pp. 111 y ss., 131.

2. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Conclusión, III.

3. *Id.*, *L'éducation morale*, pp. 4 y ss., 27, 39; H. Bergson, *Oeuvres*, pp. 992-999 (*Les deux sources de la morale et la religion*, I).

4. E. Durkheim, *L'éducation morale*, pp. 30-31, 109 y ss.; *Éducation et sociologie*, pp. 78-79, 93-94.

que acompañarse con la coerción física. Ahí reside el interés de la pedagogía moderna por la existencia de los hábitos al margen de su signo específico. Sin embargo, para que éstos cumplan su papel primordial en la reproducción de una sociedad tienen que reunir ciertas características. Por descontado han de ser esencialmente *durables*: si fueran momentáneos no tendrían fuerza generadora de conductas. Han de ser igualmente *transferibles* y poder llegar al mayor número de esferas distintas, desde la vida religiosa, por ejemplo, hasta la actuación ciudadana. Y no pueden dejar de ser *exhaustivos*, es decir, con capacidad lo más completa posible para gestar las distintas prácticas reproductivas del sistema social. De nuevo, así, el símil orgánico, su supuesta participación de un orden casi perfecto: los hábitos valen para la transmisión de la cultura como los genes para la transmisión de la vida.¹

Es posible, no obstante, pensar el hábito como algo activo, no pasivo, a despecho del pensamiento dominante. Con hábitos pasivos o mecánicos no adquirimos aptitudes: nos limitamos a recibirlas. Mientras que los hábitos activos o dinámicos representan un desarrollo de aptitudes preexistentes, y son conservativos, o incluso transforman, a voluntad, estas aptitudes, y son reformadores, los únicos que entrañan probablemente una adquisición.² ¿Es esto un desprecio a las costumbres en la ética? No necesariamente. A veces, la «seca, pero sabia disciplina de las costumbres», al decir de Kant, es el mejor antidoto contra el misticismo de los predicadores o el teoricismo de los intelectuales.³ Pero, de todos modos, por costumbre o de propia intención, la ética requiere hábitos, una agilidad para el obrar; y hábitos ciertamente libres, no aquellos que convierten la costumbre o la resolución en una necesidad por repetición. Más aún, un hábito propiamente moral es aquel que, además de ser libre, nos dispone a la acción no tanto «por conformidad» a la norma estipulada para el caso, y sacar ventaja por obrar de este modo, cuanto «por motivo» de dicha norma (que es una cosa muy distinta: se valora la norma como tal), aunque a veces el obrar de

1. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La reproducción. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, pp. 46-50; P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 17; *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, pp. 169 y ss.

2. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, VI; C. Bernard, *Introducción al estudio de la medicina experimental*, II, II, 6; M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, pp. 113-114.

3. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, pp. 110, 187.

este otro modo no reporte beneficio alguno. Esta circunstancia, característica y principio de la moralidad de una conducta, es lo más contrario imaginable a un obrar por hábitos mecánicos o rutinarios.¹ De hecho, la experiencia diaria nos confirma este carácter abierto y de permanente disponibilidad del hábito, que no es comparable a ninguna pieza en el engranaje de la naturaleza o del «ser». La cultura, y por supuesto la valorativa, no es acumulativa, es autoorganizadora. Captamos la información esencial y desestimamos el resto. Seleccionamos unos problemas y olvidamos otros. Ensayamos alguna solución y no todas a la vez. Tampoco los hábitos se suceden o interrumpen mecánicamente; no se apilan en nuestra experiencia ni ésta los derrumba a su antojo. Conservamos aquellos que nos interesan y perdemos el interés por aquellos que ya no nos facilitan nada. El hábito es mental y su selección también, aunque sea urgida o sugerida por motivos externos. Si el hábito fuera mecánico equivaldría a una acción sin pensamiento, a una «habilidad muscular».² Constituye, pues, una fuerza con la que la cultura se organiza. El «conflicto de los valores», la «cuestión de la responsabilidad» —el problema moral—, pueden ser interpretados como el problema de la permanente reorganización de los hábitos de conducta para afrontar toda nueva situación. No tendríamos este problema si nuestra especie sólo dispusiera de impulsos e instintos. Posee inteligencia y eso hace que nos fijemos en los hábitos y los usemos de manera inteligente, es decir, de forma dinámica y abierta.³ Así, sirviendo a actividades, como sirviéndose de la inteligencia reorganizadora, los hábitos consiguen hacer nuestra acción reflexiva y nuestra reflexión activa.⁴ Todo hábito que, en cambio, ha perdido noción de su sentido, lo mismo que fuerza ejecutiva, es tan sólo una costumbre en desuso y candidata a la extinción. De modo que un hábito, aunque se tiene para apoyar una norma, es más libre que toda norma, y aunque se tenga para contener una costumbre, es más creativo que toda costumbre.

Para la transmisión de la cultura no basta, como vemos, con el simple estado de conciencia de un hecho o de un va-

1. *Id.*, *Metafísica de las costumbres*, pp. 264-265.

2. J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, pp. 106, 122.

3. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, op. cit., pp. 70 y ss.; 370-371, 434-435; K. Lorenz, *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, pp. 306 y ss.

4. J. Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, pp. 72-75, 170; J. C. Eccles, *El cerebro: morfología y dinámica*, pp. 191-192.

lor, captados por el individuo como señales. Hace falta que éste disponga, además, de un estado de aceptación y adopción de dichas señales, que es el hábito y requiere siempre un aprendizaje. Este segundo estado, el más decisivo para la transmisión cultural,¹ necesita a su vez unos elementos –otros etemas– que conocemos como valores o creencias. Para reforzar el hábito de vencer el miedo, por ejemplo, tenemos que creer en la valentía. El hábito no crea por sí mismo la necesidad de repetirse.² Necesitamos un motivo que nos haga actuar tal como estamos dispuestos, por hábito, a actuar. Este motivo es la creencia, en una palabra, de que tal acción merece la pena llevarse a cabo y repetirse.³ Las creencias son lo que hace que nos interese por los hábitos. Dicho de otro modo, los «valores» sirven para que no nos olvidemos de repetir lo que más nos interesa. La creencia en el «amor propio» o en el «amor a la humanidad» es la idea puesta al servicio de la continuidad de unos actos que, por una causa u otra, nos compensan y nos proponemos recordar. Se *crea* esto porque *se hace* de esta manera: es la regla general. El hábito y la creencia son los que hacen que se tenga lo que gusta porque gusta lo que se tiene.

La creencia viene después del hábito, del que en cierto modo es una interpretación y para el que viene a ser como la garantía de su existencia. La creencia refuerza al hábito, no al revés.⁴ Porque algunas creencias, fósiles de viejas costumbres o postulantes de costumbres nuevas, pueden no corresponder a ningún hábito existente. Pero por el contrario, nunca encontraremos un hábito sin su correspondiente creencia o representación mental, por más que la costumbre no nos haga siempre conscientes de ella. Ahí está, por otra parte, el máximo logro de una creencia, que acaba siendo una idea *con* la que se piensa, no *en* la que se piensa al actuar.⁵ Y, por supuesto, el de la costumbre, que termina obedeciéndose por el mero hecho de serlo. El alcance, en suma, de hábitos y creencias es tan vasto como la obra misma de la cultura. Ni siquiera la cultura

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission...*, op. cit., pp. 62 y ss., 348-349.

2. P. Guillaume, *La formation des habitudes*, pp. 32, 136 y ss.

3. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Conclusión, II; *L'éducation morale*, p. 38; *Sociologie et philosophie*, pp. 112-113; J. Dewey, *Democracia y educación*, pp. 202, 208 y ss.

4. B. Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, pp. 67-69.

5. J. Dewey, *Democracia y educación*, p. 165; J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, caps. I-II.

informativa y la ciencia pueden llegar muy lejos sin el apoyo de estos elementos de estabilidad y a la vez de dinamización de todo comportamiento. Frente al hábito puede que la variación esté indicada, pero no la eterna improvisación. Frente a la creencia la duda puede venir bien, pero no un mar de dudas. Modificables y estables al mismo tiempo, el hábito y la creencia hacen, en cambio, que sea posible la transmisión cultural. Y en su permanente juego de regularidad y recambio, simbolizan quizás lo más perfeccionado, formalmente hablando, tanto de la cultura de valores como de conocimientos.¹

La sociedad se encuentra a cada generación en presencia de un panorama de conductas sobre el que ha de determinar cuál merece conservarse y cuál podría ser sustituida. Ante la cultura no estamos como ante un desierto; la *tabula rasa* de la experiencia es otro mito cultural. En realidad, con la cultura nos encontramos casi siempre frente a un jardín medio revuelto y medio agostado que podría subsistir por sí mismo, pero que creemos que necesita la mano de un jardinero. El esfuerzo será tanto mayor cuanto más señales de desorden percibamos a nuestro alrededor. En la actualidad, una sociedad de la información y con instituciones democráticas es el candidato ideal para inducirnos esta sensación de crisis y exigir el subsiguiente trabajo de readaptación. Repensar los hábitos y las creencias forma parte de este proceso, al menos si se quiere afrontar también desde un punto de vista ético. Pues la adaptación no está reñida con la preocupación, simultánea, por la iniciativa individual. Ni ésta con tratar de evitar que se multipliquen los individuos egoístas y asociales.² De otro modo, no sólo nos veríamos abrumados por los cambios, sino que tampoco sabríamos que existen.

3.2. HÁBITOS Y CREENCIAS LIGADOS A LOS SENTIDOS

Los hábitos y las creencias están ligados a nuestra percepción de la realidad. Los que poseen más relieve ético se encuentran vinculados en particular, y desde su origen, a la percepción de los otros miembros de nuestra especie. Esta

1. J. Dewey, *Democracia y educación*, *ibid.*

2. E. Durkheim, *Éducation et sociologie*, pp. 50-51; J. Dewey, *Democracia y educación*, p. 82.

percepción, desde los primeros días de vida del individuo, se hace a través de la sensibilidad: los primeros hábitos y creencias son indisolubles del contacto con los progenitores. Esta acomodación a la experiencia sensorial prevalece a lo largo de la vida.

Por intelectuales o sutiles que lleguen a ser nuestras pautas de comportamiento éstas siempre deben pasar la reválida del mano a mano o del cara a cara con los demás. Hábitos y creencias se nutren primordialmente de datos que han entrado por la puerta de los sentidos o deben, en último término, saber asomarse a su ventana. No hay ética, salvo extraterrestre, que no tenga relación con la sensibilidad: volverle la espalda es, en cierto modo, rendirle aún homenaje. El «otro» y «uno mismo» son ante todo una obra de los sentidos. La imagen del tú nace cuando el lactante se fija en las pupilas de su madre y la del yo cuando el bebé que gatea se contempla, extrañado, frente a un espejo. La ética es un modo de hacer y de pensar, pero nada de eso sería posible ni tendría sentido sin que la experiencia moral hubiera empezado por un proceso de asimilación de los rostros y de su significado.¹

Los hábitos y las creencias morales están sostenidas, entre otros elementos, por la mirada. Mirar a la cara de alguien no es «ver», sin más, su cara. Esta frialdad sólo es posible ante la reproducción del rostro, por ejemplo, en una fotografía. Lo mismo que tratar de «observar» esa cara, o su opuesto, «mirar por mirarla»: en vivo apenas lo lograremos. «El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve», dice un proverbio de Machado. Activa o pasiva, curiosa o perdida, la mirada a la cara del otro no se limita a una simple recogida de datos sobre el rostro ni a repasar de un modo aséptico su superficie. Aun en este caso, constatamos que es *la cara* y contamos con que es *el otro*. No lo miramos como quien contempla un retrato o mira disimuladamente un escaparate. Mirar al otro es estar dispuesto a la acción, no a la contemplación. Ver su rostro es introducir más cosas que aquellas que están en nuestra visión. Unas las introducimos nosotros y otras el mismo rostro que vemos, porque él, a diferencia de cualquier otro objeto, ve, y puede que nos mire también. Cuando los ojos ven otros ojos todo lleva a que se mire para decir o hacer algo. Toda mirada es ética y no sólo porque es producto y produc-

1. J. Piaget, *Biologie et connaissance*, pp. 13 y ss.

tora, a su vez, de hábitos, sino por ser nuestra disposición más original a la acción, nuestro hábito primordial.¹

No miramos igual a otro individuo que a un objeto. El sujeto es precisamente lo que se resiste a toda objetivación. Y tampoco miramos igual a otro individuo cuando nuestro interés es principalmente informativo que cuando es sobre todo práctico. Si bien en los dos casos hay información y disposición, de un modo u otro, a la acción, en el primero sólo giro en torno al otro y en el segundo avanza directa o tentativamente hacia el interior de su círculo. En este caso la mirada habla y actúa por sí misma. Con mis ojos puedo decirle que me perdone o cumplir, de hecho, el acto de pasarle por alto tal o cual cosa. La mirada tiene tal carga de sentido ético, en el significado literal de esta palabra, que incluso cuando me limito a buscar información en el rostro del otro nunca podré obtener una «visión precisa» de éste. Pues o bien acabaré queriendo hacer algo frente a este rostro o bien continuaré con el intento de sólo conocerlo, sabiendo de antemano que me va a ser imposible devolverlo a la condición de objeto. Mi rodeo no puede escapar a todo lo que me hace tenerlo, pese a mi empeño objetivador, por el rostro del otro. Y es que al mirar a los ojos de alguien no vemos sus ojos, sino su mirada.² Es un fenómeno desconcertante: al proponernos sólo ver los ojos no podríamos, por más que se pusiera, dejar de percibir la mirada, y cuando nos resolvemos por ver ésta, prácticamente dejamos de percibir los ojos que miramos. Cuanto más abiertos al rostro del otro, más estrechez de visión tendremos acerca de todo lo que no sea su mirada, que va, por decirlo así, «por delante de sus ojos». La mirada ética, como la amorosa, sólo percibe la mirada. Y aunque saben más de los modos de mirar que otros ojos, saben poco o casi nada de la forma y el color, la salud y la edad de los ojos que contemplan. El amor ciego y la justicia con los ojos vendados son más una realidad que una metáfora. Si objetiváramos al otro, desaparecería. Entre sus ojos y los nuestros hay una distancia precisa, pero entre las miradas de ambos no hay posibilidad de medida. Así se edifican, en fin, mediante el hábito de la mirada, la imagen del otro y hasta la de uno mismo. La de aquél, porque se desvela ante mí como

1. K. Bühler, *Teoría de la expresión*, p. 248; K. R. Popper, J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, p. 489.

2. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 304, 315.

sujeto; la de mí mismo, porque éste que he descubierto como sujeto hace inmediatamente que yo tenga que tomarme de algún modo como objeto para dicho sujeto.¹ Su mirada sobre mí me hace experimentar que existo para su conciencia y no sólo para la mía, a la que, de esta manera, y sobre el hábito de los ojos, permanentemente rectifica y confirma. En consideración de este escenario de la mirada, el lado estético de lo ético remite de nuevo a lo más elemental de la ética: la disposición frente a un rostro.

Hábitos y creencias tienen igualmente mucho que ver con el sentido del tacto. A la vez que el lactante clava sus ojos en las pupilas de su madre, siente de modo aún más directo la presencia de ésta a través de todo su cuerpo. En seguida la manipulación de sus miembros y el esfuerzo por controlar sus esfínteres le informarán, mejor que el espejo, de los límites palpables de este cuerpo. Asimismo, el manejo de sus juguetes, la respuesta a las caricias y el control de sus manos al comunicarse le dispondrán a las pautas de comportamiento frente a otros cuerpos humanos. De modo que los hábitos y creencias más arcaicos de su aprendizaje social serán seguramente los suministrados por todas esas experiencias del tacto. Mucho antes que el desarrollo del sistema audiovocal y la adquisición del lenguaje, los primeros hábitos del tacto y la mirada inauguran el proceso de construcción de uno mismo, que es socializador e individualizador a la vez.² La conducta humana tiene en este sistema de hábitos sensomotrices una de sus principales estructuras psicológicas. En materia de instintos y reflejos no nos valemos sólo de los recursos que nos presta la herencia biológica. Ni se alcanzan inmediatamente desde ahí las habilidades intelectuales de diverso orden que nos suministra la cultura. Este aprendizaje no sería posible sin el nivel psicológico intermedio de los hábitos ligados a los sentidos y a la motricidad, allí donde tacto y mirada son indispensables para producir percepciones y actitudes prácticas. Los tres niveles, hereditario, sensomotriz de hábitos e intelectual, condicionan formas respectivas de inteligencia y con una mutua influencia entre sí.³ Así, y desde la conducta por hábitos, podemos incorporar elementos nuevos al comportamiento por reflejos o dis-

1. *Ibid.*, pp. 327-328, 401.

2. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 168 y ss.

3. J. Piaget, *Psicología de la inteligencia*, pp. 119 y ss., 144 y ss., 160-161.

poner de nuevas formas al servicio de una inteligencia por símbolos y abstracciones. En este sentido, el aprendizaje de hábitos es lo que consigue que nuestra conducta, permanentemente adaptativa al medio, sea también, a diferencia de otros animales, característicamente reorganizativa: en desequilibrado equilibrio o equilibrado desequilibrio.¹ Por eso la ética y los hábitos, como éstos y la curiosidad científica, tienen un íntimo y compartido parentesco.

Hay una continuidad que liga, a través de los hábitos, el juicio moral con la experiencia de los sentidos. Tacto y mirada sostienen percepciones y actitudes que apoyan a su vez a funciones y conceptos de nuestro razonamiento ético. La experiencia moral nos retrotrae a la de los sentidos, y ésta, que es fundamentalmente de hábitos, nos devuelve a la primera, donde percepciones y actitudes prácticas maduran y son puestas a prueba. Es un círculo cerrado, sin que lo intelectual deje de señalar la directriz ni lo sensible el fondo motriz de la conducta. Tacto y mirada no serán nunca del todo un conjunto de puras sensaciones corporales; del mismo modo que reglas y significados, si quieren ser prácticos, no podrán liberarse de la fuerza del hábito ni de la existencia de los sentidos. Tras una sensación va un significado; tras una noción, una actitud o un gesto. Parece que los partidarios de un extremo y de otro, del puro sentir y del puro pensar, están generalmente dispuestos a negarlo. Es posible que el descrédito de la «razón» y de los «sentidos» en la ética se deba a este compartido reduccionismo de sus representantes. Sin embargo, hábitos y creencias morales son un saber también del cuerpo. Y las sensaciones de éste no se descubren hasta que no se han librado a un esfuerzo inteligente.²

Antes de que la razón perciba al otro como un *alter ego*, otro «uno mismo», la sensibilidad ya ha tenido tiempo de captarlo como un *ego alter*, un sujeto «otro» a partir del cual podemos intentar averiguar su fondo común con el nuestro. Incluso en la relación humana más profunda la percepción del otro depende tanto o más de los elementos sensibles –como su aspecto o su comportamiento extraverbal–, que de los factores intelectuales o cognitivos, como el contenido explícito de sus palabras y el cariz de sus propuestas. Una mirada envidiosa,

1. *Id.*, *Biologie et connaissance*, pp. 209 y ss.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 166 y ss.

por ejemplo, más aún que «expresar» que se siente envidia *es* ella misma envidia. Es decir: en la percepción de personas lo primero que percibimos es a otros perceptores como nosotros, pendientes de nuestros gestos y miradas, y no a neutros portadores de unos mensajes o de una identidad.¹ Ya antes que sus palabras, el cuerpo y las maneras del otro, lejos de actuar como ocasionales «estímulos del medio» para nosotros, se nos presentan como un conjunto de significaciones desligadas del medio que harán de ese cuerpo y esos ademanes un *sujeto* y efectivamente un sujeto *otro*. No es aún un puro objeto de mi mente, el *alter ego* para el yo que piensa. Pero no es tampoco una mera impresión de mis sentidos, para el que no hay *alter* posible.² La percepción del cuerpo del otro es en realidad la cosa que percibimos con mayor carga de atributos ajenos a este cuerpo como tal. Estar frente a él, aunque no sepamos «quién es» y no nos movamos más que en el plano de la sensibilidad, es estar ante el objeto psíquico por excelencia.

Una de las pruebas más visibles de que los demás no son un simple objeto para nosotros es el sonrojo. Los sentimientos de asco o de atracción hacia una persona están constituidos por estímulos o amenazas dependientes del sujeto considerado ante todo como *objeto* y en estrecha relación con el *medio* en que tiene lugar dicha experiencia, por lo cual son en cierto modo sentimientos previsibles. El sentimiento de vergüenza que delata el sonrojo es, en cambio, imprevisible, porque pertenece a la percepción del otro ante todo como *sujeto*, que nos sorprende y pone al descubierto en un acto que *escapa* a las determinaciones del medio.³ Por eso, y en relación con este tipo de percepción que lo sostiene, algunos no se ruborizan nunca y otros lo hacen incluso a solas y en la oscuridad, al percibirse a sí mismos en el puesto imaginario de otro. Así, cuanto más sensible es alguien para dar importancia tanto al otro como a uno mismo, menos extraño será que se ruborice.

Quizás sea este signo, junto con la sonrisa, la más humana expresión facial de los sentimientos. Ambos están en todas las familias de nuestra especie y en ninguna de las del resto de pri-

1. M. Argyle, *Análisis de la interacción*, pp. 125 y ss.

2. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, pp. 230-231, 355; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 375-376; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 179.

3. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 305-307, 319-320.

mates.¹ Además, el rubor «no sirve para nada», no tiene función evolutiva alguna. Lo cual, unido al hecho de que responde a un sentimiento imprevisto –decir que es un «aumento de la circulación capilar en el rostro» no aclara nada–, vendría a confirmar el valor exclusivamente testimonial de este signo. El rubor recuerda que el otro es el único objeto-sujeto para la mayoría de nosotros.

3.3. EL TRADICIONAL DESPLAZAMIENTO DE LA SENSIBILIDAD

Hubo algunas cosas que los primeros filósofos ya no se propusieron pensar. Una de las más esenciales es el papel de los sentidos, el alcance de la sensibilidad. El hecho es debido a algo que suele pasar por alto cuando se hace historia de las ideas: la filosofía no nació al mismo tiempo que la sociedad. Puesto que la sociedad ya «estaba hecha», el filósofo no hubo de preguntarse cómo *sobrevivir* ni cómo vivir *juntos*. Su pregunta inicial revela un mundo más avanzado: cómo *vivir* y cómo hacerlo juntos *bien*. Es el nacimiento de la ética y la política, que ya no hacen cuestión de lo que hubiera sido el tema capital del «pensamiento paleolítico»: la solución del hambre y de los problemas de comunicación entre los humanos.

Cuando hoy nos preocupamos por las políticas de gobierno, la obediencia democrática o la cohesión social, no nos apartamos ni un ápice del modo avanzado de pensar propuesto por los filósofos griegos. Pero cuando nos preocupa simplemente cómo sobrevivir, frente al deterioro ecológico, o cómo convivir, ante el apiñamiento urbano, removemos el inconsciente dormido de la filosofía y sacamos a la luz lo que ella decidió ignorar desde el principio. Ni que decir tiene que uno de estos asuntos reflatados es la función de la sensibilidad, algo tradicionalmente desplazado del gran orden de temas de la filosofía occidental. Aristóteles, uno de sus fundadores, escribió: «Las percepciones sensoriales son siempre verdaderas, pero la gran mayoría de las imágenes devienen falsas» (*Psicología*, 428a). No es un homenaje a los sentidos: duda radicalmente de su contenido y los rebaja a un mero existir biológico. En ade-

1. Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, p. 395.

lante, y sólo con alguna excepción, la filosofía vive, respecto de los sentidos, o bien de la normalidad de su «ilusión» o bien de la ilusión de su «normalidad». Entre ambas posiciones viene a reforzarse un tipo de pensamiento simplificador que actúa por estricta oposición de conceptos: la sensibilidad es lo opuesto al entendimiento, lo mismo que la carne al espíritu, las pulsiones a lo consciente o la materia a la mente. El pensamiento binario, compartido por sensibilistas, de un lado, e intelectualistas, de otro, sólo ha conseguido reducir lo sensible a una pura física sin alma y lo inteligible a una pura lógica sin cuerpo. Ése es el común denominador que empobrece aún al pensamiento contemporáneo cuando trata de pensar, por ejemplo, el lugar de la sensibilidad en el horizonte de la acción. Por lo general, todo lo ligado a los sentidos será condenado, por unos, a una sospechosa «existencia en la sombra», donde acabarán por cobrar una vida autónoma; y todo lo ligado a las ideas será sentenciado, por otros, a una no menos sospechosa «existencia en la claridad», donde lo sensible acaba también por ignorar sus lazos con la realidad. No creo que este diagnóstico sea, a su vez, simplificador. Basta recordar la confrontación en torno al universalismo en el pensamiento político o al cognitivismo en la filosofía moral: el debate se aviva y se cierra casi siempre con la perspectiva dualista.

Incluso Kant, posiblemente el más sutil y riguroso analista de la conducta moral, se sirvió del mismo pensamiento dualista o binario de gran parte de sus antecesores para desplazar sin titubeos a la sensibilidad del ámbito de la ética. Fue algo consistente con su idea de la incondicionalidad de todo acto moral y, más aún, con el método adoptado por su filosofía. Pero la erradicación del sentimiento y los sentidos no casa hoy con un planteamiento ante todo «ilustrado», es decir, informado y crítico, como el que pretendía el propio Kant para su ética, presa aún, en cuanto a la sensibilidad, del reduccionismo generalizado de su tiempo. El ejemplo de Kant viene casi a pedir de boca a causa de las muchas voces que en el pensamiento contemporáneo se alinean a favor o en contra de la obra de la Ilustración. Y Kant, recordémoslo, sólo pone a la razón como fundamento de la acción; el sentimiento de «respeto» a la ley moral, necesario para el cumplimiento de ésta, no se nutre de ninguna sensación, sino de la razón misma, que ha producido dicha ley. Todo nuestro interés por la acción mo-

ral es «un interés de la sola razón práctica, puro y libre de los sentidos».¹ Las emociones carecen de valor para formar parte de la motivación de nuestros actos, «... porque todo sentimiento es sensible». Para conocer el mundo la razón no puede prescindir del testimonio de los sentidos; para intervenir moralmente en él, debe, en cambio, prescindir de la sensibilidad.² Se trata, desde luego, de garantizar nuestra independencia de todo aquello que empañaría la libertad y el sentido incondicional de la acción llamada «ética» con propiedad. Pero no es poco, ni despreciable, lo «impuramente ético» que, mientras tanto, ha tenido que soltarse como lastre. Para empezar, toda una diversidad de sentimientos, que además de aquel con «fundamento racional» —el del respeto a una exigencia ética—, habrán tenido que contar, pese a todo, en el surgimiento de algo tan complejo como la compulsión a cumplir con lo moralmente exigido. La ética, así, dispone los principios puros de las costumbres y no trata de nada que no ataña realmente a éstas; pero lo hace, paradójicamente, al margen de la experiencia, que es materia de un observador de la conducta, pero nunca de quien trate, cosa muy distinta, de justificarla.³

Es precisamente en la ética donde el entendimiento tiene que mostrarse superior a la sensibilidad. Pero no porque ésta sea confusa y aquél diáfano; más bien al contrario, los sentidos, por sí mismos, nunca se equivocan. La explicación es de otro orden: la sensibilidad es inferior porque constituye la parte receptiva, puramente *pasiva* del conocimiento humano, que no se eleva con ella sobre la inteligencia del resto de animales. Sea referida al objeto, como sensación (*Empfindung*), o al sujeto mismo del conocimiento, como sentimiento (*Gefühl*), la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) equivale siempre a la mera receptividad (*Empfänglichkeit*) de nuestro conocimiento, un estado en el que simplemente nos dejamos «afectar» por la realidad, sin «actuar» aún sobre ella, como consigue hacer quien *piensa* y no sólo siente. Y ésa su pasividad es lo que confiere a emociones y sensaciones su inhabilitación para fundar leyes del comportamiento, sólo compaginables con nuestra parte activa

1. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 103.

2. Vid. la crítica al kantismo por su desestimación de las emociones en: L. Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, pp. 9-15; J. Oakley, *Morality and the Emotions*, pp. 86 y ss., 109 y ss.

3. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 59; *Primera introducción a la «Crítica del juicio»*, pp. 21-22, 26.

o pensante, salvo renuncia a hacerlas valer como tales leyes.¹ Es absurdo, por nuestra parte, reprochar a Kant que el entendimiento sea más «activo» que la sensibilidad y, en este sentido, «superior» a ella. Pero quizás no lo es tanto objetarle que las facultades de nuestro psiquismo no están tan separadas ni son tan heterogéneas como su filosofía trascendental hacía presumir. Y desde luego que los sentidos humanos no son la facultad meramente «pasiva» que él también pensaba.²

¿Habría valorado el racionalismo de un modo más positivo la sensibilidad si no la hubiera identificado con algo siempre «receptivo», con su término natural en el «placer» o el «dolor» subjetivos, y hubiera por tanto querido conocer el motivo de las nada meritorias *inclinaciones*, según Kant decía? ¿Y no es esta misma idea de los sentidos y las emociones la que comparten sus contrarios, hedonistas y utilitaristas, al hacer de lo bueno y lo malo, del placer y del dolor, igualmente el remate al que se dirigen las «inclinaciones» de una sensibilidad pasiva? Sea por tentarnos al placer o por amenazarnos con el dolor, el balance final de la sensibilidad es, incluso en la Ilustración, cuando parecía saberse lo que era, su «mala fama». En el pensamiento actual ocurre lo contrario: la sensibilidad tiene «buena fama», pero no se sabe ya lo que es. A la hora de buscar una respuesta tropezamos de nuevo con el dualismo de la teoría. Para los mentalistas la sensibilidad se disuelve en la elaboración psicológica; para los conductistas, más partidarios de una observación periférica, se concentra, en cambio, en la actividad fisiológica. Probablemente la sensibilidad sea la suma de ambas cosas y maneje, de forma correlativa, elementos sensoriales y experiencia afectiva, lo mecánico y lo mental de nuestros sentidos.³

No existe una pura experiencia sensorial del placer ni del dolor. El placer es mayor cuando no pensamos en otra cosa y el dolor es menor cuando nos concentramos justo en otra cosa. Nadie coincide en el agrado de tomar el sol ni en el tormento de un ataque de reuma, porque nadie percibe igual ni la dicha ni la desdicha. Sin embargo, el estado emocional tiñe constantemente de un color subjetivo casi todas las sensacio-

1. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, pp. 33-34.

2. Vid. las críticas dedicadas a este respecto por: G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, p. 386; J. Piaget, *Biologie et connaissance*, p. 253; H. Marcuse, *Eros y civilización*, pp. 172-173; P. Bourdieu, *La distinción*, pp. 498 y ss.

3. M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, pp. 276 y ss.; J. Piaget, *Biologie et connaissance*, pp. 288 y ss.

nes, lo mismo que éstas influyen en tal estado. La imagen de un rostro o el tono de una melodía pueden dan lugar a impresiones parecidas en personas distintas, pero es frecuente observar que el mismo sonido o la misma imagen son percibidos y juzgados al final de forma diferente, como recogen, en buena medida, las palabras de cada individuo al intentar describirlos. El contenido de la sensibilidad es siempre el resultado de una selección activa en la que el filtro emocional tiene un papel decisivo, al igual, en otros planos, que el estado de salud o la capacidad de respuesta motriz a estímulos del exterior. De forma que toda percepción sensible, hecha más o menos consciente, está también modificada por nuestro tono y modos afectivos, que colorean, por así decir, la información sensorial de la que la afectividad misma depende.¹ Tal superposición de lo emocional sobre lo perceptivo se debe a motivos psicológicos y a factores orgánicos, que logran poner en relación la actividad del hipotálamo y del sistema límbico con el área cerebral —el córtex prefrontal— donde se sintetizarán la información emocional y los datos sensoriales. Aunque no se sabe aún cómo funciona este proceso, y menos cómo un dato mental puede ser «causa» de una experiencia sensible, lo cierto es que ya no puede sostenerse la idea de un cerebro aislado y automático como una viscera más.² Un punto de vista menos restrictivo que el compartido, en el fondo, por conductistas y mentalistas, conduce más bien a tenerlo como un órgano altamente complejo que mezcla datos de un orden y de otro y ejerce sobre ellos una incansable función selectiva. No es el «cerebro visceral» que se amaga en muchas teorías del conocimiento humano, las cuales sólo reservan para la razón o el pensamiento el carácter activo y protagonista de la mente.

Y al igual que en la sensibilidad tienen cabida las emociones, están presentes también en ella los conceptos. El filósofo Bergson llegó a sostener que lo mejor y propio de la moral y la religión es la sensibilidad —al contrario de Kant—, generadora por sí misma, mediante una *émotion créatrice*, de conceptos y comportamientos.³ Menos impetuoso, Descartes sostuvo antes que sentir es también una forma de existir, porque no deja de

1. K. R. Popper, J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, pp. 307-308.

2. R. S. Snell, *Neuroanatomía clínica*, pp. 436 y ss.

3. H. Bergson, *Oeuvres*, pp. 1.011-1.021 (*Les deux sources de la morale et la religion*, I).

ser en parte una forma de «pensar». ¿Cómo sentir placer o dolor sin *tener conciencia* de estas sensaciones? De ahí, añadía, que los animales sean como máquinas, porque al no pensar tampoco van a poder sentir. Pensamiento es, de hecho, la designación global de todos los actos psíquicos. Dios ha querido unir el alma racional a la máquina entera del cuerpo, de modo que la naturaleza del hombre «sea tal que tenga sentimientos diversos». Por eso el pensar y el existir, en el *Cogito, ergo sum*, encierran no una extraña conclusión lógica, sino los elementos de una pareja humanamente indivisible.¹

Pero los filósofos no dicen que la sensibilidad opera sólo con el pensamiento y la reflexión. El olfato agradece el olor que nos trae buenos recuerdos. El gusto se revuelve cuando se descubre que el asado es de perro. El tacto rechaza la mano de aquel que no soportamos. La vista es más diáfana cuanto más se conoce lo que se mira. El oído se vuelve más superficial cuando se sabe que la *Cantata del café* de Bach no es, como parece, religiosa, sino cómica. Los conceptos, pues, colorean igualmente la información de los sentidos, y hacen muchas veces, lo mismo que las emociones, que esta información sea percibida como agradable o desagradable, y hasta que sea simplemente percibida o no percibida –cuando una sensación, en este caso, «ya no nos dice nada»–.² El ejemplo extremo está en el error y la ilusión de los sentidos, si creemos «ver» sin haber visto o «no ver» aun habiendo visto.

Por todo lo dicho, el contenido de la sensibilidad no se reduce a nuestro mundo mental de sentimientos y conceptos, cosa que la haría, en realidad, vacía. Pero tampoco se limita a nuestro sistema sensorial de estímulos y respuestas, cosa que la tornaría, por su parte, ciega. Todo está al mismo tiempo en la sensibilidad. Ni «especies sensibles» que se transforman en «especies inteligibles», ni viceversa. Sino actividad neurocerebral y elaboración mental; presentación del mundo y a la vez representación de éste. Y hasta ahora no podemos decir a ciencia cierta que una operación sea «causa» o esté absolutamente antes que la otra.

Si desplazamos a los sentidos y las emociones del proyecto

1. R. Descartes, *Traité de l'homme*, pp. 72-74; también *Dióptrica*, IV. Descartes no es el mejor ejemplo de filósofo intelectualista y ajeno a las emociones, pese a A. R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, París, O. Jacob, 1995.

2. E. Condillac, *Traité des sensations*, pp. 266-267; D. Diderot, *Ensayo sobre la pintura*, VII; Epicuro, *Máximas capitales*, XXIV.

de una ética no humanizamos mejor al hombre ni razonamos mejor su razón. Antes que ésta, la sensibilidad ya ha dejado claro que el conocimiento humano más elemental constituye una ilimitada apertura al mundo. Pues sentidos y emociones no actúan por mandato fijo de los instintos ni poseen una indiferencia estúpida.¹ Desplazar la sensibilidad del marco de una ética no sólo es quitarle al hombre la mitad de su humanidad: es llevarse de paso una porción de su racionalidad. Y es que lo racional se expresa también a su modo en la vida sensible, en nosotros ya más *vivencia*, lo «vivido», que simple *vida*, lo «vivo» sin más.

3.4. EL DESPRECIO DE LOS SENTIDOS

El desplazamiento de la sensibilidad no es sólo cosa del pasado ni una cruzada de místicos y censores. Es también un fenómeno moderno conducido por abanderados de la ciencia y la libertad. La modernidad que rinde culto a los sentidos al mismo tiempo los utiliza y desprecia. No existen, hoy por hoy, la sexualidad y el erotismo del modo «experto» y «liberado» que se presume. Hay un intento de confusión de la sexualidad erótica con la sexualidad genital, y del erotismo, en fin, con la genitalidad. Lo que antes se reprimía hoy se exalta para ajustarlo igualmente a las vías de la normalidad. La libertad y el conocimiento sexual continúan estando bajo sospecha. En la época de la «educación» y los «derechos» sexuales los sentidos son todavía unos desconocidos.

Los humanos constituyen una especie única, entre los primates, respecto a la variedad e intensidad de su actividad sexual. La sexualidad erótica, es decir, plural, no limitada a un solo órgano, ni a un solo o unos pocos modos de experiencia, es algo que ya viene dispuesto por nuestra biología.² La falta de vello que nos caracteriza convierte casi toda la superficie del cuerpo, desde las orejas hasta los pies, en una zona erógena mucho más receptiva a los estímulos que la piel de otros animales. Posiblemente este carácter de «mono desnudo» es un factor que contribuye a una mayor diferenciación sexual entre los individuos de nuestra especie, con lo que además de

1. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, p. 205.

2. E. O. Wilson, *On Human Nature*, pp. 140-141.

ser más sensibles gozarían de un mayor poder de atracción recíproco y, consiguientemente, de una superior capacidad para establecer lazos de pareja.¹ Sólo los moralistas de viejo o nuevo cuño pueden relacionar la sexualidad humana con un mero fin reproductor o simple y llanamente con un placer casi siempre centrado en el coito. Al menos en un sentido biológico, es bastante más que eso y tiene tanto que ver con el orden fisiológico y procreativo como con la gratificación emocional y el reforzamiento del vínculo entre los individuos.²

Sin embargo la sexualidad erótica no se conforma con ser algo preparado por la biología de la especie. También, y sobre todo, como indica su nombre, es una vía para el amor. En otras palabras, el amor sexual no es el sexo visto con otro nombre, algo así como un genio o una astucia de la naturaleza para continuar la tarea reproductiva. Schopenhauer y cierto romanticismo, hasta Freud, concibieron este amor, entre el instinto y la metafísica, como una sublimación o cambio de estado de la libido, que se expresaría en clave amorosa. Pero si el amor sexual fuera sólo eso, ¿para qué necesitaría la perpetuación de la especie un amor dentro del sexo, si éste ya dispone del instinto reproductivo? Eros, el amor sexual, no transcribe el sexo como una copia; al contrario, tiene también poder para producirlo, en el sentido que amplía su percepción y significado. El amor sexual representa un agrandamiento de lo estricto biológico de la especie, no limitada, en la sexualidad, a la propagación o al provecho de sus individuos.³ Eros, aun siendo producido por el sexo, acaba adquiriendo cierto potencial autónomo que lo rehace y transforma desde otro plano que ya no es el de la naturaleza. Puede que en muchos casos el amor sea un medio del sexo, pero en otros el sexo es un medio del amor. Y hasta más que del amor: para otros la sexualidad erótica es una vía para algo parecido a un sentimiento de unión con el cosmos, entiéndase lo que se quiera por éste. Pues si el amor sexual equivale a una fusión afectiva con otra persona, eso mismo ya lo convierte en el primer paso, incluso en el prototipo de una fusión con la totalidad de lo existente o fusión cósmica. Quien lo niegue sólo puede negar

1. D. Morris, *El mono desnudo*, p. 39.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, pp. 155 y ss.; *Biología del comportamiento humano*, pp. 275 y ss.

3. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, pp. 179 y ss.

el haber tenido esta experiencia, no la verdad, para otros, del asunto.¹ El erotismo puede ser vivido como un paliativo contra la «discontinuidad» o separación inexorable que existe entre los individuos, y como un placer que crece, además, ante la proximidad de la «discontinuidad absoluta» que es para cualquier individuo la muerte: «La angustia mortal», escribe Bataille, «no inclina necesariamente al placer, pero el placer, en la angustia de la muerte, es más profundo.»² Por lo demás, la sexualidad erótica alcanza en el tantrismo su máxima valorización metafísica. En lugar de sostener el tradicional «todo es miseria» (*Sarvam dukham*) y hacer de la libido un asunto trivial, esta clase de brahmanismo hindú toma como principio el culto a la fruición (*bhoga*) e iguala el placer sexual con la energía del universo. De forma que si el asceta fuera herido en el momento del éxtasis amoroso, cuando debe retener largo rato su energía (*bindu*) en el seno de la mujer, de su corte no manaría sangre, sino el flujo seminal del cosmos que estaba bajo su control.³

Así pues, la sexualidad erótica, no trivializada ni limitada a lo genital, compite con el espíritu para procurar una experiencia radiante de los sentidos y hacer del cuerpo una materia sutil. Puede rozar el techo de la caridad o la contemplación, y sin embargo el erotismo no ha tenido que renunciar al contacto sexual en toda su extensión. Este contacto se encuentra presente en cualquier forma de sexualidad libre y plural, «madura». En ella el sujeto contribuye en cierta medida a la constitución del objeto de su goce, fenómeno más destacable aún en una sexualidad erótica, no empobrecida. Pero también es característico que sea el objeto de la relación sexual el que acabe imprimiendo al sujeto el modelo de su actividad.⁴ De lo contrario, el erotismo que ha escogido el camino del aislamiento, eludiendo la relación con otro individuo, deviene en la variante patológica del narcisismo. Frente a esta sexualidad introvertida está, pues, la que asume el contacto con el objeto

1. *Ibid.*, pp. 157-159.

2. G. Bataille, *L'érotisme*, pp. 33 y ss., pp. 104 y ss. Véase esa clase de placer en Flaubert, *La tentación de San Antonio* (cap. II, el asceta y la reina de Saba), y Joyce, *Ulises* (cap. XV, Bloom al encuentro de Bella Cohen), frente al sexo erótico de un Ovidio, *Ars amandi* (II, p. 707) o un Malaparte, *La piel* (cap. IV, escena de baile en casa de Gerda).

3. Ph. Rawson, *El arte del Tantra*, Barcelona, Destino, 1992, pp. 160 y ss.

4. S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, p. 24.

del impulso sexual.¹ O, dicho de otra forma, una sexualidad libre y plural presupone si no un sujeto lo que se dice «extrovertido», sí al menos dispuesto a la contemplación y tocamiento directo de otros sujetos. Con la sexualidad erótica queda patente que el ojo no está hecho para la oscuridad ni la mano para abstenerse de tocar, de igual manera que la sexualidad en general tampoco está hecha para conformarse con una sola función o acabar por cerrarse sobre sí misma.²

La sexualidad es siempre «otra cosa» que lo que es, y por eso su identificación con la genitalidad supone empobrecerla. No obstante el placer genital es el fin –añadido al tradicional fin procreativo– al que quiere reducirla la modernidad. El gran perdedor es el erotismo y particularmente la amplitud del contacto sexual. Una sexualidad genital no hace del hombre y la mujer objetos sexuales, sino coitales. El sexo se restringe a un espacio, tiempo y usos acotados. Tacto y vista tienen un plan asignado, rápido y sencillo. En realidad no se hace mucho uso de los sentidos, tanto más limitados cuanto más explícito y pornográfico se desea este uso. Como triunfo del placer se presenta un sujeto que es el fracaso del hedonismo: un hombre de nuevo descorporeizado. Nietzsche escribe en *El crepúsculo de los ídolos*: «El lugar preciso es el cuerpo, el gesto, la dieta, la fisiología, el resto es consecuencia.» Pero hoy el cuerpo no es esta «gran razón», sino una pequeña razón, todavía, como indica la pobreza sexual vigente. Se descubre por ejemplo, a propósito del voyeurismo, un sustitutivo del contacto sexual real alimentado cada vez más por la industria tutelar del ocio. El mirón no hace, todo lo efectúa por poderes, y esta forma reservada y descomprometida, que logra deshacerse de la necesidad del otro,³ no puede menos que complacer a los interesados en un orden sexual solitario y compulsivo, trasunto de un orden social neurótico y egoísta. En cualquier caso, parece que el contacto corporal, del que podríamos obtener placer y comunicación, está siendo calculadamente reducido por la sexualidad genital a pobres formas del placer coital o de la fantasía narcisista, más compatibles con una sociedad que no se ha deshecho de la tutela sobre los sentidos y el erotismo. Por lo

1. Vid. la teoría psicoanalítica de los «tipos libidinales» en: S. Freud, *ibid.*, pp. 114 y ss.; C. G. Jung, *Psychological Types*, pp. 499-500, 549-553.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 197-199.

3. S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, p. 37; *Introducción al psicoanálisis*, II, p. 122.

general, bajo el velo de la tolerancia y hasta del aliento a la liberación, esta sexualidad genital, restringida, oculta el mismo orden represivo que el de la tradicional sexualidad procreativa, de la que es una vía distinta, pero a estos efectos paralela.¹ El placer, defienden sus predicadores, tiene una disciplina científica y hasta exige sus sacrificios, por lo menos el de obligarse a buscarlo (*to have fun*) y obtenerlo en las mejores condiciones (*be healthy, fine*, etc.). Cuando, en realidad, un erotismo «puesto en discurso» deja de serlo, y «hecho deber» es todo lo contrario de lo que aparenta. Una sexualidad, sin embargo, de los cinco sentidos, abierta y polimórfica, con la plenitud especialmente del tacto y de la mirada, representa, en cambio, una amenaza revolucionaria en la sociedad que se cree permisiva y liberada.² Una sexualidad erótica sería parte y condición de una cultura que hiciera del placer una obra de creación y de la creación una obra del placer. Por eso el «lujo de los cinco sentidos», como supuso Fourier, tiene en toda ocasión consecuencias subversivas.³

Nuestra actitud frente al propio cuerpo procede, en fin, de la imagen que la sociedad procura mantener de sí misma. Es evidente que nuestra sociedad se quiere conservadora y no está dispuesta, aunque presuma de hedonista, a asumir los efectos desestabilizadores del placer. El cuerpo ha sido siempre una especie de microcosmos social, un trozo de espejo que recoge las luces y sombras del entorno más amplio: desde los recursos y carencias de la sociedad a la que pertenece hasta las fuentes de placer y de angustia que la comunidad se proporciona. El uso de los sentidos y la concepción de la sexualidad no escapan a esta regla, y así el tipo de sexualidad genital dominante y el escaso aprecio, aún, de los sentidos, no hacen más que reflejar, entre otras muchas señales, el orden por el que apostamos o del que dependemos. Es un orden configurado no sólo desde arriba, por los programas gubernamentales de sanidad, educación y justicia, por ejemplo, sino también por la industria cultural y del entretenimiento, y desde luego por los modos vigentes de

1. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*, pp. 67 y ss.; 190-194.

2. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 102-103; *Eros y civilización*, pp. 153 y ss. Vid. también: M.V. Miller, *Terrorismo íntimo. El deterioro de la vida erótica*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 157 y ss.

3. Ch. Fourier, «Acerca del estudio de la naturaleza por la atracción apasionada», en I. de Cabo, ed., *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Ariel, 1987, pp. 147 y ss.

concebir toda relación que pueda implicar proximidad física entre las personas.

Sea como fuere, la sexualidad genital domina hoy en cada uno de los escenarios donde la relación con el cuerpo y entre los cuerpos no es meramente incidental. Y al estar presente en casi todo contacto personal, esta forma actual de la sexualidad ha cambiado también nuestra comprensión de la amistad y de la propia ética. Si no como «amor platónico», el vínculo entre amigos es tenido, en el fondo, de forma negativa, por ser una relación característicamente *sin deseo*. Y consideramos también la *falta de interés* o de deseo, incluido el sexual, para dictaminar que tal acción es «altruista» o tal gesto «voluntario» y hasta «social». En otras palabras, asociamos de nuevo, al igual que en los tiempos de la sexualidad procreativa, lo puro y lo noble con lo que huye o prescinde del contacto a través de los sentidos, que cuanto más se cierra a lo físico más dispuesto se lo supone hacia lo moral. Pero la ética pierde seguramente más que gana con este desprecio de los sentidos, porque se le hace olvidar parte de su realidad.

4. TACTO Y MIRADA EN LA CULTURA MORAL

4.1. LA INTERACCIÓN HUMANA Y LOS CINCO SENTIDOS

Para entenderse unos a otros no basta emplear las mismas palabras –escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (§ 268)–; hay que tener una experiencia común con el otro. ¿Qué sería del lenguaje sin el apoyo de los sentidos? Al fin y al cabo las palabras son como una abreviación de lo que se siente, aunque eso haya acabado adquiriendo un código propio. Y no hay tantos errores y malentendidos con los gestos como con el lenguaje, que también usamos para mentir. La verdadera experiencia común cuenta siempre con los sentidos. Y a veces esta experiencia no puede ser «conversadora» ni se deja ya «decir», porque el lenguaje la empobrece. Escribe también Nietzsche: «De lo que tiene palabra, ya estamos fuera» (*El crepúsculo de los ídolos*, IX, 26).¹

¿Pero sirven igual todos los sentidos? Si su fin es la comunicación, cabría ordenarlos en una jerarquía. Y, no obstante, son múltiples las posibilidades de hacerlo. Sólo recordaré tres. Una clasificación *genética* o según el orden evolutivo pondría en primer lugar el tacto: toda sensibilidad empezó con el tocar. La especialización vino después con la vista, el sentido de la distancia, más «claro» pero también menos entrañable que el anterior. Ahora bien, parece que las cosas visibles se mueven y «suenan» al moverse. Tacto y vista nos llevan, pues, al oído, que se encuentra –dice Herder al estudiar el lenguaje– en el centro coordinador de los cinco sentidos.

1. Vid. la convicción de que los sentidos «son nuestros maestros» en: Lucrecio, *De la naturaleza*, IV, pp. 483-484; Montaigne, *Ensayos*, II, p. 12; W. James, *Principios de psicología*, op. cit., II, pp. 305-306.

No en balde el oído hace posible el aprendizaje del habla, la memoria, el intelecto: es el más intelectual de los sentidos, y quien entiende y se hace entender mejor es también quien menos tolera el ruido o la falta de armonía.¹ Si somos animales culturales es, según esta teoría, porque los cinco sentidos se han puesto de acuerdo para hacer audible la naturaleza.

Otras teorías establecen una jerarquía más directamente *funcional* de los órganos de la sensación: vista, oído y tacto serían órganos superiores; olfato y gusto, indigentes. El primer grupo funciona por influjo mecánico y facilita una percepción superficial: permiten, así, que nos alejemos y hasta liberemos de las cosas, ante las que podemos ser objetivos y descubrir su propia «belleza». Olfato y gusto son, en cambio, órganos de influjo químico. Por lo tanto, no nos permiten alejarnos de las cosas, percibidas de forma tan íntima y subjetiva que sólo podemos apreciar de ellas su «bondad» y siempre a gusto de cada uno. Olfato y gusto puede que sean nuestro más delicado instrumento, pero no nos permiten conocer nuestra posición ni defendernos: son indigentes.² Aunque dentro del grupo superior habría también rangos. Para el mismo Herder el tacto es inferior a la vista, porque «lo echa todo sobre nosotros de una sola vez». Es cálido, pero oscuro. La vista es más fría, incluso «excesivamente brillante», comparada con el tacto, pero su claridad no impide que las sensaciones nos lleguen también de golpe y alteren las cosas. El oído es superior a ambos porque su claridad está siempre ordenada: «Nos otorga un sonido después de otro, dándolos sin descanso, dando y teniendo siempre más que dar. Pone, pues, en práctica el arte perfecto del método: enseña de forma progresiva. ¿Quién no sería así capaz de entender el lenguaje, de inventárselo?»³

Otra jerarquía posible de los sentidos radica en el *uso social* que se hace de ellos. Los dos grupos básicos son ahora, por una parte, vista, oído y olfato, como sentidos abiertos y distales, o que actúan en la distancia; y tacto y gusto, por otra parte, como órganos cerrados y proximales, pues requieren el contacto físico entre las personas. Estos últimos son, sin embargo, menos sociales, precisamente porque constituyen una

1. J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, pp. 175-177.

2. E. Condillac, *Traité des sensations*, pp. 237 y ss.; I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, pp. 52-57.

3. J. G. Herder, *ibid.*, pp. 178-179.

experiencia individual y exclusiva. Aquéllos, en cambio, perciben objetos que suelen ser compartidos por múltiples perceptores: entrañan una sensibilidad menos posesiva y más social. Si atendemos a este grupo resulta errónea la creencia de que los sentidos corporales son siempre privados y que sólo sería compartible, en contraste, el «sentido común». Si no todo el mundo hubiera podido ver el cielo no existiría la religión; si no pudiera oír la misma música no existiría la fiesta; si no oliese a la vez el mismo humo no daría importancia religiosa al incienso o significado festivo al aroma de un asado o de un canuto de hachís. Y así, en el uso social, puede volver a pensarse un cierto orden interno de este grupo de sentidos más abiertos a la relación. La vista parece el sentido aproximador por excelencia: lo que no capta el oído lo recoge por lo menos el ojo. Y una imagen del otro, de la persona, es ante todo un hecho visual. Aunque la vista tiene un colaborador de su misma talla en el sentido del oído, quizás menos abierto y directo, pero capaz de una aproximación humana más personal. Sin la audición no existiría el habla que comunica pensamiento y deseos, experiencia y sentimientos. El olfato tiene aún una obertura menor, ¿pero quién duda del poderoso papel de este sentido para atraer y alejar a los individuos entre sí? Las manías del hombre moderno en cuanto al olor son incontables. La simple imaginación de que otros huelen mal —excrementos, aliento, sudor— es uno de los alicientes tradicionales del clasismo y del racismo. «La cuestión social», escribe Simmel, «no es solamente una cuestión ética, sino también una cuestión de nariz.»¹ Curiosamente, los filósofos —de Schopenhauer a Jünger— más partidarios del pensamiento distante y perspectivista son también los más reacios a las «masas» y sus hervidos de col. Nietzsche dice de los débiles: «No huelen nada bien.» Asociar el buen olor con la civilización o el refinamiento es otro prejuicio.²

La ética forma parte de la interacción humana y no puede desentenderse tampoco de los sentidos. El propio Sócrates confiesa a la cortesana Teódota la importancia de los modos y técnicas de aproximación sensitiva en la convivencia ciuda-

1. G. Simmel, *Sociología*, II, p. 293.

2. Un ejemplo extremo es el del refinado psicópata de *El perfume* de P. Süskind. Pero en mis clases de Ética ya me he sorprendido con algún alumno que formula el no usar desodorante como caso de clara «conducta inmoral».

dana.¹ Descontado el oído, necesario para el habla, tacto y mirada son los dos sentidos que centran esta relación igualmente sensible que es la ética. Para empezar constituyen una valiosa fuente de *información*. Por el tacto y la mirada, sobre todo, sintetizamos los datos de nuestra experiencia del espacio. Pero también los datos que constituyen nuestra percepción del paso del tiempo: te conozco mejor por las arrugas de tus párpados y de tus manos, y te quiero más con ellas, si me recuerdan lo vivido juntos. En cierta manera cada acción individual o de grupo revela una percepción distinta del espacio y del tiempo y un mundo sensorial diferente.² Por intelectuales que sean los principios de una ética su aplicación no puede escapar a esta influencia. La imagen de una cara o la presión de una mano tienen más fuerza para cambiar nuestras intenciones que cualquier otro fenómeno, y no precisamente por la fuerza de la gravedad, sino por la información vital que nos transmiten.³ Además, tacto y mirada incluyen sensaciones, especialmente las de un individuo frente a otro, que contribuyen a crear *sentimientos* por sí mismas. Tales sentimientos son, en el conjunto de la sensibilidad humana, los más estrechamente vinculados al objeto que los determina, es decir, a otros sujetos, a los que solemos sentirnos más ligados que al resto de objetos posibles, salvo que haya fetichismo o sociopatía. Por descontado esos sentimientos que surgen con la mirada y el tacto son los que más influyen también en el comportamiento moral. De modo que desde su existencia sensitiva el ser humano es un ser abierto al mundo y a la comunicación con otros habitantes de éste. Nuestra existencia es coexistencia, sin estar por ello atados, como el instinto que une a otros animales, al alud de estímulos sensoriales con los que se inicia y sostiene esta apertura al mundo y a sus moradores. Contrariamente, lo específico humano es acometer de modo continuo el ordenamiento y la apropiación de los datos contenidos en esta apertura; o, si se quiere, es descubrir el mundo en el mundo. Por lo pronto, pues, el mundo de cada uno es también mundo común.⁴

Tacto y mirada son, asimismo, los sentidos de la *reciprocidad*, algo todavía más cercano a la ética. El oído se presta me-

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, p. 11.

2. E.T. Hall, *La dimensión oculta*, pp. 222 y ss.

3. G. Simmel, *El individuo y la libertad*, pp. 187-188.

4. A. Gehlen, *El hombre...*, pp. 192-193; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26.

nos a un intercambio simultáneo, por ejemplo a raíz del habla: nos resulta muy difícil escuchar y a la vez hablar al otro. La reciprocidad en olfato y gusto es igualmente problemática y poco corriente en la comunicación humana. En cambio, podemos y solemos mirar y ser mirados; tocar y ser tocados. Mantenemos, así, gracias a estos sentidos que dan y reciben a la vez, la relación esencial generada con los siglos: la serie de por lo menos dos seres llamados a juntarse y sentir nostalgia uno del otro. El carácter social que describíamos en el olfato no llega hasta este punto. Ni el del oído, órgano, a estos efectos, mucho más pasivo, como prueba el hecho de que esforzarse por no oír sea más difícil que el trabajo de impedir cualquier otro sentido. Tacto y mirada son, por lo tanto, los dos sentidos protagonistas de los movimientos de aproximación o alejamiento a que se reduce la interacción humana. No necesita justificarse su importancia en las relaciones primordiales de cuidado (*caring*) entre madre e hijo, médico y paciente, educador y alumno, y desde luego entre todos los que se aman. Pero están también presentes y operantes en relaciones que precisan menos «solicitud» de unos con otros y se salvan por un más distanciado «respeto», como es el trato entre gobernante y gobernado, empresario y empleado o productor y consumidor. Ejemplo solemne: en los acuerdos de paz en Oriente Medio (Washington, 13-IX-1983), Arafat tiende la mano a su antiguo enemigo Rabin, éste titubea, pero finalmente se la estrecha, avanzándose un paso y mirándole a la cara. Su contrario: en los acuerdos de paz para Bosnia (Dayton, 21-XI-1995), Izetbegovic, Tudjman y Milosevic, todavía enfrentados, se saludan a regañadientes y sin mirarse a los ojos. En ambos casos, el gesto es una externidad que expresa no sólo una intimidad, sino que a su manera ejecuta la *acción* por otros medios. Gesto y palabra son, como decía Ortega y Gasset, «los Géminis en el zodiaco de los problemas humanos»,¹ justamente porque cada uno revela al menos lo que el otro no alcanza a mostrar, y la especialización del gesto es la actitud, el dispositivo de acción que el lenguaje apenas puede comunicar.² Los sentidos corporales, además de ser la base de la sensación, son, pues, espe-

1. J. Ortega y Gasset, «Nota preliminar» a K. Bühler, *Teoría de la expresión*.

2. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 354. Para la relación entre comunicación verbal y no verbal, *vid.* también: M. Argyle, *Análisis de la interacción*, pp. 117 y ss.; R. A. Hinde, ed., *Non-verbal Communication*, pp. 243 y ss.; M. L. Knapp, *La comunicación no verbal: el cuerpo y el entorno*, pp. 194 y ss.

cialmente con el tacto y la mirada, instrumentos de acción, para los cuales –tal es el conjunto de sus posibilidades– todas las cosas y personas pueden ser tomadas asimismo como instrumento. La percepción tiende naturalmente a la acción. «Más aún», añade Sartre, «sólo se desvela *en* y *por* proyectos de acción.»¹

La acción moral se apoya también en los gestos del tocar y del mirar. Éstos son a veces auténticos marcadores o señales especializadas en mostrar la impostura de un sujeto: por ejemplo, en la inseguridad de las manos o el constante cruce de piernas; en la mirada huidiza o las muecas forzadas. Una conducta veraz reflejaría, probablemente, signos contrarios a éstos, como la mirada frontal o la naturalidad de los gestos. La Proxémica fue una ciencia puesta en boga en los años sesenta para estudiar todos los indicadores del comportamiento a través del modo de llenar de señales nuestro microespacio personal.² La ambición del propósito se ha moderado con el tiempo, pero ahí está nuestra propia experiencia de las relaciones personales para confirmar la importancia de la proximidad corporal y de la expresión facial, de la postura y de la mirada, junto a otros gestos que no son las palabras, en la fortuna de nuestro trato con los demás. Es la materia trabajada por Shakespeare particularmente en su *Rey Lear*. En este drama el bien y el mal son más susceptibles de ser *mirados* y *tocados* en forma humana que nunca. Lear lucha contra la ingratitud con el lenguaje de la mirada; Gloucester se enfrenta a la traición con los recursos del tacto y el oído, pues es ciego. Ambos buscan la verdad de los afectos en medio de la duda y la oscuridad. Para ello tendrán que despojarse del rango y de la fortuna, pero descubrirán el valor de la sensibilidad para delatar bajo qué mirada o qué abrazo anidan los buenos y los malos corazones. Lear ha visto tanto que puede decirle a Edgard: «Si quieres llorar mi suerte, toma mis ojos» (IV, 6). Y a éste mismo dice Gloucester, su padre, caminando a tientas: «Si sólo pudiera vivir para verte con el tacto, afirmarí que vuelvo a tener ojos otra

1. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 352, 370 y ss.

2. Vid. R. Heslin, M. L. Patterson, *Non-verbal Behavior and Social Psychology*, pp. 116 y ss.; F. Davis, *La comunicación no verbal*, pp. 113 y ss. En *El cielo protector*, de Paul Bowles, el desierto es una metáfora de las almas desiertas, que hablan, a lo largo de esta novela, desde la distancia. Kit, la protagonista, rehúye el contacto físico con su amante, pero tampoco soporta la mirada de su marido, que la tortura incluso cuando está muerto (cap. XXIV).

vez» (IV, 1). La vista, primero, pero el tacto, finalmente, son los dos supervivientes del conocimiento, irisado en todas sus posibilidades morales, es decir, sensitivas, en esta obra de Shakespeare, de la que bien podría valer como broche este aviso para siempre: «El flagelo de los tiempos es cuando los locos guían a los ciegos.»

Es imposible imaginar una ética sin sentidos; sería contradictorio. Un fundamento *inteligible* para la ética no es ni puede ser la justificación de un obrar in-visible o in-tangible, salvo que se dirija a una nueva criatura. Si la ética es lo inteligible práctico, no puede condenar, sin contradicción, lo visible a lo aparente ni lo tangible a la ciega palpación. Visibilidad y tangibilidad no sirven sólo para dar metáforas a la razón: si ésta es práctica, se cruza constantemente con ellas. Al «público mundo interior» de la razón se suma en la ética el «íntimo mundo exterior» de los sentidos del mismo sujeto y constitutivos de la interacción con otros sujetos. Existe una ética silenciosa, *silent ethics*, la del contacto y la mirada, que hasta cierto punto no debe sorprendernos que esté callada, pero que habla, a su modo, como la ética más discursiva o razonadora, y al fin y al cabo ambas se complementan. No es un azar que «sentido» y «sentidos» tengan la misma raíz en el tiempo de la cultura: del latín *sentire* y éste del indoeuropeo *sent*, que es «ir hacia algo». Lo sensato remite a lo sensitivo: quien no ha perdido el sentido es que está «con todos sus sentidos». Y viceversa: si decimos de alguien que es sensible sobreentendemos que es «consciente» también. En el origen es difícil separar entre sensación y sensatez, *cordura* y *sensibilidad*, aunque la cultura oponga luego sus especificidades.

Este nexo no puede ser borrado. Y lo mismo que el estudio moderno de la ética ha puesto de relieve el aspecto «perlocutivo» o más activo del lenguaje moral, tiene también que descubrir el lado más parlante o «locutivo» de los gestos en la acción moral. La filosofía moral ya no toma al sujeto monológante y estático, como sumergido en el formol de su propio juicio: lo ha hecho discurrir con los demás. Pero no completará la visión activa del agente moral hasta que no lo contemple también, *musculi vivi*, por el lado de la sensibilidad y sepa extraer el valor de sus gestos. Si la tecnología digital ha transformado lo suficiente este dominio de los sentidos es una razón más para ocuparse seriamente del juego de posibilidades y limitaciones que dicho cambio tiene que provocar en resortes

fundamentales de la ética, hasta hoy aparentemente alejados de lo sensible.

El uso del tacto y la mirada ha sido, o es aún, en el fondo, parte esencial del aprendizaje de la ética, que es constantemente un ejercicio de reconocimiento del otro más por adivinación y tanteo que por un saber adquirido de una vez por todas. Tacto y mirada son parte, igualmente, de nuestro intercambio de argumentos con el otro, ya que no discutimos *in vacuo*, en un puro discurso, como entre dos distantes radioaficionados. Lo que decimos al otro depende también de sus gestos. Y nada, finalmente, de lo que hagamos con él podrá decirse que ignoraba la previsión de otros nuevos gestos como consecuencia del acto realizado. La ética no es el derecho: tacto y mirada intervienen, pues, en la parte más viva de la sanción personal. Sufrimos con mayor impaciencia la retirada del saludo o el desvío de la vista que la condena de un tribunal. ¿Pero realmente todo seguirá siendo así en el mundo digital?

4.2. EL TACTO Y LA MORAL

El tacto es el más excitante de nuestros sentidos. Lo es por una doble razón, biológica y moral. La palabra «tentar» recoge ambas dimensiones. Viene del latín *tento*, que es «palpar», condición elemental para nuestra supervivencia y reproducción, y que a su vez significa «tentar», en el sentido de *tentatio* o tentación, de la que san Agustín dice que no se puede librar «ni en sueños» (*Confesiones*, X, 32). Estar en el mundo es, así, doblemente tentador, por exigencias del sueño y de la realidad. En la novela de Saramago *Ensayo sobre la ceguera*, los personajes que se han vuelto ciegos a causa de una epidemia no tardan en comprobar, en su reclusión, que su realidad se ha hecho esencialmente «tentadora», en la medida en que se han tenido que estrechar los lazos de palpación con las cosas y las personas.¹

Sin embargo la tentación, en un sentido moral, no es una realidad sobrepuesta por el cristianismo y su moral de la «honestidad», centrada en el rechazo táctilar. El estoicismo roma-

1. La idea aparece también en Heidegger a propósito de la dependencia del grupo anónimo: «El ser-en-el-mundo es en sí mismo tentador», *Ser y tiempo*, § 38.

no entendió mucho antes de todo eso, y en la génesis de una moral como ésta encontramos, una vez más, a los educadores griegos. A partir del siglo IV a. C. la *paideia* o educación se hizo menos académica y más moralista. Se trataba de configurar una ética de la regulación de los placeres desde un recobrado principio de *sophrosyne* o templanza, al objeto de poder cuidar mejor cada uno de «sí mismo». Ello incluye una Económica para la gestión doméstica, una Dietética para el régimen del cuerpo y una Erótica para el uso de los placeres, bajo el recelo de que el goce sexual, la *aphrodisia*, pudiera ser un mal contra el cuidado de uno mismo. La paidofilia quedaba expresamente prohibida desde esta última vertiente; pero el bienestar corporal y doméstico exigían asimismo privarse de conductas como el adulterio o el incesto.¹ Desde entonces, la tentación, ese otro lado del tacto, ha venido siendo una de las tramas constitutivas de la cultura moral, a través de sus versiones más distintas y alejadas entre sí.

Aunque la tentación es también, por su parte, otro fenómeno ambiguo. Nadie se siente tentado igual que otro ni lo estará siempre del mismo modo. En *Lolita*, de Nabokov, el maduro Humbert no se siente atraído por el cuerpo de la jovencita Dolores como lo estaría un chico de su edad, más impetuoso, pero menos sibarita. Ni lo puede aborrecer, tras el desencanto, como lo haría un joven no tan resabiado: «... y allí estaba mi Lo, con su belleza estropeada, sus manos adultas y venosas, sus brazos de piel de gallina, sus orejas chatas, sus axilas desgredadas» (II, 29). La tentación es un hecho cultural y, sobre todo, sujeto al prisma de cada vivencia o interpretación personal. Toda la plasticidad del sentido del tacto se revela en ella con la fuerza y la amplitud de gama que encontramos sólo en otras pocas experiencias táctiles, como la caricia. El arte es un perpetuo testimonio de este espíritu reservado, a la vez que inquieto y voluble, que alimenta todas las formas morales e inmorales de la tentación. Así, el escritor «libertino» identifica el goce sensual con la voluptuosidad del placer, mientras que el «decadente», no mucho después, lo asocia con la del dolor. Uno se siente atraído por lo que considera, aún, un reflejo de la belleza o del bien; el otro admite sentirse tentado por lo que celebra, al contrario, como

1. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. 3: *La inquietud de sí*, p. 216; *Historia de la sexualidad*. 2: *El uso de los placeres*, pp. 226 y ss.

un signo de la fealdad o del mal.¹ Existe una tentación, pero no es la misma para nadie y acaba por vivir de la ambigüedad que representa también para uno mismo.

Esta relatividad cultural de la experiencia que acompaña al tacto (*touching*) no hace más que anunciarnos que estamos ante el más social de los sentidos humanos. Es, por lo menos, el primero que nos dice que hay *otros*; no la vista, que empieza tarde y es más confusa. Sin duda ésta nos facilita objetos comunes y el concepto de lo público, pero no es, propiamente, el órgano del contacto con los demás. En realidad la vista no nos define nada más allá de lo claro y distinto, de lo decente —en términos morales— y «bien visto». El tacto, en cambio, nos da la medida de lo grande o pequeño, alejado o próximo y, en otro plano, de lo íntimo y delicado. El tacto es el sentido del *contacto*, por medio del cual iniciamos la estructuración mental de nuestro mundo.² Ante los ojos el otro puede que sea una ilusión; pero ante el tacto, y la percepción, por ejemplo, de que se resiste, es imposible que el otro sea un engaño. Entre los chinos es frecuente ver tocar sin disimulo al extranjero para cerciorarse de que es tan humano o pacífico como ellos. Y es que en la visión las cosas parecen siempre estar fuera de nosotros, mientras que al contacto nos causan la sensación, buena o mala, de tenerlas en parte en nosotros, como al rozar un objeto repulsivo o al tomar la mano de alguien querido. Es la intimidad con que solemos acompañar situaciones del tipo del saludo o la despedida, la comunicación de un sentimiento o una confidencia, la transmisión de un consejo o una advertencia, la petición de un favor o el intento de persuadir, la muestra de pasión o afecto y por lo general las relaciones de familia y de celebración comunitaria.³ En todas ellas existe la probabilidad del tacto, del mismo modo que muchos actos aislados de la comunicación humana no son más que distintas expresiones de un efectivo contacto, como sostener o soltar, sujetar o liberar, oprimir o resistir, abrazar o golpear, apoyar o empujar, tomar o rechazar, sacudir o acariciar, guiar o manipular, apartar o enlazar...

Buena parte del vocabulario de la ética está hecho de tér-

1. M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, caps. I-II.

2. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, pp. 79 y ss.

3. M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, *op. cit.*, pp. 215, 226.

minos alusivos a las múltiples maneras de tocarnos o entrar en contacto unos con otros. Es el hablar figurado que empezó, quizás, con la madre que se dirigía así al niño que estaba en otro rincón de la casa: «No llores más, mamá *está aquí*, contigo.» Muchos de nuestros conceptos y juicios morales ejercerán una función parecida de reemplazo de la realidad táctil y también, como trataremos más adelante, de la visual. Apenas encontramos expresiones relativas a otros órganos de los sentidos, que en el lenguaje general disponen de un menor número de vocablos y de un campo semántico menos preciso.¹ Es proverbial la pobreza de lenguaje para los sentidos del gusto y del olfato, que a menudo tienen que tomar prestados sus calificativos o rebuscar expresiones metafóricas. La ética se decide por la mano, no por el ojo, especialmente cuando se trata de manifestar nuestra actitud compensatoria de los actos. Creemos, tanto si se trata de penalizar como de premiar una acción, que lo que nos hace pensar en un contacto, no en una visión, será lo más efectivo para este cometido. Si decidimos premiar, el lenguaje de la sanción sigue muchas veces la terminología del *dar o mostrar la mano*, es decir, indicativa de cierto placer del tacto: abrir la mano, tender la mano, echar una mano, darse la mano, estar en buenas manos, tener buen cuidado, mostrar la mano, tener las manos limpias, y otras locuciones similares con las que, en general, decimos que apoyamos o aceptamos una acción y amparamos a su protagonista. Incluso el solemne acto de prometer se hace con el lenguaje del tacto, poniendo la mano sobre los Evangelios, el familiar más querido y, si hace falta, «en el fuego». Si la disposición es, por el contrario, castigar, el lenguaje sancionador usará probablemente los términos del *apartar o esconder la mano*, o sea los de un contacto ausente o no placentero: dejar de la mano, alzar o descargar la mano, tener mala mano, tener las manos sucias, descuidarse de alguien, tener la mano dura, y otras fórmulas parecidas con las que decimos que rechazamos una acción y ponemos en desamparo a su ejecutor.

Pero si es el más social de los sentidos humanos, el dispen-

1. Los sentidos «inferiores» tienen en las lenguas modernas un vocabulario reducido. En la lengua inglesa la vista dispone del 49 % de términos sensoriales, el oído del 32 % y el tacto del 8 %. Los pobres sentidos «químicos» se reparten el resto de vocablos. En cambio, en la lengua zulú el tacto por sí sólo dispone del 24 % del vocabulario sensorial. Vid. Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture, The Co-evolutionary Process*, pp. 39.

sador del contacto entre los individuos, el tacto es también el órgano marcador de las distancias entre éstos. La tendencia a la distancia interpersonal convive en nosotros con la inclinación a la proximidad. Es un pensamiento compartido por muchos filósofos¹ y un hecho constatado por la común experiencia.² La nuestra no es la única especie animal que cuida las distancias individuales. Y, por otra parte, cada cultura tiene su propio concepto de la separación oportuna. Los europeos del norte no se acercan demasiado entre sí. Los del sur no se separan tanto, pero consideran casi provocadora la forma en que se aproximan los norteafricanos. La sociedad europea establece alrededor de 50 cm para la distancia «íntima» y agrega otros más para la distancia «personal». En una relación laboral no suele bajar de los 120 cm, y si estamos frente a un tribunal que nos juzga no será inferior a los tres metros y medio. A veces no queda claro si las más usuales normas de comportamiento son la causa o bien el simple efecto de conservar tales medidas separatorias, índice elemental para distinguir entre lo público y lo privado, o entre las exigencias del amor y las del respeto, y en general para recordar las diferencias entre la gente. Ahí está la canalización omnipresente del espacio social tan pronto como el modo de vida tribal se convierte en hábitat urbano. En la ciudad caminamos sin tocarnos, evitando el roce, como los coches entre sí; de lo contrario se exige una disculpa. Cada enclave de vida, permanente o pasajera, colectiva o particular, legal o clandestina, está sometido a los dictados canalizadores del tacto, que me señala cuán distante debe estar de mí el prójimo, según me lo encuentre por la calle, en el autobús, la discoteca o el cubículo del ascensor. Es habitual que la simpatía entre uno y otro disminuya con el aumento de la distancia y crezca cuando ésta se acorta. El «¡Os abrazo, millones!», dirigido por Schiller a la humanidad, es una expresión con escaso sentido de la realidad.³ Así, salvo afección paranoica, el amor a la especie no puede sustituir al amor por nuestros amigos ni éste al amor por nuestra madre.

Pero la inmediata cercanía no garantiza siempre las relaciones de afecto y aún menos las que exigen al mismo tiempo un trato de respeto. *Tolerar* es aprender a hacer llevadero el

1. *Vid.*, por ej., M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 22 y 27.

2. *Vid.* E. T. Hall, *La dimensión oculta*, pp. 143 y ss.

3. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 257.

peso de otra persona: literalmente, «soportarla». Está es, hacer que su inmediatez resulte más liviana, menos opresiva. Y *respetar*, en un grado más de exigencia ética, es espaciar todavía más la distancia entre ella y nosotros. Para que no la oprima, explote, manipule o domine, deberé hacer como si el aire entre ella y yo se redujera al vacío. Cualquier mínima presión de mí sobre ella representará una quiebra de esa frágil distancia o existencia en el vacío que parece exigir el respeto de uno a otro. Tanto si faltara la atracción recíproca como este principio del respeto –la fuerza, por así decir, del contracontacto–, desaparecería la ética.¹ Ambas fuerzas las administra el individuo, pero son introducidas en él por la naturaleza y la cultura. Sobre todo por esta última, que en cada época y lugar orienta, acertados o no, los designios del acercamiento por amor y del alejamiento por respeto, claves táctiles de la ética. Como época de cambio, de «salto» de una sociedad a otra, en gran parte de las regiones urbanas del planeta, nuestro tiempo no es tan determinante, sin embargo, como lo han sido otras épocas de la cultura, a la hora de fijar las distancias apropiadas para ejercer y en último término entender el respeto. El siglo XX se ha cerrado como una «era de masas» no muy distinta de la que diagnosticaron los sociólogos reaccionarios de principios de siglo. El mundo occidental está hecho de masas urbanas que conservan, hoy por hoy, la ideología puritano-burguesa de la represión del libre contacto de unos con otros,² y a la vez, contradictoriamente, están abiertas al novedoso y revulsivo proceso de comunicación inaugurado por la tecnología digital, en que parecen desaparecer, de un plumazo, los característicos supuestos de «próximo» y «distante» que fueron válidos incluso para la ética moderna.

El significado de las normas morales se confunde, hasta cierto punto, con el significado del tocar. Sin la multitud de variables que llegan a influir en lo que entendemos por *tocar*, la relación de actos prohibidos se haría más corta y de obediencia menos complicada. El primer factor significativo del tacto se refiere a la persona: *quién* toca o es tocado. Con el tacto la existencia de estatus y roles sociales, y por descontado de tabúes, ha tenido un aliado decisivo, pues el padre es «nor-

1. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 449.

