



INTRODUCCIÓN
A LA ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA DEL DERECHO

GUILLERMO JOSÉ MAÑÓN GARIBAY



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA DEL DERECHO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 299

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Lic. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Miguel López Ruiz
Carlos Trápala Chávez
Cuidado de la edición

Ana Julieta García Vega
Formación en computadora

Mauricio Ortega Garduño
Elaboración de portada

GUILLERMO JOSÉ MAÑÓN GARIBAY

INTRODUCCIÓN
A LA ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA DEL DERECHO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
México, 2016

Primera edición: 9 de septiembre de 2016

DR © 2016. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN para libro electrónico (en trámite)

CONTENIDO

Introducción	IX
I. Explicaciones preliminares.	1
II. Breve historia de las teorías antropológicas evolutivas.	4
1. Darwin y el neoevolucionismo.	10
2. El origen del hombre y su cultura	12
3. Evolucionismo contra Darwin.	33
III. La relación mente-cuerpo	34
1. Mente-cuerpo	35
2. Cerebro y sistemas complejos	36
3. La relación mente-cuerpo desde el punto de vista sistémico.	37
4. Cerebro	38
5. Cerebro y conciencia.	40
6. Cerebro y autoconciencia	43
7. El desarrollo de la inteligencia y su relación con el dormir	49
8. Tres tipos de cerebros	51
9. Especie e individuo	53
10. Persona y personalidad	56
IV. Gen y cultura	57
1. Sociabilidad como estrategia evolutiva	61
2. Estrategias mixtas de comportamiento	63
3. Aptitudes inclusivas e indoctrinación	64
V. Antropología filosófica de la religión	69

1. Comportamiento normativo, sentimiento de culpa y responsabilidad	71
2. Rito y mito, símbolos de la cultura religiosa	72
3. Del mito a la ciencia	74
4. Principio antrópico	75
5. Deuda, ofrenda y culpa	76
6. Sentimiento de culpa y responsabilidad: la necesidad del chivo expiatorio	79
7. El mal.	80
VI. La conducta normativa y el mal.	83
1. Helenos	87
2. Hebreos	91
3. El Cristo.	95
4. Cristianismo.	98
5. Medioevo	103
6. Época moderna	110
7. El Romanticismo	116
8. El presente	119
VII. Conclusiones en el camino de la moral y el derecho . .	121
Bibliografía.	131

INTRODUCCIÓN

¿Puede una ética normativa, orientada a la consecución del mayor bien, aclarar sus normas desde la teoría evolutiva?¹ Sabemos que la naturaleza toda —incluyendo la humana— no sirve de paradigma o ideal normativo. Lo que es natural no es ni bueno ni justo o —como comúnmente se ha formulado— de un simple “es” no se deriva un “debe ser”.² Entonces, la pertinencia del análisis evolutivo sobre el origen del hombre y su cultura no puede tener una finalidad normativa. Sin embargo, la pregunta: ¿qué debe ser el hombre?, presupone la respuesta a otra previa: ¿qué es el hombre? Y la respuesta sólo puede provenir de las ciencias naturales y no de la especulación sobre una esencia humana oculta a la experimentación. El comportamiento normativo precisa de imperativos categóricos con garantías elementales sobre su cumplimiento real, fuera de la ilusión desbordada o ingenua; por ello, atendiendo a esta consideración, caen por su propio peso los reparos contra la herencia darwiniana.

La antropología del derecho analiza el comportamiento normativo del hombre desde el punto de vista de las disposiciones evolutivas.³ Esto implica dos cosas: primero, que pueden ser explicados algunos ámbitos del derecho desde las ciencias naturales (principalmente la biología y la neurología), y, segundo, que el comportamiento normativo del hombre es el resultado del intercambio entre genes y cultura. Lo que significa que los patrones básicos de comportamiento normativo humano tienen como condición necesaria las disposiciones naturales dadas en la in-

¹ Piepper, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, Múnich, UTB Verlag, 2000, pp. 251-255.

² Foot, Philippa, *Las virtudes y los vicios*, México, UNAM, 1994, p. 93.

³ Ehrencron, Phillipp, *Antropologie des Rechts*, Múnich, GRIN Verlag, 2008, p. 65.

formación genética, y que las reflexiones sobre el derecho son también el resultado del diálogo entre las disposiciones genéticas y culturales.

En el centro de este análisis filosófico-antropológico del derecho se encuentran, además de conceptos como persona, (auto) conciencia, voluntad libre y responsabilidad, propios de todo análisis de la conducta normativa, los conceptos de *estrategias mixtas de comportamiento*⁴ (útil para explicar la transformación de la norma consuetudinaria en derecho positivo) y condiciones contextuales óptimas⁵ (útil para explicar la obediencia o desacato a las normas sociales).

La pregunta sobre los servicios que brinda la conducta normativa en nuestro mundo, amenazado por los intereses de grupo y la violencia, se formula así: ¿qué tan universales son los derechos humanos en un mundo de economía y tecnología globalizada en el que persisten las tensiones entre derechos e intereses? ¿Cómo puede tener lugar bajo estas condiciones un respeto a los derechos humanos? Por un lado, es verdad que un moralismo normativo no garantiza el cumplimiento de los derechos humanos, ya que éstos sólo pueden ser practicados bajo el auspicio del Estado: derechos humanos son en la práctica derechos ciudadanos. Por otro lado, la normatividad del comportamiento práctico no puede ser delegada a la ciencia (económica) o al desarrollo tecnológico; incluso pueden fracasar ambas cuando se le adjudica el papel de autoridad normativa, simplemente porque en la ciencia (y tecnología) se trata de la verdad y eficacia y no de la justicia social. Por el contrario, ciencia y tecnología precisan de una normatividad ética-jurídica como su asociado. Las dos grandes guerras del siglo XX, y todos los conflictos actuales, han puesto de manifiesto el atraso de la ética y el derecho respecto del avance de la técnica y el uso de la investigación científica con fines bélicos.

⁴ Mohr, Hans, *Evolutionäre Ethik*, Wiesbaden, Springer Spektrum, 2014, pp. 15 y ss.

⁵ *Idem.*

Frente a esto, Friedrich von Hayek⁶ avizoró la solución en el punto de vista evolutivo, pero con consecuencias inadmisibles. Él y sus colegas de Friburgo expresaron su desconfianza por el constructivismo,⁷ o sea, por aquella concepción originada en la Ilustración que afirmaba la posibilidad de un nuevo orden apoyado únicamente en la planeación racional científica. Como reacción, Hayek propuso el orden espontáneo de la evolución, según el cual las instituciones de la sociedad (morales y jurídicas) no fueran un invento o diseño racional humano, sino fruto de un orden espontáneo, resultado de la acción humana, pero sin un diseño racional estricto.

El concepto de orden espontáneo alude a la formación de sistemas desarrollados sin planeación alguna o impulsados por el beneficio personal. Ese es el caso —según Hayek— de la evolución de la vida sobre la tierra, del lenguaje humano, del derecho, de la economía de mercado y del sistema de precios, etcétera.

Hoy día no se puede seguir la visión de Hayek sobre una evolución cultural que se ordene por sí sola; antes bien, hay que apostar por un desarrollo cultural guiado por la razón. En la situación actual del mundo, no nos podemos dar el lujo de confiar en el ensayo y error o estar a la espera de que un “orden espontáneo” caiga del cielo. Un comportamiento normativo que busca dirigir la evolución cultural de manera racional y humana tiene que tomar en cuenta factores como nuestra innata inclinación natural, los problemas mundiales actuales y la transformación racional de la cultura para solucionarlos. Entonces, el mundo depende de lo que nosotros hagamos racionalmente, y el *homo sapiens* no puede sobrevivir sin redoblar sus esfuerzos en este aspecto, porque estamos en un momento de la evolución cultural que exige sentar nuevas pautas para el pensamiento jurídico y

⁶ Hayek, Friedrich August von, *Evolution, Wissen und spontane Ordnung, Die Annassung von Wissen*, Tübinga, Mohr Verlag, 1996; *id.*, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Viena, Rentsch Verlag, 1952.