2. El piadoso Erasmo aún es capaz de proponer en sus *Colloquia* un «diálogo constructivo» entre un joven y una prostituta, sin el pudor que pronto se extenderá en la sociedad burguesa. Vid. N. Elias, *El proceso de la civilización*, pp. 216 y ss., 251 y ss.

mal» que toque mucho más a su hijo que a la inversa, y lo mismo entre amo y esclavo, patrón y obrero, novio y novia, maestro y alumno, policía y ciudadano, médico y paciente, cura y feligrés... El segundo factor determinante señala al objeto: *qué* toca o, sobre todo, *qué* es tocado. Ya desde la infancia lo primero que se nos prohíbe es tocar nuestro cuerpo, luego otros cuerpos y al final, por un motivo u otro, medio mundo de objetos, tanto mayor cuanto más civilizado o «confortable» sea nuestro entorno. Más tarde habrá que redescubrir el tacto con la adolescencia, pero de manera torpe y casi furtiva, para recuperarlo con el sosiego y gratitud que se merece sólo en la tardía madurez, cuando ya no tenemos que «enseñar» a nuestros hijos a comportarse respecto a él y celebramos como niños la humedad de la tierra o la almohada de lino, el baño con el nieto o *le genou de Claire*. Aunque existen más variables que determinan el significado del tocar: así, el tipo de relación que hay entre las personas que se tocan, la situación en la que lo hacen, si hay alguien más delante y quién es éste, la presión ejercida en el contacto, durante cuánto tiempo y qué actos o consecuencias siguen al hecho del tocar.¹

Ésa es la complejidad de todo concepto y realidad del tacto, que una comunicación progresivamente distal y virtual tiene inevitablemente que simplificar y transmutar. Cuando la interacción prescinde del contacto, ¿qué significado puede tener, sin ir más lejos, la expresión *obrar con tacto*, que indica un obrar lindante con la ética y remite a formas tan arraigadas en nuestra cultura? Al decir «tacto» nombramos un órgano de los sentidos; pero también la acción de tocar y, en sentido figurado, pero no ajeno al contacto, el hecho de actuar o hablar con acierto y delicadeza. Esto es, el obrar «con tacto». Del hablar o actuar de este modo no decimos, en cambio, que sea un obrar con «vista» ni «oído», «gusto» ni «olfato». Ciertamente ese tacto se asemeja a veces a táctica, a un obrar con habilidad y disimulo.² Pero el tacto moral por antonomasia es aquel en que el contacto, de palabra o de hecho, se lleva a cabo con sabia medida, sin presión ni energía, pero también sin desdén ni titubeo ante el ser con que tratamos. Entonces la acción parece superar el reino de la gravedad, el de las cosas que pesan, y en-

1. J. Wiemann, R. P. Harrison, eds., *Non-verbal Interaction*, pp. 48 y ss., 68 y ss.

2. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pp. 25, 244 y ss.

tra en el de la gracia, el de los «mundos sutiles, ingrátidos y gentiles», como dice el poeta, que vale también para la sutileza en el trato moral. Si del que ve muy bien esperamos «clarividencia», del que tiene mucho tacto no podemos esperar menos. Diógenes Laercio quedó admirado de las dotes del filósofo Aristipo, «que a tientas detectaba las mentiras». Y es que si la moral ya exige de suyo tener buen tacto (*praxis* es «acción», pero también «ejercicio de un miembro», que hace al individuo *praktikós*), el pensar la moral, la filosofía *práctica*, es, como todo investigar filosófico, un pensar en que «entrevemos», más que vemos, pues procede por deliberación y ensayo, es decir, tanteando y sopesando los objetos abstractos, que ni se ven ni se demuestran tampoco. El llamado «punto de vista», la «perspectiva» del filósofo, es metáfora –visual– sobre otra metáfora, la táctil, con que nos referimos a ese avanzar a tientas con las ideas que son el pensamiento filosófico, para el que tenemos más tacto que, desde luego, ojos.¹

Dice Paul Valéry: «Lo más profundo del hombre es su piel.» Aunque no sea ésta lo que hace sentir profundidad, sino la emoción que la acompaña –el tacto «en sí» es el mismo en la fidelidad que en la infidelidad conyugal, por ejemplo–, no deja de ser cierto que el elemento emotivo ha sido franqueado por la piel como su gran puerta de entrada. Por eso el tacto no sólo enseña a la ética a obrar con tacto, sino a dotarse, en un grado mayor de profundidad, del sentimiento propio del contacto que es el *cuidado*, la solicitud hacia otra persona. Si no la toco o tengo al lado no puedo tan siquiera sospechar lo que significa sentir algo parecido al «cuidado» por ella. Y, sin embargo, no hay ética que pueda prescindir en algún momento de la solicitud necesaria para afrontar el enorme esfuerzo moral del respeto hacia el otro o hacia uno mismo. ¿Qué otro móvil sentimental puede ayudar a sostener este esfuerzo cuando ya no hay contacto real con alguien? Si el prójimo no está próximo, y ni siquiera, por falta acumulada de proximidad, puedo

1. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p. 82. Ya Nietzsche exigía para el pensar una «mano» que sepa aprehender y unos «dedos» que capten los matices (*El crepúsculo de los ídolos*, VIII, 7). Más incluso: lo «abstracto» del filosofar viene de *abstrahere*, «traer hacia uno», «agarrar»; y su contrario, lo «concreto», procede del no menos táctil *concreresco*, «espesarse», «tornarse duro». Así, el psicoanalista C. G. Jung piensa que las dos funciones racionales por excelencia del entendimiento humano son *palpar* y *pensar*, que juntas producirían un tipo psicológico a la vez «táctil» y «mental» (vid. G. Wehr, *Carl Gustav Jung*).

imaginármelo como tal, reduzco toda relación subjetiva con él al nivel de frialdad de una información por la que sólo «sé» algo a su respecto. Hasta hoy no admitimos que sea ésta una condición idónea para ejercer la responsabilidad. Tomemos el caso del racismo. No es suficiente con emplear la vista y aceptar el distinto color de la piel de nuestros congéneres. Hay que continuar por el uso del tacto y estar dispuesto a convivir en la mesa familiar o el lugar de recreo con aquel que no tiene nuestro color. Además, para el tacto no hay colores de piel ni razas humanas. En cambio, los racistas aprovechan la era de la televisión para fomentar sus prejuicios sobre las «diferencias» que cada noticiario nos pasea por la vista. Contra ello no hay mejor antidoto que el contacto, que nuestra especie aprovecha, ciertamente, para expresar rangos, pero que utiliza de un modo natural desde siempre para generar protección, mostrar confianza de unos con otros e influir en las reacciones de nuestro interlocutor.¹

El instinto de contacto, aunque sea «tocando» con la mirada, es imborrable en el vínculo maternal y la atracción de tipo sexual, pero no parece menos espontáneo cuando tenemos cerca a una persona admirada, que muchos quisiéramos rozar, besar y conocer también por contacto físico.² Por el contrario, en las reacciones de ira o desprecio hacia el otro nos apresuramos a retirar la amistad, el saludo, el más mínimo signo de contacto. Y al tipo aborrecible nos lo imaginamos siempre «frío» al tacto, si es un egoísta, o «duro», si es alguien cruel. Ya sin tocarlo nos causa dolor y escalofrío.

De modo que cuando no nos asiste la experiencia real o figurada del tacto no sólo restamos ocasiones a la felicidad –tomar la mano del otro es cogerse, hasta el último momento, de la vida–, sino motivos y posibilidades para seguir manteniendo en alto el concepto de la responsabilidad.

4.3. LA MANO COMO SÍMBOLO CULTURAL

El tacto tiene un órgano general: la piel. Sólo en la especie humana ésta ha sido y es utilizada como pantalla para expresar

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 479 y ss.; R. Heslin, M. L. Patterson, *Non-verbal Behavior and Social Psychology*, pp. 62-63.

2. M. Buber, *Yo i tu*, p. 31.

los mensajes más diversos, desde el tatuaje de guerra hasta el seductor maquillaje. Y tiene un órgano especializado, la mano, que dibuja casi todas estas señales y ejecuta gran parte de los signos, gestos, operaciones y actos que constituyen nuestro comportamiento, incluidas las funciones morales que se sirven del contacto. Todas estas acciones juntas han hecho de la mano misma otro símbolo, en una especie de agradecido reconocimiento que aquí tampoco pasaremos por alto.

La mano es, ante todo, el símbolo más antiguo y universal del hecho de *coger*, real o imaginariamente, con este miembro, por sutil o inabarcable que parezca el objeto a prender. Con el dedo de una mano podemos señalar una pequeña astilla en la otra mano y al individuo que huye, pero también el estado de nuestra mente o hasta el espacio infinito, si levantamos el índice y, entornando un poco los ojos, trazamos un arco en el aire. Casi no hay objeto, material o abstracto, que se resista a nuestras posibilidades de cogerlo o, por lo menos, de indicarlo con la mano, para un fin parecido, en la vastedad del espacio y del tiempo. Todo lo que se «manifiesta» es lo que nos parece que puede ser cogido con la mano. De modo que ésta es el símbolo, antes que nada, de la *manifestación de la realidad*.

Por eso, previo al repaso de otros significados más específicos, hay que hacer notar también la ambigüedad que asiste, en principio, al símbolo manual. Casi tantas como puedan ser las posiciones de la mano y sus dedos pueden ser las cosas que ésta simboliza, descontado el hecho de que hay una mano derecha y otra izquierda para significar, desde siempre, parejas antitéticas. Pero bastará una leve señal de diferencia para que una mano sea símbolo de acción y no de inacción, de paz y no de agresión, de amistad y no de vasallaje, de bendición y no de maldición, de acaparamiento y no de pobreza, y otras tantas significaciones opuestas y sus conceptos intermedios, por ejemplo según se abra o se cierre más la mano. Es la ambigüedad que hay que saber desentrañar, póngase por caso, al observar sus representaciones en el arte egipcio o seguir sus regateos e insinuaciones en la comunicación erótica, como ya observaba bien Ovidio (*Ars amandi*, I, 665-680).

Por lo demás, hay al menos cuatro simbolizaciones clásicas ejercidas por la imagen de la mano. Una es la representación del *dominio*, La palabra *iad* significa, en hebreo, mano y dominación. Así, la mano derecha de Dios es la de la creación y la

providencia, mientras que la izquierda es la de la justicia y la destrucción. Y cuando en el Antiguo Testamento se dice «la mano de Dios», la referencia es a Dios en la totalidad de su poderío. Aunque la relación entre la mano y el poder terrenal es igualmente explícita. En latín, *manus dare* es entregar en mano y, a la vez, mandar. *Manumissio*, por el contrario, es dejar suelto y dar libertad. La lista de derivados con parecido doble signo es considerable. «Manso», en sentido original, es el acostumbrado a la mano de otro, mientras que «emancipado» es el que se la ha quitado de encima. «Maniobrar» y «manipular», como «mandar», se refieren a una relación de dominio que es prácticamente de control manual. Al que tiene poder se le pide o da según lo que «está en su mano» hacer, que el cetro o el bastón de mando recuerdan a su vez.

La mano simboliza también la *bendición*. Si la mano izquierda del Dios bíblico es la del rigor y la maldición, la derecha —que vemos, por ejemplo, en algunos frescos del Románico— es la que otorga gracia y seguridad, función que reproducirán los sacerdotes con el signo de la bendición, herencia, por otra parte, de la milenaria práctica chamánica de la imposición de manos. En relación con ello, mineros o prostitutas formarán parte de los «intocables», según la sociedad hindú de castas, no tanto por motivos físicos o por su bajeza social, cuanto porque quedan al margen del ritual religioso de contacto: son «impuros», pero no totalmente despreciables. Otro símbolo cultural que cumple la mano es el del poder de *curación*. La mano es indispensable en la magia terapéutica de las sociedades tribales y en el arte de curar de la Antigüedad clásica. Palpa el cuerpo dolido, cura las heridas, aplica masajes y ungüentos, elabora pócimas y alimentos dietéticos. En último término, ha de saber cortar y penetrar la piel del enfermo con la operación «manual» que se llama, desde los griegos, *cheirourgía*.¹ Poco después, y hasta el fin de la Edad Media, el desprecio del trabajo manual y el temor al pecado cortarán el progreso de la medicina apoyada en la anatomía y la cirugía, que se dejará en manos de esclavos, boticarios y barberos. Sin embargo, la medicina contemporánea, tecnodiagnóstica y quimioterápica, ignora igualmente el insustituible poder contributivo de la mano a la hora de curar y animar al paciente, como saben aún los maestros del *shiatzu* o acupuntura con los de-

1. B. Farrington, *Mano y cerebro en la antigua Grecia*, pp. 63 y ss.

dos. Al fin y al cabo, la mano dadora de salud tiene una fuerza comparable a la que da gracia y seguridad, en el aspecto mágico o religioso, pues ambas son un derivado directo de la mano que ha enseñado a todas las generaciones a acariciar.¹

Una más entre las significaciones clásicas que posee el símbolo de la mano es la de *comensalía*, esto es, el ofrecimiento de participación y amistad, como lo prueba el hecho de los comensales reunidos alrededor de una mesa. La comida en común acaba por tener el fin moral de «mantener juntos», escribe Kant, «a muchos hombres y durante largo rato para que se comuniquen entre sí».² Compartir en la mesa, rozándose unos a otros mientras se pasan los alimentos, reafirma no sólo modelos de jerarquía, como es tradicional, sino también de reciprocidad e identificación suficientes para crear o perpetuar lazos de cooperación y lealtad.³ Así lo hacen ver, cada una desde su ángulo, la institución del *symposion* griego y de la *eucharistia* cristiana. Platón resalta, en *El banquete*, la importancia del contacto para la comunicación de ideas antes incluso de ponerse los personajes a la mesa. «Yendo *los dos juntos*, en el camino, ya pensaremos lo que haya que decir», le dice Sócrates a Aristodemo (174d). Una vez en la casa, su dueño, Agatón, le pide al protagonista del encuentro: «Aquí, Sócrates, ponte *a mi lado*» (175d). A lo largo de todo el diálogo —como observamos también en el *Protágoras*—, la suerte de la comunicación parece estar afectada por la del contacto físico entre los comunicantes. Por otra parte, el Jesús de los Evangelios denuncia el pecado del «ojo» y de la «mano» para referirse, en el fondo, a la íntima actitud de cada persona (Mateo, 5, 29-30). Pero concede una importancia superior y más innovadora al tacto cuando se trata de anunciar a su gente un reino de participación igualitaria y sin intermediarios. Usa para ello una doble estrategia del contacto físico. De un lado, toca y abraza de una manera libre y gratuita, pues no es un exorcista ni un sanador a sueldo. Se acerca, así, a oyentes inesperados, como grupos marginales y niños, bien para preparar o salvar al espíritu contra el egoísmo, bien para curar las señales negativas de éste en el cuerpo del egoísta. Por otro lado, Jesús dis-

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, p. 145.

2. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 290.

3. N. Elias, *El proceso de la civilización*, pp. 129 y ss.

pone el comer en común y de forma igualmente abierta, pues tampoco es un indigente que viva de la limosna. La comensalía, el repartir los alimentos en la mesa, con la gente disputándose los asientos más cercanos al suyo, forma parte esencial de la existencia de Jesús, hasta las puertas de la muerte e incluso después de ésta, como sucedió en Emaús. Su misión parece inconcebible sin el concurso de la mano, que quiere asumir en los Evangelios todas las significaciones simbólicas posibles: domina y bendice, cura y reparte.

En la simbología moderna la mano recobra uno de sus más explícitos y desde luego el más técnico de los significados: es el *instrumento de los instrumentos*, como ya dijo Aristóteles. Pero la función recolectiva y productiva de la mano, meramente «laboral», fue tenida casi siempre por demasiado obvia o demasiado vulgar para darle también como símbolo el que servía para indicar nada menos que la justicia o la gracia. Es a partir del Renacimiento, con la introducción sistemática de la técnica en la industria y la ciencia, cuando se admite abiertamente el valor excepcional de la mano, pues al fin y al cabo las «artes mecánicas», esa nueva ventana al mundo, son una extensión, a modo de reproducción en grande, del trabajo mismo de la mano. Y se recuerda, como hace Francis Bacon, que la «visión científica» de los primeros griegos compartía a la vez una «visión operacional» del mundo, que rendía tributo a la razón no menos que a la experiencia tecnológica.¹ Además, igual de «manipulable» que una honda o un horno, pero de significado mucho más intelectual, fue antes, durante milenios, en Egipto y Mesopotamia, la técnica de la escritura, cuyos primeros signos, en los muros o en las tablillas de barro, eran claramente tactiformes. Después, especialmente con la imprenta, el lenguaje habrá perdido casi todas sus señales táctiles, y las lenguas modernas irán siendo incluso menos duras y rudas, al empezar a desaparecer, con la cultura impresa, el mosaico de los dialectos y el acento local.² No obstante, el teclado del ordenador y el manejo de otros muchos instrumentos han hecho redescubrir en nuestra época la complejidad de la mano y los valores de la digitalidad.

La mano es, pues, símbolo de *actividad*, pero también, mo-

1. B. Farrington, *Mano y cerebro en la antigua Grecia*, pp. 38, 60; E. B. Tylor, *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, pp. 52-53.

2. H. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, pp. 213 y ss.

dername, de *distinción*. El «tener tacto» y la «táctica» se consagran como medidas indispensables para ascender, sin necesidad de derramar sangre, en el escalafón social de las refinadas cortes europeas de la época del Barroco y la Ilustración. Apoyado en el dominio de la vista y en el sutil arte de establecer contactos, el nuevo trato cortesano extiende sus maneras a la diplomacia y las élites burocráticas de los pujantes estados nacionales, para acabar formando parte de las reglas de ascenso en el ejército y la universidad y de la esforzada búsqueda de reconocimiento mundano practicada por burgueses y artistas, como en cierto modo perdura hasta hoy. Pero el tacto de la sociedad burguesa ya no tiene nada que ver con el propio de la *courtoisie* anterior. En ésta priva el *éthos* de casta, con la importancia de las «formas» y la motivación puesta en el prestigio que acompaña al rango. En aquélla el talante moral es económico, para el cual lo importante es la «cosa», no su aspecto, mientras que los motivos del obrar residen en la utilidad y el beneficio, y sólo en segundo lugar en el afán de prestigio, no siempre obtenido con el éxito material.¹ Por eso la labor de los educadores de la burguesía, desde Erasmo y Montaigne hasta los filósofos de la Ilustración, deberá ser profunda y tenaz. El gentilhomme, la *gentry*, son el producto de una «civilización» del bárbaro egoísta, que de otro modo no sabría cerrar tratos beneficiosos ni afrontar con resignado temple su fracaso individual. En cambio, los instructores de la corte, de Castiglione y Gracián a los moralistas franceses del *Grand siècle*, centran su enseñanza en el dominio de los modos externos de relación y las virtudes más aptas para ello. El cortesano, la *bonne société*, son, así, mucho más el resultado de un adiestramiento diplomático que de una educación socializadora, que esta casta ya posee o se le supone, a diferencia del burgués, por sus orígenes de cuna. Ambos prototipos sociales se han acusado entre sí de ser ridículos e irracionales, pero descontado lo que haya de cierto en ello, la sociedad de corte supera en mucho a la de los negocios en cuanto al tacto para las relaciones personales y a las distancias, en general, como finalidad en sí. Su ceremonial expresa en el fondo una escuela de psicología de la que tendrá que aprender finalmente el burgués. La técnica cortesana de observar y tratar a los hombres exige a su vez saber observarse y dominarse a sí mismo. Como escribe La Bruyère, quizás su

1. N. Elias, *La società di corte*, pp. 69 y ss.

máximo compilador: «Un hombre que conoce la corte es dueño de sus gestos, de sus ojos y de su expresión.» El tacto social es un juego muy serio desde entonces.¹

Con todo, el tacto como símbolo de distinción persiste de múltiples maneras en la actual sociedad urbana. Aquí el sistema de las diferencias incluye también el refinamiento en los hábitos de mesa, tocador y salón, y en las preferencias personales ligadas al tacto, que delatan igualmente nuestro nivel cultural. Si el rostro es un reflejo de la fisionomía moral del individuo, las maneras del tacto permiten precisar sus gustos. A un tacto popular le gusta el terciopelo y el papel *couché*, junto al «Danubio azul» o el efectismo de un Sorolla. A un tacto medio le tienta más el pergamino y la seda, en justa compañía de la finura de un Renoir o de la *Casta diva*. A un tacto superior no puede dársele menos que ropa de hilo y papel verjurado, junto a la exquisitez de un Bonnard o del *Arte de la fuga* en obligada versión de Glenn Gould. Aunque el tacto no posea un lenguaje propio ni una historia del arte particular, al final, como observa Nabokov, «se convierte en los momentos críticos en nuestro principal –si no único– asidero de la realidad» (*Lolita*, II, 36). Quizás eso hace también, para la persona sensible, que los objetos que pueden ser acariciados y «comprendidos» en el hueco de la mano posean el mismo magnetismo que el resto de cosas bellas.²

No obstante, la mano como símbolo, la sugerencia de lo táctil y el tacto mismo sorprenden por su escasa presencia en el arte occidental. No ha habido otro homenaje más leal a ellos que las huellas de manos dejadas por el hombre primitivo en la cueva de Pech-Merle. Luego, el pintor que ha pintado más manos, Miguel Ángel, apenas nos sugiere lo táctil, y el más táctil de los pintores, Vermeer, casi no pinta manos. De los cinco óleos de Jan Brueghel existentes en el Museo del Prado y dedicados a los respectivos sentidos, el más pobre en recursos es el que se proponía representar el tacto. Los «valores táctiles» de la pintura teorizados por Berenson³ se limitan a algún cuadro

1. N. Elias, *ibid.*, pp. 127 y ss.; *El proceso de la civilización*, pp. 472 y ss.

2. Eso debía de sentir Freud al acariciar a menudo las figurillas de bronce y terracota que tenía sobre su escritorio (*vid.* D. Berthelsen, *La vida cotidiana de Freud y su familia*).

3. Así, algunas representaciones pictóricas de objetos no son simples «reproducciones», sino que «estimulan a la imaginación a sentir su volumen, su peso, a darse cuenta de su resistencia potencial, a medir su distancia de noso-

de Leonardo da Vinci y al manierismo, donde el más carnal de los Jesucristos, el de Correggio, dice por demás: *Noli me tangere*. Ya en el siglo XX, el informalismo de autores como Tàpies y Millares, y los *happenings* consagrados a la palpación —con el barcelonés Antoni Muntadas, entre otros, y su «Piano del tacto»—, querrán recuperar la dignidad artística de este marginado sentido corporal.¹ Pero los géneros artísticos continuarán, por lo general, con la minimización de las cualidades táctiles en sus obras, bajo el peregrino supuesto de que pertenecen a un «orden menor» de la sensibilidad, no traducible en términos intelectuales.

La cultura oriental valora mucho más el tacto que la nuestra. La porcelana, el papel y la seda, descubiertos por los chinos, permiten mezclar utilidad y refinamiento en el ambiente cotidiano, surtido también con las más dispares aplicaciones del tierno y liso bambú. Los nobles europeos del siglo XVIII se disputan todos esos artículos de la *chinoiserie* y Voltaire encumbra las maneras civilizadas de este pueblo. Hoy apreciamos también la sensualidad espiritual del arte *zen*, para el que no parece existir ningún material mezquino, y la pintura oriental se servirá incluso de las yemas de los dedos. Nuestra forma occidental de ejercer el tacto se complace, mientras, con tocar las superficies salientes y convexas, los objetos que dan la sensación de «llenos». Porque nos importa sólo lo que pueda ser asido o recogido por la mano. Pero lo emocionante quizás del tacto es buscar con él lo vacío, no la masa directa, y conseguir el efecto superior de «palpar lo hueco». El *dao*, lo grande, según el taoísmo, hace referencia al tacto aunque «su nombre es lo impalpable» (*Tao te ching*, LVIII). Si palpamos lo pleno, todo se ha acabado ya, es el vacío literal. Pero el hueco mismo de la mano nos sirve como símbolo del infinito, de una plenitud siempre por llenar.²

tros y a impulsarnos, siempre en la imaginación, a llegar a un estrecho contacto con ellos, a asirlos, abrazarlos o caminar en derredor», B. Berenson, *Estética e historia en las artes visuales*, p. 63.

1. Vid. A. Tàpies, *La práctica de l'art*; A. Cirici, «Antoni Muntades i l'art tàctil», *Serra d'Or*, 145, pp. 63-66, 1971.

2. Lo expresa Jorge Guillén en su *Cántico*:

*El alma, sin perder
el cuerpo, va creando
su plenitud: nivel
pasmoso de la mano.*

Por otra parte, en el tacto sexual no parece valorarse menos lo cóncavo que

En contraste, el tacto ha sido postergado en la cultura occidental como un subsentido, casi por la misma razón que un abogado pertenecía a la *noblesse de robe* y un médico o un prestamista, en contacto con la carne y el sucio dinero, ejercían un oficio «servil». Las «bellas artes» tampoco podían ser de esta condición: cuanto más permiten alejarnos de la materia más nobles se consideran. Sorprende que un sensitivo como Brillat-Savarin, el autor de *La fisiología del gusto*, diga con desdén que el tacto «se reduce a percibir la consistencia y la superficie de los cuerpos». Parece un hedonista dispuesto a ignorar a Epicuro y Lucrecio juntos, que coincidieron en decir que ningún otro animal se asemeja en su perfección táctil al hombre.¹ Dos siglos más tarde, estética y ética no han cambiado sustancialmente de opinión frente al significado cultural del tacto.

4.4. LA MIRADA Y LA MORAL

Humpty Dumpty le dice a Alicia que es tan igual a los otros seres humanos que teme no reconocerla cuando la vea otra vez. «¡Si al menos tuvieras los ojos en el mismo lado de la nariz!» El personaje de Lewis Carroll ve ante todo el parecido de las caras, pero nosotros remarcamos las diferencias y nos hemos acostumbrado a distinguarnos por las más leves señales del rostro. La palabra, en cambio, no nos hace distintos con tanta fuerza y rapidez, y menos cuando se habla con «sentido común». El lenguaje, las ideas, son signos abstractos, mientras que las facciones del rostro, y especialmente la mirada, son mucho más concretos y comunican más en una primera impresión, aunque reconocer eso hiera nuestro honor de seres racionales.²

La mirada del otro no me dice su yo, pero sí lo suficiente para que aparezca ante mí como individuo supersingular, con retazos de su alma transmitidos por los ojos. En todo caso, parece más fácil que su fisonomía me explique lo que no me pue-

lo convexo, y el contacto profundo de los amantes persigue juntar las palmas de las manos y las cavidades bucales.

1. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, X, 28; Lucrecio, *De la naturaleza*, II, pp. 405-410, 430-440.

2. J. Ortega y Gasset, «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», *Obras completas*, II, pp. 587-588.

den decir sus palabras, que con éstas pueda satisfacer todo lo que sus gestos, su mirada, no alcancen a explicarme. La palabra «persona» viene etimológicamente de *prósopon*, que quería decir máscara o personaje de teatro, pero también la propia cara del individuo, su aspecto bajo la mirada del otro. Si bien, en otro sentido, ésta cumple una función socializadora y no sólo individualizadora. La vista constata mejor que el tacto lo que hay de común y universal, si cabe, entre las personas que ella misma ha distinguido de una en una. También percibe mejor que el oído o el olfato lo que hay de más permanente en la persona: nos acerca más a su «ser» que a su «devenir», la naturaleza cambiante, el factor momentáneo que captan mejor esos otros sentidos.¹

Por eso la mirada es decisiva para tomar la medida del conjunto de individuos entre los que nos movemos y adquirir conciencia de la unidad del grupo. A diferencia del tacto, órgano de la inmediatez, la vista es órgano de la distancia y, a la vez, unificante del grupo humano. Casi todas las estructuras abstractas del orden social, de la religión a la política, han sido producidas a partir de la visualización de imágenes y, finalmente, de la identificación con éstas: bandera o crucifijo, político mediático o predicador televisivo, stampa del palacio o imagen del templo. Aunque es sobre todo el poder mirarse a la cara y reconocerse mutuamente lo que constituye la red de redes, el substrato mental básico de la existencia de un grupo, que lo es sólo cuando las influencias recíprocas se sostienen en una confirmada copresencia, es decir, en la posibilidad de verse entre sí todos o parte de sus miembros.² Nunca han vuelto a existir grupos humanos tan unidos como fueron, durante miles de años, nuestros antecesores dedicados a la recolección y la caza. Estas comunidades, compuestas por pocos centenares de individuos, estaban constituidas sobre la relación cara a cara (*face-to-face behaviour*), lo que hacía que todos sus miembros se conocieran entre sí, garantizaba las condiciones materiales de supervivencia y favorecía la confianza necesaria para evitar las tensiones, más comunes en la sociedad donde casi nadie se conoce. Una cara, por decirlo así, rimaba siempre con la otra, y al más pequeño movimiento facial significativo el resto obraba en consecuencia. Este modo de

1. G. Simmel, *Sociología*, II, pp. 290-292.

2. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, p. 27.

convivir perduró todavía hasta el siglo XVIII en el continente australiano, cuando fue descubierto por Cook. Sin embargo hasta finales del siglo XX aún sobrevive en aisladas comunidades indígenas, como la de los pigmeos del África ecuatorial, en la que la reciprocidad y el reparto equilibrado de obligaciones hacen casi inexistentes los valores de jerarquía y propiedad.¹

Así como el tacto tiene un papel esencial en la sociedad de la *cortesía*, según veíamos, la mirada ocupa un puesto central en todas las sociedades, en general, del *honor*. Éste es el caso, en mayor o menor grado, y para fijarnos en un ejemplo, de las sociedades mediterráneas, que por su clima y economía han favorecido la relación cara a cara y con ella, tras el aprecio de la imagen personal, el código moral de la respetabilidad.² La frecuencia de la relación frontal y del trato personal contribuye a que cada uno se valore según la noción de sí mismo extraída de la imagen, en último término, que cree ofrecer al otro. Al mismo tiempo, está convencido de que tiene derecho a la protección incondicional de esa imagen que, por descontado, espera que los demás valoren tanto como él. De ahí que del honor al orgullo o «pundonor» sólo haya un paso, el suficiente para hacer del otro el beneficiario a la vez que el pagador de nuestra imagen. En el Mediterráneo la gente se observa entre sí por cualquier motivo y sin disimulo. Se necesita al otro para existir y tener identidad; ése es el homenaje que se le rinde. Pero al mismo tiempo será castigado cuantas veces se crea que no ha correspondido a este público ofrecimiento. De todo eso la posteridad ha preferido acentuar los aspectos trágicos, porque allí donde la vista ejerce una clara función vinculante, y cumple a escala social el dicho que le atribuye ser el sentido «más universal y más noble» (Descartes, *Dióptrica*), es imposible no encontrar sentimientos de arraigo de la propia imagen lo más parecidos a la añeja moral de la honra y del agravio. No obstante, los dramas de Calderón de la Barca no representan, a este respecto, los escrúpulos de una sociedad trasnochada, sino la sobriedad moral, el rigorismo actualmente desusado de una forma de vida tejida sobre la red de las miradas que nadie hoy puede declarar definitivamente superada. El honor barroco no es aún el pundonor. Tiene un fondo

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos...*, pp. 18 y ss.

2. Vid. J. Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966, pp. 211-212.

ético, el de la identificación de la persona con la fachada ineludible de su actuación, que hace decir al mismo Calderón que aunque la vida fuera sueño, obrar bien es lo que importa, al menos «por ganar amigos para cuando despertemos». La arraigada moral mediterránea del honor no puede encontrar mejor compensación terrenal que esta plena aceptación de unos por otros en clave fundamentalmente ocular del comportamiento.

Con la sociedad metropolitana la urdimbre social de la mirada ha perdido casi toda su consistencia.¹ La relación cara a cara ya no es imprescindible para la vida pública y la transmisión cultural. Ciertamente, y a diferencia de otros animales, los humanos aprendemos tanto o más por abstracción que mediante la imitación directa, por la vista, de nuestros congéneres.² Pero, salvo que haya una mutación, el hombre parece estar hecho para relacionarse con sus semejantes, es decir, para vivir en sociedades individualizadas, no sumergido en multitudes anónimas, aunque de hecho acabe siendo así. Estamos preparados, y ésta es una de nuestras ventajas sobre otras especies, para convivir en grupos abiertos y sociedades lo suficientemente grandes para no tener que depender de una progenie y ni siquiera de una cultura común. Pero no tanto, o casi nada, para soportar sin trauma ni malestar el hecho diario y predominante de ignorar la identidad, cuando no el trato, de la mayoría de gente con la que nos cruzamos.³ Nos tocamos sin sentirnos próximos, nos miramos sin vernos, y sea por un canal u otro, hay que aprender desde muy pronto a trocar los espontáneos sentimientos de curiosidad o antipatía hacia el otro por una forzada expresión de indiferencia o por aparentes muestras de interés. En el cómputo de nuestras acciones desde el anonimato, la actitud de estar a la defensiva predomina sensiblemente sobre el ánimo confiado, lo que al final se cobra su precio en la vida psíquica y colectiva. A la vista de lo que se experimenta en las grandes concentraciones urbanas, el hombre parece aún, a estas alturas de su evolución, tan poco adaptado a la relación social *face-to-face* como al caminar constantemente erguido, si se tiene en cuen-

1. G. Simmel, *Sociología*, II, p. 288; N. Elias, *El proceso de la civilización*, pp. 485-487.

2. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission and Evolution*, p 4.

3. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 5, 221 y ss.

ta el rápido cansancio de las piernas y los frecuentes problemas de circulación que presentan.

En cualquier lugar y época, la cara es parte constitutiva, junto con el lenguaje y el tacto, de la interacción humana.¹ La cara es más que la imagen de la persona. Es también una propuesta o una evasiva de relación, en la que la función social de la mirada sólo es comparable en recursos a las del contacto físico y la palabra.² En la mayoría de circunstancias sociales el mirar tiene un carácter tan activo como comprometedor. Con el lenguaje del arqueado de las cejas, del cierre de los párpados y del movimiento sin descanso de la pupila, el más inquieto de los centinelas, podemos expresar tantas emociones y propósitos, de la tensión al alivio, de la cólera a la sumisión, que la mirada, no menos que la palabra misma, se constituye en auténtico símil de la acción, además de ser parte habitual de ella.³ Ahí está el vocabulario de la mirada «blanda» o «intensa», «franca» o «esquiva», de «arriba abajo» o de «soslayo», «limpia» o «lasciva».⁴ Por lo demás, se puede ser inexacto al hablar o torpe al tocar, pero no impreciso al mirar, que no se presta a la ambivalencia y con el que cuesta más mentir. Es muy difícil actuar de manera que nuestra cara no sea coherente con lo que hacemos. Ni hay una mirada que nos mire que sea definitivamente «inexpresiva» o «vacía». Por lo menos la distingo orientada hacia mí y esto basta para que no la estime necesariamente neutra ni inocente.

Más aún, en la práctica es esa posibilidad de ser visto por otros ojos lo que hace que surja y exista el otro para mí. Para decirlo con Sartre: el otro es, en principio, aquel que me mira.⁵ Con tal complejidad de significado social, se entiende que la mirada sea también un efectivo aliado de la vida relativa a la ética. El lenguaje de ojos traduce actitudes y juicios morales de variado espectro y él mismo posee implicaciones que podemos considerar de este género. La vida diaria de una persona en constante relación con los demás es una trama de suti-

1. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pp. 33-35; *Ritual de la interacción*, pp. 13 y ss.

2. M. Argyle, *Análisis de la interacción*, pp. 101 y ss.

3. K. Bühler, *Teoría de la expresión*, pp. 174 y ss.

4. J. Ortega y Gasset, «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», *op. cit.*, p. 589.

5. «L'être-vu-par-autrui est la *vérité* du voir autrui», J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 303.

les hilos discriminatorios que la mirada, con sus incansables destellos de aprobación o de rechazo, contribuye a tejer casi tanto como lo hace el discurso hablado.¹ En definitiva, la regulación del flujo de la mirada es algo que forma también parte del dominio de la ética. Porque es cierto que el juicio moral es lo que configura, usualmente, la imagen que percibimos del otro: buena, si se adapta a nuestra noción de lo bueno, mala si corresponde a la de lo malo.² Pero no es menos cierto que muchas veces la mirada es la que actúa de avanzadilla sobre nuestros juicios. Así, unos creen que quienes les hablan y miran a la cara son siempre «mejores», moralmente, que ellos; y otros piensan que son sistemáticamente «peores».³ La suerte ha sido echada con el cruce de miradas; pero, además, ingenuos y malpensados coincidimos, como el resto, en pensar que la persona que nos habla y mira atentamente a los ojos nos hace mucho más caso a nosotros que al resto de sus interlocutores. Sobre esta secreta y tan bien repartida ilusión procedente sólo de los ojos reposa buena parte de la vida social y particularmente de nuestras apreciaciones morales del prójimo. Es bonito imaginar, con Saint-Exupéry, que «lo esencial es invisible a los ojos» (*Le petit prince*, XXI), pero no es del todo cierto, al menos en la ética.

En el plano moral la mirada cumple unas funciones específicas y al mismo tiempo esenciales. Una de ellas, y entre las más primarias, es la función *informativa* de ayudarnos a interpretar las intenciones y la actitud, en general, de todo aquel que se relacione con nosotros. Algunas sabias advertencias se oponen a ello. Shakespeare escribe: «No hay ningún arte que nos permita ver en el rostro cómo es la mente» (*Macbeth*, I, 4). Y no son pocos los dichos y sentencias que se suman al poeta Marcial cuando éste dice: «No te fíes de la cara» (*Epigramas*, I, 24). Pero por encima del escepticismo la experiencia común destaca la utilidad de la mirada y la expresión del otro para un primer conocimiento orientativo de su ánimo y propósito frente a nosotros. La intimidad individual no tiene otro registro visible que la cara, donde finalmente el fondo de cada pasado personal dibuja con tesón los rasgos que traducen lo que

1. E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pp. 265 y ss.; M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, pp. 272 y ss.

2. D. Diderot, *Ensayo sobre la pintura*, IV.

3. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion* (*Oeuvres*, p. 983).

tiene de bueno y de malo, de profundo y de superficial.¹ El presidente americano Reagan dijo que le bastaba con mirar a los ojos del presidente ruso Gorbachov para creer en sus planes de reforma. El cruce de miradas sustituyó, en un paréntesis histórico, a la geoestrategia y los informes de los expertos, que sirven más para los estadistas que no saben o no quieren leerse mutuamente los ojos. Sin embargo, para la mayoría, y de generación en generación –el *Eclesiástico* ya lo recoge: el corazón del hombre trasmuda su cara (13, 25; 19, 29)–, la cara es el espejo del alma. Un espejo que ciertamente no es muy fidedigno ni revela lo que la persona «es»; pero que es por lo menos aproximativo y dispuesto a acotar lo que la persona «parece que es». Todo eso en el supuesto, dicho sea de paso, de que el ser del individuo pueda hacerse perceptible a los sentidos, algo muy incierto en lo que toca a su identidad moral.² Como sea, hasta el mejor rostro imitador puede ser descubierto en alguna ocasión en su papel de simulación, y de hecho son pocos los individuos que logran eludir el campo expresivo de las intenciones que ofrece casi siempre la cara y, en su centro, la mirada.³ Así, la percepción de un rostro humano, a diferencia del resto universal de objetos, hace muy artificial la separación entre lo que es externo y lo que es interno. Los ojos que nos miran impiden que veamos en esa cara sólo el «cuerpo» o sólo el «alma». Casi siempre, lo que hay dentro, eso hay fuera, y viceversa.

Para el comportamiento moral es de gran importancia informativa esta indisoluble unidad, por lo general, entre la actitud y la mirada. Como es igualmente de gran importancia *confirmativa*. El lenguaje de los ojos sirve para decir más que las palabras, sobre todo cuando queremos insistir en que estamos diciendo la verdad o que nuestras promesas son de fiar, pues prometer es anunciar una verdad futura. En esta situa-

1. A. Montagu, F. Matson, *El contacto humano*, pp. 86 y ss.; G. Simmel, *Sociología*, II, p. 286.

2. Con la contradicción impropia de un idealista, pero la resolución de un fisionomista, Hegel escribe: «Si queréis hallar el fondo del pensamiento de un hombre, conocer el sentido, el principio de explicación de todas sus modificaciones exteriores, miradle a los ojos» (*Sistema de las artes*, «El ideal de la escultura»). De la misma manera, George Orwell formula en su 1984 la posibilidad del «crimen facial», aquel que perpetra quien deja traslucir en su mirada pensamientos prohibidos.

3. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, pp. 122-123; «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», *op. cit.*, pp. 578-580.

ción, los ojos parecen comunicar en voz alta un «¡mírame a la cara!», para ponerse ellos mismos como testimonio. Cuando uno quiere mentir o disimular no existe una fuerza parecida a ésta en la mirada.¹ Al contrario, las cejas se acartonan, los párpados se mueven inseguros y las pupilas son un bote sin amarre que se aleja. El viejo Catón decía: «Es imposible que los pensamientos permanezcan disimulados largo tiempo.» Y Freud, en su *Análisis de un caso de histeria*, escribe: «Quien tiene ojos para ver y oídos para oír, puede estar convencido de que ningún mortal es capaz de guardar un secreto. Si los labios permanecen en silencio, habla con las yemas de los dedos; la delación se exuda por todos los poros.» La mirada posee también una función *persuasiva*, desde el momento en que con ella podemos mostrar tanto la atención y el afecto hacia el otro como, al contrario, la indiferencia y el desafecto que sentimos por él. Es un modo de persuasión de la voluntad ejercido por este eficaz proyector de comunicación no verbal que es la mirada. Ésta, junto con el tacto, facilita la reciprocidad más perfecta en todo el ámbito de las relaciones humanas.² Tal vez el interés y el desinterés que nos mueven hacia los demás cambiarían de un modo radical si no existiera el mirar persuasivo y toda su gama de posibilidades, desde la mirada compasiva hasta la mirada furtiva.³ Incluso la «mirada fija» tiene sus grados, desde aquel en que los ojos retienen como brazos al ser que nos gusta, hasta aquel en que ahuyentan como lanzas al que nos disgusta.⁴ En cualquier caso, los ojos sirven para facilitar los modos de persuasión que crearán el clima de la reciprocidad humana. Para matar o maltratar, como saben los verdugos, no hay que mirar a los ojos de la víctima. Y el que ha sido entrenado para ser indiferente a la expresión del rostro humano se vuelve ciego, aunque no pierda la vista, o muere bajo el peso de las caras recordadas de sus víctimas. Estar ciego o muerto puede consistir también en esta clase de indiferencia. Nos alimentamos mutuamente de miradas, y para ver hace falta ser visto, como

1. F. Davis, *La comunicación no verbal*, pp. 68-69; R. Heslin, M. L. Patterson, *Non-verbal Behavior and Social Psychology*, pp. 44 y ss.

2. G. Simmel, *Sociología*, II, pp. 284-285. Vid. también J. Xirau, *Amor y mundo y otros escritos*, pp. 167 y ss., donde analiza el papel de la «mirada amorosa» entre tutor y alumno.