⁷ Como es el caso de la epistemología social de Ernst von Glasersfeld. Véase Glasersfeld, Ernst von, *Radikaler Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1997.

bioético. Por ello, la mirada inteligente de los legisladores deberá reconocer siempre la línea divisoria entre lo dado y lo adquirido, lo natural y lo cultural, así como las aptitudes inclusivas y las propiedades emergentes, acreditadas a lo largo de la evolución y necesarias para entender el comportamiento normativo humano.

Dos posturas enfrentadas

En un principio, las ciencias de la cultura (antropología, sociología, psicología, filosofía de la cultura) se enfrentaron a la teoría evolucionista: el llamado modelo cultural de las ciencias sociales⁸ enfatizó la influencia del medio ambiente (cultural), mientras que los evolucionistas lo hicieron respecto a la información genética y sus transformaciones evolutivas.

Tomando un rasgo humano cualquiera (*i. e.*, sociabilidad y proclividad al bien, dimorfismo sexual/cerebral y predominancia masculina, reproducción sexual y sexualidad heterosexual, etcétera) se erigieron dos puntos de vista distintos que pretendían explicarlo y/o justificarlo: uno, desde el medioambiente cultural; otro, desde la estructura genética. Si bien ambos puntos de vista no eran y no son excluyentes, el debate residía en determinar la relevancia de uno y otro ámbito; por ejemplo, algunos filósofos negaron que los hombres estén en guerra unos con otros y sean codiciosos por naturaleza,⁹ sino que la estructura social los pervierte y convierte en seres egoístas.¹⁰ Del mismo modo, las feministas afirmaron que la causa del dominio masculino en la

⁸ Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 2002, p. 863 Allí, el autor se refiere a la diferencia entre dos tipos de enfoques culturales; uno llamado *emic* y otro *etic*. Esta distinción entre *emic* y *etic* se usa en las ciencias sociales para discriminar entre la interpretación nativa y la extrajera, respectivamente. Los primeros (*emic*) están involucrados en los procesos culturales de la comunidad, y los segundos observan desde fuera (*etic*). Ambos términos fueron creados por el lingüista Kenneth Pike, con base en las palabras *phonemics* (fonología) y *phonetics* (fonética), y el antropólogo M. Harris los introdujo a los estudios sociales.

⁹ Como haría pensar una interpretación del *Leviatán* de Thomas Hobbes.

¹⁰ Como lo explica Rousseau en su ensayo de juventud *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 2004, p. 127.

sociedad no surgió del dimorfismo sexual/cerebral natural, sino de la cultura patriarcal. Por último, los movimientos a favor de los derechos homosexuales han puesto en tela de juicio la sexualidad reproductiva heterosexual como única posible, y responsabilizaron a los prejuicios sociales de la exclusión de cualquier otra forma de sexualidad que aquella que conduce a la reproducción. Los tres puntos de vista anteponen los factores culturales a los biológicos evolutivos, hasta el punto de rechazar plenamente el aspecto biológico. Por ello, el llamado modelo cultural de las ciencias sociales se niega a admitir la existencia de la naturaleza humana, sea entendida como esencia metafísica o biológica, pero siempre como un determinante de la conducta del hombre.

Es innegable que la noción de naturaleza humana evoca espontáneamente la idea de algo esencial, fijo y permanente, que determina el ser del hombre ontológica y axiológicamente, tanto a ser un *hic et hoc* como a guiarse por un ideal normativo. Actualmente, el concepto de naturaleza humana tiene un significado puramente descriptivo, establecido a partir de principios estadísticos sobre la conducta de las poblaciones y cuya validez varía al ritmo de las distintas etapas de su desarrollo histórico.

La biología evolucionista acepta que el hombre constituye una especie *per se*, pero, a la vez que subraya su especificidad genética, afirma su evolución permanente. Nada más alejado de una postura evolucionista que el esencialismo filosófico o el mecanicismo científico. Sin embargo, no se niega el peligro de decretar desde el evolucionismo un determinismo biológico, porque si bien una cosa es decir que la información genética influye en la conducta del hombre, otra muy distinta afirmar que la determina, y no es fácil reconocer el límite y diferencia de lo primero y lo segundo. Aparte del reduccionismo, no se olvida que el darwinismo social inspiró movimientos políticos como el nazismo y fascismo o el racismo o sexismo, y sigue siendo sin lugar a dudas el fantasma que recorre el mundo cultural. Hoy día, ser políticamente correcto significa rechazar el darwinismo social y los intentos deterministas de la biología evolutiva, lo que pue-

de llevar a considerar puramente el aspecto sociocultural como relevante.

Para no caer en uno u otro extremo, es necesario dirimir hasta qué punto el evolucionismo puede extenderse más allá de los límites de la biología o, de otra manera, saber si la biología evolutiva es capaz de proporcionar un conocimiento de la naturaleza cultural del hombre. Por ello, la pregunta se formula así: ¿hasta qué punto el enfoque evolutivo ayuda a entender conceptos como (auto) conciencia, voluntad libre y responsabilidad, etcétera?

Ya se dijo que la antropología filosófica del derecho ofrece conceptos como el de estrategias mixtas de comportamiento¹¹ y condiciones contextuales óptimas.¹² La cuestión es sobre su relevancia explicativa frente a la tarea tradicional de la filosofía, a saber: ponderar y justificar lo que es correcto desde la perspectiva de un sistema valorativo dado. La reflexión filosófica se ha entendido como una teoría de lo correcto, de lo justo y de lo bueno,¹³ y la antropología del derecho reflexiona sobre el *ethos* (*i. e.*, las acciones, costumbres y hábitos normativos) desde un punto de vista descriptivo. El *ethos* representa para el antropólogo la práctica cotidiana de un sistema de valores que constituye el hilo conductor del comportamiento y conciencia normativa, sin importar si las normas se cumplen o se transgreden o si se les formula implícita o explícitamente, o si el *ethos* social es susceptible de sistematizarse a partir de una estructura jerárquica de valores finales (últimos) y valores instrumentales o mediadores.¹⁴

Tanto en el caso del enfoque filosófico tradicional como en el antropológico es posible extender la reflexión ascendiendo a un metanivel, para dar cuenta de la estructura lógica de los juicios

¹¹ Mohr, Hans, *Evolutionäre...*, *cit.*, pp. 15 y ss.

¹² *Idem.*

¹³ Röd, Wolfgang, *Kelne Geschichte der antike Philosophie*, Múnich, C. H. BECK Verlag, 1998, pp. 172 y ss.

¹⁴ Lampe, Ernst-Joachim, *Rechtsantropologie*, Berlín, Dunker & Humblot Verlag, 1970, pp. 17 y ss.

normativos y para explicar la génesis de estos juicios. En este segundo metanivel, el análisis del comportamiento humano se concentra en sus disposiciones evolutivas, permitiendo el estudio del comportamiento normativo desde las ciencias naturales. Por ello, en este contexto se asume la validez de la teoría biológico evolutiva darwiniana, así como de su extenso contexto naturalista.¹⁵

El concepto de evolución (exactamente evolución biológica) incluye dos aspectos: el desarrollo histórico de los seres vivos dentro de la evolución geológica entera y la creatividad del proceso que forja siempre algo nuevo, incrementando la complejidad de los organismos hasta crear el sistema más complejo conocido hasta ahora: el cerebro humano.

¹⁵ Hartmann, Dirk, “Posttraditionalität und Ethik”, en Janich, Peter (ed.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburgo, Meiner Verlag, 2008, pp. 67-126.

I. EXPLICACIONES PRELIMINARES

La evolución es un hecho comprobado científicamente, del cual ningún especialista puede dudar seriamente, y con el cual se está en condiciones de reconstruir el proceso evolutivo de la Tierra en su conjunto. Desde el siglo XIX, la biología evolutiva explica científicamente el hecho incontrovertible de la evolución. La pregunta actual dice: ¿qué tan digna de confianza es la teoría evolutiva del presente siglo, que no sólo se basa en las observaciones y conclusiones de la biología comparada, en las investigaciones paleontológicas y biogeográficas, como en su tiempo la teoría de Darwin, sino además, en los avances científicos de la genética, de la biología molecular, genómica y biología sistemática? La pregunta es pertinente, porque la teoría moderna de la evolución constituye el paradigma explicativo de toda la biología actual,¹⁶ y la respuesta ofrece una enorme cantidad de evidencias en todos los ámbitos de la biología, así como la ausencia de un caso contrafactual importante. Además, la teoría de la evolución aclara la capacidad adaptativa de los organismos, de sus insuficiencias, sus disfunciones y muerte. También permite explicar la existencia de fósiles vivientes y el hecho de que la mayoría de las líneas evolutivas respecto al mismo hayan desaparecido. Éstas son algunas razones para aceptar la teoría evolutiva como paradigma explicativo de la biología y para afirmar que no hay alternativa frente a ella.¹⁷

No obstante, hay reacciones en contra que objetan a la teoría evolutiva el ser una teoría puramente naturalista y no teísta. Lo

¹⁶ Wuketits, Franz, *Darwin und der Darwinismus*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 2005, pp. 87-93.

¹⁷ Engels, Eve-Marie, “Charles Darwin: Person, Theorie, Rezeption”, en Eve-Marie Engels (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009, pp. 9-58.

que significa que en la teoría evolutiva no se reconoce el papel explicativo de las fuerzas sobrenaturales. Los críticos resienten, por ejemplo, la falta de reconocimiento a las narraciones sobre la creación plasmadas en el Génesis. En respuesta, los evolucionistas consideran que los mitos bíblicos sobre la creación, pese a su lenguaje y belleza, no tienen conexión con la realidad del mundo, como sí lo tienen las teorías sobre la evolución de las especies, la hominización y el origen del homo sapiens. Adoptar una postura intermedia entre teístas y naturalistas, a la manera de Spinoza, Kant y Einstein, quienes abandonaron al Dios de la teología y se afiliaron al Dios de la religión natural,¹⁸ no soluciona el problema: la diferencia entre teísmo y naturalismo no es de grado, sino de principios.

Recientemente, el creacionismo ha resurgido en nuestros tiempos bajo el eufemismo de “teoría del diseño inteligente”, pretendiendo ser una opción frente a la teoría de la evolución. Sin embargo, no se trata de una verdadera teoría científica, sino de un pensamiento mágico con vestimenta de laboratorio. Ejemplo de esto es la homilía de Benedicto XVI:

Creemos en Dios. Esta es nuestra opción fundamental. Pero, nos preguntamos de nuevo: ¿es posible esto aún hoy? ¿Es algo razonable? Desde la Ilustración, al menos una parte de la ciencia se dedica con empeño a buscar una explicación del mundo en la que Dios sería superfluo. Y si eso fuera así, Dios sería inútil también para nuestra vida. Pero cada vez que parecía que este intento había tenido éxito, inevitablemente resultaba evidente que las cuentas no cuadran. Las cuentas sobre el hombre, sin Dios, no cuadran; y las cuentas sobre el mundo, sobre todo el universo, sin él no cuadran. En resumidas cuentas, quedan dos alternativas: ¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón. Esta, sin

¹⁸ Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

embargo, no sería más que un resultado casual de la evolución y, por tanto, en el fondo, también algo irracional.¹⁹

Ciertamente, la cuestión fundamental que plantea una religión revelada permanece sin respuesta dentro de una teoría naturalista, a saber: el problema sobre el comienzo del mundo. Sin embargo, no más cierto es que los teólogos fracasan frente a la pregunta sobre por qué hay un creador y por qué creó las leyes naturales como las conocemos.²⁰ Desde la perspectiva teísta, la teoría naturalista de la evolución es limitada por dejar fuera las fuerzas sobrenaturales; y desde la perspectiva naturalista, la teología es limitada por dejar fuera la experimentación.

Como ciencia experimental, la biología evolutiva se presenta como un enfoque descriptivo y no normativo. Las razones por las cuales una teoría evolutiva, enfocada a explicar la conducta normativa del hombre, debe renunciar a las aspiraciones de una disciplina normativa residen, entre otras cosas, en que las ventajas de la evolución biológica no garantizan el éxito de los valores normativos creados por la cultura.²¹ Por ello, los avances evolutivos de la conducta normativa deben ser referidos al progreso cultural y no genético. Sin embargo, no es baladí para todo estudioso de la esfera normativa informarse sobre las investigaciones de la evolución biológica, y, en especial, sobre los estudios de la evolución de la conducta normativa del hombre. La razón de

¹⁹ Benedicto XVI, sermón pronunciado en la explanada de Isling, Ratisbona, septiembre de 2006.

²⁰ En este tenor, Wittgenstein propone en su *conferencia sobre ética* (del 17 de noviembre de 1929, publicada en 1965) la diferencia entre problemas con sentido y sinsentido: “Carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo, porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente, podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo sea azul, en vez de que esté nublado. Pero no es a esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del hecho de que haya cielo, sea cual sea su apariencia”. Para Wittgenstein, los problemas de la teología no tendrían sentido. Wittgenstein, Ludwig, *Lecture on Ethics*, Wiley Blackwell, University College, 2014, pp. 8 y ss.

²¹ De Waal, Frans, *Der gute Affe*, Múnich, Hanser Verlag, 1997, pp. 16-32.

esto es que si se observa la desproporción entre nuestra herencia biológica y cultural, se constatará que la herencia biológica es con mucho el factor constante, cuyos detalles son bastante bien conocidos, así como su influjo sobre el hombre y la cultura moderna. También porque, pese al reconocimiento de la plasticidad que caracteriza al *homo sapiens*, se deben aceptar y respetar las fronteras que su genoma le impone. Esto no anula la condición para la supervivencia humana, a saber: el que los hombres estén y hayan estado compelidos al desarrollo de sus capacidades culturales para su convivencia y armonía con el entorno.²²

La reflexión filosófica sobre la antropología del derecho deberá someter a prueba la pertinencia de la evolución para el análisis de la conducta normativa del hombre, así como la racionalidad de los juicios normativos frente a la necesidad de su socialización. No se trata de aportar la última justificación de los enunciados normativos ni su consistencia y coherencia lógica, sino de mostrar la pertinencia del análisis evolutivo para su comprensión.²³

II. BREVE HISTORIA DE LAS TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS EVOLUTIVAS

El impulso que subyace a una filosofía o teoría de la cultura es tan antiguo como el *homo sapiens*. Los distintos grupos humanos siempre han albergado curiosidad por las formas de vida de los forasteros, por sus diferentes formas de construir refugios, de vestir y comer, de organizar su convivencia y comunicación, de honrar a sus antepasados y dioses. De esta curiosidad connatural se desprenden dos posturas frente al *otro*:²⁴ la de admirarlo o la de

²² Hermanni, Friedrich, “Naturalisierung der Ehtik”, en Wetz y Steenblock (eds.), *Praktische Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 2008, pp. 65-96.

²³ Markl, Hubert, *Homo Sapiens*, Münster, RHEMA Verlag, 1998, pp. 5 y ss.

²⁴ Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, UAM-Iztapalapa-Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 49-82.

denigrarlo. En cada una de ellas se asume que las creencias y prácticas propias son expresiones legítimas y correctas, arraigadas en la conciencia colectiva por la educación, la veneración a los mayores y el respeto a los mandamientos divinos. Esta visión del mundo se materializa en leyendas, mitos y narraciones seudohistóricas. Gracias a los estudios de mitología comparada de Max Müller²⁵ sabemos que toda cultura ofrece un acervo mítico que da cuenta del origen del mundo y de la humanidad, o sea, que constituye una visión integral de la realidad, donde los que no compartan la misma forma de vida son calificados como anormales y peligrosos. Por ello, la actitud predominante frente al *otro* es la de recelo y reprobación, materializada en el sacrificio del chivo expiatorio y la antropofagia. Ambas se han interpretado como la deshumanización ritual del *otro*; ambas revelarían el dualismo de apetitos extremos, donde la destrucción sigue a la apropiación y asimilación a la propia cultura.²⁶

Desde el momento en que Europa entró en la época de exploración y expansión mercantil, a partir, sobre todo, del siglo XV, comenzó también el interés por entender la diversidad cultural. En gran medida, los movimientos del humanismo y el Renacimiento son deudores de los hallazgos culturales producto del encuentro de europeos con asiáticos o americanos. Como indica el historiador Carlton Hayes,²⁷ los viajes de expedición cambiaron la mentalidad de filósofos, teólogos y hombres de Estado, tanto como el invento de la imprenta, la revolución copernicana o la Reforma protestante. Pero no fue sino hasta el siglo de las luces cuando comenzaron a brotar intentos sistemáticos para en-

²⁵ Max Müller es considerado el padre de la mitología comparada y recopiló un material muy importante para estudios subsecuentes de otros autores sobre el tema de los mitos. Véase Müller, Max, *Anthropological Religion*, Londres, Ulan Press, 2012, p. 506.