3. K. Bühler, *Teoría de la expresión*, p. 109.

4. R. A. Hinde, ed., *Non-verbal Communication*, pp. 250 y ss.

recuerda el único superviviente de un mundo de ciegos en la novela de José Saramago sobre la ceguera. En un mundo de realidades eludidas y de visión virtual quizás nos volveríamos «ciegos que, viendo, no ven», como dice el mismo escritor. Reivindicar el tacto y la vista son ya hoy una tarea de la ética y una urgencia de la política.

Por otra parte, hay un modo de mirar específicamente *disuasivo*, que incita a la acción o es en sí mismo acción. Los casos extremos de esta conducta son el mirar manipulativo y el mirar respetuoso. El primero («si las miradas matasen») utiliza los ojos para intimidar o atacar mediante el sostenimiento de la mirada (*gazing*), como también los gorilas de montaña libran sus combates de miradas.¹ Es, por ejemplo, la mirada de odio del colonizado contra el ocupante o la del reo hacia su acusador. Pero, más en general, es la que acompaña a todos los actos maquiavélicos: los de aquellos que con sus ojos quieren controlar el medio y obtener el máximo de información sin ninguna clase de escrúpulos.² Esta forma de mirar provoca el rubor o el azoramiento de quienes lo padecen, que a pesar de ver el rostro no siempre adivinan las intenciones ocultas del agresor. Tal mirada nos pone al desnudo, es decir, acaba por colocar al agredido contra sí mismo.³ Algo parecido hace decir a Job frente a Jehová: «¿Cuándo retirarás tu mirada de mí?, ¿no me dejarás ni el tiempo de tragar saliva?» (7, 19). Lo contrario del mirar manipulativo es aquel que deja libre al sujeto mirado y al mismo tiempo lo mantiene presente. Con los ojos se hace y garantiza también la paz, que ha de ser activa, no fruto del desentendimiento, y por eso reclama un «mínimo cortés» (*polite attention*) a la hora de sostener la mirada. Ya decía Erasmo, en *De civilitate*, que los niños deben aprender a civilizar sus miradas y evitar tanto las penetrantes como las indolentes. La «manera de mirar» será pronto uno de los signos distintivos del gentilhomme,⁴ y el propio Kant, definidor de una moral del respeto, ilustra a veces su razonamiento dicen-

1. M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, pp. 272-273.

2. Maquiavelo escribe en *El príncipe* (XVIII) que casi todo nuestro modo de juzgarnos unos a otros se hace por los ojos, es decir, por lo que se aparenta, no por lo que se es.

3. E. Goffman, *Ritual de la interacción*, pp. 91 y ss.; M. Argyle, *Psicología del comportamiento interpersonal*, pp. 87-89; F. Davis, *La comunicación no verbal*, p. 84.

4. N. Elias, *El proceso de la civilización*, pp. 252-253.

do que no hay obrar ético que no resista la mirada del otro y la de uno mismo.¹

Pero allí donde la expresión de la cara tiene un uso reservado para la ética es en la manifestación de nuestro juicio estimativo de los actos. Si el tacto, y el lenguaje que hace referencia a él, ha de servir, como ya se ha visto, para expresar la recompensa o pena, el apoyo o rechazo terminantes por una acción, la vista, y el vocabulario a su propósito, tienen el cometido previo de ayudarnos a manifestar el juicio de aprobación o de desaprobación que tal acción nos merece, para que después, en efecto, podamos premiarla o castigarla con los recursos pacíficos de la ética (*vid.* 7.2). Esta función *estimativa* es la más claramente asignada por la ética al lenguaje de los ojos. Si estimamos que una acción ha sido digna, y su autor está ante nosotros, se utiliza a menudo la terminología del *dar la cara*, en relación con aquél, y del *mirar a la cara*, respecto a nosotros. Así, la persona salva o mantiene la cara cuando por la conducta o condición bien guardada conserva su cometido en el ámbito social, además de proteger el suyo particular. Actúa a cara descubierta y puede ir con la cara alta, mientras que el resto, como prueba de nuestra aprobación y, a veces, admiración, le pondremos buena cara, en general, o le miraremos con buenos ojos, si el aprobado es mayor.

Contrariamente, ante el sujeto que ha hecho algo indigno usamos muchas veces el vocabulario propio del *esconder la cara*, para su caso, y del *apartar la mirada*, para quienes le juzgamos. Así, un individuo pierde la cara cuando no tiene en cuenta, de modo injustificado, su puesto o función en el mundo social y actúa a su aire sin el menor sentido de la dependencia con el resto. Ha defraudado lo que se esperaba de él, su «deber»; tiene que bajar los ojos, mientras los demás pueden empezar a mirarle mal o poner mala cara por lo que ha hecho, para, en un paso más, echárselo en cara y, final-

1. I. Kant: la vista es el sentido más noble (*Antropología...*, p. 55) y *penetrante* en sentido intelectual (*Crítica de la razón práctica*, p. 26). El deber, o sea la ley moral, es aquello que está, pues, *ante los ojos* de quien se lo impone (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 81, 83; *Crítica...*, pp. 110-112, en ocasiones reiteradas), que no lo toma de ningún cálculo artificioso ni peligrosa ensoñación. De los ojos en la ética dice: «Tan pronunciados y visibles están trazados los límites de la moralidad y del amor propio, que *hasta la vista más vulgar* no puede dejar de distinguir si una cosa pertenece a lo uno o a lo otro» (*Crítica...*, 56). Para la idea de la virtud que «resiste toda mirada» *vid.* L. A. Séneca, *De la tranquilidad del espíritu*, XVII, 1-2.

mente, desviar la vista cuando se crucen con él. La ausencia de frontalidad es quizás nuestro mayor signo de reprobación.

4.5. EL OJO COMO SÍMBOLO CULTURAL

La etnia de los bambara, en el África occidental, cree que el ojo humano reemplaza al resto de órganos del cuerpo y es, además, un potente lazo de unidad social. Para ellos el mundo del hombre es su ojo. Y ésta es una creencia compartida por el resto de la humanidad desde tiempos primitivos. Lo es, al menos, en la medida en que todos los pueblos se han servido del ojo para conocer y dominar la realidad, y a su vez para atribuir a la imagen verbal o gráfica de este órgano corporal unos poderes o significados que escapan a su estricta función sensorial.

Esto es: el ojo humano es productor de símbolos y él mismo es uno de esos símbolos. De hecho, toda percepción –algo que no se reduce a la mera sensación– es de tipo simbólico, y aquella que más símbolos utiliza es, a distancia de las demás, la que proviene de la vista, condicionada por una red de representaciones mentales y estereotipos culturales que se adecua menos a los otros sentidos y formas de percepción. El tacto, con toda su sensibilidad, no es capaz, como lo es la vista, de un tacto «de conjunto» ni tampoco de otro «particularizado». No focaliza ni gradúa su campo de acción como hace el ojo. Tampoco el tacto, salvo excepcional confusión, percibe un objeto por otro, mientras que la vista se nutre más a menudo de efectos ilusorios. Finalmente, incluso con el ojo creemos ver lo que no se puede ver, y a pesar suyo a veces no creemos ver lo que sí podemos ver ante nuestras narices. El tacto es menos capaz aún de esta versatilidad que acaba por hacer del ojo el órgano maestro de la imaginación y de la percepción por símbolos.¹

Aunque el ojo mismo es otro símbolo. Nos lo representamos en forma de imagen verbal o gráfica para expresar las experiencias y pensamientos más dispares.² Si bien no es raro, hasta en una misma cultura, que una imagen determinada del ojo tenga referentes distintos, o que un solo referente pueda ser simbolizado mediante distintas imágenes de dicho órgano.

1. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 201-202.

2. G. Simmel, *El individuo y la libertad*, pp. 187 y ss.

Entrar a fondo en este asunto requeriría varios libros. Pero por lo pronto hay que notar que el ojo ha sido siempre el símbolo del conocimiento, tanto de lo visible como de lo invisible. Para penetrar en el corazón y las intenciones del hombre nos hemos representado el *ojo divino*. El Dios bíblico mira con buenos ojos a Abel y con malos ojos a Caín, no porque uno sea pastor y otro agricultor, sino por ser ya los primeros hijos del hombre de catadura moral muy distinta. Tras matar a su hermano Caín tendrá que esconderse de la mirada de Dios, que «todo lo ve», según dice el *Eclesiástico* (17, 19). No es una obsesión de los antiguos judíos; hay una mirada semejante en la religión musulmana, y no hay mitología ni religión indoeuropea que no imagine al ojo como símbolo del conocimiento sobrenatural, en imagen igualable sólo a la del fuego o la del sol.¹ Aunque también simboliza el conocimiento de lo invisible el *ojo del entendimiento*, una imagen que ha hecho suya la filosofía para referirse a la facultad que capta los principios invisibles de las cosas y de su conocimiento. El milagro griego fue «pensar con los ojos», dotarse de una inteligencia visual que resumen la imagen del ojo y la metáfora de la luz solar, ilustradas en su plenitud por la filosofía de Platón, y pese a que este «ver» del intelecto presupone también, según los clásicos griegos, un previo ejercicio de «sopesar y tantear» los conceptos, los cuales, finalmente, se iluminarán como «ideas» o formas visuales de la mente. Con el tacto las cosas pueden ser palpadas, pero no penetradas, acción reservada, pues, para la visión intelectual. Hasta cabe decir, con el sensitivo estilo griego de pensar, que el ojo tiene sus razones que la razón misma no comprende y el corazón menos. El entendimiento se deja acompañar por ese poderoso órgano porque sabe que así penetrará en los objetos que todas las demás facultades juntas sólo pueden sopesar o conjeturar, pero no entrar en sus principios, que son como abstractas «videncias», o bien intuitivas «evidencias», o bien una «visión» simplemente directa de las cosas, si la mente metafísica se ha vuelto empírica. Con el ojo penetrador, la materia empieza a ser infinitamente porosa al espíritu y transparente de cabo a rabo. Está ya definitivamente dispuesta para hundir nuestros dedos en ella y moldearla a conveniencia.

El ojo es símbolo también del conocimiento de lo visible.

1. J.-E. Cirlot, *El ojo en la mitología. Su simbolismo*, Madrid, Libertarias, 1992.

Parece como si no hubiese hecho ninguna falta imaginar un símbolo de algo tan elemental: que todo lo que existe puede verse. Pero la sabiduría compensa la ceguera de los que viendo no ven, y recuerda constantemente, en especial cuando nadie quiere ver, que el ojo pone al descubierto la realidad. Surge entonces el símbolo del *ojo testimonial*. Decía Leonardo da Vinci que *saper vedere* es el don supremo del artista; también lo es del crítico y de todo aquel que piensa por su cuenta y no se deja engañar. La cultura es una historia del permanente desequilibrio entre los cinco sentidos corporales, pero el sentido que acapara hasta ahora el mayor número de símbolos es la vista, a la que hemos atribuido siempre una supremacía cultural –también, y especialmente, en la sociedad urbana capitalista– por encima del resto de los sentidos.¹ Y al final hacemos incluso que el símbolo del ojo los represente a todos y al hecho crucial, para sobrevivir, de tenerlos en conjunto bien abiertos.² Pues, en un caso extremo, quien «no tiene vista» parece o se queda el último. El ojo compendia, así, la sensibilidad y el avivamiento, ser sensible y andarse con buen ojo para la vida. Simboliza la más lúcida y cautelosa visibilidad, el modo de ver más abarcante que pronto la «civilidad» burguesa adoptará como patrón educativo: hay que enseñar a los niños a no tocar más que con los ojos y a hacerlo con sigilo. Eso no implica el desasimiento de las cosas, sino todo lo contrario. Ver es aprender a dominarlas mejor, y esa función inspectora y a la vez protectora es la que recuerda desde muy antiguo el *ojo guardián*, defensivo para unos e intimidante para otros. Es el ojo, por antonomasia, del poder terrenal, que también cree verlo todo desde su atalaya próxima o lejana y nos lo advierte con este símbolo. Es el ojo del faraón, el de la proa de las naves griegas o el de muchas insignias reales y militares. El ojo del poderoso se ha dibujado tradicionalmente para hacer recordar este poder y ser temido: en algunas culturas orientales el rey ni siquiera podía ser mirado, pues era un modo de desafiarlo. En la era de la televisión todo dirigente busca, en cambio, ser obedecido bajo la sugestión de su mirada de Gran Hermano, presente en cada rincón y a cualquier hora del día. Su

1. H. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, pp. 32 y ss.

2. Aplicamos la palabra «ver» para casi todos los sentidos. *Vid.* la reflexión al respecto de Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 35; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 36.

mirada hace que nos sintamos protegidos y a la vez que no pensemos en protegernos, mejor, de él.

El ojo es, asimismo, un símbolo del amor y de la emoción en general. Del amor humano y del divino también. Existe, en relación con este último, la imagen del *ojo misericordioso*. El creyente pide a Dios que sus ojos se apiaden de él, y ruega si es preciso a los santos para que intercedan en la causa, dirigiéndole igualmente sus «ojos misericordiosos», como los de María la Virgen, abogada de los hombres (*Eia ergo advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte*). En la tradición cristiana, cuyo fundador ponía siempre *ante oculos* su mensaje (y así, «si tu ojo es malo, todo tu cuerpo estará a oscuras», Mateo, 6, 23), este símbolo del ojo fue al principio sólo verbal, presente en la predicación y las oraciones. Pero los iconos de la iglesia ortodoxa, primero, y los murales al fresco de la romana, después, contribuyeron a que el ojo del amor divino fuera sobre todo un símbolo gráfico y, finalmente, un signo más distintivo de esta religión que del resto, con menor patrimonio iconográfico, e incluso expresamente evitado en el caso de la fe musulmana.

Por otra parte, el amor y las emociones humanas, con toda la gama que sería irreverente atribuir a las personas sagradas, tienen entre sus principales símbolos el *ojo expresivo*, cultivado, con toda propiedad, en el arte del retrato. Esta modalidad es tan antigua como el arte suntuario, por ejemplo el de los egipcios, escultores de rostros de una gran delicadeza de rasgos y expresiones. Pero seguramente no es equivocado afirmar que la gran época del retrato y del ojo expresivo sobreviene con la pintura del Renacimiento europeo, cuya potencia y sutileza en las miradas sólo tiene parangón, después, en el arte fotográfico. El «Baudelaire» del fotógrafo Nadar contempla con sus ojos de azabache *Las flores del mal*, y de la alta frente de su «Berlioz» estalla todo el metal de la *Sinfonía fantástica*. Aunque fue Giotto el primer gran retratista de la sensibilidad: con qué ternura se miran y se tocan todos los personajes que componen los casi cuarenta cuadros de la capilla Scrovegni de Padua. No estaríamos quizás ante el templo mayor de la pintura occidental si unos pocos años antes de su decoración no hubiera vivido Francisco de Asís, de cuya humanidad parece tomar nota nuestro pintor. Luego, en Florencia, se conseguirá hacer patente que aunque el rostro constituye la parte menos movable del cuerpo es, con la ayuda del ojo, la

más expresiva y configuradora de la personalidad.¹ Fijémonos en *El cardenal* de Rafael o el *Anciano* de Lippi, en la *Gioconda* de Leonardo o el *Adolescente* de Perugino: sus miradas marcan el centro exacto del cuadro y a la vez lo desbordan. Y más tarde, ante la madurez casi mórbida de la *Muchacha con turbante*, de Vermeer, o del *Papa Inocencio X*, de Velázquez, la mirada de estos personajes consigue poner en movimiento todo lo que tiene a su alrededor, incluido el espectador, que parece no tener mirada más que para sus ojos.

Pero el ojo expresivo del retrato pertenece todavía a una imagen estática: no puede mostrar más que rasgos e insinuar algunos gestos. Para que éstos aparezcan enteros haría falta que la imagen del rostro estuviera en movimiento, y así, con la acción, captaríamos propiamente el hábito facial, la característica expresividad de cada uno que la imagen quieta nos da, en cambio, congelada. Este gesto al completo es el reproducido, históricamente, por el actor de teatro y, en nuestro tiempo, por el de cine, que llega a mucha más gente y que, por diferentes motivos, es conocido, desde su primer plano, incomparablemente más «de cerca» que aquél. Además, la mirada de la estrella de cine permite una mayor identificación con ella que la del retrato y a veces una compenetración que es del todo improbable frente a una imagen fija. Hablamos, pues, del *ojo magnético*, un símbolo proporcionado por el cine al siglo XX. Nada hay tan filmado como dicho símbolo, y al fin y al cabo los grandes mitos de este siglo habrán sido rostros que nos miran desde la pantalla. Quizás nunca se supo tanto de la mirada y de la expresión de las emociones humanas como después de la invención del cine, «fábrica de sueños» pero también archivo universal del comportamiento humano, que no hubiera tenido desperdicio para la ciencia de Darwin o el arte de Shakespeare. En cualquier caso, y a propósito del cine y del ojo magnético de sus personajes, la multitud anónima y silenciosa parece necesitar del poder comunicativo del rostro humano que ella, como masa, ha tenido que aprender a reprimir

1. Leonardo llevaba siempre consigo un cuaderno donde esbozaba rostros característicos de una pasión u otra. «Un buen pintor», escribe además, «ha de procurar con especial cuidado dos cosas, a saber: dibujar muy bien el cuerpo humano y percibir la viva expresión de los afectos que a uno le interesan.» La cuestión del interés de la cara y el tipo de carácter que refleja es tratada por Ovidio en *Ars amandi*, III, pp. 45-50. Vid. R. A. Hinde, ed., *Non-verbal Communication*, pp. 373 y ss.

o que simplemente ignoraba. Ante ciertas miradas que surgen de una pintura pensamos «sólo le falta hablar» o «parece a punto de salir del cuadro». Pero aquellas que surgen de la pantalla, con un chorro de luz que atraviesa la oscuridad y se detiene en nuestros ojos, no pueden menos que sugerirnos sin más rodeos: «Tú también estás aquí, conmigo.» La labor de transformación cosmética, por la Metro, de Greta Gustafsson, una joven apocada de labios anodinos y nariz muy prominente, en la atractiva Greta Garbo, «la divina», no es suficiente para explicar por qué ahora, tantos años después de su breve carrera, sigue pareciendo, más que una actriz, una personalidad que resiste al tiempo.¹ Hay que tener en cuenta, por lo menos, la capacidad de su rostro para hacernos sentir ante una visitante altiva y a la vez vulnerable; inteligente y sentimental; responsable y en espera de ser protegida. Es decir, para fusionarse con nosotros sin perder su compostura glacial. Como en tantos otros casos, eso nos lo ha proporcionado el ojo magnético del cine: el cruce de un don de ojos con un hambre de mirada.

La llamada «regla de oro» de la ética –no hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran a ti– fue dada, según la tradición bíblica, por un invidente (*Tobías*, 4, 15). No habría en ello nada de especial, desde nuestro seguimiento de los valores simbólicos otorgados al ojo, si tuviéramos presente a san Agustín, quien escribe que hasta los ciegos pueden disfrutar de lo mejor de la vista, la luz, iluminadora en este caso de la sabiduría moral (*Confesiones*, X, 34). Pero la ética, lo mismo que la política y la religión, la ciencia y el arte, es una cultura *visual* que bien puede tener al ojo como uno de sus símbolos. Pues el proceso mental y deliberativo de decidirse por una determinada acción y seguir, en general, patrones voluntarios de conducta, va acompañado al mismo tiempo por un trabajo de la imaginación servido en gran parte por la vista. Necesitamos visualizar las acciones posibles y las creencias que las sostienen; poseer una visión de nuestra imagen o identidad a la hora de elegir o desestimar estas acciones y, desde luego, hemos de poder imaginar los efectos sobre otras personas de la decisión tomada. Toda situación de dilema o conflicto moral requiere este esfuerzo de representación visual. ¿Habría ética sin imágenes de víctimas inocentes ni de culpables impunes? ¿Cómo es posible

1. Nada que ver con el cambio de la morena Margarita Cansino a la rubia Rita Hayworth, un estereotipo.

pensar y ejercer el respeto a la persona, aun desde la imparcialidad más rigurosa, si bajo el «velo de la justicia» no podemos imaginar a la persona en trance de ser agredida o de ser salvada de la agresión? Lo «universal» mismo de la moralidad y el derecho, ¿no es, además de un principio por abstracción, otro por composición de imágenes sobre lo que cada uno intuye por tal? Lo abstracto de la razón y la ley tiene justamente su límite –y su explicación, en suma– en la presencia visible de una o más personas. No hay, ni siquiera para la ética, una persona en general. Todas existen en particular y sólo esto justifica que el razonamiento práctico les dedique toda su atención y primor. El propio Sócrates, tan partidario de una ética racional, contradice al pintor Parrasio de Éfeso cuando éste trata de persuadirle de que un retrato no puede expresar el carácter moral de la persona, por ser ello invisible: «¿Pero no pasa que en un mismo hombre las miradas expresan unas veces amor y otras odio? ¿No podría imitarse eso en los ojos?»¹ Al final, ambos se ponen de acuerdo en que los rostros que gustan más son aquellos que reflejan belleza y bondad, *kalokagathía*. También lo invisible de la ética se hace visible a los ojos.²

¿Cómo hay que llamar a este ojo que simboliza la cultura moral? ¿Ojo «ético»? Una denominación tal representaría, no obstante, el símbolo de algo aún específico y limitado, por tanto en abierta contradicción con la tarea de la ética, permanentemente –salvo que hablemos de una moral dogmática– por determinar y realizar. El ojo como símbolo del respeto al hombre y la mujer, tarea siempre abierta e inacabable, no puede ser ni más ni menos que el *ojo humano*, pues es lo humano lo que viene a representar, y lo humano se encuentra, sin embargo, en estado de precariedad. Para el cuento árabe, se define cada día y con la ayuda de los ojos:

–Maestro –pregunta el pequeño pastor–, ¿cuándo sabré con exactitud en las montañas que no es de noche y ya es de día?

–Será de día –contesta el sabio– cuando puedas empezar a ver los ojos de tu hermano.

Si la mirada del otro parece franca, pero descubrimos que

1. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, p. 10.

2. El tema de la representación de las «acciones invisibles» en la pintura y la literatura aparece en G. E. Lessing, *Laocoonte*, pp. 146 y ss., 231 y ss.

nos engañaba, esos ojos ya no se atreverán otra vez a mirarnos a la cara. Si, por el contrario, hemos rechazado al otro simplemente por su mirada, pero después algo nos ha hecho ver que andábamos equivocados, podremos volver a mirar de nuevo todas las caras y admitir que puede brotar un sentimiento desinteresado donde menos lo esperábamos. No hay suficientes motivos para no hacer del ojo humano un símbolo también de la dignidad.

5. TACTO Y MIRADA EN LA PSICOLOGÍA DE LA CONDUCTA

5.1. LA OBRA DE LOS SENTIDOS

En el capítulo anterior se ha analizado la importancia del tacto y la mirada en la cultura moral. Con ello espero haber obtenido una primera prueba, de tipo cultural, que avala la influencia de los sentidos corporales sobre elementos tan constitutivos de la ética como los hábitos y las creencias, objeto de este libro. En el presente capítulo me remito a una segunda prueba, ahora de tipo psicológico, para continuar la confirmación del mismo principio tras cierto buceo en las estructuras inmediatas de la conducta individual.

La psicología del comportamiento humano depende de los sentidos corporales, y éstos del sistema nervioso. La actividad sensitiva está relacionada con el sistema nervioso periférico, a través de los nervios raquídeos y en particular de las fibras nerviosas aferentes. Estas fibras conducen los impulsos nerviosos recogidos de órganos como el tacto o la vista hacia el interior del sistema nervioso central. Son fibras propiamente sensitivas –no motoras, como sus antagonistas, las eferentes–, aunque los impulsos que las atraviesan actúan como verdaderos portadores y procesadores de información que almacenará el cerebro.¹ En realidad hay más de una veintena de órganos de los sentidos que le harán llegar esta información, si bien suelen estar distribuidos en cinco principales agrupamientos o sistemas receptores: fotorreceptor (visión), audiorreceptor (audición), quimiorreceptor (olfato y gusto), propiorreceptor (equilibrio) y el sistema receptor de la sensibilidad somática y

1. M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, pp. 159 y ss.; A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, pp. 545 y ss.

visceral que incluye al tacto. Todos ellos constan de terminaciones nerviosas que convierten las diferentes formas de energía recibidas del ambiente externo e interno de nuestro organismo (por ejemplo, electromagnética para el ojo y mecánica y térmica para el tacto) en sucesivas alteraciones del potencial eléctrico de sus propias membranas. Se desconoce aún cuál es el mecanismo desencadenante de este potencial generador que caracteriza a las fibras sensitivas, por donde el impulso nervioso puede llegar a alcanzar, en las más gruesas, la velocidad de 120 m por segundo. Pero lo cierto y comprobado es que todos nuestros órganos receptores y sus derivaciones nerviosas actúan a título de transformadores de energía material en constantes fuentes de información sobre la realidad del medio y de acción. En suma, para modificarla, un escenario compartido también por la ética.

Ahora bien, los sentidos no son meros copiadore de la realidad. Más que en ningún otro animal, en el hombre tienen otras funciones que las puramente adaptativas, como pensaba aún Bergson,¹ ni todo el conocimiento humano se puede decir que proviene de la información aportada por ellos, como ha sostenido el positivismo hasta Bertrand Russell.² Los sentidos corporales son ellos mismos activos y ejecutan una constante selección de mensajes que desmienten cualquier teoría reduccionista a su respecto. Las vías que van de los órganos receptores al cerebro nunca son directas ni lineales. Constituyen extensos circuitos neuronales en los que las conexiones sinápticas, de neurona a neurona, modifican sucesivamente la codificación del mensaje inicial. Asimismo, entre el último suceso neural y la experiencia consciente hay otra trama filtradora que acaba haciéndonos descubrir que el mundo de nuestros sentidos debe parecerse más a una ilusión perceptiva que al reflejo de una supuesta realidad.³ Las sensaciones son, al final, una abstracción, no la copia o réplica de lo que hay, cuyas coordenadas puras de espacio y tiempo, caso de existir también, no conseguimos apreciar directamente, dado el inevitable filtro selectivo que suponen nuestros órganos receptores y nuestro cerebro. Por eso es tan frecuente que un mismo estímulo sensitivo sea procesado por vías neuronales distintas e

1. H. Bergson, *Oeuvres*, pp. 546 y ss. (*L'évolution créatrice*, I).

2. B. Russell, *El conocimiento humano*, I, p. 5, Madrid, Taurus, 1977.

3. K. R. Popper, J. Eccles, *El yo y su cerebro*, p. 285.

interpretado de diferentes maneras.¹ Una prueba fisiológica de que las fibras sensitivas no son registradoras de alta fidelidad es el carácter espasmódico con que responden a los estímulos nerviosos. Un estímulo constante no produce a su vez un estado constante de excitación, sino una serie de respuestas con períodos intermedios de inactividad.

En el sistema nervioso tampoco se hace nada de golpe. El caudal de información que corre por él es susceptible –como diría Leibniz del espacio– de una «infinita divisibilidad», cuyas diferencias apenas podemos captar directamente, y casi valdría la pena, en ese caso, aplicar el cálculo diferencial para el análisis de la sensibilidad.² Esta naturaleza desigual y altamente segmentada de los sentidos hace, en buena medida, que nos parezca que pueden «acostumbrarse» a todo, incluso a las sensaciones más aborrecibles, y soportemos, para bien y para mal, el horror, el dolor, la estridencia, la fetidez, el asco. O hace, también, que nos parezcan «dormidos», y es que después de un cierto tiempo todos los receptores sensitivos se adaptan, en mayor o menor grado –e igualmente para bien y para mal–, a los estímulos del medio externo e interno. A veces algunos de estos receptores acaban simplemente por no responder, como ocurre con los corpúsculos de Pacini, en la piel, pero no así con los discos de Merkel, encargados del tacto fino, que pueden continuar transmitiendo información durante horas.³ En cualquier caso, la naturaleza da también sus razones para hacer de la experiencia de los sentidos una renovada obra de la inteligencia: que hay que *mirar* para «ver», *escuchar* para «oír», *palpar* para «sentir», *olfatear* para «oler», *saborear* para «gustar». De lo contrario, como el cerebro que no ama ni piensa, órganos tan esenciales para la vida se atrofian y desaparecen. Por lo que la naturaleza humana debe aprender también a estar a la defensiva de sí misma, supliendo su indigencia con la acción de la cultura.⁴

La actividad psicológica, abierta a esta última, constituye el otro factor que hace de los sentidos unos órganos filtradores, más que simples reproductores de la realidad de nuestro medio interno o externo. La percepción deviene selectiva, en este plano, mediante el fenómeno de fijar la atención sobre los ob-

1. M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, p. 270.

2. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio y II, p. 17.

3. A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, p. 573.

4. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, p. 60.

jetos percibidos. La captación de unas cosas y no de otras, así como de determinadas características del objeto y no del resto, se debe no sólo al procesamiento natural de información, resumido anteriormente, sino al mismo tiempo a este elemento clave que es la atención o capacidad discriminatoria ejercida por el hombre de modo consciente.¹ Antes de que nuestros sentidos se «centren» en algo se hace muy difícil hablar incluso de sensación, que, como vemos, dista mucho de ser una experiencia automática y directa.² Aprender a gustar, oler, sentir, oír y ver es, en último término, aprender a fijar la atención y disponerse a administrar la virtud fundamental del conocimiento: la curiosidad. Basta con que nos fijemos en una cosa para que nos resulte interesante; y si no lo resulta, para que hayamos aprendido un poco más a fijarnos en algo. Porque, descontados los instintos elementales, el resto hay que aprenderlo todo, hasta las facultades del aprendizaje: también aquí «se hace camino al andar». Sin selectividad consciente, pues, la sensación perdería buena parte de su plasticidad y agrado, incluido –para Kant– el «goce de aplazar el goce», pues son cualidades que dependen de multitud de aptitudes ligadas al fenómeno de la atención, como la búsqueda de lo nuevo o raro, la apreciación del contraste, la disposición al cambio o la complacencia en la regularidad más cadenciosa.³ Por otra parte, puede que sin selectividad de esta clase muchas sensaciones se hicieran sencillamente imposibles, ya que no deja de ser un potente medio auxiliar para evitar la saturación de los sentidos o aliviar una imagen demasiado confusa del mundo.⁴ Dicho en otros términos, lo intencional es otra condición de posibilidad de la percepción humana, añadida a la de sus bases biológicas, de lo cual han tenido que tomar nota hasta los que se dedican a ayudar a «ver» a niños ciegos.⁵

La mente influye en el cuerpo casi tanto como éste en aquélla, y ello es apreciable en la obra de los sentidos corpora-

1. A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, p. 575.

2. J. Piaget, *Psicología de la inteligencia*, p. 109.

3. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, pp. 64-68; D. Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, pp. 136 y ss.

4. M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, p. 282.

5. A. Rosa, E. Ochaíta, eds., *Psicología de la ceguera*, pp. 107-110. Para el carácter «intencional» de las sensaciones *vid.*, entre otros textos de la filosofía fenomenológica: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 247-248; J.-P. Sartre, *La imaginación*, pp. 104, 120 y ss.

les, dependientes de uno y otro flanco de nuestra naturaleza. Claro que el materialista y el espiritualista negarán aquel de los dos ligámenes que les resulte «incomprensible». Pero frente a una actitud reduccionista está la de quien no soporta prejuicios a expensas o en contra de la ciencia. Así, y lo mismo que el sexo en la especie humana no está hecho «sólo» para reproducirse ni «sólo» para gozar, debemos aceptar, desde un talante abierto, que tampoco sus sentidos son pura mente ni puro cuerpo. Ya la actividad sensitiva del hombre, como después la de su entendimiento, muestra que lo que caracteriza a éste sobre otros animales es una reorganización permanente de lo dado, sea en favor de lo uno o de lo vario.¹ Para ello habrá tenido que mezclar los elementos más heterogéneos, cuerpo y mente, que componen su naturaleza. Asumida en su plenitud, la actividad de los sentidos humanos reviste finalmente las características de toda una obra.

5.2. PSICOFISIOLOGÍA DEL TACTO Y CONDUCTA

Nicholas Saunderson, invidente, fue a pesar de todo un brillante profesor de óptica en Cambridge y autor de unos *Elementos de álgebra* en los que se habla de una «aritmética palpable». Se dirigía a sus alumnos como si éstos fueran también ciegos y el resultado fue un éxito pedagógico superior al de sus colegas, incluso al tratar sobre la luz y el espacio. El enciclopedista Diderot escribió de él: «Saunderson veía por la piel».² Impresionado, este filósofo redactó una *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, donde describe con sumo detalle las habilidades que los privados de la vista son capaces de desarrollar, en especial el sentido del tacto, tanto o más delicado que de ordinario la vista en los que ven.

El invidente carece del tipo de información distal y a la vez continua suministrada por los ojos. Eso influye en su desarrollo psicomotriz y cognitivo, pero en cierta manera queda paliado con el dominio del lenguaje, hasta el de sus términos

1. J. G. Herder, *Una metacrítica de la «Crítica de la razón pura»*, en *Obra selecta*, pp. 395-399.

2. D. Diderot, *Escrips filosòfics*, p. 59. El texto es de tal densidad de observaciones y agudos comentarios que tuvo pronta difusión. El propio Condillac, al final de su *Traité des sensations*, tiene que salir al paso de las acusaciones de haberlo casi plagiado.

más «visuales», y con el desarrollo de otros sentidos, como el oído y particularmente el tacto, que posee grandes aptitudes de estereognosia o percepción de objetos tridimensionales por palpación. El ciego «ve» las cosas a través del lenguaje y del tacto, y en este sentido su mundo siempre será distinto al de uno que ve por los ojos, quien debe cargar, por cierto, con la experiencia desoladora de *no poder tocar* casi nunca todo aquello que observa. Pero entre ambos mundos hay sólo una diferencia de «datos», no de especies ni de intensidades, que le permiten al ciego adquirir al final –como saben los educadores de niños invidentes– una experiencia de objetos y de situaciones homologable a la de los videntes. No tienen un espejo donde formar la idea de su yo, pero sí voz para conseguirla por otro medio.¹

La piel es el órgano de mayor tamaño del cuerpo humano: en un adulto puede sobrepasar los 2 m² de superficie. Es también uno de sus órganos más activos: cumple muy diferentes funciones fisiológicas y, por descontado, es un vivo conjunto de signos para la relación social. Incluso suministra, en este sentido, algunas de las señales que configuran nuestra imagen personal y nos individualizan: desde el cabello o las arrugas hasta el color de la tez o las huellas digitales. Aun así, la piel humana es la menos especializada de las pieles animales. Por ejemplo, no nos sirve de coraza defensiva, apenas da abrigo contra un frío moderado, y su espectro sensitivo no es tampoco ilimitado, porque sólo reacciona ante simples excitantes mecánicos. Es la piel, no obstante, más descubierta o desnuda de la naturaleza animal y aquella cuya superficie abarca todo el cuerpo del individuo.² Así, y como compensación, constituye una gran pantalla sensorial que nos beneficia en relación con otras especies. Nuestra piel aporta mayor cantidad de información –ya decía Aristóteles que el tacto es el sentido con más sensaciones a su alcance–³ y, sobre todo, tiene una incomparable capacidad para adquirir nuevas especializaciones en función o no de la adaptación biológica. Con el tacto podemos empezar a decir que los sentidos humanos no nacen, sino que

1. A. Rosa, E. Ochaíta, eds., *Psicología de la ceguera*, pp. 72-75, 199 y ss.; H. Peraita, ed., *Representación de categorías naturales en niños ciegos*, pp. 14 y ss. En clave de interpretación filosófica: A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, IV, p. 21.

2. D. Morris, *El mono desnudo*, pp. 12 y ss., 36 y ss.

3. *Psicología*, 422b.

se hacen, y tienen en la piel su centro original de experimentación.¹ Es lo requerido, por otra parte, en un organismo tan poco dotado de mecanismos innatos de supervivencia y reproducción como el del hombre, de modo que en la sensibilidad, no sólo en la inteligencia, éste muestra que todas sus facultades se encuentran permanentemente «a disposición». La ventaja facilitada aquí por nuestra piel es su extensiva y variadísima, dentro de sus límites, sensibilidad, mezcla de lo físico y lo psicológico, como veremos a continuación.

La actividad sensitiva de la piel tiene lugar en la dermis cutánea. En esta capa se encuentran los sensores o terminaciones nerviosas que actúan a título de receptores de la estimulación exterior, sea ésta por presión mecánica de un objeto o por una variación térmica del ambiente.² Los sensores acusan esas señales táctiles a través de la punta de los axones que integran la célula nerviosa. Con lo que además de ser terminaciones receptivas los sensores son al mismo tiempo agentes transformadores de una excitación externa en impulsos nerviosos de naturaleza eléctrica, que harán llegar, de neurona en neurona, aquel mensaje táctil inicial al cerebro. Éste interpreta tales impulsos en la correspondiente área de su corteza, donde se produce propiamente la sensación, y de modo inmediato produce las reacciones visibles de nuestra «sensibilidad», por ejemplo con respuestas de carácter mecánico o de contenido emocional.³ Ahora bien, la complejidad del tacto empieza ya en la dermis, donde hay muchos y muy variados sensores. Sólo en la palma de la mano existen unas 17.000 unidades táctiles de este tipo y con funciones diversificadas, lo cual nos permite hablar de hasta quince variedades de tacto, en modo alguno limitado a una única y uniforme sensación de «contacto».⁴ Unos sensores consisten en terminaciones nerviosas libres, insertas directamente en la dermis, siendo los encargados de propiciar la experiencia relativa a la temperatura y al dolor. Otros, en cambio, presentan sus terminaciones envueltas en una cápsula; es el caso de los sensores que registran la presión sobre la piel, como los discos de Merkel y especialmente los corpúsculos de Pacini, situados en la dermis profunda. Las termi-

1. *Ibid.*, 435 a-b; J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, pp. 174-176.

2. P. Glees, *The Human Brain*, pp. 177 y ss.

3. M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, p. 275.

4. *Ibid.*, pp. 292 y ss.; Codina-Puiggros, A., ed., *Tratado de neurología*, cap. I.

naciones que se ocupan del tacto, en un sentido más específico, están también encapsuladas. Son los corpúsculos de Ruffini, que informan de los estiramientos de la piel, y los de Meissner, muy sensibles a las vibraciones de baja frecuencia, como las producidas al acariciar un objeto deslizante o ligeramente áspero. Estos receptores del tacto fino se localizan en las partes menos pilosas del cuerpo: palmas y dedos de las manos, plantas de los pies y las consideradas «zonas erógenas».¹ Tantos sensores, en fin, nos informan de muchas más cualidades táctiles que aquellas que nos referían tradicionalmente los filósofos del conocimiento, alrededor casi siempre del concepto de solidez.² El tacto, sin embargo, detecta bastante más que el hecho de que algo sea impenetrable y se nos resista, lo que da la medida de su «solidez», en efecto, pero no aún en conjunto la de su forma corpórea. En realidad los receptores cutáneos nos dan cuenta de prácticamente todas las cualidades sensibles que hacen posible percibir un objeto como cuerpo diferenciado en el espacio, desde su peso y movimiento hasta su temperatura y relieve. Además, lo hacen de un modo mucho más directo que el resto de los sentidos humanos, dependientes de intermediarios como la luz, el aire o las moléculas químicas.³ Y lo que vale para la percepción de todos los cuerpos vale muy particularmente para la de los cuerpos humanos. En la imagen que un invidente tenga del hombre habrá siempre más humanidad que en aquella que tenga uno que ve, pero sin sensibilidad.

A todo esto hay que añadir que la sensación del tacto no depende sólo de los receptores presentes en la zona estimulada, sino de la parte específica del cerebro relacionada con ellos a través de las fibras aferentes. Por ello no hay una correspondencia exacta entre la sensación experimentada y las vías y sensores implicados en ella. Dos receptores iguales no dan

1. R. S. Snell, *Neuroanatomía clínica*, pp. 115 y ss.; B. Bridgeman, *Biología del comportamiento y de la mente*, pp. 142 y ss. Por otra parte, la teoría freudiana de la sexualidad infantil perdería su consistencia sin la importancia concedida a las zonas erógenas y al tacto en general, aunque desde una visión más «genital» que «erótica» de la vida sexual. Vid. S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Lecciones 20-21, 32.

2. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 4, Madrid, Aguilar, 1987; D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, 4, 5, Madrid, Tecnos, 1988; G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, 1.

3. Condillac llega a decir que el tacto es el único sentido con poder para «juzgar por sí mismo», *Traité des sensations*, pp. 89 y ss. Vid. también: Aristóteles, *Psicología*, 423b.

siempre la misma información y un mismo receptor cursa a veces informaciones distintas.¹ El sentido del tacto es, en otras palabras, integrador, porque se dirime en último extremo en aquella parte más nueva y desconocida aún del sistema nervioso que es la corteza cerebral, allí donde las porciones anteriores de los lóbulos parietales procesarán la información sensorial y el tacto se comportará como un sentido especialmente activo. Hay, pues, un cerebro táctil, ocupado ante todo en las señales que le llegan desde dedos y labios, con grandes zonas corticales reservadas para ellos. Y a medida que este órgano se desarrolle, también tendrán que hacerlo, en mutua correspondencia, el tacto y el resto de la sensibilidad. Una de las mayores evidencias de este intercambio entre los sensores táctiles y el cerebro está en el decisivo papel ejercido por el tacto, junto con el sistema oral-auditivo, en la adquisición y desarrollo de los hábitos infantiles de la motricidad y del aprendizaje en general, con lo que la inteligencia se hace acreedora también de la mayor o menor dedicación de cada uno a las múltiples facetas del tocar: desde la ciega palpación hasta el asir con cuidado, desde la burda manipulación hasta la cálida caricia.²

Conforme a ello, el tacto está revestido, como el oído, de una doble realidad psicológica. Emito un sonido y puedo, al mismo tiempo, escucharme a mí mismo. Tanteo un objeto y a la vez me intereso en manejarlo. Cada intercambio de estos dos sentidos con un trozo de mundo es el mejor estímulo para proseguir en ello y probar otros contactos y conocimientos.³ Así logro también, pulsando las cosas o escuchando cómo vibran, incluyéndome a mí, el sentimiento de mi propia actividad sobre ellas y al final la noción de mi yo activo como la primera y más irrefutable de las experiencias objetivas.⁴ «*Je me cherche ou je ne suis pas*», escribe Condillac a propósito de este poner las manos sobre las cosas que nos acaba dando la me-

1. R. S. Snell, *Neuroanatomía clínica*, loc. cit.; J. C. Eccles, *El cerebro: morfología y dinámica*, pp. 95, 184.

2. J. Piaget, *Psicología de la inteligencia*, pp. 128 y ss. Más clásicamente: E. Condillac, *Traité des sensations*, pp. 107-120.

3. La combinación entre tacto pasivo y activo es particularmente intensa en las personas ciegas. Vid. A. Rosa, E. Ochaíta, eds., *Psicología de la ceguera*, pp. 64-65, 75.

4. A. Gehlen, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 156, 195-198; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 350-351.

dida de nuestro cuerpo e identidad.¹ Cada sensación es un nuevo movimiento, y éste es una contribución a la inteligencia que va a permitir nuevas sensaciones, las transformará en hábitos y hará que nos movamos, en suma, a plena voluntad.² Tampoco aquí queda fuera de lugar la ética, que tanto debe al tacto y al oído, sentidos básicos del aprendizaje moral, de igual manera que éste puede influir sobre el modo de reaccionar de aquéllos. Así, si el bosque no es igual para un leñador que para un pintor, el tacto, recreado por nuestros hábitos e inteligencia, tampoco será el mismo para todos. Posiblemente al tacto del esteta sólo pueda igualársele, en paleta de matices y hondura perceptiva, el de una sensible persona de bien, sabia en el contacto con otras personas.

Digamos, en conclusión, que el tacto humano presta un doble servicio a la naturaleza y a la cultura de esta especie. En cuanto a lo primero posee una clara función evolutiva. La sensibilidad cutánea nos ayuda a adaptarnos al medio, es un reclamo para la reproducción y es imprescindible para la mera supervivencia. El placer hace que nos multipliquemos y el dolor que no muramos antes de tiempo. No nos quejamos del carácter vivo y directo del tacto en el primer caso, que no sólo estimula la sexualidad, sino el arte y el conocimiento, pues el placer incentiva la curiosidad; pero pensamos que viviríamos mucho mejor sin el dolor.³ Sin embargo, y por medio de éste, el tacto nos alerta de la inminencia de golpes o caídas, cortes o quemaduras que pondrían en riesgo nuestra vida, así como nos avisa, mediante el tacto interno, de los primeros signos de disfunción de una víscera que nos harán consultar al médico.⁴ Cualquier patología del sistema táctil general, por déficit o irritación, perjudicará, pues, esta necesaria «inseguridad táctica» para nuestra seguridad vital.⁵ También dentro de un plano evolutivo, este mismo tacto que nos produce dolor nos ayuda muchas veces a combatirlo. La estimulación de la piel es un medio térmico y vibratorio para reducir el dolor y hacer disminuir incluso la tensión arterial. En los niños actúa como

1. E. Condillac, *op. cit.*, p. 259.

2. J. Z. Young, *Filosofía y cerebro*, pp. 116-117.

3. M. Montaigne, «Apologie de Raimond Sebond», en *Essais* (ed. Thibaudet), p. 577; E. Condillac, *op. cit.*, pp. 146-147.

4. R. S. Snell, *Neuroanatomía clínica*, pp. 131-132; también: E. Condillac, *op. cit.*, p. 119.

5. A. Codina-Puiggrós, ed., *Tratado de neurología*, pp. 4 y ss.

fórmula analgésica y en los adultos como agente de sedación para muchos estados de sufrimiento en los que el contacto cuerpo a cuerpo resulta el mejor recurso terapéutico.¹ A cualquier edad se busca la suave presión de una mano en la zona donde se experimenta dolor, y aunque el moribundo no pueda esperar que el tacto le devuelva la salud, por lo menos el calor de la mano amiga puede compensarle de aquella mano fría que ya le aprieta el corazón. Todos los sentidos se pierden con los años, pero el primero en aparecer, el tacto, es también el último en marcharse, para atestiguar que el último minuto de la vida es o debe ser contacto y calor.

Tampoco en sentido cultural es posible arreglárselas sin el tacto. Tocar es una necesidad para la supervivencia e igualmente para la relación con los demás y con uno mismo. El embrión humano de ocho semanas ya responde a la presión sobre sus tejidos. Después, el contacto corporal con la madre, una vez superado el choque epidérmico de tener que abandonar el útero materno, acompaña como una condición indispensable el crecimiento del recién nacido.² El tacto no sólo ayudará al niño a dormir y a ser activo, a estar quieto y a ser inquieto para aprender, sino también a su desarrollo afectivo y, con él, a sus aptitudes comunicativas.³ Un niño con problemas en este aspecto es el que debe de sufrir malos tratos o posiblemente no conoce las caricias. La privación del contacto físico le ha producido un estancamiento de la personalidad que ni los esfuerzos del educador ni todos los ositos de peluche del mundo lograrán contrarrestar. Con la edad descubriremos poco a poco que cada interacción humana, con más o menos carga emocional, desde los rituales del trato superficial hasta la comunicación íntima, incluso el diálogo de uno consigo mismo, requieren su específica dosis de afecto y éste su propia modalidad de tacto.⁴ Así, para la autoestima y el tener presentes a los demás la experiencia del tacto es igualmente fundamental. Tocar y ser tocados no es una pasión, es durante toda la vida una necesidad.

Pero es un hecho que el tacto humano disminuye a medida

1. M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, pp. 310-311.

2. Ph. K. Davis, *El poder del tacto. El contacto físico en las relaciones humanas*, pp. 43 y ss.

3. A. Montagu, F. Matson, *El contacto humano*, pp. 102 y ss.; M. Argyle, *Análisis de la interacción*, pp. 87 y ss.

4. Ph. K. Davis, *op cit.*, pp. 17 y ss., 102 y ss.; M. L. Knapp, *La comunicación no verbal: el cuerpo y el entorno*, p. 213.

que se desarrolla la vida urbana y la tecnología. La formación de la *polis* supuso dejar en el campo el contacto con la tierra, las plantas, los animales, y sobre todo la convivencia del gran clan familiar, ahora repartido en diferentes barrios. La metrópolis, después, ha continuado restando ocasiones al contacto en ambientes como el laboral, el escolar o el familiar. El «hambre de piel», en correspondencia, se hace notar especialmente en las ciudades donde domina aún la educación puritana tradicional. Los jóvenes buscan en ellas el apretujamiento de la discoteca y los mayores la compañía de animales domésticos o el cuidado de plantas en la terraza.

Finalmente, Telépolis y su forma de comunicación, característicamente a distancia, continúa buscando sucedáneos del tacto perdido, que en parte descubre en el manejo de los propios aparatos de comunicación. A una *high tech* parece seguirle, por reacción, cierto *high touch*. El tacto está tocado, pero nunca se había sentido tanto como una necesidad. No es un mal augurio.

5.3. PSICOLOGÍA DE LA MIRADA Y CONDUCTA

Las emociones y los cambios, en general, de actitud y estado de ánimo, provocan en nuestro cuerpo una diversidad de respuestas. Algunas pertenecen al sistema nervioso autónomo, como las alteraciones del ritmo cardíaco, de la motilidad intestinal o de la tensión arterial. Otras consisten en disfunciones de tipo fisiológico, como la úlcera de estómago, y endocrinológico, por ejemplo la pérdida de inmunidad. También reaccionamos con respuestas externas de tipo psicomotor, como los movimientos que acompañan a un ataque de cólera o de súbita euforia.

Sin embargo, otras reacciones externas parecen estar más bajo nuestro control, y hasta configuran un lenguaje que sirve tanto para expresar los sentimientos y disposiciones originarios como para suscitarlos, a su vez, en otras personas. Nos referimos a los gestos corporales y faciales, que son las respuestas expresivas por excelencia que adopta el cuerpo frente a cualquier cambio de parecer o de estado de ánimo.¹ Sin los

1. F. Davis, *La comunicación no verbal*, p. 48; R. Heslin, M. L. Patterson, *Nonverbal Behavior and Social Psychology*, cap. II.

ojos, para empezar, no percibiríamos esta clase de conducta que se hace con ademanes e igualmente con los ojos, en el lenguaje casi universal de la mirada. Es la conducta que identificamos con la «comunicación no verbal», la cual sustituye a menudo al lenguaje verbal, pues lo supera en eficacia y capacidad de persuasión a la hora de transmitir actitudes y afectos, y otras veces se limita a apoyar con sus propios signos corporales los del discurso oral para complementar la efectividad de éste.¹ La ética, en particular, se hace con ambas clases de lenguaje, con las palabras y no menos con los gestos. Con lo cual, todo lo que repercute sobre ellos, como un cambio cultural en los modos o en el hecho mismo de mirarnos unos a otros, tiene que acabar modificando también el comportamiento moral.

Los gestos corporales son aquellos movimientos del cuerpo que expresan y al propio tiempo provocan actitudes y sentimientos. Se trata, pues, de movimientos comunicativos, como vemos en el lenguaje de las manos.² Pero igualmente tienen poder para comunicar los gestos que adoptamos al andar, sentarnos o escuchar, en pie, a quien nos habla. La kinésica, una parte de la semiótica, se ocupa hoy de estudiarlos, aunque ya en el siglo XIX el antropólogo Edward Tylor decía que los gestos corporales constituyen un lenguaje universal de signos, asentado en la biología humana y convalidado por todas las culturas.³ Tampoco se desmiente hoy que los movimientos expresivos tienen un componente innato y a la vez están sometidos al más variado aprendizaje cultural, lo que los hace partícipes del ritual de la comunicación y los dota de un alto poder simbólico.⁴ En realidad cumplen ésta y otras diferentes funciones comunicativas. Cicerón ya observaba que el *gestus scenicus* de un actor o un orador puede tan pronto «describir» una realidad o contenido mental como, en un grado mayor de concentración, «expresarlos». Así, los signos y ademanes de nuestro físico pueden significar, a veces, la *demonstratio ad oculos* de aquello que queremos decir y que el lenguaje hablado es in-

1. M. Argyle, *Psicología del comportamiento interpersonal*, pp. 47 y ss.; M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, p. 69.

2. F. Davis, *op. cit.*, pp. 45-46, 102 y ss.; A. Montagu, F. Matson, *op. cit.*, pp. 63 y ss.

3. E. B. Tylor, *Antropología...*, pp. 128 y ss.; *Cultura primitiva. 1. Los orígenes de la cultura*, p. 165.

4. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 487 y ss.; R. A. Hinde, ed., *Non-verbal Communication*, pp. 300 y ss.

capaz de comunicar por sí solo.¹ Hay gestos, en efecto, «demostrativos», y hasta más particularmente «imitativos» o, por contra, «directivos» de la acción. Pero no son menos los que tienen un significado simbólico –poco o mucho, éste alcanza a todos– e incluso un contenido metafórico.² Estos últimos están muy implicados en la ética, pues no expresan datos sensoriales ni estados mentales de fuerte carga subjetiva, sino que están determinados por la razón misma en su más inmediata aplicación a las situaciones cotidianas en que uno apoya o reprocha la conducta de los demás. Si hay movimientos «inteligentes» de la mano o del rostro, ¿cómo no puede haberlos también «éticos»?

Así lo creyó el neurólogo Benjamin Duchenne de Boulogne, que a mediados del siglo XIX, y con la ayuda tan novedosa entonces de la fotografía, clasificó las más de treinta expresiones primordiales de sentimientos que pueden producir los músculos de la cara, la mayoría de ellas –especificaba– de signo moral, no meramente orgánico, y así el lenguaje de los gestos faciales sería «universal e inmutable».³ Algo parecido había sostenido un tiempo atrás el agudo Lichtenberg, autor de los célebres *Aforismos* (Nº 88: «La superficie más entretenida de la Tierra es, para nosotros, la del rostro humano») y de una *Fisiognómica* (1778) que superaba la dogmática Caracterología de antiguos, como Teofastro o Quintiliano, y de modernos, como Goethe o Lavater.⁴

La especie humana es la más favorecida para los gestos faciales y su poder de comunicación. La piel de nuestra cara se adapta con facilidad al imparable movimiento de los músculos del rostro, dispuestos a expresar centenares de matices emocionales y anímicos.⁵ Éstos, auténticos o simulados, y casi siempre acompañados de gestos conscientes, son los que resul-

1. M. Tulio Cicerón, *Del orador*, I, 12.

2. W. Wundt, *The Language of Gestures*, pp. 69, 72 y ss., 114 y ss. Y el clásico: L. P. Gratiolet, *De la physiognomie et des mouvements d'expression*, París, Hetzel, 1865, pp. 40 y ss.

3. J.-B. Duchenne de Boulogne, *The Mechanism of Human Facial Expression* (trad. inglesa), p. 26-29, 271.

4. Las ideas de Lichtenberg desembocaron pronto en *Ideas para un sistema de mímica*, de Engel, y más a la larga, entre otras obras, en *Teoría de la expresión*, de Karl Bühler. *Vid.*, de esta última, pp. 17 y ss., 46 y ss., 117.

5. Muchas más de las que clasificó el mencionado Duchenne de Boulogne, quien no tuvo la posibilidad de conocer al actor Lon Chaney, «el hombre de las mil caras».

tan de la combinación de unas cuantas emociones básicas y sus respectivas variantes: contento y disgusto, sorpresa y miedo, cólera y tristeza.¹ La expresión de las emociones fue una de las preocupaciones centrales de Charles Darwin durante más de treinta años. Al finalizar su investigación, el primer ejercicio antes de Marx, Nietzsche y Freud de un «pensamiento de la sospecha», Darwin, experto *sintomatizador* de la conducta a través del rostro, sostiene, desde su perspectiva evolucionista, que las principales expresiones humanas son las mismas en todo el mundo y constituyen un vivo testimonio del origen común de nuestra especie. La boca que sonríe ayuda al apareamiento; la abierta al completo por el pánico reduce el ruido exterior y contribuye a la defensa propia. Y unos labios prietos y marcadamente adelantados a causa del furor, en otro ejemplo, hacen observar al mismo autor: «Sólo puedo comprender el significado de este movimiento si es debido a que descendemos de algún animal parecido al mono.» De modo que los hábitos expresivos resultan de la repetición de movimientos útiles en circunstancias en que nos interesa facilitar el placer o impedir el dolor. Tantas veces como la situación se repita reaparecerá el consiguiente hábito, que se torna, al fin, innato y hereditario.² La prueba es que hasta los ciegos de nacimiento utilizan los mismos gestos faciales que los videntes —levantan las cejas al contrariarse o fruncen el ceño cuando se enfadan—, sin haber tenido ocasión de verlos ni imitarlos.

La sonrisa ocupa el lugar central en los gestos humanos en general. Es innata, como el llanto, pues apenas ningún recién nacido, vidente o no, ha dejado de manifestar esta respuesta facial en las primeras semanas de relación con su madre. Y es, asimismo, una de las más características señales de nuestra especie frente a las demás, junto, por ejemplo, al largo y complejo período de aprendizaje social y verbal, o al fuerte y duradero lazo emocional que se establece entre una madre y su

1. Vid. M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, pp. 229 y ss.; F. Davis, *La comunicación no verbal*, pp. 70 y ss.; P. Ekman, *Emotion in the Human Face*, Nueva York, Pergamon, 1972; M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, pp. 614 y ss.

2. Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, cap. I.1 y Conclusión. El libro, publicado en 1872, tomó como referencia la obra de Charles Bell *The Anatomy and Philosophy of Expression*, con varias ediciones desde 1806, pero contra la que Darwin opuso su visión evolucionista.

hijo.¹ Aunque la sonrisa no sólo es un elemento básico de la relación materno-filial y, desde luego, de las relaciones que conducirán de nuevo a la reproducción humana. Igual que la mirada, lo es también del citado aprendizaje cultural, en el que muchas ocasiones de interacción, y por descontado aquellas de signo más aproximativo y apaciguador, están servidas por esta obra exclusiva del músculo bucal, el *triangularis oris*, que es la sonrisa. Más que la mirada, incluso, la sonrisa «desarma» y es el precursor obligado de todo mandato de inhibición de la agresión, por no decir la más importante señal de amistad: cuando no hay esto último, la sonrisa también lo delata.² Las relaciones de reciprocidad y respeto que estudia la ética no existirían tampoco sin este gesto clave del rostro humano.

La mirada es el otro gesto facial igualmente decisivo para las relaciones implicadas en la moralidad. Tiene también por puerta de entrada la vista, y como el resto de gestos humanos, a la vez expresa y suscita emociones y otros estados subjetivos. El mirar, la vista en suma, es más que un agregado de sensaciones. Tampoco el ojo percibe nada indiscriminadamente. Por el contrario, la percepción visual constituye un campo de sensaciones interdependientes cuya conexión está sometida a ciertas leyes de organización innata de la mente, a través de las cuales las formas simples prevalecen sobre las complicadas, las rítmicas o equilibradas sobre las desiguales, y las más conocidas sobre las desconocidas. Esta organización innata permite transformar las señales visuales en imágenes y hacer que éstas se constituyan en figuras (*Gestalten*) más o menos *constantes*, pese a variaciones, y *transponibles*, es decir, que las sigamos reconociendo aunque varíe su telón de fondo. Así, y del mismo modo que identificamos una melodía por alterada que esté o a pesar del ruido que la acompaña, podemos desde muy pronto percibir las mismas imágenes sin que se vean disueltas en sus accidentes.³ Ésta es la actividad esencial de la mirada, y vale especialmente, desde nuestras primeras semanas de vida, para

1. E. O. Wilson, *On Human Nature*, pp. 62-63; I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 211 y ss.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *op. cit.*, pp. 95, 172 y ss.; P. Ekman, *Cómo detectar mentiras: una guía para utilizar en el trabajo, la política y la pareja*, Barcelona, Paidós, 1991.

3. J. Piaget, *Biologie et connaissance*, pp. 310 y ss.; *Psicología de la inteligencia*, pp. 81 y ss., 110; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 179.

la identificación de rostros. Mirar y tocar han sido nuestros primeros actos y nunca en adelante perderán este carácter activo que, en el caso de la vista, nos sirve para distinguirnos ante el espejo y distinguir en cualquier circunstancia el rostro de los demás. Lichtenberg escribe: «El alma distribuye las partes del rostro en torno a sí misma como el imán lo hace con las limaduras» (aforismo 69). Sería, por tanto, un fracaso evolutivo el hecho de que no reconociéramos nuestra propia imagen o confundiéramos la del prójimo con cualquier otro cúmulo de señales. Sin embargo, la pobreza de ocasiones de contacto, unida a ciertos déficits de socialización, puede conducir a parecidas situaciones de involución. Si la percepción fuera culturalmente pasiva ya ni siquiera haría percibir nada, porque ninguno de nuestros sentidos es puramente receptivo. La cultura es lo que nos hace sentir lo fundamental. Y en el caso del sentido de la vista, cuyos mecanismos innatos son igualmente puestos en acción por el aprendizaje, su obra mayor es, a este respecto, la mirada identificadora de rostros.

Reconocer una cara humana es una compleja función cerebral de las áreas interpretativas situadas en la parte posterior de los lóbulos temporales superiores. Esta función domina sobre otras semejantes, pues la identificación de rostros es un acto de inteligencia involucrado en la mayor parte de nuestras labores diarias.¹ Si la zona cerebral mencionada sufriera una lesión, no podríamos otorgar a las señales visuales el orden y la identidad que nos permiten percibir la figura individualizada y permanente de un rostro, más allá de sus señales cambiantes y del resto de imágenes que se le yuxtaponen. Es el síndrome de la prosopnosia, por el cual una persona, todavía por causas desconocidas, pierde la memoria visual de caras, incluso de la propia, sin haber perdido necesariamente otras funciones de reconocimiento.² Pero es evidente que la fisiología cerebral por sí misma no genera rostros. Para su identificación es imprescindible también la cultura. La percepción de una cara puede depender, así, de nuestro estado emocional ante una situación determinada. Nos queda «grabado» el rostro del médico que nos hace un diagnóstico o el del funcionario de cuya firma depende igualmente nuestra suerte. Escrutamos, mientras deci-

1. A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, p. 652.

2. *Ibid.*, pp. 666-667; M. R. Rosenzweig, A. I. Leiman, *Psicología fisiológica*, pp. 809 y ss.

den, todos los ángulos y recovecos de su cabeza, sus muecas, hasta su personalidad, que creemos adivinar de un vistazo, aunque tal saturación de detalles exactos nos suministre al final una imagen muy inexacta del personaje. En cambio, nos cuesta tan siquiera «ver» y es imposible «retener» el rostro de la persona con la que nos une el sentimiento o el amor arrebatado. El precio de tenerla es que no podemos describirla y no es sorprendente que otros nos hagan reparar en detalles de su aspecto en los que «no nos habíamos fijado». No obstante, los rostros que, en compensación, mejor se recuerdan y sirven para la convivencia general, son los del trato neutral cotidiano, no especialmente angustiante ni amoroso. Ahí está la facilidad con la que memorizamos la cara de vecinos, compañeros y desde luego de personajes públicos, aunque con éstos nuestra relación cotidiana no sea por trato directo. Del mismo modo, otros aspectos culturales, además de la situación, influirán decisivamente en la capacidad para identificar rostros y retenerlos en la memoria. Así, nuestros propios gustos: una mirada a disgusto nos hace notar menos rasgos. O nuestras ideas: la mirada prejuizgadora los inventa. Y, en definitiva, nuestros intereses: la mirada distraída no ve nada.¹

Con la mirada mantenemos un contacto sin necesidad de tocarnos. Mirarnos a la cara nos hace sentir algunas veces expuestos y vulnerables, en especial cuando hay verdaderos motivos para ello.² Pero en la mayor parte de ocasiones es un puente inmaterial y a veces un sostén más fuerte que el contacto físico, desde el vínculo ocular entre madre e hijo hasta las miradas de entendimiento entre cooperantes; desde el cruce persistente de ojos de los enamorados hasta las miradas de mutuo auxilio entre damnificados. En la interacción humana, y al servicio también de sus normas de carácter ético, la mirada recíproca cumple funciones como las acabadas de describir y otras más. Estas funciones manifiestan que hay un interés innato por mirar a los ojos, ya que eso nos proporciona información sobre adónde se mira, de qué manera se hace y, en parte, sobre por qué se mira lo que se mira. En su función *cognitiva* la mirada nos hace conocer unos a otros. En la *expresiva* sirve de hilo de contacto emocional. Cuando es *monitora*, en particular supone poder recabar la atención del otro y ejer-

1. K. Bühler, *Teoría de la expresión*, pp. 106 y ss., 240 y ss.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 385 y ss.

cer sobre él algún tipo de control. Y la función *reguladora* de la mirada es la que nos permite, con sólo mover cejas, párpados y pupilas, solicitar o impedir la respuesta del otro en una orientación social más explícita.¹ Todas ellas abren entre nosotros un canal de comunicación y una expectativa de actividades mutuas que a menudo el lenguaje verbal es incapaz de abrir por sí mismo.² Sin este polivalente contacto ocular, lo mismo que sin la previa aptitud para identificar el semblante del otro, el valor de éste sufriría una merma radical. Su existencia nos afectaría de otro modo o bien de ningún modo. Porque ¿qué afecto, qué deber subsistirían frente a un rostro permanentemente velado o ausente? El fenómeno del contacto real o imaginable entre miradas hace también que el otro exista y sea apreciado. Si es el «prójimo» se debe a la proximidad manifiesta o potencial que nos transmite su mirada. La ética que no *semblantea* difícilmente es de aplicación personal o acaso ni se propuso hacerlo.

No es verdad que miremos sólo para ver. Entre dos que se miran, los ojos hablan y actúan tanto como ven. Por eso hemos podido tratar con anterioridad (4.4) la relación específica entre mirada y moral. Por otra parte, lo que se acaba de decir sobre la psicología de la mirada creo que avala, a título experimental, todas estas posibilidades éticas del contacto ocular entre las personas. ¿Por qué, de otra manera, nuestra especie, muy a diferencia de otras, estaría tan adaptada biológicamente para hacerlo? Los músculos faciales del hombre, incluidos los del globo ocular y su entorno –los más activos de todo el cuerpo–, están dotados, con su versatilidad, para dar respuesta inmediata a casi toda emoción y estado de ánimo y, a su vez, para anunciar a los congéneres que esta experiencia tiene lugar e incluso hacer que participen de ella. Entre estas experiencias se encuentran aquellas más cercanas a los sentimientos y actitudes que consideramos de calado moral, todas ellas convertibles en un fenómeno de expresión facial. Con el rostro, la moral «siente» si nuestros gestos son de aprecio o desprecio, de tranquilidad o turbación. Con él la moral «juzga» también si

1. M. L. Knapp, *La comunicación no verbal...*, pp. 260-261; A. Montagu, F. Matson, *El contacto humano*, pp. 92 y ss.; M. Argyle, *Psicología del comportamiento interpersonal*, pp. 78 y ss.; R. Heslin, M. L. Patterson, *Non-verbal Behavior and Social Psychology*, p. 55.

2. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, p. 377; J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, pp. 98 y ss.

los gestos afirman o niegan, muestran conformidad o desaprobación. Y hasta la moral «razona», como cuando mostramos con muecas que estamos perplejos o recapacitando una cuestión, o al contrario, que nos hemos *decidido* a hacer algo. Este último es un gesto parecido –escribe Darwin– al de «enhebrar una aguja»: labios prietos, ceño fruncido, levantamiento de la barbilla y cese de la respiración durante unos segundos. Para Darwin, asimismo, todas estas expresiones habituales de la moral son hábitos que la acompañan y, además, de carácter hereditario.¹

Algunas civilizaciones, como la egipcia, china y cristiano-europea, se han preocupado por relacionar constantemente el rostro con el resto del cuerpo y en el fondo con el alma humana. La cara, sostiene un tópico compartido, es el «espejo del alma». Pero acerca de este nexo de las expresiones humanas con nuestra experiencia interior, sea moral o de otros órdenes, habría que añadir que tal creencia es falsa: no porque mezcle cara y alma, sino justamente porque las separa. La cara es parte del alma. No es un espejo opuesto a ella y que pueda «reflejarla» como si fuera una realidad aparte. De modo que tienen igualmente razón los que asocian la expresión con el alma y los que no admiten su coincidencia.

Las personas que padecen ceguera están privadas de este recurso complementario de la moralidad que es la lectura de los gestos del cuerpo y de la cara. También por este motivo es absurdo hacerse la «ilusión de normalidad» desde la ceguera, como denuncia Antonio Buero Vallejo en su drama *En la ardiente oscuridad*.² Pero la significación total de nuestra vida sería mucho más distinta aún si la incapacidad para distinguir rostros proviniera, no ya de una ceguera natural, sino de una falta de aprendizaje de la mirada o de una inexistente disposición a ver, que son la auténtica *invidencia*. Éste es, paradójicamente, uno de los riesgos culturales de la sociedad audiovisual, por inundación de imagen y carestía de contacto.

1. Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, pp. 167 y ss., 248-249.

2. A. Buero Vallejo, *En la ardiente oscuridad*, Madrid, Espasa, 1995, pp. 73, 102. A consecuencia de esta privación, el ciego –apunta Georg Simmel– es más confiado y tranquilo en sus relaciones con los demás que, por ejemplo, el sordo, más desconfiado e inquieto. *Vid. Sociología*, vol. II, pp. 287-288.

5.4. SINERGIA ENTRE TACTO Y MIRADA

El óleo *Jacob recibiendo la bendición de Isaac*, en el Museo del Prado, evoca la llamativa historia de este patriarca bíblico. José de Ribera, su autor, representa al viejo Isaac en la actitud de palpar con los ojos cerrados el brazo de su hijo Jacob, cuyos miembros están recubiertos de un extraño plumaje. Éste, cuenta la Biblia, trató de suplantar con esta artimaña a su hermano y rival Esaú para conseguir los favores de Isaac. El padre cayó en la trampa y ninguno de sus cinco sentidos se lo impidió. Ciego, no pudo ver quién era quién. Pero tampoco distinguió a sus hijos por los alimentos que le sirvieron; ni por su olor personal; ni por el timbre de su voz. La sospecha de que las palabras de Esaú eran en realidad el habla de Jacob no le detuvo para bendecir finalmente al impostor. La simulación de la piel velluda del hermano precipitó esta decisión. «La voz es la de Jacob», dice el ciego Isaac, «pero las manos son las de Esaú» (*Génesis*, 27, 22).

Al margen de que Isaac hubiera ya apostado de antemano por Jacob, lo cierto es que se trata de una narración que nos advierte sobre la doble limitación de los sentidos: ninguno puede acudir totalmente en auxilio de otro y todos juntos no consiguen ocupar el lugar reservado para el pensamiento y otras funciones intelectuales o volitivas de la mente.¹ Cerramos los ojos para saborear un beso y retrocedemos a cierta distancia para contemplar mejor a nuestra pareja. El tacto no suple a la vista, y viceversa; ni ambos a las imágenes o deseos con que gozamos estos sentidos. Cada órgano de los sentidos parece reacio a compartir sus encantos, del mismo modo que es incapaz de transferir a otro sus fastidios. Y es que la sensibilidad es desde el principio un conjunto de sistemas de recepción separados. No podemos «ver» el gas, «palpar» una canción, «oír» a la Gioconda, «oler» el vuelo de un mosquito, «gustar» el tictac de un reloj. No existe un sistema sensorial común, sino muchas modalidades sensitivas que hacen inevitablemente a la sensibilidad *diferencial*. Todos los sentidos son, por naturaleza, especiales e insustituibles entre sí. Ésta es su condición y también su máxima utilidad.²

Pero el ser originariamente distintos no impide que pueda

1. Lucrecio lo vio también así en *De la naturaleza*, IV, pp. 487-489, 490-491.

2. A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, pp. 696 y ss.

haber entre ellos una cierta *sinergia* o cooperación que aumenta su eficacia evolutiva y es buscada muchas veces por la cultura. El arte y la literatura no serían lo que son sin esta sensibilidad que se reencuentra a sí misma. Ni tampoco los lazos que se establecen entre las personas en los distintos mundos sensibles e imaginarios de la religión, la política o la moralidad, sin ir más lejos. La neurofisiología hace posible dicha sinergia de los sentidos. Numerosas áreas del sistema nervioso central registran la actividad de más de un órgano sensorial; la reorganización es, a la postre, un mecanismo habitual en este sistema. Tal cosa permite, por ejemplo, rescatar en parte o totalmente funciones cerebrales que parecían perdidas (el ciego recupera la lectura con el sistema Braille) o, por el contrario, supone impedir el desarrollo de otras. Así, con la nariz tapada se aprecian menos los sabores y el ojo distraído es un antídoto de la música. Al fin y al cabo, nuestros sentidos están hechos por y para el mundo, y es natural que, pese a representar continentes distintos, acaben ofreciendo la forma de «un solo mundo perceptivo», en el que tacto, vista y oído, sobre todo, enlazan sus datos dentro de un continuo.¹ Con razón escribía Marx: «La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días» (*Manuscritos*, III). Este trabajo de la sensibilidad atestigua, asimismo, que el papel de la mente y de la cultura es decisivo en la sinergia o mutua ayuda entre los sentidos. Tampoco aquí se reduce todo a neurofisiología.² Si lo que nos promete la vista puede o no constituir una decepción para el tacto, o viceversa, lo decidirán nuestros esquemas de conocimiento y de valoración. La sensibilidad se sitúa finalmente más allá de la globalización o especialización sensorial en su plano biológico, para hacerse eco, tras un juego de emociones y símbolos, de lo inaprehensible. Los sentidos son lo que nos permite imaginar la ilusión de los sentidos. Salto ahora de Marx a Lao-Tsé para dar doble razón a éste. Una, por decir en favor de lo sensorial: «A quien ame su propio cuerpo más que al mundo

1. M. R. Rosenzweig, *Psicología fisiológica*, p. 287; K. R. Popper, J. Eccles, *El yo y su cerebro*, pp. 283-284, 480-481. En su aplicación antropológica, vid: J. G. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, op. cit., pp. 147-150; E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 72-73; A. Gehlen, *El hombre...*, pp. 44-45, 175 y ss.

2. B. Bridgeman, *Biología del comportamiento y de la mente*, pp. 239, 268; E. Condillac, *Traité des sensations*, pp. 266-267; D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, en *Oeuvres*, pp. 850 y ss.

entero se le puede entregar el mundo» (*Tao te ching*, LVII). Otra, por reconocer pese a todo: «El mundo es un recipiente espiritual que no se puede trabajar» (*ibid.* LXXIII).

El sentido del tacto es, por lo demás, el menos especializado, y así el más abierto a la cooperación con el resto. Vista y oído poseen funciones de atención más específica y están, por tanto, menos dispuestos a esta relación de conjunto. Es sintomático que cuando se habla de una sensibilidad o un arte «refinados», lo mismo que de un comportamiento «delicado», nos estemos refiriendo sobre todo al sentido del tacto en óptima colaboración con otros sentidos.¹ Lo sensible es unir a cada idea o sensación muchas sensaciones o ideas accesorias. Lo grosero es no agregar ni suprimir nada a lo simplemente recibido y no cuidado por nuestra parte. Y tanto para la estética como para la ética el cooperador esencial del sentido del tacto es el de la vista. Esta cooperación se da, sin embargo, en una doble dirección. Por una parte, el tacto puede ser también visual; por otra, la mirada puede ser táctil a la vez.

• En el primer caso se comprenden los *fenómenos de tacto-mirada*, en los que la mirada, y en general la vista, resulta una prolongación del sentido del tacto. El comportamiento tactual, ayudado de otras funciones perceptivas y motrices, puede llegar a tener tal capacidad sensorial que permite hablar en definitiva de un tacto visual. Descubrimos el espacio en la medida que tocamos. Lo sabemos desde muy pronto; los niños ciegos hacen de ello y del oído un recurso mucho mayor que el que representa para el resto. Y en la oscuridad unos y otros «ven» por el tacto. La plenitud del tacto es anterior a la de la vista. Antes de haber tocado una pared no hemos necesitado verla, pero siempre que la vemos sabemos que es «dura» y que «no puede ser atravesada con las manos». El tacto hace de ojos porque hemos sabido disponer, desde las primeras semanas de vida, que los dedos se constituyan en un monitor ocular.² No habitamos en el espacio; en realidad no nos limitamos a entrar y penetrar en él ayudados por los ojos, sino que es la dimensión espacial la que entra y penetra en nosotros por el tacto hasta que es más bien el espacio el que habita en nuestra men-

1. Montesquieu, *Ensayo sobre el gusto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, p. 36; D. Hume, *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, pp. 33 y ss., 118-120.

2. M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, pp. 471 y ss., 485 y ss.

te y sensibilidad. El emperador japonés o el faraón egipcio no podían ser frontalmente mirados porque ello suponía, en efecto, ser «tocados»: dejar de ser intangibles como los dioses y pasar a ser como el resto de mortales. Sin la sinergia existente entre el tacto y la vista semejante creencia no hubiera existido. Podemos interpretar visualmente los datos táctiles y eso es lo que permite asociaciones tan extrañas como aquélla.¹ Algunos filósofos ya habían recordado la íntima cooperación entre el tacto y la vista, y es algo que resulta más que demostrado.² Sabe hoy el neurofisiólogo, y particularmente el psicólogo de personas ciegas, que aquel que vive en la oscuridad, acostumbrado más que otros a la escucha y palpación del mundo, percibe también más que el resto la queja o la alegría ajenas, las cuales llegan a su corazón directas como una flecha.³ ¿Qué ventajas no obtendrá por su parte quien, además de ver con el tacto, pueda hacerlo con sus propios ojos?

• Por otro lado, la vista en cooperación con el tacto puede dar lugar a los *fenómenos de contacto visual*. En ellos el tacto resulta una prolongación de la mirada. El comportamiento ocular, unido a ésta y otras funciones sensoriales, hará posible la existencia de una mirada táctil. Descubrimos la solidez de los cuerpos en la medida también que los contemplamos.⁴ Es algo a lo que nos acostumbramos desde las primeras etapas del crecimiento y debe conducir, entre otros objetivos, al óptimo enlace de este espacio «visual», que dispone la separación de los objetos entre sí, con el espacio «táctil» descrito anteriormente, que nos separa a nosotros de los objetos. La pintura expresa quizás mejor que nada lo primero. Más que una fotografía, o que situarnos frente al objeto mismo, el trabajo expresivo

1. El israelí Abraham Sofer inauguró en 1995 su primera exposición de fotos, aun siendo ciego por accidente. Se niega, además, a utilizar cámara automática. Dice enfocar con el tacto y el oído, «... y si no estoy seguro, pregunto a las personas que están a mi lado» (*La Vanguardia*, 21-VI-1995). El escritor Jorge Luis Borges, invidente en sus últimos años, seguía enamorándose fácilmente de las mujeres a pesar de no poder verlas con los ojos. Vid. M.-E. Vázquez, *Borges, esplendor y derrota*, Barcelona, Tusquets, 1996.

2. Vid. Lucrecio, *De la naturaleza*, IV, pp. 230-240; J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 5; A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 21.

3. M. R. Rosenzweig, *Psicología fisiológica*, p. 363; H. Peraita, ed., *Representación de categorías naturales en niños ciegos*, p. 20; A. Gehlen, *El hombre...*, pp. 72, 215.

4. G. Berkeley, *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, pp. 52, 60-61, 113.

de una pintura de carácter figurativo nos hace considerar, pese a sus imágenes fingidas, que en realidad y para cualquier observador el objeto visto y el objeto tocado se persiguen hasta fundirse en nuestra percepción en uno.¹ Las toscas manzanas de Cézanne son, sin embargo, las más susceptibles de ser cogidas por cualquier contemplador con apetito. Desprenden incluso olor y sólo pensando en ellas no es extraño que Simone Weil pudiera escribir, en *La gravedad y la gracia*, que «la beatitud eterna es un estado en el que mirar es comer». También los tapices que reproduce Vermeer en el primer plano de sus pinturas parece que ayuden a protegernos del frío, o que las manos de la Gioconda o el brazo de Leda, de Leonardo da Vinci, esperen ser acariciados de un momento a otro. Este artista escribió precisamente que el ojo es «el verdadero mediador entre el objeto y la sensibilidad».² Recordemos, en fin, sin movernos de los clásicos, que Velázquez se propuso pintar los objetos como si estuvieran en el espacio y que si Rembrandt toma tantas veces la ceguera como tema es para llamar la atención, no sobre el tacto que «ve», sino sobre la vista que «toca» y que consigue unir lo sustancial con lo puro «visible».³ Los ojos hacen de tacto del mismo modo que el tacto hace de ojos. Si la percepción visual no fuera también táctil a su manera, muchas personas no preferirían hacer el amor a oscuras o casi, cosa que significa no tanto querer evitar la fuerza o indiscreción del mirar como la fuerza aún superior del tocar, que al ser observados por alguien incrementa su opresión.