²⁶ Agnolin, Adone, "Antropofagia ritual e identidad cultural entre los Tupinamba", *Revista de Antropología*, São Paulo, vol. 45, núm. 1, 2002, pp. 62-73.

²⁷ Hayes, Carlton, *Historia de la civilización Occidental*, Madrid, RIALP ediciones, 1967, pp. 474-492.

tender las diferencias culturales. Estos intentos tenían la idea del progreso como punto de partida,²⁸ ya que guiaba a los teóricos de la época a entender las diferencias culturales como la expresión de diferentes grados de desarrollo; desde un estado de naturaleza primitivo, hasta un estado de civilización científico o avanzado. Dentro de esa gradación no sólo se comprendía el desarrollo tecnológico, sino también el moral y jurídico.

La fe en el progreso fue la precursora del concepto evolutivo, que proponía en el plano cultural diversas etapas de desarrollo. Georg Wilhelm Friedrich Hegel²⁹ habló del camino de la historia, transitando de una época en que sólo un hombre era libre (el déspota asiático), pasando a otra, donde algunos eran libres (ciudades-Estado griegas), hasta arribar a la época en la que todos serían libres (Estados constitucionales europeos). Más adelante, Augusto Comte³⁰ propondría una gradación en tres tiempos: desde la visión teológica primitiva, pasando por la metafísica y concluyendo en la positiva científica. En la misma consonancia se propusieron otros muchos enfoques: había quienes veían el avance de la humanidad comenzando en las sociedades precontractuales, estratificadas en esclavos, plebeyos y nobles, hasta el arribo a las sociedades contractuales, estratificadas según la actividad del ciudadano, fuera empleado o empresario, comprador o vendedor. Si el enfoque era religioso, el desarrollo se describía como el paso de las creencias animistas, pasando por las politeístas y llegando a las monoteístas; si el enfoque era científicista, entonces, al inicio se encontraba la magia y después la ciencia en el pináculo; si el enfoque era la técnica, entonces la humanidad arrancaba con la caza colectiva, transitaba a la horticultura familiar y de allí avanzaba a la agricultura empresarial. En mu-

²⁸ Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 241 y ss.

²⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Mainer Verlag, 1994, pp. 149-185.

³⁰ Comte, Augusto, *Curso de filosofía positiva*, Barcelona, Herder, 1974, pp. 109-116.

chos casos se proponían Estados hipotéticos o imaginarios y se tomaban los cambios más recientes como los más complejos y civilizados. La idea del progreso se convirtió en una hermenéutica de la historia.

Digno de mencionar es el estudio del antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan,³¹ porque disfrutó de enorme resonancia entre los teóricos de su tiempo. Éste dividió la evolución humana en las tres etapas atávicas del siglo XVI (salvajismo, barbarie y civilización), pero agregando los estudios etnográficos recientes y las subdivisiones de su imaginación, como salvaje inferior/superior, etcétera. En el salvajismo inferior, la subsistencia consistía en recolectar alimentos, vivir en hordas nómadas y aparearse promiscuamente; con el salvajismo superior, se introducía la caza gracias al invento del arco y la flecha, se aceptaba la prohibición del incesto y la filiación materna. Gracias a la invención de la alfarería y la agricultura se daba el salto a la barbarie; en su etapa inferior se extendió la prohibición del incesto a todos los parientes de línea materna, y sobre el clan descansaría la unidad social. La metalurgia hizo posible —según Morgan— el salto a la barbarie superior, junto con la organización patriarcal, el matrimonio polígamo y la propiedad privada. La civilización no comenzaría sino hasta el invento de la escritura, el gobierno civil y la familia monógama.³²

Además de ser más complejo el esquema evolucionista de Morgan, había una diferencia fundamental respecto de los esquemas del siglo anterior, a saber: Morgan postulaba la evolución de las culturas paralelamente a la evolución de las razas humanas. El concepto de raza había sido elaborado e incorporado a los estudios antropológicos por el alemán Johann Friedrich Blumenbach³³ en 1772 con su trabajo sobre *Las diferencias naturales en el linaje humano*, donde asociaba las diferencias morfológicas a

³¹ Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society (1877)*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 560.

³² *Idem.*

³³ Levi-Strauss, Claude, *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 11-34.

las psicológicas. El desarrollo posterior de esta idea en el siglo XIX por Franz Joseph Gall³⁴ dio lugar a la frenología, o sea, a la insensata idea de determinar la conducta de los hombres con base en sus medidas y formas craneales. En Inglaterra, los filósofos sociales Thomas Malthus³⁵ y Herbert Spencer³⁶ colaboraron, antes de Darwin, en el establecimiento de la idea de “lucha por la existencia” y “supervivencia de los más aptos” (selección natural). Con todos estos conceptos se incrementó la popularidad de asociar la evolución biológica con la cultural, que pareció científicamente corroborarse después de la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin, dando pie al movimiento teórico conocido como darwinismo social, de amplia repercusión en los movimientos totalitarios de los siglos XIX y XX. La idea central era que el progreso cultural mostraba la misma dinámica de la evolución biológica: libre juego de fuerzas en lucha por la vida y supervivencia del más fuerte. Con ello se pretendía explicar de manera científico-natural el enfrentamiento de individuos, naciones, razas y culturas.³⁷ Las consecuencias inmediatas de este pensamiento socialdarwinista en Inglaterra fue el intento de anular la ayuda a los desempleados, a los pobres, a las razas y culturas atrasadas, porque se creía interferir negativamente en el proceso natural de selección y supervivencia de los mejor dispuestos. Herbert Spencer,³⁸ por ejemplo, utilizó el darwinismo social para

³⁴ Gall, Franz, Joseph, *Exposición de la doctrina del doctor Gall o nueva teoría del cerebro considerado como residencia de las facultades intelectuales y morales del alma*, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1806, disponible en: http://books.google.cl/books?id=TOoQY_EzWfEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

³⁵ Malthus, Thomas, *Ensayo sobre el principio de población*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 619 pp.

³⁶ Spencer, Herbert, “Education: Intellectual, Moral and Physical”, *Political Writings*, Australia, 1993, 190 pp.

³⁷ Wuketits, Franz, *Was ist Sociobiologie?*, Múnich, Beck Verlag, 2002, pp. 33 y ss.

³⁸ Spencer, Herbert, *El individuo contra el Estado*, Oviedo, Ediciones Júcar, 1977, pp. 65 y ss.

justificar el sistema capitalista de su época, así como la superioridad y/o inferioridad de las razas.

La reacción a este tipo de teorías evolucionistas no se hizo esperar, y a principios del siglo XX, Franz Boas³⁹ y sus discípulos pusieron en tela de juicio las doctrinas evolucionistas tanto en lo referente a la estratificación de las culturas en primitivas y avanzadas como en lo concerniente al concepto de raza y su uso dentro de la frenología. Esta corriente fue conocida como particularismo histórico, porque rechazaba no tanto la evolución biológica, sino las generalizaciones hechas a partir de ella. Para Boas, el intento de aprehender las leyes de la evolución cultural y distinguir las distintas etapas de su desarrollo se basaba en evidencia empírica insuficiente, porque no existían estudios etnográficos a la base y porque no existía una única historia que explicara la diversidad cultural del mundo, sino que cada cultura tenía su propia historia y su propio proceso de evolución. Entonces, habría que atender a las particularidades de cada cultura para comprenderla, pero nunca desde un supuesto tronco evolutivo común a todas ellas.

El énfasis en la particularidad de cada proceso evolutivo cultural se contraponía a la idea de una sola ciencia de la cultura y a la comparación entre ellas, con el fin de establecer juicios de superioridad o rezago cultural. Con ello se arribó al relativismo cultural, que defendía el valor propio de cada expresión cultural y su inconmensurabilidad respecto de otras expresiones culturales. Conceptos bipolares como civilizado/incivilizado, culto/inculto, primitivo/desarrollado, etcétera expresaban para Boas posturas etnocéntricas.⁴⁰

³⁹ Boas, Franz, *Textos de antropología*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2008, pp. 45-78. Y Valdés Gázquez, María, *El pensamiento antropológico de Franz Boas*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2006.