Tacto y vista no son, sin embargo, el mismo sentido. Uno distingue cualidades tangibles y el otro aquellas que son visibles. Existe la costumbre de mezclar unas propiedades con otras, pero debemos hablar, en cualquier caso, de una sinergia o cooperación entre ambos sentidos. En los fenómenos de contacto visual recién descritos el mundo visible es como si se dispusiera a completar la obra de un mundo, el tangible –logro supremo de un Cézanne–, el cual, a su vez, ya había contribuido a la creación del primero. Logro mayor, esto último, del aprendizaje del asir y del acariciar, aquello que nos permitirá

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 21-33, 137-138, 175-177, 258; E. D'Ors, *Tres horas en el Museo del Prado* («Los dos valores del arte»); A. von Hildebrand, *El problema de la forma en la obra de arte*.

2. L. da Vinci, *Tratado de la pintura* («El parangón», § 27).

3. D. Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, p. 120; B. Berenson, *Estética e historia en las artes visuales*, pp. 65-68.

ver –por ejemplo, las manzanas de Cézanne– lo que después, en efecto, podrá ser *tocado* mejor de nuevo. Y vuelta a empezar. Cada sentido es cada sentido, pero en mutua y casi ilimitada cooperación, algo que en el arte nos abre a los universos de la sinestesia, por la cual las sensaciones propias de un sentido logran evocar las de otros sentidos. La experiencia del *Tristán e Isolda* rima con la del Chanel n.º 5; la de *La Anunciación* de Fra Angelico lo hace con el *dry martini*; la de un desfile de modelos de Yves Saint-Laurent conjuga bien con el *Magnificat* de Bach. ¿Y qué mejor que la literatura para evocar, desde la imaginación, *l'édifice immense du souvenir*, en palabras de un maestro de la sinestesia como es Marcel Proust?¹

Volvamos a la interacción humana. Así como el buen médico puede palpar un abdomen y «ver» una oclusión intestinal, o echar una ojeada a la cara del paciente y «palpar» una inflamación hepática, el ciudadano dispuesto a tener al prójimo como efectivamente *próximo*, no bulto anónimo ni dato estadístico, deberá igualmente aprender a ver por el tacto y a sentir el contacto del otro con la sola mirada. La sinergia entre vista y tacto no nos sirve sólo para la relación afectiva o sexual, en la que mirar conduce a tocar y éste hace que se mire al otro de diferente modo. En la relación cívica o moral ver al prójimo ha de ser igualmente como tocarlo, y el estar en contacto con él ha de servir también para advertirlo mejor o verlo, sencillamente, de una vez. Lo primero es un medio directo para notar su mera presencia; lo segundo, para añadir a ésta un reconocimiento e identificar al otro en tanto que otro. Si lo veo y no lo toco con la mirada será para mí sólo un dato objetivo; si lo toco y no lo reconozco constituirá, al contrario, un simple dato subjetivo. Tacto ciego y mirada fría son, sin embargo, obstáculos para la ética y la ciudadanía. Si al hablar con otro puedo «palpar», con mirarle, sus escollos y zonas accesibles, o bien «ver» al final, en uno u otro contacto, con quien estoy tratando, es evidente que podré ajustar mejor aquello que debo decirle, e incluso podrá constituir, en muchos casos, el motivo de decirle algo.

1. *Du côté de chez Swann*, I, 1 (pasaje de «la magdalena»), y del mismo autor sus *Pastiches et mélanges* (textos sobre Ruskin) y *Jean Santeuil*, II, los placeres de una noche de invierno en la cama. Elaboración teórica: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 252-271.

Las experiencias de contacto representan, para otros animales, la meta o término de sus actos.¹ En cambio en los humanos, cuyos sentidos están menos ligados al instinto, el contacto en general desarrolla una función intermediaria entre el comienzo y el final de sus actividades. Si tantas veces la mirada constituye una extensión del tacto, y éste, a su vez, una prolongación de la mirada, no es, en la mayor parte de los casos, para satisfacer una especie de fin biológico, sino para mediar sobre nuestros impulsos.² Manos y ojos, tacto y mirada, sirven para un «contacto imaginado»: de la mano, por la vía de la mirada, y del ojo, por la del tacto. Y desde estas imágenes intervenimos, en último término, sobre lo que inmediatamente tocamos y vemos, para fiscalizar o dirigir mejor su curso. Es un contacto imaginado que hace, en sentido amplio, que las cosas vistas y tocadas sean cosas *reales*, y en particular que los individuos que vemos y tocamos sean, en nuestra percepción, personas *existentes e identificables*.

Gracias a los sentidos la imaginación puede desarrollar, junto con la reflexión, un papel determinante en el juicio moral, incorporándose de este modo al campo de la acción. Así, una variada o simplemente bien provista «imaginación de contacto» puede no sólo significar cosas distintas, sino diferentes *modos de obrar*, por ejemplo tomar al prójimo como próximo. También en la ética las manos y el cruce de miradas tienen tanta importancia como el corazón o la inteligencia.

1. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, pp. 366-367.

2. *Ibid.*, pp. 376-377; E. O. Wilson, *Sociobiología...*, pp. 565 y ss.

6. TACTO Y MIRADA EN LA BIOLOGÍA DE LA CONDUCTA

6.1. TACTO Y MIRADA EN LA CONDUCTA ANIMAL

Según las huellas encontradas por Mary Leakey en Laetoli (Tanzania), los homínidos existieron hace más de tres millones de años. Antes hubo una especie común a nuestros antepasados directos y a los actuales simios, pero aún hoy, después de la separación del hombre y del chimpancé, hay que reconocer, desde un plano biológico, que cada uno de nosotros es un primate típico.¹

El *Homo sapiens* pertenece, en efecto, a los primates «homínidos», y junto con los primates «póngidos» (orangután, gorila, chimpancé), a los que está unido en el mismo *phylum* evolutivo, constituye el mundo de los *hominoideos*. Lo que nos separa esencialmente de estos otros primates es el tamaño de nuestro cerebro y las funciones desarrolladas por dicho órgano. Pero incluso desde este punto de vista fisiológico e intelectual guardamos un estrecho parentesco evolutivo con el chimpancé y otros póngidos. Por ejemplo, en el plano perceptivo. Si un ave ve con la vista y un gusano ve sólo por el tacto, los hominoideos vemos por el tacto y la mirada a la vez y configuramos nuestro mundo, muy a diferencia de otros animales, como un *mundo de distancias*, en el que ojos y manos tienen un papel fundamental. Ambos sentidos han determinado el curso de nuestra evolución, incluso mucho antes, en el hombre, que la aparición del lenguaje.² Por eso es un error colosal decir, como

1. L.-L. Cavalli Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, op. cit., pp. 52 y ss.

2. Ch. J. Lumsden, E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture*, pp. 36 y ss., 86 y ss.

hizo McLuhan, que la historia del ojo humano nace con la imprenta o que la del tacto, como aún afirman algunos semiólogos de la conducta, es relativamente «moderna». Ningún antropólogo ni primatólogo sería hoy capaz de sostenerlo.

Las relaciones de contacto mutuo son una primera expresión del mundo de distancias característico de todos los primates superiores. El toque y la caricia determinan la proximidad del otro, pero al mismo tiempo el orden y jerarquía entre los miembros del grupo. Es bien conocido que la pirámide social se construye en las familias de los póngidos con la labor continuada del *grooming* o tacto de aseo. Los más jóvenes reafirman o mejoran su posición en la escala social por la capacidad de gratificar a sus superiores mediante una concienzuda y placentera actividad de limpieza y masaje con las manos.¹ Éstas son las únicas comparables a las del hombre, no sólo en cuanto a prensión precisa, sino a semejante operación de manoseo sobre sus parientes. Aparentemente el tacto de aseo se realiza para eliminar parásitos y curar heridas. Pero es una acción inversamente proporcional a la agresividad y con un calado social en proporción con el placer que procura.² El jefe recompensará a quien le trate mejor y todo el grupo actúa según esta expectativa. Algo muy común entre los homínidos. Aunque hayamos perdido el vello en la mayor parte de nuestro cuerpo, el acariciamiento recíproco conserva en nosotros algunas de las formas y funciones del *grooming* de nuestros parientes biológicos. Subsiste, ante todo, en la relación de la madre con su cría y durante el cortejo amoroso.³ Lo que no impide, en su defecto, buscarlo por ejemplo en nuestros animales domésticos (Colette desparasitaba afanosamente a su gato antes de ponerse a escribir) o, en su exceso, practicarlo, más allá del afecto, para sacar provecho de alguien. Incluso gestos bien distintos, como la bendición o la imposición de manos, tienen una relación originaria con este gesto social de pasar la mano sobre la cabeza del otro, por lo demás bastante habitual entre los chimpancés.⁴

Pero el mundo de distancias que compartimos con ellos lo establecemos unos y otros a través también del sentido de la

1. J. Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, pp. 83 y ss., 126 y ss.

2. E. O. Wilson, *Sociobiología...*, p. 218.

3. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 144-145.

4. *Id.*, *Biología del comportamiento humano*, p. 483.

vista. Todos los primates superiores tenemos una visión parecida: de alcance, precisión, color y amplitud de campo prácticamente iguales. E igual, sobre todo, es nuestra *visión estereoscópica*, literalmente un «mirar sólido», no plano, que viene facilitado por la posición frontal de los ojos en la cara, la visión binocular y la disparidad retiniana entre ambos globos oculares.¹ Póngidos y homínidos captamos un mismo objeto desde dos ángulos de visión a la vez, aunque nuestro sistema ocular logra fundir las dos imágenes en una. Así adquirimos la sensación de verlo en relieve y con la mencionada «solidez». Ello quiere decir que nuestros ojos son, junto con el tacto, los principales responsables de que poseamos una visión tridimensional —no otra, en *una* o *cien* dimensiones, por ejemplo— de lo que nos rodea y de nuestro propio cuerpo, y que esta visión comporte inevitablemente la de un «mundo de distancias». Vemos no sólo de arriba abajo, o de un lado a otro, sino de delante hacia atrás, y viceversa, o sea *al través*, percibiendo así una tercera dimensión.² Ésta nos introduce el concepto y sentimiento de «espacio» y «cuerpo», desconocidos para una visión superficial, y disuelve de paso la imagen continua y homogénea del mundo que ofrece una simple visión bidimensional o plana. No se trata de un don inexplicable de la naturaleza ni de una conquista de la cultura. Todavía en el Renacimiento la mirada tridimensional es atribuida al artista y al filósofo, es decir, a los hombres de «gran visión».³ Pero justamente eso es lo que necesitan los primates, incluidos nuestros antepasados, para sobrevivir en el bosque y saltar de rama en rama. Nuestra vida ha sido durante centenares de miles de años esencialmente arborícola, no en campo abierto, donde habríamos desarrollado mejor el olfato y el oído, como los felinos. Desde los árboles hemos tenido que aprender a ser diestros en la localización de los objetos de nuestro entorno y en la apreciación de las distancias hasta ellos. Es aquí donde la vista se torna un

1. K. Koffka, *Principios de psicología de la forma*, pp. 311 y ss.

2. M. R. Rosenzweig, *Psicología fisiológica*, pp. 361 y ss.; B. Bridgeman, *Biología del comportamiento y de la mente*, pp. 244 y ss.

3. M. Montaigne, *Essais* («Apologie de Raimond Sebond», párrafo iniciado con: «Metamos a un filósofo en una jaula de alambre delgado y espaciado, que esté colgada en lo alto de las torres de Notre-Dame de Paris...»); Lange y Fuhse, *Dürers schriftlichen Nachlass*, 1893, p. 319, II. W. Shakespeare, *El rey Lear*, IV, 6 (monólogo de Edgard). Vid. asimismo: H. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, pp. 32-33.

sentido fundamental para los primates superiores y adquiere su capacidad estereoscópica.

En el caso de los hombres esta capacidad se proyecta en la cultura de tres modos determinantes para nuestra visión del mundo como un «mundo de distancias». En primer lugar configura una imagen o modelo de comprensión del universo adaptados a los límites de nuestra *visión tridimensional*. No tenemos facultades para apreciar otras posibles dimensiones, y es por ello que nos resulta tan difícil «comprender» el cosmos. Probablemente cuando dispongamos de un cerebro liberado de nuestro sistema oculomotor lo «abarcaremos» y entenderemos, así, mucho mejor, descubriendo quizás que hay otros universos en éste, y otros además de éste, según las dimensiones con que operemos. Pero al margen de estarlo en la ciencia nuestra mente tridimensional está incorporada en el arte. Los objetos que observamos en relieve son transportados en su representación artística dentro de una *visión perspectiva*. La superficie plana del cuadro quiere seguir evocando que cualquier objeto es para nosotros un cuerpo en el espacio. Cada signo será, así, desde su artificialidad al servicio de una realidad a la medida del hombre, un símbolo, a fin de cuentas, de lo humano.¹ La perspectiva ofrecida en cada obra registrará, asimismo, el modo peculiar, la intención o estado de ánimo con que el artista asimila este mundo de distancias común para todos. El espacio representado por Caravaggio o Manet sugiere una intimidad que no transmite, en cambio, la solemnidad de la perspectiva en un Veronese o su desnudez en un Bacon. Para todos, sin embargo, el verdadero punto de fuga de su mirada sobre la realidad está a la vez dentro y fuera del cuadro, porque es el hombre mismo: toda perspectiva es antropocéntrica.

Finalmente, nuestra mente tridimensional nos da también una perspectiva moral sobre las cosas. *Perspectus* era antiguamente «lo examinado a fondo»; así que la *visión en profundidad*, característica de la sabiduría práctica, y la que adoptamos dentro de un determinado *punto de vista*, el «arbitrio» característico de la ética, son proyecciones culturales que dimanan igualmente de ese mirar estereoscópico compartido con otros primates. El modo de ver del filósofo práctico no difiere, en este sentido, de la visión del físico o de la del artista, ni se

1. A. von Hildebrand, *El problema de la forma en la obra de arte*, pp. 65 y ss.; E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, caps. I y IV.

aparta de la percepción común que nos hace retirar la cara si se nos acerca un objeto punzante o desistir de extender los brazos si la persona amada se divisa demasiado lejos. Escribe Jorge Guillén, en su *Cántico*:

El mundo tiene cándida
profundidad de espejo.
Las más claras distancias
sueñan lo verdadero.

Este «verdadero» del último verso se refiere a la «verdad» de la visión tridimensional, con «profundidad de espejo», plasmada en nuestras imágenes del cosmos, el arte y la moral, de las que resulta imposible erradicarla. Necesariamente vemos unas cosas «en primer término» y otras, sin cambiar el plano frontal, «más al fondo». Necesariamente nuestro mundo de distancias es a la vez un mundo «penetrable», lleno de cuerpos en el espacio, pero también de *huecos* que confieren a este espacio los valores inapreciables de poseer «capacidad» y permitir ser atravesado con cierta «soltura». Muy posiblemente la idea ética de *libertad*, indemostrable en cualquier otro sentido, constituya una metáfora de esta excepcional percepción en el mundo animal brindada por un sistema de visión binocular y estereoscópica. Esta metáfora correría así paralela a la mencionada idea estética de *perspectiva*, símbolo del mismo mundo espacioso y penetrable que es capaz de captar cualquier espectador con idénticos ojos.

Además del tacto de aseo y de esta visión tridimensional hay otros fenómenos y comportamientos ligados a estos sentidos básicos que han acabado siendo igualmente compartidos por póngidos y homínidos. En cuanto al mirar, unos y otros tenemos gran capacidad de reconocimiento y de mutua comunicación a través del rostro y los gestos faciales. Como el Buckingham de Shakespeare (*Ricardo III*, III, 5), todos los primates superiores podrían decir que su cara es «adaptable a todas las ocasiones» e incluso *simularlas*. Y el mirar demasiado seguido a los ojos causa inquietud no sólo a los gorilas de la selva, sino a los babuinos y a los homínidos, que son los primates más sociales.¹ En lo que respecta al tacto, ninguno de éstos hallaría extrañas las palabras dedicadas por Rousseau al papel civiliza-

1. C. Riba, *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*, pp. 145-154, 380 y ss.

dor del comer y del dormir unos junto a otros bajo un mismo techo: «Los primeros desarrollos del corazón fueron el efecto de una situación nueva que reunía dentro de una habitación común a maridos y mujeres, padres e hijos» (*Discurso sobre la desigualdad*, II). No en vano «ética» viene de *êthos*, que significa también «morada», el lugar habitual o de los «hábitos». Porque el mismo interés que posee el hombre por su hábitáculo lo tienen los gorilas para construir cada noche el suyo en el bosque (*nesting behaviour*) y sentirse más cerca unos de otros.¹ No hay, por lo demás, otras especies que requieran un cuidado materno de las crías tan prolongado ni de tanto contenido socializador como el hombre y los póngidos, cuyo sentido del tacto es primordial en todo este período.²

He aquí, pues, que el «mundo de distancias» procurado en ambas especies por el tacto y la mirada, equivale también, mediante los mismos sentidos, a un «mundo de interacción» entre los individuos de cada especie. En particular, la organización social de los humanos, que es la más desarrollada, no deja de recordar, en cualquiera de estos aspectos de la relación entre semejantes, que su parentesco se extiende igualmente hasta otros primates y que en definitiva guarda con ellos una raíz común.³ El ADN humano y el del chimpancé son idénticos en un 98 %. Sólo están separados por cientos de miles de años, después de haber compartido un ancestro común durante varios millones de años. Desde un punto de vista paleontológico la aparición del *Homo erectus* es una novedad de anteayer y la del *Homo sapiens* una primicia de nuestro tiempo que aún está por ver en qué acaba. Pues la «superioridad» del hombre respecto de sus antepasados arborícolas y de sus parientes más cercanos en la escala evolutiva no es ni tan absoluta ni tan clara. Puede doler que el hombre represente un mono «venido a más», pero más duele observar que esta divina criatura actúa a veces como si fuera ella el antepasado del mono y no al revés. Y ha sido, en efecto, un mito muy extendido, desde la antigua Grecia a los zulúes, desde la mitología

1. J. Sabater Pi, *Etología de la vivienda humana*, pp. 75 y ss., 101 y ss.; C. P. Groves, J. Sabater Pi, «From ape's nest to human fix-point», *Man*, 20, pp. 22-47, 1985; R. Leakey, *La formación de la humanidad*, p. 91.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 247 y ss.; *Guerra y paz...*, p. XIII; J. Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, pp. 117 y ss.

3. J. Sabater Pi, *ibid.*, pp. 96 y ss.; *Etología de la vivienda humana*, p. 97.

judía a los indios de América Central, creer que los monos no son sino una degeneración de los hombres gandules y crueles.¹

Muchos se escandalizarían si los genetistas decidieran revisar de una vez la clásica ordenación morfológica de las especies e incluyeran, a la vista de sus descubrimientos, a gorilas, orangutanes y chimpancés dentro del intocable género *Homo*. Pero del mismo modo que la razón exige abandonar prejuicios etnocéntricos en el estudio de las culturas del hombre, también pide desechar el *prejuicio antropocéntrico* a la hora de comparar nuestra conducta con la de los seres más parecidos a nosotros. Tampoco la ética puede olvidarlo.

6.2. PAUTAS EVOLUTIVAS DE LA INTERACCIÓN HUMANA

Los sentidos de una persona influyen sobre su conducta. Del mismo modo, ésta puede alterarse con la acción mutua entre los sentidos de dicha persona y los de otra. Aristóteles observaba, por ejemplo, que sin la compasión –sentir con otro– no existiría el teatro, ante cuyos personajes trágicos el espectador logra purgar sus emociones.²

En efecto, compartimos muchas veces, si no la sensación en sí misma, cosa que se nos escapa totalmente, sí las experiencias subjetivas, como los sentimientos y afectos, que tienen en los sentidos su fachada y su puerta de entrada. También muchas veces, si los compartimos, el placer o la alegría serán doble placer, y el dolor o la pena serán medio dolor. Además, siempre que se dan estos fenómenos, llamados en general de «simpatía» (del griego *sympátheia* o comunidad de sentimientos), advertimos que por una delicada disposición nuestro sentimiento es proporcional al dolor o al placer que manifiesta la persona en la cual hemos fijado la atención. Tampoco las artes plásticas existirían, dice Lessing, si no guardáramos esta ajustada relación con las experiencias que tratan de representar sus personajes, y pone como ejemplo prototípico el rostro del *Laocoonte* que se halla en el museo del Vaticano.³

Pero, ¿de dónde surge la simpatía destapada a través de los sentidos? Para los biólogos de la conducta se trata de un hecho

1. E. B. Tylor, *Cultura primitiva...*, p. 352; C. Riba, *La comunicación animal...*, pp. 122 y ss.

2. *Retórica*, 1385b.

3. G. E. Lessing, *Laocoonte*, I.

aún bastante desconocido. La transferencia de estados de ánimo parece estar relacionada, al menos, con la activación de procesos neuroquímicos, los mismos que están en la base de todas las emociones.¹ Para los filósofos de la conducta, desde otro punto de vista, y en especial aquella mayoría que combinan aún la jerga metafísica con la terminología naturalista, simpatía y compasión, y ya no digamos piedad o altruismo, constituiría una «función primitiva del espíritu», al decir de Max Scheler,² o bien una suerte de dispositivo o «inclinación» de la llamada, por otros, «naturaleza humana», como ha sostenido hasta hoy la filosofía utilitarista.³ Todos ellos, sin embargo, entienden que tales fenómenos preceden, en su supuesto fundamento psíquico o físico, a la relación social entre los individuos que los experimentan, que vendría siempre «después», como su epifenómeno. A mi juicio, una visión más completa de la transferencia de sentimientos debe superar tanto la mirada del fisiólogo como la de una u otra psicología especulativa, sea en clave empírica o decididamente metafísica, y contemplar precisamente en dicha relación social, que otros posponen, la clave mayor de la existencia de sentimientos tales como la piedad y la compasión. En otras palabras, la explicación de los fenómenos de simpatía, y aún, *en parte* —para no ser acusado de incurrir en falacia genética o naturalista—, la comprensión de su uso y significado moral, creo que exigen fundamentalmente una visión evolutiva del asunto, esto es, que abra los ojos a la evolución tanto biológica como cultural de nuestra especie. Mucho antes de que hayamos decidido que la piedad sea una virtud o la compasión algo que nos «merezcamos», éstas y otras formas de transferencia de sentimientos forman parte de los cuadros evolutivos del comportamiento humano y, sin duda, del de otros primates superiores.⁴

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 90-91.

2. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 186.

3. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, II, sec. 5. Nietzsche satirizó el carácter ilusorio de la simpatía tratada por los filósofos que siguieron a Hume, aunque él mismo optó por nociones no menos nebulosas como el «*pathos* de la distancia» (vid. *El crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intemporal», § 37).

4. Durante la redacción de estas líneas, la prensa mundial se hizo eco de la gesta de Binti Jua, el gorila hembra que recogió y protegió luego en su regazo al niño que había caído accidentalmente en el foso del zoológico de Brookfield, Chicago, reservado a estos primates (18 de agosto de 1996). Pero no se trata de

Estos cuadros evolutivos están condicionados por la biología de cada especie y, a la vez, por los mecanismos culturales de adaptación e intercambio que le son conocidos y que a largo plazo repercutirán también sobre su genética. Ahora bien, aun siendo la más avanzada dentro del género *Homo*, nuestra especie apenas se ha transformado en los últimos 20.000 años: ni anatómicamente ni respecto a las mencionadas aptitudes adaptativas y de intercambio. Así, y como dice el etólogo Eibl-Eibesfeldt: «Hombres con una estructura motivacional y una capacidad intelectual de cazadores-recolectores del Paleolítico pilotan hoy aviones cazarreactores».¹ De manera que nuestros cuadros generales de comportamiento, incluidos los sentimientos de simpatía, son evolutivos, pero hace todo ese tiempo que vienen a ser los mismos. Desde un punto de vista ético es igualmente necesario tenerlos presentes, porque las más elementales reglas de interacción humana están sostenidas por ellos, aunque después, con la religión o la moral, les prestemos un significado y un alcance que hace olvidar sus raíces evolutivas. A veces, en buena ley, si el deber ético por elevado que sea no ignora nuestras limitaciones; otras, en cambio, haciendo gala de un ridículo narcisismo de especie, cuando el deber se plantea lo imposible o se atribuye valores desmedidos. Lo ético es también adoptar una modestia de especie y conciliarse con el hecho, natural y cultural, de que las reglas de interacción humana, incluidas las de una ética que no se quiera nada naturalista, están sometidas a la evolución. Tarde o temprano las normas morales tienen que pasar la prueba de su servicio al intercambio funcional entre los miembros de una colectividad, es decir, de su rendimiento adaptativo, mal que nos pese a los que creemos que una ética, cuanto menos naturalista, más razón de ser tiene o más ética es.

El enfoque clásico de la evolución se debe a la biología darwinista, que hace depender la selección natural de las especies del hecho de la adaptación y de la lucha por la supervivencia que lo caracteriza. Somos «máquinas de supervivencia», afirma Richard Dawkins en su discutida obra *El gen egoísta*.² Pero

un acto nada sorprendente, como saben bien quienes han vivido cerca de gorilas y otros póngidos.

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 31, 570-571.

2. R. Dawkins, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, p. 28. Vid. también: R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 135 y ss., y en general la *Sociobiología* de E. O. Wilson.

prefiero adoptar el enfoque más reciente de la biología celular representada por Lynn Margulis y su propuesta de una selección natural entendida no bajo el prisma prioritario de la competencia, sino del fenómeno más arcaico y universal de la simbiogénesis. La evolución dependería, en otros términos, de un proceso de simbiosis o asociación de organismos autónomos hasta formar complejos sistemas multicelulares y todas las especies vivas conocidas. Lo característico de esta visión es que sitúa el hecho de la reproducción en pie de igualdad con el de la adaptación darwiniana, y por tanto que el intercambio de funciones entre los individuos o los grupos de una especie, y de ésta con otras, desde lo genético hasta lo ecológico, es tan importante para la evolución como la lucha o competencia entre ellos.¹ Bajo tal supuesto de una asociación originaria de los seres vivos el campo de visión de los cuadros del comportamiento humano, y sus propias reglas de adaptación e intercambio social, parece más vasto y claro que aquel que nos es permitido observar desde una perspectiva evolucionista clásica. Estos cuadros son, en esquema, los siguientes:

El primer nivel de adaptación del comportamiento se desarrolla a escala sólo individual. Pues aquel organismo o individuo enfrentado a la posibilidad de simbiosis con otro tiene para sí dos opciones básicas que sólo de él depende que se resuelvan. Por una parte tiene la alternativa del rechazo, o si se quiere, en términos culturales, de la *intolerancia* frente al otro. Es una situación en que uno, el intolerante –o, cuando menos, indiferente–, conserva pese a todo sus propios recursos y aptitudes de adaptación, y otro, el rechazado, sufre con el hecho alguna pérdida de sus medios. Aunque está, por otra parte, la opción evolutiva de la aceptación del extraño, esto es, de la *tolerancia*, en que el tolerante tampoco ve crecer ni menguar sus medios vitales, pero el tolerado ve al menos mejorar los suyos. Ordinariamente el juicio moral considera «ética» esta resolución y «no ética» la primera.

El segundo nivel de adaptación evolutiva del comportamiento es plenamente interindividual. Situados en la misma escala de complejidad hacia la simbiosis, un ser vivo se rela-

1. L. Margulis, R. Fester, eds., *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation*, pp. 4-5, 192, 198-200. También: L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, Tusquets, 1995.

ciona con otro teniendo que afrontar una nueva alternativa de vida. Una posible reacción es la que consiste en incrementar sus propios recursos y aptitudes a expensas, sin embargo, de los medios y oportunidades del otro. La vida es un coste para uno en la medida que es un beneficio para el otro. A esta forma tan extendida de la interacción se la denomina actuar en provecho o interés propio, o, en otras palabras, *egoísmo*. El caso más típico de esta conducta es el parasitismo, pero la naturaleza y la cultura nos suministran ejemplos de ella en todos los órdenes y circunstancias. Dejemos de lado el mal llamado «egoísmo de los genes»,¹ pues todo lo que un gen hace es sobrevivir, pero recordemos por un momento que sin linfocitos ni macrófagos, y su desbordada actividad en exclusivo favor propio, nosotros mismos no podríamos sobrevivir, y acaso no podríamos vivir sin poder apelar a veces a la legítima «defensa propia» o al excusable «amor propio». Por no decir que compartimos con otros muchos vertebrados estrategias tales como la usurpación, el nepotismo o la prevaricación en el momento, esto último, de suministrar datos a nuestros rivales.² Son estrategias que los biólogos califican en general de supervivencia y algunos se atreven a tomar por regla casi universal de comportamiento. Pero aun admitido que el fin sea siempre la supervivencia, no es verdad que el colocar por principio y en primer lugar los propios intereses y actuar en perjuicio de otros sea la regla de la naturaleza y menos aún de la cultura humana.³ Para la supervivencia, y más en particular para una óptima reproducción, muchas especies animales muestran que sus individuos son capaces de transmitir a otros su patrimonio en lugar de aprovecharse del de éstos. Es la situación en que uno contribuye a aumentar los medios y oportunidades de otro a expensas de los propios. Esta transmisión es llamada, para todas las especies, *altruismo*, y es un hecho tan opuesto al egoísmo que nosotros los humanos lo revestimos, a ojos del receptor, con la categoría de «generosidad», y a los del donante, con el rango de «sacrificio». No existe éste entre el resto de animales, porque un sacrificio presupone autoestima para sentirlo como tal, siendo la autoestima una especie de altruismo hacia sí

1. R. Dawkins, *El gen egoísta*, p. 9.

2. R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 103 y ss.

3. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, pp. 110 y ss.; 769 y ss.; K. Lorenz habla incluso de una «conducta moral» entre animales no humanos: *Das sogennante Böse*, Viena, Borothe-Schoeler, 1963, p. 930.

mismo desconocido por aquéllos. Aunque algunas especies sí comparten de hecho con nosotros lo que llamamos «heroísmo», que es aquel altruismo extremo en que los favores son dirigidos a extraños. La nobleza, por así decir, del chimpancé que consuela a otro que no es de su clan, o la del delfín que asiste a crías ajenas en peligro, constituye un instinto social reconocido desde Darwin y que halla su última explicación en que un grupo de individuos consiguen así transmitir mejor su patrimonio evolutivo.¹ Ocurre lo mismo en la especie humana e incluso en su orden cultural.² Decir la verdad, por ejemplo, puede llegar a ser en determinadas circunstancias un acto de heroísmo individual. Pero el sacrificio de una persona por la verdad contribuye a mantener la creencia en ésta dentro de la colectividad. Con todo, podemos permitirnos la sospecha, en favor de la ética, de que no toda acción altruista tiene entre los humanos una manifiesta o callada finalidad adaptativa, si bien cualquier forma de actuar se acabará haciendo a beneficio del inventario evolutivo y nada escapará de éste. Entretanto, también, el juicio moral común ha otorgado a toda acción altruista el calificativo de «ética» y a toda egoísta el de «no ética». El *egoísmo racional* que defienden algunos puede aún tener una lógica, especialmente cuando entre las características de lo racional se ha incluido ya el ser egoísta. Pero ni el propio empuje del egoísmo ha conseguido hasta hoy hacer valer conceptos como los de un egoísmo ético o moral.

A todo esto, ¿cuál es el papel que pueden jugar en el altruismo los sentimientos de simpatía y compasión antes mencionados? ¿Es la transferencia de sentimientos algo inseparable de la transmisión de patrimonio en que consiste el loado altruismo? En otras palabras: ¿es posible sacrificarse por alguien sin sentir nada por él, o, al revés, compadecerlo —decir, con Mme. de Sevigné a su amada hija: «*J'ai mal à ton estomac*»— y no moverse finalmente en su favor? Las ciencias de la conducta se limitan a subrayar el nexo entre ayuda y emoción y no entran en los pormenores, quizás especulativos, sobre cuál de las dos es primera en el orden de los acontecimientos.³ El sen-

1. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, VII; E. O. Wilson, *Sociobiología...*, p. 120.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, p. 123; Amor y odio. *Historia natural del comportamiento humano*, pp. 60-61, 100; M. Bradie, *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, cap. V.

3. D. G. Myers, *Psicología*, pp. 512 y ss.

timiento es débil por sí mismo para ser causa de la acción de ayuda. Recordemos el llamado por los psicólogos «efecto del espectador»: si hay otros que ven el accidente que yo veo, ya se ocuparán ellos de las víctimas. Y, por otra parte, un sentimiento de compasión es algo demasiado imprevisible y de bases aún desconocidas como para esperar que siga a toda acción de ayuda.¹ Pensemos ahora en el caso del «samaritano interesado», que actúa en realidad para alimentar su propio ego. En el altruismo puede no existir sentimiento hacia el otro y a veces, incluso, procuramos que no exista, para evitar el efecto bloqueante de la compasión que nos impediría poder ejercer una ayuda efectiva. Así pues, desde la observación científica de la interacción humana no se puede decir que la simpatía o la compasión sean ni un signo necesario ni tampoco un estímulo determinante de la acción altruista. Pero desde un punto de vista práctico podemos conformarnos con que, de hecho, actúan como freno de una conducta egoísta, y que, por principio, su concepto es también incompatible con el del egoísmo.

Sigamos con el breve repaso de los cuadros generales de la interacción social. Desde un enfoque igualmente evolutivo aparece un nuevo nivel de complejidad en la escala de adaptación del comportamiento de buen número de especies. Es el nivel intragrupal, en que cada individuo toma contacto con el resto del grupo considerado como un todo. Con la simbiogénesis o búsqueda de una asociación como telón de fondo evolutivo, cada ser dispone ahora de al menos dos opciones básicas de conducta, al igual que en los anteriores niveles de comportamiento. De un lado está la posibilidad de actuar recordando a los demás, de modo muy ostensible y si cabe desafiante, el lugar que se ocupa en el esquema jerárquico del grupo, o bien simplemente el puesto que se desea obtener, algo que en los humanos se traduce en la moral de la *honra* o respetabilidad. En esta circunstancia el hecho básico es que una de las partes implicadas, el individuo que alardea de su rango, pretende la obtención de un beneficio que, en realidad, y a diferencia de lo ocurrido con el egoísmo, *no* representa ningún coste o pérdida de recursos y aptitudes en la parte antagónica, en este caso el grupo, que no pierde ni gana

1. J. Z. Young, *Filosofía y cerebro*, p. 237; A. J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment. An Inquiry into the Precondition of Moral Performance*, pp. 204 y ss.

nada con la arrogancia de alguno de los suyos. Aunque en las especies animales es común observar estrategias de rango, la exageración de éstas posee un escaso valor evolutivo, como ponen de manifiesto las sociedades preocupadas por el pundo-nor y el abolengo. Pero, por otra parte, y en el mismo nivel del comportamiento social en que estábamos, existe la posibilidad de actuar frente al grupo de modo que, contrariamente, el individuo sacrifique algo de su parte, sin que tampoco suponga ventaja o desventaja alguna para el resto del grupo. Es la conducta del ajustamiento social básico o, en términos culturales, de la *rectitud* individual, por la que todo ser en óptima combinación con sus congéneres es percibido por éstos en la integridad de su estado o condición y es considerado, entre los humanos, por la «honradez» de sus maneras. Ahora bien, ni un honrado más enriquece el patrimonio evolutivo del grupo ni un honrado menos se puede decir que lo perjudique. No obstante, para que el desajuste no sea generalizado, la pauta del ajustamiento individual formará parte de todas las estrategias de aprendizaje social. Frente a la actuación, pues, por la honra, una sociedad desarrollada tiende a identificar la actuación por la rectitud con lo «ético» y aquélla, cada vez más, con lo «no ético».¹

Otras conductas afectarán más directamente la suerte evolutiva de la colectividad y en particular sus posibilidades asociativas. Ello supone un nuevo nivel de complejidad adaptativa del comportamiento social. Se trata ya de un nivel intergrupar, pues es aquel que considera ante todo la acción de grupos de individuos o de sociedades enteras entre sí. En esta confrontación existen igualmente dos opciones básicas y alternativas de conducta. Una de ellas es la acción beligerante con el adversario o actitud, en un plano cultural, de *rencor*. Las estrategias de este signo se dan en no pocas especies animales y no parecen disminuir con el desarrollo de su cultura. En los gorilas, por ejemplo, tal como han descrito Jane Goodall y Jordi Sabater Pi, la agresividad no es infrecuente, y entre los humanos, ni que decir tiene, es aún menos excepcional. Algunos científicos, como Lorenz y Dawkins, consideran que se trata de una

1. *Vid.*, entre otros posibles enfoques socioevolutivos de la ética de la rectitud: W. A. Meeks, *Los orígenes de la moralidad cristiana*, cap. I; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, I, 3 ; G. Patzig, *Hechos, normas y proposiciones*, caps. I-II; N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, pp. 29-37.

conducta innata a nuestra especie,¹ y por desgracia no han faltado autores que propugnan el conflicto como fundamento de la moral (Nietzsche) y de la política (Schmitt). No obstante, para otros, la guerra es un obstáculo para la evolución y la actitud rencorosa un impedimento esencial de la ética.² En uno y otro caso, ninguna de las partes enfrentadas obtiene una clara ventaja ni va a salir indemne tras la disputa: cada una tiene que reducir sus oportunidades adaptativas en la medida en que quiera ver reducidas las de su contrincante. No existe otra circunstancia social en la que se vea más claro que todos pierden tanto. Ante lo cual sólo hay que pensar en la alternativa de la ayuda mutua o *cooperación* entre los grupos o sociedades implicados. En este caso nadie sacrifica sus recursos o aptitudes. Todo lo contrario, ahora puede decirse que no hay otra circunstancia donde se vea mejor que todos ganan tanto en su mutuo contacto. La simbiosis mutualista muestra ya sus ventajas evolutivas al nivel de la biología celular,³ y en cuanto a nuestra especie en particular, es de sentido común reconocer que su éxito reproductivo no se habría producido si en la balanza evolutiva las inclinaciones a la sociabilidad y el vínculo cooperativo no hubieran pesado al menos un gramo más que los impulsos agresivos y el rencor, bien conocidos entre los hombres.⁴ Probablemente por este resultado el juicio moral común considera la opción del resentimiento como «no ética» y la de la cooperación como «ética».

Cualquier variación significativa de nuestros modos de percibir la realidad afectará a estos cuadros evolutivos del comportamiento social y sus innumerables grados intermedios. Los sentidos condicionan en gran medida nuestra vida de relación y ésta, tarde o temprano, se hace eco de las transformaciones más o menos profundas que acompañan la actividad natural de aquéllos. Fisiológicamente no pueden haber variado mucho desde el hombre de Neandertal, pero su dimensión psicológica y cultural, es decir, sus formas de percibir la realidad

1. K. Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI, 1985; R. Dawkins, *El gen egoísta...*, op. cit., pp. 274 y ss.

2. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, p. 89; M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993.

3. L. Margulis, R. Fester, eds., *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation*, pp. 249 y ss., 410-411.

4. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 4-5, 127, y en general su *Guerra y paz. Una visión de la etología*.

y de reaccionar ante ella, en estrechísimo vínculo con el resto de facultades humanas, es fácilmente deducible que ha evolucionado con el tiempo. Aunque, por ejemplo, tacto y vista son hoy casi los mismos que hace 20.000 años, el hombre del Neolítico ya no mira ni palpa como el del Paleolítico medio, ni seguramente el de la actual era digital toca y observa como su antepasado de la primera época industrial.

Así, incluso nuestras más arraigadas reglas «éticas» y «no éticas» de interacción, desde la tolerancia hasta la guerra, es probable que no escapen a las súbitas o paulatinas transformaciones de la sensibilidad y, en general, del curso evolutivo de la especie, que no hay que identificar siempre con un progreso ni con una marcha atrás.

6.3. EL CARÁCTER EVOLUTIVO DE LA ÉTICA

En un apartado anterior (2.3) se ha dicho que la evolución marca nuestros comportamientos del mismo modo que éstos pueden incidir también sobre la evolución. Defender, por el contrario, que la ética es totalmente independiente de la evolución de nuestra especie, es decir, de la «naturaleza humana» en su doble vertiente biológica y cultural, ya no constituye una afirmación de la ciencia ni de la filosofía, cuyos enunciados son incompatibles con el dogma o la superstición.