⁴⁰ Hoy se diría “posturas *etic*”; posturas desde la cultura del observador. Véase Harris, Marvin, *Introducción...*, *cit.*, p. 175.

El aporte de Boas y su equipo a la investigación cultural fue el haber ponderado la práctica de campo sobre la especulación de gabinete. Esto era especialmente importante para Boas para no incurrir en un etnocentrismo evolucionista. Cuando salieron a la luz los informes y las monografías etnográficas de su equipo, quedó claro que los evolucionistas —como Morgan o Spencer— habían subestimado el valor de los pueblos llamados salvajes o primitivos.⁴¹ Boas dejó claro que no se podía valorar las culturas con los criterios simplones de la biología evolutiva del siglo XIX.

1. *Darwin y el neoevolucionismo*

Para transformar la postura evolucionista, además del trabajo de campo, había que rechazar la noción de causalidad y evolución del siglo XIX. Para ello se puso el acento en la interacción entre las condiciones naturales y los factores culturales, con el fin de echar abajo las versiones evolucionistas, que proponían un conjunto de etapas unilinealmente conectadas y que explicaban de la misma forma todas las expresiones culturales de la historia. Con Boas se descubrió que la realidad es mucho más compleja y que hay pautas múltiples de desarrollo, provocadas multicausalmente, donde juegan un papel tanto las condiciones ambientales como las tecnológicas.⁴²

Por el lado de la teoría evolutiva, se rectificó el concepto de lucha por la existencia y selección natural a través de una teoría de las necesidades: era necesario considerar las relaciones entre los aspectos biológicos y los medioambientales, exactamente los imperativos materiales de la existencia humana (producción de alimentos, de refugios y utensilios, reproducción de la prole, etcétera.)⁴³ Por el lado del concepto de causalidad, se introdujo un nuevo enfoque impelido por las ideas de Sigmund Freud y

⁴¹ Valdés, Gázquez María, *op. cit.*, p. 212.

⁴² *Idem.*

⁴³ Stahl, Paul-Henri, “El sí mismo y los otros”, Lévi-Strauss, Claude (ed.) *La identidad*, Madrid, Ediciones Petrel, 1981, pp. 323 y ss.

su interpretación de las culturas en términos psicológicos, cuyo mejor ejemplo fue la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. El estructuralismo estaba preocupado por explicar las uniformidades psicológicas que subyacen al estudio de las múltiples culturas. Según Lévi-Strauss, estas uniformidades nacen de la estructura misma del cerebro y de sus procesos de pensamiento inconsciente. El rasgo estructural más importante de la mente es para él la de pensar en términos de oposición binaria, como civilizado/primitivo, presente no sólo en la obra de Morgan, sino en muchos mitos de la antigüedad (*mitemas*). De esta manera, las semejanzas y disparidades entre culturas eran —para Lévi Strauss— el resultado de la visión binaria del cerebro y no de la realidad cultural misma.

Ahora bien; si causalmente había que tomar en cuenta los factores psicológicos, respecto del concepto de lucha y supervivencia había que repensar todo el proceso: es obvio que un organismo no solamente necesita disponer de su información genética para su supervivencia, sino también, de espacio y consumo de energía. De ahí que si se extiende el argumento, se tenga que admitir que a mayor aumento de la población, menor disposición de espacio y energía necesarios (junto con la dificultad para obtenerlos). Pensar —como Hobbes o Malthus— que la existencia consiste en una lucha por la vida es por demás consecuente con estas premisas. Ni Darwin ni Wallece pudieron sustraerse a la influencia de las ideas de sus antepasados, y, en consonancia con ellos, formularon los principios básicos de la selección natural. Eso los llevó a adoptar la lucha por la sobrevivencia como dinámica de la evolución biológica, describiendo esa lucha como enfrentamiento directo entre individuos de la misma especie por recursos y espacios escasos. De esta manera, la lucha por la vida desembocaba en la depredación de unos por otros, en el sentido más fiel a las palabras de Hobbes: *homo homini lupus*, y el “estado natural de guerra” significaría tanto el enfrentamiento directo

de los individuos como su disposición permanente a matar para sobrevivir.⁴⁴

Ahora se sabe que la lucha a muerte influye rara vez en la evolución orgánica de los individuos, y que el éxito reproductivo no se relaciona con la capacidad de destrucción, sino antes bien, con la capacidad de cooperación. Hoy día, la sociobiología parte del hecho de que los rasgos culturales se seleccionan en la medida en que maximizan el éxito de la supervivencia; aclarando que la selección evolutiva no procede en una correlación uno a uno entre genes y la cultura, sino entre genes y las tendencias de comportamiento favorables para la supervivencia.

2. *El origen del hombre y su cultura*

Una docena de años después de la publicación *El origen de las especies*, Darwin publica *El origen del hombre*⁴⁵ con el fin de explicar su evolución biológica y cultural. Para su desarrollo, Darwin aprovecha sus ideas expuestas en su primera obra, considerando principalmente tres aspectos:

1. La variabilidad hereditaria
2. La reproducción humana en progresión geométrica
3. La supervivencia vía selección natural

En su análisis, Darwin se vale de una antropología naturalista, o sea, de la explicación de la cultura y naturaleza humana por la “infrahumana”, del quehacer racional por lo irracional.⁴⁶

⁴⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 618 pp.

⁴⁵ Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Georgia, Becker Press, 1999, vols. I y II, 558 pp. Hay traducción íntegra al español por la editorial Crítica: *El origen del hombre y la selección natural en relación al sexo*, Barcelona, Crítica, 2009, 864 pp.

⁴⁶ El irracionalismo vitalista fue una corriente de pensamiento que surgió como reacción contra el mecanicismo cartesiano y que luego fue fortalecido

La supervivencia vía selección natural constituye el motor principal de la evolución y tiene como razón fundamental el hecho innegable para Darwin —como para sus predecesores Hobbes⁴⁷ y Malthus—⁴⁸ de la escasez de los alimentos debido al crecimiento geométrico de la población, cuyas secuelas provocan una lucha por la supervivencia y la selección de los más fuertes. Esta situación era evidente para muchos intelectuales de la época, pese a los avances tecnológicos en el campo y en la industria.

La investigación debería después tratar de dilucidar la importante cuestión de si el hombre tiende a multiplicarse con bastante rapidez para que nazcan rigurosas luchas por la vida, cuyo resultado ha de ser la conservación en la especie de las variaciones ventajosas del cuerpo y del espíritu y la consiguiente eliminación de las que son perjudiciales....

La selección natural resulta de la lucha por la existencia, y ésta de la rapidez de la multiplicación.⁴⁹

La aplicación que hace Darwin del principio evolucionista al hombre desea dilucidar no sólo el despliegue biológico, sino, sobre todo, cultural. Darwin indaga a partir del tercer capítulo cómo se desarrollaron las facultades espirituales y cómo sólo existe una diferencia de grado con relación a los animales. Esto último lo prueba mostrando que en los animales existen las mismas emociones, sensaciones y experiencias básicas que en el hombre, de donde evolucionó la inteligencia. Por tanto, el hombre —se-

por las ideas darwinianas. Véase la corriente de los siglos XIX y XX llamada “irracionalismo vitalista”, en Bochenski, M. Joseph, *La filosofía actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 28-47.

⁴⁷ Hobbes, Thomas, *op. cit.*

⁴⁸ Malthus, Thomas, *op. cit.*

⁴⁹ Darwin, Charles, *op. cit.*, pp. 7 y 117. También en la página 85 y 117 asocia Darwin el crecimiento de la población con la escasez de alimentos y esto a su vez con la lucha por la existencia y selección natural.

gún Darwin— no es distinto del animal por su inteligencia, sino animal debido a ella.⁵⁰

Algunos naturalistas, profundamente admirados de las aptitudes mentales y morales del hombre, han dividido el conjunto de mundo orgánico en tres reinos: humano, animal, vegetal, colocando así al hombre en un reino especial. No puede el naturalista comparar ni clasificar las aptitudes espirituales, pero sí, como he intentado hacerlo, tratar de evidenciar que, aun cuando las facultades mentales del hombre difieren inmensamente de la de los animales que les son inferiores, difieren sólo en grado, pero no en naturaleza.⁵¹

Incluso la fe en un ser superior tiene su origen en estas sensaciones y experiencias básicas, como las del sueño: a partir de lo soñado se explica la creencia en seres inmateriales y su superioridad en fuerza e inteligencia. Así, para Darwin, la idea de Dios es un producto de la evolución humana y no el resultado de una revelación divina.

El capítulo quinto trata sobre el origen de la moral, por cuanto ésta es el distintivo principal del ser humano frente a los animales. Darwin intenta probar que la conciencia moral es tam-

⁵⁰ Al contrario de Aristóteles, para Darwin la racionalidad no es la diferencia, sino la posibilidad de semejanza entre animal y hombre. Aristóteles planteó en su tratado *De Anima* tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. El segundo tipo de alma, superior al alma vegetativa, es el alma sensitiva propia de los animales que los capacita para realizar las funciones vegetativas o de nutrición y, además, controlar la percepción sensible y el movimiento espacial, el gusto y el tacto, la imaginación y memoria. Todas estas funciones necesarias para la supervivencia. El tercer tipo de alma, superior a las dos anteriores, es la racional. Además de las funciones propias de las almas inferiores (la vegetativa y la sensitiva), el alma racional está capacitada para ejercer funciones intelectivas. Esta es el tipo de alma exclusiva del hombre y realiza tanto funciones irracionales, como nutrición y sensación, al igual que funciones racionales, como las funciones del conocimiento teórico y práctico, científico y moral. Entonces, Aristóteles concede al alma humana tanto el principio vital como el principio de conocimiento, por lo que se distinguen de plantas y animales.

⁵¹ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 122.

bién producto de la evolución, exactamente de las dotes gregarias de los animales. En el caso del hombre, el instinto gregario obliga paulatinamente a renunciar al instinto egoísta y ver por el bien común. El tránsito de sentimientos egoístas a gregarios lo aclara Darwin a través de la intensidad de uno y la durabilidad del otro: los sentimientos egoístas son fuertes, pero pasajeros, y los sentimientos gregarios débiles, pero duraderos. Darwin remata su explicación de la virtud moral adicionando la noción “humeiana” del hábito.⁵²

Darwin reconoce dentro del contexto de la evolución cultural del hombre las muchas variaciones que no parecen ser ni útiles ni perjudiciales para la supervivencia, al igual que los caracteres sexuales secundarios o las características raciales (color de piel, distribución del vello en el cuerpo, estatura y peso, etcétera): ¿cómo explicar que resulten efectivamente seleccionados, transmitidos, fijados, unos con preferencia de otros según la lógica evolutiva? ¿Cómo explicar la consunción de culturas egreas y su relevo por otras indignas? Estas preguntas apremian las reflexiones de Darwin, porque constituyen las críticas más pertinentes. Por ello, anañiza los rasgos culturales con relevancia evolutiva y los obstáculos creados por la civilización occidental para la subsecuente evolución vía selección natural.

La reflexión de Darwin sobre el hombre arranca con los siguientes cuestionamientos: ¿Está el hombre sometido a las leyes de la evolución biológica como lo están las otras especies inferiores? ¿Sufre de los efectos hereditarios por el uso y desuso de miembros y habilidades? ¿Hay una lucha por la vida debido a la reproducción acelerada de la especie y escasez de alimentos? ¿Tiene la *lucha por la vida* por consecuencia la conservación de los caracteres ventajosos del cuerpo y espíritu y, por consiguiente, la eliminación de los caracteres desfavorables? Con estas preguntas entra en materia y ofrece desde el comienzo una respuesta afirmativa, porque para él existen pruebas de la evolución del hom-

⁵² *Ibidem*, p. 105. Sobre el papel del hábito en David Hume véase Hume, David, *Investigación sobre moral*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 165 y ss.

bre a partir de otras especies inferiores:⁵³ primero, los indicios de la evolución están presentes en su constitución física, en la presencia de similitudes innegables con los otros mamíferos desde su estado embrionario; segundo, en los órganos rudimentarios, órganos atrofiados por su falta de uso a lo largo del tiempo, lo que hace suponer que en el pasado el hombre poseyó estos órganos de forma completa y que luego, bajo el cambio de condiciones de vida, perdió sus habilidades, quedando de ellos sólo rastros. Tercero, la familiaridad aún mayor con el chimpancé, con quien comparte tejidos celulares, estructura ósea, enfermedades, gustos (o sea, afinidad de placeres); lo que demuestra que el sistema nervioso del chimpancé y el del hombre son muy semejantes. Además, entre éstos como en el hombre, el macho difiere también de la hembra “en la distribución del vello, fuerza e inteligencia”.⁵⁴ Cuarto, para Darwin las múltiples variaciones entre hombres y animales no delatan procedencias opuestas, sino condiciones evolutivas diferentes y remata criticando a su principal oponente, el creacionismo, que no ofrece ningún tipo de explicación científica para todas estas evidencias empíricas innegables.⁵⁵

Si al comienzo de su libro expuso Darwin las evidencias de la evolución del hombre a partir de otras especies inferiores, en los siguientes capítulos trata algo no menos importante para él, a saber: las diferencias del hombre respecto de los animales debido a sus facultades superiores. ¿Cuáles son esas facultades distintivas del hombre? Sin vacilar, asienta Darwin las aptitudes morales, dentro de la cuales se cuenta la autoconciencia, la libertad y el sentimiento de culpa.

Darwin postula que si ningún otro ser sobre la tierra, con excepción del hombre, mostrara el desarrollo de esas “facultades mentales”, sí habría que aceptar que hay una diferencia fundamental y radical entre hombre y animales; sin embargo, no sólo el hombre muestra el desarrollo de las facultades morales, sino

⁵³ Darwin, Charles, *op. cit.*, cap. I, p. 8 y cap. IV, p. 67.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 17.

muchos otros animales. Por tanto, la diferencia entre uno y otro es sólo de grado. Darwin tiene que probar que las facultades morales son también producto de la evolución, para ello establece primeramente que respecto a la conciencia moral existe una diferencia de grado entre un bárbaro, un asesino y un ser civilizado; y de la misma manera puede asumirse que hay grados de conciencia moral entre animales y hombres.

Ciertamente, la diferencia entre hombre normal y bárbaro o asesino se establece entre seres de la misma especie, ¿cómo funciona la analogía tratándose de seres de distintas especies? La respuesta de Darwin discurre de la siguiente manera: si el animal y el hombre poseen los mismos sentidos, entonces sus intuiciones fundamentales deben ser las mismas.⁵⁶ Los “sentidos” que comparte el hombre con los animales son *instintos* como el de conservación, reproducción sexual, amor maternal, etcétera. A este respecto, Darwin registra una semejanza tan grande que sondea la posibilidad sobre si toda la conducta animal es producto de *reacciones instintivas* o de actitudes aprendidas y voluntarias. Para ello, Darwin sigue a Spencer⁵⁷ cuando afirma que algunos instintos “más complejos”, como el amor maternal, se formaron al margen de una actividad racional. Estos instintos complejos se habrían formado a partir de los más simples instintos de conservación, y con el tiempo y las condiciones de supervivencia que seleccionan y mejoran las funciones instintivas del hombre, se fueron modificando hasta aparecer en el estado actual. Darwin sustenta esta afirmación en el hecho de que las actitudes instintivas perviven en el hombre y no fueron sustituidas completamente por actitudes voluntarias y racionales.⁵⁸

Si la voluntad no suprimió a los instintos, entonces ¿cómo continuó evolucionando a partir de ellos? Una respuesta satisfac-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁷ La psicología lamarckiana de Spencer pretendía comprender la mente con sólo atender cómo ha evolucionado. Véase Spencer, Herbert, *Principios de psicología*, Madrid, España Moderna, 1990, vol. I y II, 404 pp.