Lo que puede el hombre sobre su naturaleza es por lo menos tan grande como lo que ésta dispone sobre él. La polémica surge, sin embargo, a la hora de considerar, incluso con hechos y argumentos, cuán libre o desligada es la responsabilidad humana respecto de las fuerzas naturales a que cada uno se halla sujeto. La moderna etología y las ciencias sociales de orientación determinista sostienen en general que la ética es un fenómeno subsidiario del hecho evolutivo.¹ Las ideas morales se producirían en consonancia con la ontogénesis del individuo y la filogénesis de su especie. Situarlas por encima de estos planos equivale a un esfuerzo inútil, además de arrogante.² Los valores no se impondrán nunca a los genes. Todo lo que no se revela como una conducta adaptativa y favorable a la

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 47-56, 103; *Guerra y paz...*, pp. 5, 19-20, 208.

2. E. O. Wilson, *On Human Nature*, pp. 166-167; M. Bradie, *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, pp. 7-8.

transmisión del patrimonio de la especie acabará siendo implacablemente eliminado o sustituido por las fuerzas evolutivas, que saben mejor que el individuo lo que a éste le conviene.¹ Aunque seamos una especie con mucha diversidad hereditaria, y nuestro patrimonio cultural, en concreto, esté altamente ritualizado, la ética, según este parecer, no dejaría de obedecer en todos los casos a estas fuerzas o dispositivos comunes fijados por la evolución de la especie. La relación entre nuestros hábitos y creencias morales y las bases biológicas de esta evolución sería prácticamente la misma que la existente entre el lenguaje y la evolución natural.²

Pero la ética evolucionista puede también ser complementaria y no necesariamente opuesta a la ética tradicional o de fundamentos morales. La propia teoría de Darwin ofrece esta posibilidad. Es cierto que, a diferencia de Lamarck, partidario de comprender la evolución como una estricta adaptación a crecientes necesidades biológicas, el darwinismo se dispone a juzgarla como el resultado de sucesivas y ligeras variaciones de la naturaleza. Ésta es «pródiga en variedad, aunque avara en novedad». Eso es, actúa sin dar saltos, a pasos lentos y cortos, ya que las especies no cambian, sin más, ante cada nueva oportunidad. De otro modo, las gallinas hace ya mucho tiempo que habrían dejado de tener alas, pues «no las necesitan».³ Sin embargo, esta lentitud afecta algo menos a la especie humana. En ésta, como en el resto, la mutua relación de organismo a organismo constituye un factor determinante de transformación.⁴ Pero en contraste con otras especies esta relación alcanza el vigor y la eficiencia que poseen, por ejemplo, los hábitos y las creencias morales para influir en la interacción individual. De modo que la teoría de la evolución tendría mucho que decir sobre por qué la gente hace lo que hace, pero bien poco sobre lo que *debería* o no hacer, incluso siendo esto un agente evolutivo de primer orden. Y es que, por una parte, el ser humano es lo suficientemente capaz de llevar a la práctica un buen número de sus creencias o proyectos —por lo que sería absurdo, de entrada, pensar que una teoría biológica puede «predecir» acciones parecidas—. Y, por otra parte, éstas, aunque no se

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission and Evolution*, pp. 6-7, 66-67.

2. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, pp. 212-213.

3. Ch. Darwin, *El origen de las especies*, XIV.

4. *Ibid.*, III, XIV.

propongan depender de la evolución natural, vienen generalmente a producir actos con valor adaptativo y favorable a la continuidad de la especie. Por lo que, en definitiva, no se necesita ninguna teoría biológica para seleccionar acciones apoyadas en creencias o proyectos.¹ Decía Goethe que «todo lo perfecto en su especie se sale de su especie», y algo de ello ocurre también en el comportamiento humano. Éste no es perfecto, pero sí desarrollado hasta mostrar tal complejidad de pautas que hace a la ética *traspasar* continuamente los límites de la evolución, sin apartarse no obstante de ellos. La ética, como el amor, la religión o la magia, no sería necesaria para la reproducción de la especie, pero sin estos «excedentes» por lo menos la vida humana no existiría en el modo en que hoy la conocemos y pensamos.²

Si la especie humana es aquella que «se sale de sí misma» eso indica también que es aquella que puede retroceder en su evolución o avanzarse a ella. Todas las especies se hacen a sí mismas; pero la humana es la única que lo sabe y se concibe por ello «a medio hacer». En otras palabras: el hombre es un ser cultural por naturaleza.³ El cultivo de sí mismo «completa» este ser y su ausencia lo «retrae» o devuelve al lado más oscuro de la vida, como ha ocurrido en las barbaries del siglo XX. La evolución cambia la ética y ésta, o su falta, hace cambiar también la evolución. La historia nos ha conducido, por ejemplo, a convivir en grandes concentraciones urbanas donde practicamos y ponemos a prueba nuestro instinto social, pero donde a la vez experimentamos con malestar el anonimato y la agresividad que caracterizan a la sociedad de masas, en contraste con la primitiva comunidad de cazadores, en este sentido más humana.⁴ Ante esta situación la ética no puede devolvernos el modo de vida de nuestros antepasados, pero puede y debe contribuir a nivelar el nuestro haciéndolo más soportable y si cabe tan digno como nos lo proponamos.

La ética concebida como muy dependiente de la evolución nos hace ser «deterministas» y actuar en la convicción de que

1. R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 265-267.

2. G. Simmel, *El individuo y la libertad*, p. 49.

3. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, pp. 11, 140; J. C. Eccles, *El cerebro: morfología y dinámica*, pp. 188-189.

4. R. E. Leakey, *La formación de la humanidad*, pp. 108 y ss.; L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, pp. 36 y ss.; I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 222 y ss.

nuestra conducta está siempre preprogramada. Concebir la ética como poco o nada dependiente del curso evolutivo nos convierte, por el contrario, en «moralistas», para los que la voluntad humana posee un poder excepcional y una misión superior al resto de facultades. Basta, sin embargo, con aceptar el *carácter evolutivo* de la ética, que representa admitir su dependencia, en parte nada desdeñable, de la evolución, pero no esperar que sea ésta la que le facilite sus principios y su sentido global. La *ética evolutiva* no es necesariamente una «ética evolucionista», pero tampoco se opone a admitir en ella lo que de científico tiene el evolucionismo en general. Podemos aprobar la «autonomía» de la razón práctica y su «sentido» en el cómputo de nuestra naturaleza y cultura, y no obstante reconocer, sin contradicción, que la propia razón práctica está sometida a *cambios* y que éstos son de orden *gradual*, al ritmo de la evolución orgánica y cultural, y por tanto ni «azarosos» ni «necesarios», sino *evolutivos*.

Pueden aducirse muchos factores indicativos de este carácter evolutivo de la ética. Quizás el más determinante, por su sentido práctico y además indiscutible, sea la aparición generalizada de *dilemas éticos* en momentos clave de nuestra evolución cultural. ¿Qué hacer cuando un nuevo dato o una nueva técnica nos permiten actuar de un modo diferente a como lo hacíamos según un principio tradicional? El ámbito de lo posible irrumpe como un vendaval en el ámbito de lo deseable y tenemos que seleccionar tarde o temprano qué conducta es digna de ser deseada y cuál no lo es.¹ Tener que plantearnos si es buena o no la permisión total en Internet, la existencia de madres de alquiler o la supresión de los ejércitos nacionales, por ejemplo, es un claro indicio de que la ética responde constantemente a cambios y ella misma cambia también.

Otro factor indicativo de este cambiar es que los *etemas*, o esquemas culturales de fondo para todos los conceptos de la ética, son nociones evolutivas que determinarán asimismo la evolución de estos conceptos (*vid.* 2.4). Si concebimos la razón práctica, pongamos por caso, al modo de una función «trascendental», es decir, al margen de la experiencia física, como hace Kant, no por ello –y como él mismo reconocía– habrá que concebirla como una facultad fantástica o mecánicamente inalterable. El hombre se hace racional, incluso con la

1. L.-L. Cavalli-Sforza, *Cultural Transmission and Evolution*, pp. 34 y ss.

razón kantiana, sobre las características naturales y culturales de su especie.¹ La naturaleza de la racionalidad incluye en ella a la naturaleza. La cultura de lo racional incluye en ella a la cultura. La razón, así, es finita también en la ética —es una *Anlage* o aptitud como otra—, y no puede escapar, sin que merme por ello su ilimitado valor ético, del marco de la finitud evolutiva y del conjunto de etemas que en la ética constituyen este marco. Al cambiar los etemas cambiará la ética también. La razón práctica puede ser fuente de evolución, pero ella misma es una aptitud evolucionada.²

Por otra parte, un clásico de la filosofía moral como Kant acompaña su idea de una ética racional con el convencimiento de que el ser humano es de naturaleza «sociable» y a la vez «insociable».³ La interacción moral, argumenta el filósofo, incluye una relación física; por eso, y análogamente al mundo físico, la conexión entre seres racionales no puede dejar de experimentar fenómenos de atracción y repulsión entre aquéllos. La primera fuerza se expresa éticamente en los deberes de benevolencia, que serían vacuos si no dispusiéramos de esta tendencia a acercarnos unos a otros. La segunda exige ser transformada en los deberes de respeto a la persona, que presuponen a su vez la tendencia a mantenernos distantes unos de otros.⁴ Sin una y otra fuerza seríamos sujetos apáticos y con ello amorales también. Dos siglos después esta imagen del hombre atrapada en la ética de Kant ha sido revalidada por el evolucionismo. Kant habría formulado su principio racional de la moralidad sobre supuestos evolutivos. La tendencia a vincularnos con extraños es una pauta filogenética de nuestra especie tan comprobable como la tendencia igualmente evolutiva a circunscribir a los extraños dentro del grupo de «hostiles» o que suscitan, a primera vista, recelo.⁵ Un niño bosquimano de ocho meses y otro piamontés de la misma edad sentirán el mismo temor y ansiedad frente a la presencia de un

1. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, § 42-43, II. E; J. Piaget, *Biologie et connaissance*, pp. 94 y ss.; *Seis estudios de psicología*, pp. 143 y ss.

2. R. Nozick, *La naturaleza de la racionalidad*, p. 241.

3. I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, 4.º principio, Madrid, Tecnos, 1987; *Antropología en sentido pragmático*, II. E; «Principios».

4. *Id.*, *Metafísica de las costumbres*, pp. 317-318, 347, 367.

5. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 5-6, 57 y ss.; *Biología del comportamiento humano*, pp. 199 y ss.

desconocido en su medio familiar. Esta sensación está corroborada en la vida adulta y es directamente proporcional al tamaño y al grado de anonimato del grupo al que pertenecemos. El adulto bosquimano caminará generalmente confiado entre rostros reconocidos a diario. El adulto piamontés tenderá, en cambio, a apretar el paso cuando camine por las calles de Turín, como si huyera, sencillamente porque está rodeado de gente desconocida. La «sociable insociabilidad» del hombre forma parte, en fin, de las *pautas evolutivas* de la interacción humana, ya tratadas en el apartado anterior (6.2), y todas esas pautas constituyen el factor determinante para concluir que la ética tiene un carácter evolutivo también, por mucho que se proponga evitarlo.

La ética es una dimensión de la cultura tan evolutiva como el resto. Esta característica no puede ser ignorada ni en nombre del cambio cultural, que la ética registra con diversas intensidades a lo largo de su historia, ni tampoco en nombre del escepticismo o de la empecinada resistencia a cambiar la cultura, pues la evolución no es unilineal ni significa siempre el temido, por algunos, progreso. La ética evolutiva es sólo una ética que, como la cultura, cambia y se transforma con ritmo irregular y en varios sentidos al mismo tiempo. Contra ella es comprensible que coincidan los dogmáticos a la vieja usanza metafísica y los adaptados a los nuevos mitos de la modernidad. Para ambos resulta más cómodo el inmovilismo de una ética bajo el sello de la «verdad» o de la «universalidad» que el tener que repensar constantemente, sobre el único suelo seguro de la libertad y el conocimiento, los principios de una ética ni más ni menos cierta que la cambiante realidad de aquellos mismos que la solicitan. Esta ética evolutiva no pretende, en cambio, arrogarse una visión divina de los problemas morales y sus vías de solución, ni adoptar ante ellos el artificioso «punto de vista de ninguna parte».

«El hombre», dijo Goethe, «nunca llegará a comprender todo lo antropomórfico que es.» Lo que el hombre percibe es, en efecto, el hombre mismo, y pensar que la ética no tiene un carácter evolutivo sería ignorar este aviso sobre nuestros límites. La ética no puede acometer por su parte una forma más de antropocentrismo osando situarse por encima de estos límites. Aquí habría que recordar la frase de Diderot: «Hay un momento de delirio en que el clavecín sensible ha pensado que era el único clavecín que ha existido en el mundo, y que toda

la armonía del universo pasaba por él.» Ni todo tiene una razón ni el hombre es la razón de todo. El hombre es importante, pero ni siquiera por su bien debe pensar que es lo más importante.

Pretendernos el centro de todo es una especie de *impiedad cósmica* que se vuelve al final contra nosotros. Ya es involutivo pensar bajo el prisma de lo «absoluto» o de la «pureza», tanto en aquello que creemos conocer como en lo que imaginamos controlar. De este modo, en la ciencia no menos que en la ética, el hombre puede volverse presa de su propia arrogancia. Pero, sobre todo, es que los complejos individuales y el malestar colectivo que pueden llegar a provocar una idea o un propósito desproporcionados, faltos de «piedad cósmica», no compensan el incierto honor de haberlos lanzado al vuelo y obstinarse en mantenerlos.¹

1. S. Freud, *El malestar en la cultura*, VIII; B. Russell, *Ensayos impopulares*, X, Barcelona, Edhasa, 1985; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 2.^a ed.; B. Spinoza, *Ética*, III, Prefacio; Lucrecio, *De la naturaleza*, V, pp. 145-235; Epicuro, *Carta a Meneceo*.

7. POSIBILIDAD DE LA ÉTICA TRAS LA ERA DIGITAL

7.1. POR UNA ÉTICA DEL *MÍNIMO COMÚN MORAL*

Hasta ahora hemos recogido tres órdenes distintos de datos. En primer lugar, que la ética tiene un carácter *evolutivo* (6.3). En segundo lugar, que la revolución cognitiva de nuestro tiempo (1.1) representa un *cambio radical* del sistema de hábitos y creencias heredado de los mundos agrario e industrial anteriores (2.3). Y por último que existe en la cultura una *necesidad de hábitos y creencias* (3.1), los cuales, por demás, están *ligados a la sensibilidad* (3.2), como lo muestran –así se ha ido repasando– la biología de la conducta, la psicofisiología y el propio hecho cultural de la moralidad.

La conclusión del presente libro resulta, en esquema, de la combinación de estos tres presupuestos. Así, una ética para nuestro tiempo debe *asumir los cambios* y estar dispuesta al cambio. Adoptar, en particular, un *punto de vista cognitivo* es lo más consecuente con ello, pues todo lo que no consiguen los hábitos y creencias por sí mismos, por no disponer de tiempo para arraigar, puede ser suplido por el desarrollo cognitivo del individuo. Pero a la vez que este punto de vista la ética debe contar con el *apoyo de la sensibilidad* y el rescate, en especial, de los sentidos del tacto y la mirada, que hacen de la ética una tarea entre seres vivos y presentes, más que un cálculo estratégico.

En cierta manera la ética actual pasa por una «experiencia del desierto», despojada de su ambiente y sus recursos tradicionales y preguntándose hacia qué dirección caminar, en la sospecha, sin embargo, de que en alguna parte se dará refugio al caminante o por lo menos razón de su caminar. No es una experiencia nueva. Hace algo más de dos milenios, un sabio judío, Ben Sira, se preguntaba:

Cuando el hombre acaba, justo empieza;
cuando se detiene, queda perplejo.
¿Qué es el hombre, de qué sirve?
¿Cuál es su bien, cuál es su mal?

Eclesiástico, 18, 7-8

Son preguntas que se hace también la ética cuando acaba alguno de sus ciclos y no se ve claro cuál está por empezar. La primera lección de Durkheim en la Sorbona, aun debiendo tratar de la «ciencia de la educación», fue sobre la necesidad de una moral laica y la oportunidad de una educación moral que, a su juicio, estaba *por reedificar*.¹ El sociólogo era testigo de la desaparición de la sociedad del Antiguo Régimen y a la vez de la consolidación de un mundo urbano y racionalizado que caminaba aún a tientas en sus referentes fundamentales. Por eso propugnaba la compatibilidad entre las múltiples formas, viejas o nuevas, del comportamiento individual y una necesaria *moral común* de tipo laico que protegiera la validez social de la ética, lo que ya no podía conseguir la religión. Había que escoger, en este caso, entre Dios y la sociedad.² Esta opción por un sustrato ético común está todavía más justificada, un siglo después, en el paso de la sociedad industrial a la sociedad de la expansión cognitiva, que a pesar del uso hoy uniformizador del conocimiento lleva en ella el germen del pluralismo ilimitado.³

En la sociedad pluralista una ética común como la que se busca no puede reposar sobre principios imponderables o que no fueran conjugables con otras formas posibles de conducta. Esto último sería el caso de cualquier ética fundada en normas religiosas, pero también de aquellas que pretenden basarse en principios científicos o en supuestas verdades políticas, igualmente incompatibles con aquellas formas de conducta que no tienen su mismo contenido. En otras palabras, un sustrato ético común para una sociedad pluralista sólo es viable a través de principios ponderables que permitan, a diferencia de los principios cerrados, la compatibilidad de lo que para todos debe ser entendido y aceptado como bueno o correcto y lo que para cada uno sea su propia idea y realización de lo bueno. En

1. E. Durkheim, *L'éducation morale*, p. 16.

2. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, pp. 56-57, 74-75.

3. L.-L. Cavalli-Sforza, *Quiénes somos...*, *op. cit.*, p. 289.

el pluralismo una ética común excluye cualquier «ética de máximos», por más incuestionables o atractivos que nos parezcan sus principios. A pesar de ello, permanecerán cerrados a la pluralidad. La alternativa consiste en una ética del *mínimo común moral*, que es la basada en pautas comunicables y al mismo tiempo compatibles con todas aquellas que no están en abierta contradicción con ellas. No obstante hay éticas que bajo una apariencia de mínimos continúan propugnando una ética de máximos, como aquellas que se reclaman de los «derechos humanos» o del respeto incondicional a la «persona» del otro. Ambas presuponen respectivamente el concepto de Hombre y de Persona, que no son los mismos para todos y nos sitúan más allá del mínimo común exigible. Lo que tampoco quiere decir, en el otro extremo, que una ética del mínimo común moral suponga una especie de reducción al minimalismo ético. Para empezar, si es ética ya no es mínima. Y una ética que propugna un mínimo de moral para todos posee al menos dos poderosas razones que la sitúan por encima de cualquier imaginable «moral mínima». Ésta puede existir en el plano de la estética, pero no, sin contradicción, en el de la ética. Aunque excluyamos una ética de máximos, el mínimo resultante no será menos que una ética.

Caben aún dos opciones para la defensa de una ética del mínimo común moral. En ambos casos cualquier norma de conducta tiene que obedecer los requisitos formales de racionalidad y universalidad que la hagan armonizable con toda aquella otra norma que no se contradiga abiertamente con ella. El sujeto de la ética debe ser un agente racional y dispuesto a hacer valer su decisión más allá de su caso particular. Pero tales requisitos pueden ser enfocados o bien desde una *perspectiva generativista*, en que normas y principios provienen de una genealogía cultural que precede al sujeto de la ética; o bien desde un *punto de mira constructivista*, en que dichas pautas de conducta resultan de una reconstrucción racional de lo que este sujeto tiene a su alcance.

En la primera opción trabajamos sobre un estándar relativizado de la racionalidad y un concepto empirista, por lo general —en ciertas ocasiones es metafísico—, de la universalidad. Lo que importa es el «orden de realidades» que sirve de fundamento al mínimo común moral. Pero en la segunda opción, por la que una revolución cognitiva ha de tomar mayor interés, operamos desde un *estándar universal* (es decir, formalizable) de la racionalidad y un *concepto cognitivo*, en suma, de la

universalidad. Lo que importa ahora es el «orden de procedimientos» que ha de servir de base para una ética del mínimo común moral.¹ De modo que hay al menos tres principios que pueden satisfacer la orientación cognitiva de una ética de este signo:

1. Pensar por uno mismo.
2. Imaginarse en el lugar del otro a la hora de pensar.
3. Pensar de forma consecuente con uno mismo.

No se trata de principios doctrinales ni intuitivos. Recogen el desarrollo del conocimiento y a la vez lo estimulan, sin constituir por ello una ética de expertos o genios. Tal como dijo Kant al formular estos principios de «ilustración» (*Aufklärung*), pertenecen al común *entendimiento humano* y constituyen al mismo tiempo la guía de un *pensamiento crítico*.² La revolución cognitiva de nuestra época, lo mismo que aquella época ilustrada que preparó la Revolución Francesa y las posteriores luchas de emancipación, favorece el desarrollo de dicho entendimiento común y de las facultades cognitivas en general de los individuos. Y éstos, a su vez, son requeridos a ejercer estas aptitudes con una mente crítica, si no quieren todos pensar y hacer las mismas cosas, probablemente bajo los dictados de un tercero. Además, los tres principios mínimos propuestos involucran elementos relativos a *la imaginación y los sentidos* –como se tratará de demostrar–, sin los cuales ya se ha dicho y repetido que una ética, y particularmente la de un mundo cada vez más tecnificado y «virtual» en lo humano, ni tiene demasiado sentido ni es capaz de ser puesta en práctica, quedándose en un mero formulario de intenciones.

1. Lo fundamental para una ética del mínimo común moral es que cada uno piense por sí mismo y no por cuenta de otro o bajo pretexto de otra cosa que no sea su pensar desprejuiciado.³ Resultaría absurdo que desde un punto de

1. N. Bilbeny, «El mínimo común moral», en *El discurs moral, avui (Quaderns de la Fundació Joan Maragall*, n.º 27, 1995); *Aproximación a la Ética*, pp. 74 y ss.

2. I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 40; *Antropología en sentido pragmático*, § 59; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 6.ª sesión; N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, pp. 148 y ss.

3. D. Diderot, voz «Eclecticismo», en *L'Encyclopedie*; I. Kant, *¿Qué es Ilustración?*; L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, pp. 185 y ss.; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, pp. 209 y ss., 527 y ss.

vista cognitivo y favorable a la expansión del conocimiento no se abogara por este *principio de autonomía* de la moralidad, para el que basta con saber usar las reglas del entendimiento y no contradecirse, pero cuya eficiencia, y hasta la claridad de su sentido, no hacen más que aumentar cuando se dispone también de mayor información.¹ En otras palabras, una ética autónoma de este signo no presupone necesariamente la identificación con ninguna clase particular de bien moral, sino sólo el hecho previo de pensar por uno mismo cualquier clase de bien que se esté dispuesto a elegir.

No pide adoptar de antemano una ética, por ejemplo, de principios felicitaros o adaptativos (*goal-based Ethics*). Ni presuponer, en otra opción, una ética orientada hacia la perfección personal o según el canon de la responsabilidad individual (*duty-based Ethics*). Como tampoco seguir la alternativa de un obrar vinculado a principios de justicia o cuando menos de derechos humanos (*rights-based Ethics*), en la ya clásica tripartición de lo bueno moral. Debe recalcar-se que para una ética autónoma como la que se acaba de proponer antes que decidirse por cualquier clase de bien moral importa haberse decidido por la moralidad misma, que es el hecho de pensar por cuenta propia lo que se concibe como «bueno» de tal clase o tal otra (*moral point of view*).² No es una forma de actuar gratuita ni contraproducente. Incluso es la que parece más hecha a la medida de nuestra especie. Tanto por poseer inteligencia, además de pulsiones o instintos, como por la capacidad que tenemos de dar formas a esta inteligencia e intentar, por ejemplo, una autonomía moral.

2. Hay que pensar por uno mismo, pero también imaginarse en el lugar del otro a la hora de pensar. Realmente el pensamiento y su efectividad moral no tienen ocasión de prosperar si permanecen comunicados. Poder hacer un uso público de la razón es tan importante como poder razonar, y a fin de cuentas una facultad depende de la otra. Un buen uso público del pensar representa, por lo demás, te-

1. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B-859; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección II (exposición de la 1.^a fórmula, o de la «universalidad», del imperativo categórico); J. Piaget, *Psicología de la inteligencia*, p. 214.

2. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, pp. 23, 159.

ner en cuenta el punto de vista de aquel con quien comunicamos, no sólo el nuestro.¹ Éste es el *principio de reciprocidad* del pensamiento, tan necesario como el anterior para una ética cognitiva del mínimo común moral. Más aún: sólo en la medida en que nos disponemos a cooperar con el otro y a sortear la abierta contradicción con él, aprendemos a ser autónomos y a evitar la contradicción en la forma personal de pensar.² Admitida esta reversibilidad del punto de vista ético, es difícil estar en desacuerdo con el clásico precepto moral de que nadie debe ser tomado como simple medio por parte de nadie, ni siquiera nuestra persona por cuenta de nosotros mismos.³ Por otra parte, la reciprocidad con el otro se desarrolla conforme vamos siendo capaces de una especie de «descentramiento del yo» que nos dispone a adoptar figuradamente la realidad del otro (*ideal role-taking*). La ética no tiene suficiente con el yo ni con su interés egoísta; tiende a integrarlos en un programa superior de exigencias libremente asumidas donde el yo puede abrir paso a la personalidad y el egoísmo a un obrar cooperativo. Nada de eso es posible desde un yo permanentemente centrado en sí mismo.⁴ Lo que sea a nuestros ojos el interés moral deberemos haberlo visto también «por los ojos del otro». Y este descentramiento no consiste en el fondo en un fenómeno de simpatía o de identificación emocional, que se tiene o no se tiene, y por tanto no puede ser enseñado ni exigido, sino en un hecho de empatía con base ante todo cognitiva. En esquema viene a ser lo que sigue.

Mi apertura al otro es un esfuerzo mental en dos tiem-

1. I. Kant, *¿Qué es Ilustración?; Crítica de la razón pura*, B-766, 775, 848; *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* En este último trabajo se escribe de modo claro y evidente: «Se dice, y es verdad, que la libertad de hablar o de escribir puede sernos arrebatada por un poder exterior, pero no la libertad de pensar. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien, si no pensáramos, por así decir, en común con otros que nos hacen partícipes de sus pensamientos y a quienes nosotros comunicamos los nuestros?» (*Kants Werke*, ed., Ak., VIII, p. 145).

2. J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, pp. 79 y ss., 164-165; L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, pp. 584-587; A. J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment...*, pp. 315 y ss.

3. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección II (exposición de la 2.ª fórmula, o de la «humanidad», del imperativo categórico); S. Benhabib, *Situating the Self...*, pp. 148 y ss.

4. J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, pp. 10, 101-102; A. Wellmer, *Ética y diálogo*, pp. 135 y ss.; Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, pp. 25 y ss., 185 y ss.

pos. En el primero es como si respondiera a la pregunta: ¿qué pasaría si yo tuviera la situación y el punto de vista del otro? En contestación, tengo que asimilar el otro a mi propio yo y aplicar lo que entiendo son su punto de vista y situación a mi propia realidad y perspectiva. Es, en otras palabras, el esfuerzo de «ponerse en el lugar de otro», para el que habremos tenido que valernos de un cierto principio interno del yo, que aquí es claramente protagonista. Pero al mismo tiempo la apertura de mi yo al otro es una contestación a la pregunta: ¿qué ocurriría si *otro* se encontrara en la situación y el punto de vista que yo tengo? Con este interrogante me preocupo por mí, pero no menos por aquél, que aunque sea en el orden de mis intereses también tengo en cuenta por él mismo. Adapto nada menos que mi yo al suyo –al contrario del paso anterior– y proyecto sobre él mi propia realidad y perspectiva. He decidido igualmente «ponerme en su lugar», pero a fin de comprender mejor mi propio lugar, imaginándome desde el suyo. Así pues, en esta ocasión ha debido primar un cierto principio externo del yo, finalmente «descentrado» para ocupar un nuevo centro que es la personalidad moral. Y todo este doble esfuerzo para ver «por los ojos del otro», que es la clave de la reciprocidad, espero al mismo tiempo que el otro me lo devuelva, sin lo cual la reciprocidad no se cumpliría.

Las facultades cognitivas son las que deciden este proceso que llega a hacer de un individuo un ser plenamente sociable. Sin embargo, comunicarse de un modo no egoísta con el otro, y disponerse a usar aquí todos nuestros recursos informativos, no se reduce a lo intelectual. Ni esto sería del todo posible si no se apoyara también en la experiencia de los sentidos, que es comunicable, y cuanto más refinada, más comunicación es. De ningún modo podría *imaginarme* desde el lugar o las expectativas del otro si no me prepararan también a ello los sentidos y no tuviera por las más valiosas, como así ocurre en nuestra especie, precisamente todas aquellas sensaciones que se dejan comunicar mejor.¹ Los humanos no somos gregarios adaptativos; el conflicto de intereses se encuentra desde el origen en cualquiera de nuestras formas organizadas de agrupamiento. Y es por ello que

1. I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 41, 60; E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, pp. 122 y ss.

la reciprocidad es uno de los más asentados principios del comportamiento social y que lo sensitivo forma parte también de su íntima razón de ser.¹

3. Finalmente, para una ética del mínimo común moral es necesario pensar de acuerdo con uno mismo. Es el *principio de reflexividad* del pensamiento, aquel que recuerda la importancia, también a efectos prácticos, de que tras pensar por uno mismo y hacerlo teniendo en cuenta al otro, hay que pensar teniéndose presente a sí mismo y asumiendo las consecuencias morales de este modo de pensar reflexivo.² La primera de ellas es la disposición a obrar de forma consecuente con uno mismo, es decir, tratando de evitar la contradicción ética por excelencia que es contradecirse en la propia voluntad: querer hacer algo y a la vez no quererlo, porque no lo acabamos de aprobar.³ Es evidente que aquel que de antemano se ha desentendido de sí mismo, por renuncia o simple incapacidad de reflexionar, ignorará también esta primera y esencial consecuencia del pensamiento en el propio fuero interno, sin la cual empieza ya truncada –o, por lo menos, «despersonalizada»– cualquier ética considerada como satisfactoria en otros aspectos.⁴ Una voluntad ética autónoma no sólo es la que se «adapta» a una forma de conducta, sino ante todo la que la «adopta» y hace precisamente de este hecho, tan dependiente del principio de reflexividad –pensar de acuerdo con uno mismo–, el hecho que justifica antes que nada el obrar por adaptación a una ley o forma determinada de conducta.⁵ Otra consecuencia moral del pensar reflexivo, enlazada con la anterior, es el sentimiento negativo que generalmente acompaña al percibir la propia voluntad dividida y encontrarse en contradicción

1. B. Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, pp. 38 y ss., 53; I. Eibl-Eibesfeldt, *Biología del comportamiento humano*, p. 780; R. Alexander, *Darwinismo y asuntos humanos*, pp. 45 y ss., 190 y ss.; G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, pp. 271 y ss., 381 y ss.

2. J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, pp. 35, 62-65, 95-98; L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, pp. 207-214; E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, pp. 153 y ss.; *Problemas de la ética*, pp. 188 y ss.

3. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Teorema IV, Observación II; H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 196 y ss., 330 y ss.

4. N. Bilbeny, *El idiota moral...*, pp. 73 y ss.; «Hannah Arendt: pensar en un sentido moral», *Sistema*, 113, pp. 119-133, 1993.

5. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Sección II (exposición de la 3.ª fórmula, o de la «autonomía», del imperativo categórico).

con uno mismo. Este sentimiento de contradicción viene a ser, por una parte, el salario por haber actuado mal, la re-criminación interior que aborrecen todos aquellos que son capaces aún de reflexión. Y, por otra parte, actúa como el más efectivo signo que conoce nuestra especie para prevenirnos de actuar mal y disponer de un poderoso motivo para intentar la autocorrección.¹

El principio de reflexividad (*moral insight*), lo mismo que los otros dos citados, es de naturaleza cognitiva, hasta el punto de que un juicio moral autónomo y cooperativo es inconcebible sin el concurso simultáneo de todos ellos. Asimismo, la reflexividad hunde sus raíces, como el resto de principios, en los requerimientos evolutivos de la especie. Veamos uno tras otro. Un principio de «autonomía» no es absurdo, porque no nos limitamos a ser inteligentes, y queremos dar una forma personal a la inteligencia. Un principio de «reciprocidad» tampoco lo es, porque no somos todos inteligentes del mismo modo y hay que resolver conflictos entre puntos de vista diferentes. Y el principio de «reflexividad» que acabamos de ver resiste igualmente la acusación de no ser evolutivo, porque además de estar preparada para conocer el medio, nuestra especie lo está para conocerse a sí misma y sacar manifiesto provecho de sus consecuencias: por ejemplo, las de estar cada uno de acuerdo consigo mismo. En definitiva, sentimos tantos motivos para condenar el «absurdo metafísico» de una contradicción del razonamiento consigo mismo, como para evitar el «absurdo mundano» de una contradicción entre personas, o para rechazar el «absurdo químico» (por así decir, pues el caso provoca muchas veces úlcera de estómago) de la contradicción ética, que es fundamentalmente *no estar de acuerdo con uno mismo* y tener que vivir con el tormento de una voluntad dividida.

Esta ética cognitiva del mínimo común moral no se apoya en «valores» ni los propone explícitamente, pero no obstante conlleva valores o creencias de claro signo moral que la libran del reproche de no ser suficientemente densa o estimulante en esta materia. Ya el último principio invocado, el de la reflexividad o pensar de acuerdo con uno mismo, no hace más que consignar el valor de la *responsabilidad*. La persona responsable es la que no se desentiende de sí misma y «responde» de

1. N. Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, pp. 83 y ss., 122 y ss.

sus actos. Por otra parte, el principio de reciprocidad, que es tener en cuenta el punto de vista del otro a la hora de comunicar con él, asume el valor de *respeto* a la existencia del prójimo y a su personalidad moral. Y lo hace incluso de un modo más claro y comprometido que el de aquellos que, guiados por la caridad o la megalomanía, exaltan el valor absoluto del Hombre, sin que su particular concepción «asimétrica» –no cognitiva ni mutualista– de la relación humana les permita apenas dar curso, por inmanejable, a su creencia.

Finalmente, el principio de autonomía que pide a cada uno que piense por sí mismo, la base de una ética del mínimo común moral, ¿qué es sino tomarse en serio la persona y adjudicarle un valor de *dignidad* por el solo hecho de asumir ella sus facultades de entendimiento?¹ Esto no quiere decir que los insensatos, sumisos o incapacitados no sean portadores de dignidad. Aún desde un punto de vista cognitivo, que es el humano, podemos convenir que la tienen como «seres humanos», pero no porque puedan empezar a acreditarla positivamente como seres que se guían por su propio entendimiento, es decir, como *personas* en el pleno sentido de la palabra.

7.2. LA ÉTICA COGNITIVA Y LA SENSIBILIDAD

Acabamos de proponer el principio cognitivo de *autonomía* como base de una ética para la sociedad en profunda transformación cultural. Pero todas las nociones morales ligadas a un principio como éste no tendrían sentido si no se acompañaran de efectos sensibles también. Pensar por uno mismo produce bienestar aunque los resultados no sean del todo buenos; pensar por cuenta ajena genera malestar aunque las consecuencias no sean del todo malas.²

Proponemos, asimismo, el principio cognitivo de *reciprocidad*. Tampoco los conceptos morales vinculados al hecho de imaginarse en la perspectiva del otro tendrían mucho sentido si nouviéramos un contacto real con esta persona o lo sintiéramos como posible. La reciprocidad es relativamente más fácil con los conocidos que con los extraños, si bien no es nada inusual, por ejemplo, que dos soldados enemigos se intercam-

1. Norbert Bilbeny, *Humana dignidad...*, pp. 126 y ss.

2. J. Oakley, *Morality and the Emotions*, pp. 36-37.

bien cigarrillos cuando llevan algún tiempo en el frente de guerra. La interacción comienza con una oferta de sensaciones que dan paso a la razón, pero no pocas veces ellas son la clave de una relación recíproca si la oferta de razones ha fallado o es insuficiente.¹ Y defendemos, por último, un principio ético de *reflexividad*, para la que tampoco es indiferente la experiencia sensible. Sin duda una autopercepción o idea de sí mismo satisfactoria constituye un elemento de refuerzo para sostener ante los demás una imagen clara y significativa de nuestro yo. Pero esta percepción es quizás el principal factor instigador para salir al paso de las contradicciones de nuestro yo y pensar, como exige una ética cognitiva, de acuerdo con nosotros mismos.²

Cualquiera que sea el enunciado moral formulado sobre estos principios estará tarde o temprano acompañado con la presencia de los sentidos. Un juicio moral tiene muchas funciones, pero particularmente los juicios que utilizamos para sancionar una acción nos permiten descubrir mejor las funciones destinadas a revelar la sensibilidad, tanto de quien formula la sanción moral como de aquel a quien va dirigida. Una expresión de Kant en su *Metafísica de las costumbres*, por lo demás un autor nada sospechoso de rendir culto a la sensibilidad, nos recuerda este último cometido del discurso moral: «El mentiroso se convierte en objeto de desprecio a los ojos de los demás.» A propósito de la sensibilidad se describe a continuación un cuadro de las principales funciones éticas del juicio en la sanción de las acciones y se repara en aquellas funciones que involucran más a los sentidos. El cuadro vale también para una ética cognitiva del mínimo común moral.

De entrada las funciones del juicio sancionador de la conducta son estrictamente *judiciales*. La primera de ellas (función imputadora) consiste simplemente en atribuir a alguien «responsabilidad» personal sobre una determinada conducta o bien declararlo exento de ella. Supuesto lo primero, la sanción ética se enfrenta a una nueva alternativa (función dictaminadora): atribuir una «corrección» a dicha conducta, es decir, su conformidad respecto a una ley o precepto moral, o bien hacer la atribución contraria, y considerar la acción como «incorrecta». La sanción no se acaba aquí y prosigue con la atribu-

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio...*, pp. 95-97; E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pp. 19-25.

2. M. Argyle, *Psicología del comportamiento interpersonal*, pp. 35-36.

ción, ahora, de más o menos valor objetivo a la conducta personal (función calificatoria). Así, y en el caso de una conducta correcta, a lo hecho por mero ajuste a la norma moral lo declararemos acción «debida», y a lo hecho, por así decir, de más según la misma norma, lo consideramos acción con «mérito» o acreditativa de un mayor reconocimiento de su valor. Cuando, por el contrario, la conducta ha sido incorrecta, todo lo hecho de menos según la norma hace que sea calificada al mismo tiempo como acción con «demérito» o falta. Pero esa función calificadora va seguida inmediatamente de otra que viene a completar el alcance judicial de las palabras con las que sancionamos una determinada conducta (función sentencial). Éstas nos sirven, en efecto, para la «justificación» de una persona cuando se ha comportado del modo debido; para su «elogio», si además lo ha hecho con mérito; o, en cambio, para su «inculpación», si juzgamos que ha cometido una falta. Todo ello, claro está, sin salirnos del plano puramente discursivo, de palabras y no más que de ellas, en que se mueve el juicio moral que trata sobre las condiciones objetivas de la sanción de los actos.

Aunque al sancionar una acción la ética agrega a las funciones judiciales antedichas otras de *signo atestiguador* que forman parte igualmente de la sanción moral de la conducta. Hay que prestar ahora atención a éstas, porque son las que revelan las causas y los efectos sensibles —relativos, para nuestro caso, a los sentidos corporales— que suelen acompañar al enjuiciamiento moral de una acción, y más aún cuando lo que uno se propone es, efectivamente, sancionarla. Tales funciones atestiguadoras de la sanción se hacen con palabras; pero no sólo con ellas, sino con muestras directas de la sensibilidad y a veces finalmente sólo con éstas. Son funciones, pues, metadiscurivas, como en seguida veremos.

Supóngase que acabamos de librar a alguien de las sospechas de ser un mentiroso que recaían sobre él. El juicio moral realizará al mismo tiempo una valoración subjetiva de la conducta de esta persona (función estimativa), que debe hacer decir, en este caso, que su conducta merece nuestra «aprobación», por no haber mentido. Si la persona que ha dicho la verdad lo hubiera hecho con riesgo de sus bienes o de su vida habríamos estimado que merece, además, nuestra «admiraación». Por el contrario, el juicio estimativo la hace objeto de «reprobación» o censura si la consideramos culpable de haber mentido. En cualquiera de las tres valoraciones subjetivas inter-

vienen también, como es fácil suponer, la percepción sensible y el sentimiento frente a dicha persona y sus actos, aunque no seamos un testigo directo de ellos y se tenga que echar mano de la imaginación.