⁵⁸ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 20.

toria establecería la relación entre evolución cerebral y conducta voluntaria; pero Darwin admite la precariedad del conocimiento sobre el cerebro. No obstante, insiste en que debe haber una relación entre evolución cerebral y desarrollo de las capacidades intelectuales, la principal de entre ellas, la voluntad; porque con ella el hombre adquirió un estatus superior al no estar compelido a dar una respuesta definida y uniforme frente a determinados estímulos del exterior (lo que caracteriza al instinto). La evolución salta a la vista en la comparación de los actos humanos con los de los animales; para Darwin, si hay parecido entre, por ejemplo, la memoria, previsión e imaginación de ambos, entonces hubo evolución. Ciertamente, el hombre posee algo más que los animales no poseen, a saber: reflexión. Darwin aclara en qué consiste esta diferencia con ejemplos, aludiendo al caso del castor que construye un dique o al ave que fabrica un nido o a la perra su madriguera, todos con base en su sentido de previsión, pero sin ningún plan previo. En cambio, todos los actos de previsión del hombre son producto de su capacidad de planeación reflexiva. Entonces, la voluntad está frente a la previsión instintiva, como la reflexión lo está frente a la reacción mecánica: gracias a la voluntad varían nuestras respuestas, y por la reflexión aclaramos por qué y cómo hacemos las cosas.

Hombres y animales sienten placer y dolor, ventura y desventura, curiosidad, aprendizaje y memoria, de tal manera que los sentimientos y emociones son comunes a ambos. Darwin se pregunta hasta qué grado el aprendizaje por imitación es voluntario o no, y por tanto, si aprenden los animales conscientemente por repetición o repiten sin conciencia de lo que hacen. Darwin no resuelve esta cuestión, pero sí adjudica a los animales imaginación, porque él cree que éstos duermen, y al dormir sueñan y al soñar imaginan. Muchos actos perrunos le hacen pensar que existe una imaginación animal, y la pregunta de si fomenta actos deliberativos o instintivos la responde diciendo que el hombre tiene todo tipo de actividades mentales en común con los animales, porque éstas son necesarias para la supervivencia de ambos,

sobre todo en lo que respecta a pasiones, afectos, emociones, y en todo aquello que permite una reacción adecuada frente al medio ambiente.

Para no dar la impresión de evadir el tema, Darwin enumera las características consideradas como “radicalmente” distintivas del hombre, éstas son:⁵⁹

- (1) Sólo el hombre es capaz de mejoramiento progresivo.
- (2) Sólo el hombre se sirve de las herramientas y/o del fuego.
- (3) Sólo el hombre domestica a otros animales.
- (4) Sólo el hombre tiene un lenguaje.
- (5) Sólo el hombre tiene conciencia de sí mismo.
- (6) Sólo el hombre tiene la facultad de generalizar o formarse ideas abstractas.
- (7) Sólo el hombre tiene el sentimiento de lo bello.
- (8) Sólo el hombre está sujeto a caprichos.
- (9) Sólo el hombre siente la gratitud.
- (10) Sólo el hombre tiene atracción por lo misterioso.
- (11) Sólo el hombre cree en dios.

Darwin refuta una a una estas características aducidas como distintivas y radicales, apelando a la etología comparada de su tiempo y a la argumentación por analogía. A Darwin le basta encontrar indicios o parecidos entre ambos para concluir que sí hubo evolución. Las principales respuestas son las siguientes:

- Creer que ninguna especie mejora en el transcurso del tiempo es poner en entredicho lo que la teoría misma de la evolución afirma.⁶⁰ Los animales adquieren “prudencia” ahí donde las circunstancias de vida lo exigen, como es el caso del zorro. También, habitar junto con el hombre (el gran depredador) ha hecho a los animales prudentes, y esto es una mejoría respecto a las nuevas

⁵⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 29.

condiciones de supervivencia.

- Las herramientas son usadas por los animales, tanto para su alimentación como para su defensa, aunque dentro de éstas no se encuentre el fuego.
- Los animales tienen también sentido de propiedad como, por ejemplo, cuando un mono esconde de todos los otros una piedra que le sirve de herramienta.
- El lenguaje parece ser una diferencia radical entre animal y hombre; y Darwin admite que nadie puede entregarse a la reflexión sin hacer uso del lenguaje: pensamiento y lenguaje van siempre de la mano. Pero los animales tienen formas de expresión, como las interjecciones de miedo, dolor, susto, o cariño materno etcétera, que son más expresivas que todas las palabras de lenguaje juntas.⁶¹ De estas formas rudimentarias de expresión, Darwin concluye que la capacidad del lenguaje no es exclusiva del hombre, y que evolucionó a partir de ellas. El precursor del lenguaje humano es, por ejemplo, el canto de las aves, y el hombre modificó los sonidos naturales y agregó signos y gestos. En el camino de la evolución, las distintas lenguas tuvieron que luchar: Darwin cita al filólogo alemán Max Müller, fundador de la mitología comparada, quien sostuvo la lucha por la supervivencia entre las diferentes lenguas y la prevalecía de las más aptas para la comunicación.⁶²
- En el caso del concepto de persona (identidad y autoconciencia), admite que para todas ellas es necesario el desarrollo de una lengua compleja, uso de la reflexión y creación de conceptos generales. Sin embargo, responde Darwin, el perro, con la memoria y la capacidad de placer que se le han reconocido, tiene en principio la capacidad de imaginarse así mismo en sus placeres ve-

⁶¹ *Ibidem*, p. 32.

⁶² *Ibidem*, p. 36.

natorios, lo que para Darwin es una especie de autoconciencia (*i. e. imaginarse a sí mismo en...*). Además, cuando un perro escucha la voz de su amo, y por este medio evoca el conjunto de experiencias compartidas con él, puede decirse que forma su individualidad e identidad personal en el tiempo.⁶³

- Respecto al sentimiento por lo bello, piensa Darwin que lo tienen los animales, y en mayor grado que muchos pueblos primitivos. Cuando un pavorreal expande su cola para atraer a la hembra o cuando otra canta con el mismo fin, así como cuando se observan todas las variedades de pelajes y plumajes, se puede reconocer el sentido de belleza de los animales y que de ninguna manera es exclusivo del hombre.⁶⁴
- Tampoco la creencia en un dios es distintivo de los seres humanos: primero, para Darwin muchas culturas primitivas no conocen la fe en los dioses. Segundo, si se entiende por religión la creencia en agentes espirituales (o invisibles), entonces, ciertamente sí existe religión en todas las culturas, pero también en los animales. Porque —según Darwin— la idea de dios tuvo su origen en el sueño, debido a que los primitivos no tenían la capacidad de discernir entre lo real y lo ficticio, y suponían que lo soñado era una parte de la realidad, pero de orden espiritual o divino. Ahora bien, los perros tienen la capacidad de dormir, y por tanto de soñar, y entonces también de creer en seres espirituales (irreales) o sobrenaturales.⁶⁵ Si la religión es producto de un sentimiento, entonces, el perro es capaz de sentir y elaborar nociones de divinidad. También refiere Darwin la sumisión que muestra un perro frente a su amo como siendo del mismo tipo

⁶³ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 39.

del sentimiento religioso que muestra un hombre ante sus dioses.

Toda la argumentación de Darwin discurre con la misma estrategia: parte de las características consideradas propiamente humanas; husmea en las especies inferiores para encontrar parecidos, y finalmente concluye que de ellas evolucionaron las humanas. O bien la facultad se encuentra en los animales tanto como en el hombre, (pasiones y sentimientos) o hay indicios suficientes para afirmar que se desarrolló paulatinamente de un estado inferior hasta el hombre. Estos “vestigios” y “parecidos” entre las facultades rudimentarias del animal y las superiores del hombre le confieren a Darwin herramientas argumentativas para establecer una secuencia evolutiva evidente o *ad hoc*. A veces, Darwin da la impresión de aceptar como verdadera una explicación con tan sólo sea posible.

En los capítulos finales, Darwin dilucida algo que le parece nunca antes tratado, a saber: explicar el sentido moral del hombre desde una perspectiva biológica evolutiva, para muchos la diferencia entre el hombre y los animales.⁶⁶ Inmediatamente asienta dos condiciones necesarias para la evolución del sentido moral: instinto gregario y razón.⁶⁷ El animal social siente placer en convivir con sus semejantes y prestarles servicios. Y si a esto se agrega el desarrollo de las aptitudes intelectuales (como la memoria), entonces se tendrá también el sentimiento de culpa, por no haber cumplido con el dictado de los instintos gregarios y cedido a la fuerza de un instinto fuerte y egoísta.