A poco que se observe puede hablarse de una nueva función del juicio moral que se agrega a las anteriores con la misma sutileza de las capas de una piel que se adhieren una sobre otra y a la vista parecen el mismo tegumento. Se trata de aquella función de adopción de actitudes relacionadas con el comportamiento del sujeto según la valoración que éste haya obtenido de nosotros (función simbolizadora). Así, cuando valoramos el decir la verdad como acción debida y digna de ser aprobada, solemos adoptar al mismo tiempo una actitud con la que manifestamos nuestra adhesión al hecho en sí de decir la verdad y nuestro «respeto», en suma, por quien lo protagoniza. Si la veracidad ha representado, además, una acción meritoria y digna de ser admirada, la actitud muestra una atracción hacia lo laudable del acto y un sentimiento de mayor «aprecio» positivo hacia su autor. Contrariamente, la mentira, valorada como demérito y sentida con reproche, genera una actitud de rechazo a dicha falta y el sentimiento de «desprecio» hacia el mentiroso. En resumen, en este nuevo cometido del juicio moral lo que se hace es reforzar la valoración de un acto sirviéndonos de nuevos medios ligados a la percepción y al sentimiento, que finalmente «hacemos valer» –de ahí que sea una función simbolizadora– por lo que antes se ha juzgado, objetiva y subjetivamente, respecto del mismo acto. Contra aquel que nos miente descaradamente la ética sólo permite, de entrada, que lo acusemos de mentiroso y lo recriminemos de palabra: no dispone en este caso de medios legales de condena ni debe recurrir nunca a medios violentos o humillantes. Pero la ética cuenta aún en casos parecidos con la posibilidad de que me ría en la propia cara de quien me miente o de que, en último término, le retire mi amistad, mostrándole así mi desprecio, sin contradicción con el respeto humano que le debo.¹

Lógicamente, si nuestro juicio nos lleva a adoptar actitudes

1. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 58; R. Descartes, carta a la reina Elizabeth, septiembre de 1646; Platón, *Protágoras*, 335a-d. Como ya dijo Epicuro (*Máximas capitales*, XXVIII), y todos tarde o temprano comprobamos, lo mejor de la vida es la amistad, y es por ello por lo que no hay quizás peor mal moral no-inmoral para la mayoría de mortales que la obstrucción o cese de la amistad. Vid.: N. Bilbeny, «La censura moral privada», *Claves*, 34, pp. 65-67, 1993.

teñidas por el sentimiento, esas actitudes deben también poder deducirse de los gestos y signos corporales con los que las mostramos a la luz pública y enfatizamos nuestra pretensión de que otros las compartan o cuando menos las comprendan (función expresiva). Ya nada más visible y rotundo puede esperarse de la sanción de una conducta. No miramos ni tocamos del mismo modo, dice el *Poema de Gilgamés* (tablillas X-XI), escrito hace más de 3.000 años, a aquel que viene en señal de paz, aunque parezca un extraño, que a quien se mueve con aires de guerra, aunque sea uno de los nuestros. Y la proximidad misma, pensará después Platón, debería hacer que no hubiera país mejor gobernado que el de aquellos que se ven y tocan a menudo entre sí (*El banquete*, 178e-179e). La función expresiva es la última que verifica el juicio moral cuando sancionamos una acción, pues sin signos del cuerpo y de la sensibilidad no podemos de hecho manifestar nuestra actitud frente a aquélla ni completar, por tanto, el orden de pasos para valorarla de modo juicioso. Así, el respeto que sentimos por quien dice la verdad se acompaña por nuestra parte con señales visibles y tangibles de «consentimiento» hacia esta conducta y con gestos añadidos de aceptación o apoyo dirigidos a su autor. Si éste, además, ha dicho con mérito la verdad, desoyendo por ejemplo una amenaza, el sentimiento de aprecio que nos causa lo acompañamos con signos de «recompensa» por la acción y con gestos confirmativos de atracción o de amparo hacia su persona. En caso contrario, el desprecio que sentimos por quien nos miente con descaro lo expresamos al mismo tiempo con diferentes signos de «penalización» de esa conducta y gestos de abandono o desamparo contra su autor. Y más castigo que éste ya no es posible en la ética, que no es un lecho de rosas, pero tampoco lleva a nadie a la cárcel.

Todo esto que se ha descrito a propósito del juicio moral que sanciona una conducta puede decirse del razonamiento ético en general. La dimensión cognitiva que hace, por ejemplo, calificar una acción, y la dimensión sensible que nos mueve a tener una actitud frente a ella, se traducen en la razón práctica en ciertos principios conmensurables. A la hora de hacer uso efectivo de esta razón, dichos principios consiguen ser complementarios entre sí. La capacidad de pensar y la de sentir son de naturaleza universal y no está sentenciado en ninguna parte que deban concebirse para nada como separadas ni separables. Al contrario, incluso la ética de la racional-

dad, que exige como tal tener que echar a veces una jarra de agua fría sobre nuestros sentidos y afectos, sabe que algunos de éstos deben permanecer en caliente para que lo ético y hasta la razón misma no desaparezcan. Inteligencia y sensibilidad actúan como mutuos reforzadores innatos y así lo hace ver también el razonamiento ético, que parece tener el encargo evolutivo, a diferencia de otros ejercicios de la inteligencia y de la sensibilidad, de recordar y estimar continuamente con señales de esta nuestra naturaleza característica como especie, que es la racional. Incluso desde un punto de vista utilitario, el uso simbólico y expresivo de los principios de la racionalidad, sin otro propósito que el de añadirles el valor de lo simbólico y expresivo, contribuye igualmente a la utilidad de una decisión considerada racional.¹

Los sentidos no «engañan»; es el juzgar por las apariencias lo que nos lleva a error. Tampoco los sentidos «mandan» sobre el entendimiento, sino en la medida que en éste recula o no se aclara. Y aún con eso nunca habrá un juicio directamente «dictado» por los sentidos, que por sí mismos no pueden ordenar nada.² Por lo cual la percepción de los sentidos tampoco corre el riesgo de la ambigüedad que rodea muchas veces a los sentimientos, más sugestionables por el entendimiento y sus confusiones o prejuicios. Los nazis se emocionaban al escuchar la música de Wagner, pero en realidad *no la oían*, sino que escuchaban su propia megalomanía. Y una prueba de ello es que gritaban sistemáticamente cuando daban órdenes o pronunciaban discursos: no lo habrían hecho de haber tenido oído. En cierta forma sus sentimientos eran imputables; pero no sus sentidos ni la música de Wagner, a la que en realidad estaban sordos. La ética cuenta siempre con la sensibilidad y, igual o mejor aliada que el sentimiento, encuentra en ésta la obra y el testimonio de los sentidos, sin los cuales no hay sentimiento ni habría seguramente ética, como este libro trata de mantener.

Los sentidos por lo menos hacen que la ética esté en contacto con el mundo. Eso es algo tan necesario para ella como

1. R. Nozick, *La naturaleza de la racionalidad*, pp. 49 y ss.; J. Elster, *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, pp. 32 y ss., 169 y ss.

2. A. C. Guyton, *Tratado de fisiología médica*, pp. 556 y ss.; D. G. Myers, *Psicología*, pp. 163 y ss.; I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, § 8-11; Lucrecio, *De la naturaleza*, IV, pp. 380, 387, 501-512.

saber qué es lo correcto y por qué hay que hacer lo correcto. El deber ético lo es siempre hacia personas que son, en efecto, objetos que entran por el tacto o los ojos, y objetos de los que nos olvidamos a veces que son personas precisamente porque hemos empezado a ignorar su mera presencia o contacto. Puede, pues, que al tener que corresponder a una persona hayamos tenido que dejar de lado nuestras inclinaciones de apego o de aversión hacia ella, pero no habremos podido ser indiferentes a lo que nuestros sentidos nos dicen acerca de su existencia.¹ En primera instancia lo ético es obrar con los sentidos abiertos. Y a continuación es aprender también con los sentidos todo lo que la ética llega a exponer a través de ellos.²

Si la ética cuenta con la sensibilidad para todos los estratos de la conducta moral, desde las funciones psicomotrices al cálculo más racional, en que la «imagen del otro» no puede ser borrada del razonamiento ético, la sensibilidad tiene que formar parte igualmente de los móviles que hacen posible el *interés* por llevar a término una conducta moral. El móvil principal de este interés, y del así llamado «deber» en términos éticos, es de naturaleza cognitiva, por ser socialmente el más comunicable y abierto al aprendizaje. Pero eso no obsta para que lo acompañen los motivos de la sensibilidad, y particularmente de la percepción sensorial.³ Más aún, aceptado que ésta no proporciona por sí misma ningún motivo determinante de la obligación moral, no puede negarse que lo sensible sirve de *apoyo y estímulo* para la aplicación de lo cognitivo o racional en la ética. Y, por lo tanto, que lo sensible constituye un *móvil cuando menos complementario y completante* dentro del complejo fondo de intereses que nos mueve hacia la acción debida, y a sentirla como tal.⁴

Nada que tenga que ver con un conocimiento de la evolución biológica y cultural del hombre nos fuerza a admitir que el origen de un deber o exigencia moral esté sólo en la racio-

1. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 309. Por eso creo que este autor se contradice cuando formula el ejemplo de la persona filantrópica pero indiferente a los signos de los demás. *Vid. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección I.

2. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 263.

3. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, pp. 463 y ss.; J. Piaget, *Psicología de la inteligencia*, p. 214; I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 21, 350-351; *Antropología en sentido pragmático*, § 67-69.

4. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección III, final (tema de la «comprensible incomprendibilidad» de la obediencia moral).

nalidad. Un filósofo como Kant es capaz de rendir homenaje al papel del deber en la ética y justificar hasta la saciedad su fundamento cognitivo y racional. Pero al mismo tiempo puede dudar, en su penetrante análisis de la moralidad, de que dicho fundamento constituya el único motivo que nos hace sentir una obligación o «deber». De éste mismo se pregunta: «¿Cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?»

Si ese «valor» —el valor de lo ético— es un valor *de y para humanos*, no para una inteligencia divina ni una máquina inteligente, todo apunta a que la «raíz» de la que el filósofo dice que procede lo ético comprenda al sujeto humano entero. Esto es, con su sensibilidad y no sólo con su razonamiento, aunque luego éste «rechace orgullosamente» a aquélla para poder realizar lo ético.¹

7.3. LA RECUPERACIÓN DEL TACTO Y LA MIRADA

Cada tecnología tiende a crear un nuevo entorno humano. Ocurrió a gran escala en las épocas del Neolítico y de la Revolución Industrial. Hoy puede comprobarse a raíz de las nuevas tecnologías de la información. Nadie osa negarlo: todo está cambiando, incluso los hábitos y las creencias que parecían más arraigados.

La revolución cognitiva en la que estamos inmersos hace del conocimiento mismo una bomba de expansión cuyos efectos alcanzan a todos los puntos del planeta y a todas las clases sociales, aun contando con que la gran masa de la población apenas controla las fuentes de información ni se beneficia demasiado de ésta. Fenómenos indicativos de esta revolución son, por ejemplo, las mutaciones en el mundo del trabajo, la familia y la educación, o la paulatina conversión de la política y la cultura en espectáculo, donde también la religión quiere tener su cuota. Los fenómenos de emigración masiva y consolidación de las subsociedades marginales que caracterizarán al

1. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 126; N. Bilbeny, «El páthos oculto de la ética kantiana», *Pensamiento*, 192, pp. 385-402, 1992.

siglo XXI, continuarán teniendo su origen en el desequilibrio económico, pero su causa inmediata será esa mayor disponibilidad de información que de un modo u otro está cambiando la suerte de todos.

No obstante, la revolución cognitiva no es, en sí misma, ni buena ni mala; ni el cómputo actual de sus consecuencias nos permitiría hoy decir que tiene más ventajas para la humanidad que las posibles desventajas que acarrea. En todo momento habrá que precisar, antes de hacer una estimación global de ella, qué se entiende por consecuencias «mejores» o «peores» de una tecnología y, en el fondo, por el concepto de «humanidad» que nos da la medida de lo bueno y de lo malo. Sin entrar en esta valoración categórica, parece, por lo pronto, que el efecto menos perjudicial de la sociedad de la información es que posee más información, y que el menos beneficioso es que instala a esta sociedad, a diferencia de otras anteriores, 1) en una cadena de cambios imprevistos, donde lo único previsible es el *cambio*, y 2) ante la perspectiva de un proceso de socialización de referencias o modelos no menos imprevisibles, es decir, *permanentemente irresuelto*. No hay tiempo para predecir lo nuevo, pero tampoco para discutirlo una vez se ha presentado. La «espera» y el «arraigo» de tiempos inmemoriales son experiencias personales cada vez más desconocidas. La identidad, por consiguiente, es hoy el más problemático de los conceptos. La revolución cognitiva hace, en suma, que podamos hablar de una revolución de la realidad global del hombre y de la idea que éste se hace de sí mismo, una transformación sólo comparable a la mutación antropológica representada por el Neolítico, hace 6.000 años.

Otro fenómeno indicativo de nuestro mundo en revolución se encuentra desde luego en la ética. Es muy ingenuo pensar que todos los problemas éticos de la sociedad digital se limitan al uso de los sistemas computerizados (*Computer ethics*) o, en otro terreno, al de las técnicas de reproducción y control de la vida humana (*Bioethics*).¹ Para atender a éstos y otros nuevos desafíos basta con adaptar los principios de una ética general a cada ámbito especializado. Por sí mismos no habrán generado tanto cuestiones morales de fondo como dilemas deontológicos o de aplicación de una ética previamente asumida. No obstante el problema es que una ética general parece hoy más ine-

1. R. A. Spinello, *Ethical Aspects of Information Technology*, pp. 47 y ss.

xistente que nunca. Los cambios introducidos por la telemática en el mundo del trabajo, por ejemplo, hacen pensar que la pérdida del rol y del estatus tradicionales del individuo en tanto que productor tiene que hacerse sentir también como la pérdida, en mayor o menor grado, de la condición de este individuo en tanto que sujeto agente, es decir, de su dimensión política y moral.¹ Por lo menos va a ser muy difícil justificar que si debemos, por una parte, ser trabajadores adaptativos y flexibles, dispuestos a producir *just in time* y vivir casi «al día», no deberíamos, por otra parte, ser ciudadanos ni personas responsables sólo *just in time* y vivir también «al día» nuestras obligaciones.² Simplemente porque no es posible reciclarnos varias veces a lo largo de la vida sin que nuestra identidad personal acuse en un sentido u otro los efectos de esta precariedad. Circunstancias semejantes a la del fin del trabajo estable, y aun la del hombre como productor, hacen revisar a fondo el sentido mismo de lo ético en la sociedad de la información.

En el presente ensayo se ha querido destacar que el mayor aviso lanzado por la tecnología moderna a nuestra sensibilidad moral es el más que posible riesgo, si aquélla no se acompaña de una educación resocializadora, de un incremento de la distancia real entre las personas, hoy oculta tras la ilusión de «libertad» y «proximidad» que los señores de la tecnología tratan de inocularnos.³ En la lógica actual del mercado y de la cultura mediática, el lema de mayo del 68 «¡Habla con tu vecino!» es tan difícil de llevar a cabo como entonces, a pesar de Internet y de todas sus promesas de acercamiento entre la gente. De cualquier forma, nuestra comprensión de la moral tiene que cambiar radicalmente con el crecimiento de la sociedad digital. Hasta ahora la historia de la ética era una sucesión de «formas nuevas de mirar» a través de un viejo agujero. Pese a las innovaciones, su supuesto primordial continuaba siendo el contacto humano y se trataba siempre de una ética proximal. Pero la revolución cognitiva hace pensar en la sustitución de ésta por una ética distal, donde la interacción es virtual o se desarrolla a distancia, con texto, por sin gesto; con imágenes, pero sin cuerpos. El hecho, mientras, es que se ha reducido in-

1. J. Rifkin, *El fin del trabajo*, pp. 139 y ss.

2. E. Gellner, *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, pp. 62-63.

3. R. Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual*, pp. 152-153, 178-179; H. Rheingold, *La comunidad virtual*, pp. 191 y ss.

mediatamente lo ético a unas cuantas «formas viejas de mirar» a través, sin embargo, de un nuevo e insospechado agujero: el marco de un conocimiento en expansión continuada. Es posible que permanezcamos todavía un tiempo en esta situación de interinidad y de esquizofrenia cultural, preguntándonos de paso si seremos capaces de resolver el dilema entre lo nuevo y lo viejo. Pero a diferencia de otros tiempos de transición cultural, el despeje de la incógnita será probablemente más rápido, abarcante y expeditivo, pues lo que empuja ahora es justo la cultura de la información, frente a la cual todo envejece más deprisa y muere más temprano.

El paso de una ética proximal a otra distal involucra no sólo a los modos de la interacción —una es presencial y aun sensitiva, *face-to-face*, mientras que la otra es sólo cognitiva o *mind-centered*—, sino, y lo más importante, a las personas y a todas sus formas de relación, que están antes que su modo efectivo de interactuar. En este sentido la ética proximal es característicamente una relación combinada *a dos* y *a tres* personas —en existencia sucesiva o simultánea en el tiempo—, en tanto que una ética distal disuelve esta característica interpersonal de la relación e introduce en ella el distintivo transpersonal de una relación entre *n* personas. El cambio tiene repercusiones normativas y prácticas de primer orden, como intentaré demostrar. En la relación *a dos* todo se reduce a la confrontación entre dos individuos como tales, de la que surge inmediatamente uno u otro lazo de *reciprocidad* y se crea a veces un vínculo de intimidad. En la pareja existe el solo «yo» y el solo «tú», y el futuro de la relación depende de cada uno de estos miembros. Ninguna mayoría puede imponerse a la relación entre dos personas, que por muy indisoluble que sea no deja de depender de la *subjetividad* y del egoísmo de cada una de ellas. Hemos posibilitado un marco para la reciprocidad, pero no cabe ninguna otra relación moral más, porque en la asociación entre dos personas no puede apelarse a ninguna unidad suprapersonal que permita trascender el uno frente a uno. A diferencia de ello, en la relación *a tres* existe esta instancia suprapersonal por el solo hecho de aparecer un tercer individuo que une y a la vez separa, constituyéndose en el espectador que hace posible la *imparcialidad* necesaria igualmente para la ética. El tercero rompe un lazo, pero inaugura otro nuevo, no tan teñido por la subjetividad o el capricho individual. Porque con tres siempre es posible una

mayoría y por lo menos un testigo que recuerda a los otros dos su realidad vista de fuera, con *objetividad*. En resumen, el número 2 representa en la sociedad la primera síntesis a la vez que la primera antítesis, mientras que el número 3 representa la primera superación de ambas en una relación menos absoluta que la fusión o la beligerancia.¹ De uno y otro número de personas en contacto han dependido la mayoría de concepciones de la ética. Del 2, para las morales comunitaristas y de la reciprocidad; del 3, para las partidarias de la imparcialidad y orientadas en un sentido liberal de la justicia. O de una y otra cifra, si se asumen a la vez elementos de un marco y del otro, como en la ética aquí propuesta del *mínimo común moral*, desde su confianza en la autonomía y la reversibilidad del pensamiento moral. La ética distal, asentada, en cambio, en una estructura de número *n*, ilimitado, de personas, o sin una clara definición de la relación a dos o a tres personas, crea enormes dificultades para la comprensión y puesta en práctica de todas aquellas normas que aún tienen que ver con las exigencias de reciprocidad e imparcialidad en la conducta. Al haber perdido estas normas su conexión con las estructuras sociales básicas de la relación a dos y a tres personas, nuestra percepción y actitud ante ellas quedan suspendidas en una vaporosa atmósfera donde no se sabe bien a quién corresponder ni por qué hacerlo.

La ausencia de contacto personal es un impedimento radical incluso para el desarrollo de una ética *cognitiva* del mínimo común moral, por las razones recién aludidas y las expresadas en conjunto en este libro. Si menguan en nuestra cultura las oportunidades de tacto y mirada, no es compatible defender un mínimo moral para todos y al mismo tiempo ser optimista ante el futuro de la moral. Un evolucionista como Eibl-Eibesfeldt sostiene, por el contrario, que las nuevas tecnologías, aunque fomenten una interacción humana menos directa, continuarán dejando un sitio para la ética, pues «suscitán en el hombre el convencimiento de que también el extraño es un congénere». El conocimiento de las culturas y personas más diversas –continúa, optimista– refuerza la conciencia vinculante del hombre como especie única, lo que unido a nuestro común repertorio de comportamientos innatos, «idénticos hasta el más mínimo detalle», crea una base referencial

1. G. Simmel, *Sociología*, vol. I, pp. 85-113.

que permite al hombre identificarse siempre con sus congéneres. Esas pautas, aunque evolutivas, están en la herencia biológica y cultural de la especie humana, y así no hay que temer por su desaparición. Concluye dicho autor que el «no matarás», por ejemplo, es un dictado de nuestra conciencia y a la vez una arraigada pauta biológica dispuesta a resistir los más fuertes cambios en la cultura.¹ Huelga decir que hasta para una ética evolutiva estas palabras suenan a ingenuo evolucionismo.

Mi pronóstico es pesimista, pero no se resiste a proponer los medios para que se trueque en moderado optimismo de la razón: adoptar una ética cognitiva del mínimo común moral y aprender de nuevo de la sensibilidad. Si hoy más que nunca no puede prosperar una ética que no sea cognitiva, tampoco podría hacerlo una ética que no lo fuera a la vez de la sensibilidad. Separar en las normas de nuestra conducta la razón y los sentidos es tan absurdo como separar en la inteligencia humana lo abstracto y lo intuitivo, el conocimiento y la sensibilidad. Si bien es la ética, precisamente, lo que más exige saber distinguir y valorar ambos planos de la vida mental.² Pero esta vida es, al final, el conjunto en marcha de todas nuestras aptitudes. Así, el hecho de que lo sensorial y lo conceptual logren confluir y encontrar una equilibrada relación es lo que nos permitirá hablar de «inteligencia» en su globalidad. Defender, en particular, una «inteligencia emocional» o «afectiva» son ganas de complacer al público y de propiciar una confusión.³ Es el cerebro más bien quien merece esta identificación, porque la inteligencia sólo es, en rigor, *intelectual*, lo que comprende, ciertamente, funciones emotivas y al mismo tiempo, sin posibilidad de relegación, cognitivas y de razonamiento.

Ser racional no es lo opuesto a ser sensible, sino a ser estúpido o irracional. Del mismo modo, ser partidario de la razón o lo cognitivo en la ética no se opone a salvar también en ella lo emocional y sensitivo, sino que es contrario a la idiotez y la sinrazón moral. La separación entre la razón y los sentidos sólo es en filosofía un *punto de vista*, una perspectiva que a veces el pensador se siente obligado a adoptar para defender alternativamente el predominio de una o de otra cosa. Y aun así,

1. I. Eibl-Eibesfeldt, *Guerra y paz...*, p. 206.

2. A. J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment...*, pp. 154 y ss.

3. D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996, pp. 63 y ss.

sin dejar de servirse disimuladamente de los sentidos para hacer valer la razón o bien de ésta para exaltar aquéllos. Siempre hay que razonar los sentidos y que sentir la razón. Lo «cognitivo puro» sería tanto un mito del pensamiento, y Descartes su héroe, como lo «puro emotivo» dictando la última palabra, y Hume el suyo. En ambos casos parece haberse perdido la noción de que todo lo que defendemos es un interesado *punto de vista* (Kant asumía eso para el «método trascendental», piedra de toque de su filosofía), lo cual no anula ni desdeña necesariamente las perspectivas que se hayan descartado en la opción. La victoria de lo cognitivo sobre lo sensitivo, y viceversa, es siempre un prejuicio.¹

En la ética lo cognitivo tiene prioridad, pero nos hace recordar a su vez la necesidad de lo sensitivo: sin éste no existiría. Lo abstracto exige lo concreto, y las «representaciones» de la ética no tendrían sentido sin la «presentación» del sujeto de la misma. Lo sensitivo no sólo se encuentra en la base de nuestro juicio moral, sino que ha de servir a la existencia y desarrollo de todo lo cognitivo en la moral. Al promover el tacto y la mirada contribuimos en favor de una ética cognitiva del mínimo común moral. Y al defender ésta y el fuero del pensamiento lo hacemos también en favor de tales sentidos. Pues pensar o representar mediante conceptos morales es, a su modo, *hacer de nuevo presente al otro* y mostrarles así a los sentidos un reconocimiento.² No es ningún círculo vicioso; es la intersección de planos que constituye cada realidad personal y por los que cada uno distribuye, con mayor o menor acierto, su patrimonio moral. Los ojos y las manos ayudan a hacer la ética, pero la ética ayuda también a hacer visible y tangible el mundo que vemos y tocamos.

Es verdad que a la ética le faltan hoy los estímulos sociales y religiosos que tenía antaño. Contra ello nada se puede hacer. Estamos en otra cultura y la ética tiene que acostumbrarse a sobrevivir quizás tal como nació: despojada de absolutos, sin un aparato propio de premios y castigos y dispuesta a sacar fuerzas de su cansancio día tras día. Pero es verdad también

1. No hay que olvidar que la «última cuestión» formulada por Kant, y a la que ni él ni la Modernidad han podido dar respuesta, es: *¿Qué es el hombre?* Vid. I. Kant, *Logik*, en *Kants Werke*, Ak. IX, 25, y también la carta a F. Staudlin, del 4 de mayo de 1793.

2. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 285.

que dispone, en contrapartida, de algo más importante que todo esto. La ética seguirá contando con el pensamiento y los sentidos de donde ha obtenido siempre su energía. En tiempos que amenazan sequía de los sentidos y del pensamiento ha de beber de estas fuentes más que nunca.

BIBLIOGRAFÍA

1. Neurofisiología

- BERNARD, C., *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Barcelona, Fontanella, 1976.
- CODINA-PUIGGRÓS, A., ed., *Tratado de neurología*, Madrid, Ela, 1994.
- ECCLES, J. C., *El cerebro: morfología y dinámica*, México, Interamericana, 1975.
- GLEES, P., *The Human Brain*, Londres, Cambridge University Press, 1990.
- GUYTON, A. C., *Tratado de fisiología médica*, Madrid, McGraw-Hill, 1990.
- SNELL, R. S., *Neuroanatomía clínica*, Buenos Aires, Médica Panamericana, 1994.

2. Psicofisiología

- BRIDGEMAN, B., *Biología del comportamiento y de la mente*, Madrid, Alianza, 1991.
- DUCHENNE, J.-B., *Mécanisme de la physionomie humaine*, París, J. Renouard, 1862.
- KOFFKA, K., *Principios de psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- PIAGET, J., *Biologie et connaissance*, París, Gallimard, 1970.
- POPPER, K. R., ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1985.
- ROSENZWEIG, M. R., LEIMAN, A. I., *Psicología fisiológica*, Madrid, McGraw-Hill, 1992.
- YOUNG, J. Z., *Filosofía y cerebro*, Barcelona, Sirmio, 1992.

3. Psicología general

- ARGYLE, M., *Análisis de la interacción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.
- , *Psicología del comportamiento interpersonal*, Madrid, Alianza, 1978.
- DAVIS, F., *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza, 1989.
- DAVIS, Ph.K., *El poder del tacto. El contacto físico en las relaciones humanas*, Barcelona, Paidós, 1993.
- FREUD, S., *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Madrid, Alianza, 1972.
- , *Introducción al narcisismo*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1978.
- , *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1975.
- GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- , *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
- GUILLAUME, P., *La formation des habitudes*, París, Alcan, 1936.
- HALL, E. T., *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 1988.
- HESLIN, R., PATTERSON, M. L., *Non-verbal Behavior and Social Psychology*, Nueva York, Plenum, 1982.
- HINDE, R. A., ed., *Non-verbal Communication*, Londres, Cambridge University Press, 1972.
- JAMES, W., *Principios de psicología*, Madrid, D. Jorro, 1909.
- JUNG, C. G., *Psychological Types* en *The Collected Works*, VI, Princeton University Press, 1971.
- KNAPP, M. L., *La comunicación no verbal: el cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1992.
- MONTAGU, A., MATSON, F., *El contacto humano*, Barcelona, Paidós, 1983.
- MYERS, D. G., *Psicología*, Madrid, Panamericana, 1994.
- PERAITA, H., ed., *Representación de categorías naturales en niños ciegos*, Madrid, Trotta, 1992.
- PIAGET, J., *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1974.
- , *Psicología de la inteligencia*, Buenos Aires, Psique, 1967.
- , *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1967.
- PRADINES, M., *Traité de psychologie générale*, París, PUF, 1948.
- ROSA, A., OCHAÍTA, E., eds., *Psicología de la ceguera*, Madrid, Alianza, 1993.

- WIEMANN, J., HARRISON, R. P., eds., *Non-verbal Interaction*, Beverly Hills, Sage Publications, 1984.
- WUNDT, W., *The Language of Gestures*, La Haya, Mouton, 1973.

4. Etología

- ALEXANDER, R., *Darwinismo y asuntos humanos*, Barcelona, Salvat, 1989.
- DARWIN, Ch., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1984.
- , *L'origen de les espècies*, Barcelona, Edicions 62, 1982.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 1988.
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Salvat, 1987.
- , *Biología del comportamiento humano*, Madrid, Alianza, 1993.
- , *Guerra y paz. Una visión de la etología*, Barcelona, Salvat, 1995.
- GROVES, C. P., SABATER PI, J., «From ape's nest to human fix-point», *Man*, 20:22-47, 1985.
- LORENZ, K., *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, Alianza, 1988.
- MARGULIS, L., FESTER, R., eds., *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, Cambridge, M.I.T. Press, 1991.
- MORRIS, D., *El mono desnudo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1969.
- RIBA, C., *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- SABATER PI, J., *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 1984.
- , *Etología de la vivienda humana*, Barcelona, Labor, 1985.
- WILSON, E. O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980.

5. Antropología cultural

- ACKERMAN, D., *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- BÜHLER, K., *Teoría de la expresión*, Madrid, Alianza, 1980.

- CAVALLI-SFORZA, L.-L. y F., *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Barcelona, Crítica, 1994.
- CAVALLI-SFORZA, L.-L., FELDMAN, M. W., *Cultural Transmission and Evolution*, Princeton University Press, 1981.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
- GELLNER, E., *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.
- , *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, Blackwell, 1992.
- , *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, Londres, Cambridge University Press, 1991.
- LEAKEY, R. E., *La formación de la humanidad*, Barcelona, Serbal, 1981.
- LUMSDEN, CH. J., WILSON, E. O., *Genes, Mind and Culture. The Co-evolutionary Process*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- MALINOWSKI, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1971.
- MANTEGAZZA, P., *Fisiologia del piacere*, Milán, Bernardoni, 1879.
- MOSTERÍN, J., *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993.
- TYLOR, E. B., *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Madrid, El Progreso, 1888.
- , *Cultura primitiva. 1: Los orígenes de la cultura*, Madrid, Ayuso, 1977.
- WILSON, E. O., *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

6. Sociología de la cultura

- BERENSON, B., *Estética e historia en las artes visuales*, México, FCE, 1966.
- BOURDIEU, P., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972.
- , PASSERON, J.-C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1927.
- BRAUNER, J., BICKMANN, R. *La sociedad multimedia*, Barcelona, Gedisa, 1996.

- BRILLAT-SAVARIN, A., *Fisiología del gusto*, Barcelona, Iberia, 1979.
- CASTELLS, M., *La ciudad informacional*, Madrid, Alianza 1995.
- DURKHEIM, E., *Éducation et sociologie*, París, Alcan, 1926.
- , *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- , *Sociologie et philosophie*, París, PUF, 1963.
- ECHEVERRÍA, J., *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- , *Telépolis*, Barcelona, Destino, 1995.
- ELIAS, N., *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1987.
- , *La società di corte*, Bolonia, Il Mulino, 1980.
- ELSTER, J., *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- , *El cambio tecnológico. Racionalidad y transformación social*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990.
- GUBERN, R., *Del bisonte a la realidad virtual*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- HANDY, Ch., *El futuro del trabajo humano*, Barcelona, Ariel, 1986.
- HEILBRONER, R., *El capitalismo del siglo XXI*, Barcelona, Península, 1996.
- JONES, S. G., ed., *Cybersociety. Computermediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1995.
- KUHN, T. S., *Estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1975.
- MCLUHAN, H. M., *La galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1972.
- , *La aldea global*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- MILLER, S. E., *Civilizing Cyberspace*, Reading, Addison Wexley, 1996.
- NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1995.
- QUEAU, Ph., *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Barcelona, Paidós, 1995.
- RHEINGOLD, H., *La comunidad virtual*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- RIFKIN, J., *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986.

—, *Sociologia*, Barcelona, Edicions 62, 1988.

WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 vols.), Madrid, Taurus, 1983-8.

7. Teoría del conocimiento

BERKELEY, G., *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

—, *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, Barcelona, Humanitas, 1983.

CONDILLAC, E., *Traité des sensations*, París, Fayard, 1984.

DIDEROT, D., *Lettre sur les aveugles*, en *Oeuvres*, París, Gallimard, 1978.

HERDER, J. G., *Metacrítica*, en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.

LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

—, «Le doute de Cézanne», en *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1966.

NOZICK, R., *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1995.

PANOFSKY, E., *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1986.

PUTNAM, H., *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994.

—, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.

VON HILDEBRAND, A., *El problema de la forma en la obra de arte*, Madrid, Visor, 1988.

8. Antropología filosófica

ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARISTÓTELES, *Psicología*, Barcelona, Laia, 1981.

BATAILLE, G., *L'érotisme*, en *Oeuvres*, X, París, Gallimard, 1987.

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et la religion*, en *Oeuvres*, París, PUF, 1991.

- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México, FCE, 1968.
- DESCARTES, R., *Traité de l'homme*, en *Oeuvres philosophiques*, I, París, Garnier, 1988.
- FARRINGTON, B., *Mano y cerebro en la antigua Grecia*, Madrid, Ayuso, 1974.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- , *Historia de la sexualidad. 2: El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- , *Historia de la sexualidad. 3: La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1976.
- HERDER, J. G., *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.
- HUME, D., *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989.
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.
- , *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1992.
- , *Primera introducción a la «Crítica del juicio»*, Madrid, Visor, 1987.
- LESSING, G. E., *Laocoonte*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- LYOTARD, J. F., *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979.
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- , *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1987.
- MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza, 1994.
- , *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955.
- , «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», en *Obras completas*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- SARTRE, J.-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1988.
- SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie*, París, Payot, 1971.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Orbis, 1985.

- , *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981.
- XIRAU, J., *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Península, 1983.

9. Ética

- ARANGUREN, J. L., *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1980.
- , *El protestantismo y la moral*, Barcelona, Península, 1995.
- BENHABIB, S., *Situating the Self. Gender, Community and Post-modernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- BILBENY, N., *Aproximación a la ética*, Barcelona, Ariel, 1992.
- , *El discurso de la ética. Lingüística e historicidad de la ética*, Barcelona, P.P.U., 1990.
- , *Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea*, Barcelona, Destino, 1996.
- , *Humana dignidad. Un estudio sobre los valores en una época en que siguen tan escasos*, Madrid, Tecnos, 1990.
- , *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- , *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- , *El laberint de la llibertat*, Barcelona, Edicions 62, 1990.
- BLUM, L., *Friendship, Altruism and Morality*, Londres, Routledge, 1980.
- BOLADERAS, M., *Comunicación, ética y política*, Madrid, Tecnos, 1996.
- BRADIE, M., *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- CAMPS, V., ed., *Historia de la ética* (3 vols.), Barcelona, Crítica, 1987-1992.
- , *La imaginación ética*, Barcelona, Ariel, 1983.
- CRINTON, C., *A History of Western Morals*, Nueva York, Paragon House, 1990.
- DEWEY, J., *Naturaleza humana y conducta*, México, FCE, 1982.
- , *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1995.
- DURKHEIM, E., *L'éducation morale*, París, Alcan, 1925.

- ELSTER, J., *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- HERSH, R., et al., *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*, Madrid, Narcea 1984.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- , *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- KOHLBERG, L., *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.
- MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982.
- , *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MEEKS, W. A., *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Barcelona, Ariel, 1994.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- NINO, C. S., *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- OAKLEY, J., *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge, 1994.
- PATZIG, G., *Hechos, normas y proposiciones*, Barcelona, Alfa, 1986.
- PETERS, R. S., *Desarrollo moral y educación moral*, México, FCE, 1984.
- RUBERT DE VENTÓS, X., *Ética sin atributos*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- , *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona, Península, 1979.
- SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1992.
- , *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- SPINELLO, R. A., *Ethical Aspects of Information Technology*, Englewood, Prentice Hall, 1995.
- TAYLOR, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Londres, Cambridge University Press, 1989.
- TUGENDHAT, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, México, FCE, 1993.
- , *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- VETLESEN, A. J., *Perception, Empathy and Judgement. An Inquiry into the Precondition of Moral Performance*, Pennsylvania State Press, 1994.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975.
- WELLMER, A., *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994.

ÍNDICE

1. REVOLUCIÓN COGNITIVA Y CAMBIO CULTURAL	
1.1. La mentalidad del mundo digital	13
1.2. La mutación de los sentidos	20
1.3. Repercusiones en la ética	25
2. LA REVOLUCIÓN EN LA ÉTICA	
2.1. Cultura informativa y cultura valorativa	31
2.2. La llamada «crisis de los valores»	36
2.3. Sustitución de hábitos y creencias	42
2.4. La revolución de los <i>etemas</i>	48
3. ÉTICA Y SENSIBILIDAD	
3.1. La necesidad de hábitos y creencias	54
3.2. Hábitos y creencias ligados a los sentidos	60
3.3. El tradicional desplazamiento de la sensibilidad	66
3.4. El desprecio de los sentidos	72
4. TACTO Y MIRADA EN LA CULTURA MORAL	
4.1. La interacción humana y los cinco sentidos	78
4.2. El tacto y la moral	85
4.3. La mano como símbolo cultural	93
4.4. La mirada y la moral	101
4.5. El ojo como símbolo cultural	111
5. TACTO Y MIRADA EN LA PSICOLOGÍA DE LA CONDUCTA	
5.1. La obra de los sentidos	119
5.2. Psicofisiología del tacto y conducta	123
5.3. Psicología de la mirada y conducta	130
5.4. Sinergia entre tacto y mirada	139

6. TACTO Y MIRADA EN LA BIOLOGÍA DE LA CONDUCTA	
6.1. Tacto y mirada en la conducta animal	146
6.2. Pautas evolutivas de la interacción humana . . .	152
6.3. El carácter evolutivo de la ética	161
7. POSIBILIDAD DE LA ÉTICA TRAS LA ERA DIGITAL	
7.1. Por una ética del <i>mínimo común moral</i>	168
7.2. La ética cognitiva y la sensibilidad	177
7.3. La recuperación del tacto y la mirada	184
<i>Bibliografía</i>	193

El mundo digital no sólo ha cambiado nuestra imagen del mundo, sino también nuestro uso de los sentidos, en especial el tacto y la mirada. No nos miramos ni tocamos como en el mundo agrario ni el industrial que nos han precedido y de los que han surgido los códigos morales conocidos hasta hoy. Los educadores y profesionales se esforzarán en vano, pues, si proponen la vuelta a una «ética» que pertenece a un mundo inexistente. La revolución en la ética estriba en que está cambiando el marco más profundo de percepciones, hábitos y creencias que nos servían hasta hoy para hablar de la moral. ¿Qué significa para las nuevas generaciones informatizadas la «conciencia» o la «compasión», el «deber» e incluso el «deseo»? ¿Puede hoy la «moral» tener valor por sí misma? Sólo podrá tenerlo si acertamos a introducir el valor del conocimiento en la ética, sin olvidarnos de acomodar también en ella el valor de la percepción sensorial del otro.

Éste es un ensayo, documentado y repleto de sugerencias, que apuesta por una ética del «mínimo común», acorde con la nueva era de la información. Pero también es una llamada a la recuperación de los sentidos y del contacto personal, como la otra clave de una ética válida para nuestro tiempo. El autor desarrolla con rigor y creatividad esta conjunción de lo «cognitivo» con lo «sensitivo», casi siempre separados, cuando no opuestos, en el pensamiento tradicional.

Norbert Bilbeny (Barcelona, 1953) es profesor de Ética en la Universidad de Barcelona desde 1980; ha sido investigador invitado en la Universidad de California en Berkeley. Entre sus obras, que han merecido varios galardones, como el Josep Pla o el Joan Estelrich, figuran *Humana dignidad* (Tecnos), *El laberint de la llibertat* (Edicions 62), *L'ombra de Maquiavel: ètica i política* (Llibres de l'Índex), *Aproximació a la Ètica* (Ariel), *El idiota moral* (Anagrama), *Kant y el tribunal de la conciencia* (Gedisa) y *Europa después de Sarajevo. Claves éticas y políticas de la ciudadanía europea* (Destino).



9 788433 905444