El instinto gregario significa para Darwin, como para John Stuart Mill,⁶⁸ realizar el bien para el mayor número de personas.

⁶⁶ Darwin no se olvida de su amigo Herbert Spencer, con quien compartió las mismas ideas, pero éste publicó su libro sobre los principios de la ética en 1882, año de la muerte de Darwin.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁸ Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1974, pp. 27-56. Darwin dice: “Los filósofos de la escuela derivativa de moral han admitido otras

Éste es inherente al hombre y constituye una condición innegable de la moral, porque explica el afecto por los congéneres. Este afecto lo llaman muchos simpatía y amistad,⁶⁹ y no es exclusivo de los hombres, porque aparece en todos los animales gregarios; por ejemplo, en las jaurías de lobos que cazan juntas o en las aves que emplean horas en empollar sus huevos: ambos muestran para Darwin asomos de una conciencia moral.

Las posibles explicaciones que concibe Darwin para las distintas aptitudes morales y la manera como surgieron en el hombre son las siguientes:⁷⁰

- (1) Imitación espontánea.
- (2) Modificación de conductas por selección natural: como el instinto gregario, del que surge la sociabilidad, de ésta la simpatía y de ésta el amor.
- (3) Razón y hábito continuado a lo largo del tiempo.

Darwin no niega que existe una lucha de instintos en que uno (como el maternal) sea muchas veces vencido por otro (el de supervivencia). Esto tiene una relevancia primordial para el desarrollo de las actitudes morales, pues explica cómo se desarrollan aquellas actitudes sociables reconocidas como moralmente relevantes, no obstante se admita que cualquier actitud tiene instintos primitivos a la base.⁷¹ Darwin reconoce la dificultad de establecer una relación causal entre instinto y virtud moral, porque encuentra muchos que pudieron haber dado lugar a la misma virtud. La virtud de la solidaridad, por ejemplo, se pudo haber desarrollado a partir de la procreación sexual sin estro, de la

veces que el fundamento de la moralidad reposa sobre una forma de egoísmo, y más recientemente sobre el principio de la mayor felicidad... La expresión «bien general» puede definirse como el medio por el cual el mayor número posible de individuos pueden ser producidos en plena salud y vigor con todas sus facultades perfecta en las condiciones a que están sometidos.”, p. 59.

⁶⁹ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibidem*, p. 48.

larga gestación y cuidados maternos, de la debilidad individual para la defensa y la consecuente cooperación vía división del trabajo, etcétera. En todas estas actitudes existe rudimentos de una conducta moral solidaria, y evidentemente cabe la posibilidad de que el hombre tienda a ser solidario gracias a la suma de todas ellas o a que tenga un instinto especial que lo obligue a ello. No obstante, para Darwin sólo una de ellas tuvo preeminencia sobre las demás, y no existe ningún instinto especial, porque a partir de los ya conocidos se puede explicar ésta.

La cuestión central para Darwin se formula así: ¿por qué el hombre se ve obligado a actuar según un instinto determinado y no otro? ¿Por qué se siente arrepentido por haber seguido su instinto egoísta de supervivencia y no haber arriesgado su vida para salvar la de su compañero, cuando el primero tiene más relevancia para su conservación que el segundo? Esta misma reflexión se hará más tarde Friedrich Nietzsche,⁷² gran deudor de las ideas de Darwin, y sentenciará a favor de la voluntad de poder y de vida y en contra del sentimiento de culpa y arrepentimiento, típico de la cultura occidental.

Darwin formula el problema así:

¿Por qué el hombre siente que debe obedecer a un deseo instintivo mejor que a otro cualquiera? ¿Por qué se arrepiente amargamente de haber cedido al enérgico instinto de su conservación, no arriesgando su vida para salvar a un semejante? ¿Por qué sufre remordimientos de haber robado algo con que alimentarse, obligado por el hambre?⁷³

Para dar respuesta, Darwin cree necesario hallar el instinto social que predispone al hombre a actuar de manera noble. Este instinto se fortalecerá con el hábito y la razón, de tal manera que, pasado el tiempo, el hombre se siente obligado a seguir ciertas lí-

⁷² Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1996.

⁷³ *Ibidem*, p. 51.

neas de conducta aun en contra de su egoísmo primitivo. Primero, Darwin establece una gradación dentro del instinto gregario como evidencia de su evolución y arremete contra quienes sostienen que una conducta resultado de un impulso instintivo (no voluntaria) no puede ser juzgada como moral o inmoral. Esto es falso para él, porque no es fácil establecer una línea divisoria entre acciones motivadas por una conciencia moral libre y aquella motivada por una fuerza instintiva. El ejemplo es el de un salvaje que, sin ningún sentido moral, sacrifica su vida en batalla por sus compañeros. No obstante que el guerrero primitivo actúa por impulso, éste es un acto heroico y moralmente bueno. Después, para confirmar su opinión, agrega Darwin la comparación entre un acto instintivo con otro repetido consuetudinariamente, realizado sin volición o reflexión, a la manera de un acto instintivo, y empero, reconocido por cualquiera como virtuoso o moral. Para Darwin, el hecho que no haya una línea clara de separación entre acciones morales e instintivas, voluntarias y reflejas, hace que ambas se conviertan en una y la misma cosa.⁷⁴ Darwin concluye a la manera utilitarista: los actos motivados por instintos son moralmente buenos o malos en virtud de sus consecuencias, no de sus intenciones.⁷⁵

Segundo: a Darwin le desconcierta el arrepentimiento, porque, primero, el arrepentimiento siempre supone una conducta consciente y no simplemente una reacción espontánea, y, segun-

⁷⁴ “Algunos afirman que actos realizados bajo la influencia de causas impulsivas como las precedentes, no entran en el dominio del sentido moral, ni pueden, por tanto, ser llamados morales... Pero es imposible trazar una línea divisoria de este género, por más que pueda ser real la distinción”. Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁵ “Más aun, todo acto que repitamos a menudo, acaba por realizarse sin dudas ni deliberaciones, y entonces no se diferencia de un instinto; con todo, nadie se atrevería a decir que el acto deja entonces de ser moral. No pudiendo distinguir los motivos, nosotros agrupamos todas las acciones de cierta clase como morales cuando las lleva a cabo un ser moral, ya que éste puede comparar sus actos y movimientos pasados y futuros y aprobarlos o desaprobarnos”. *Ibidem*, p. 52. Y véase Mill, John Stuart, *El utilitarismo...*, *cit.*, p. 44.

do, porque toda conducta tiene su origen en un instinto, desde donde todas se justifican de la misma manera.⁷⁶ Por ello, Darwin reconoce mayor fuerza a algunos impulsos instintivos sobre otros; el de supervivencia tiene más fuerza que el de solidaridad o sociabilidad. Sin embargo, para Darwin los instintos egoístas o antisociales, aunque fuertes e intensos, son pasajeros, y en cambio, los instintos sociables, si bien no tan fuertes, son duraderos. Teniendo esto en cuenta, la mecánica del arrepentimiento (que es el indicio más claro de una conciencia moral) será la siguiente: existe una lucha de instintos, donde unos se imponen y otros sucumben; el arrepentimiento se origina en el malestar de haber cedido al instinto equivocado. Pero ¿por qué “instinto equivocado”? ¿Debido al dictado social o al instinto mismo?

La respuesta es una combinación de ambas razones: cuando el hombre satisface sus necesidades a expensas de sus semejantes, sigue instintos fuertes, pero pasajeros.⁷⁷ Pasada la necesidad imperiosa, recapacitará comparando las emociones de los instintos egoístas (fuertes y pasajeros) con las emociones de los instintos sociables (débiles, pero duraderos), y se arrepentirá de actuar según los instintos que sólo promueven sensaciones placenteras pasajeras y haber renunciado a los instintos que provocan sensaciones placenteras duraderas. Esta explicación tiene evocaciones utilitaristas: John Stuart Mill, en su texto publicado en 1863, ya había propuesto como principio de acción moral al placer y había hecho la distinción entre placeres mejores y peores, duraderos y pasajeros. La mejor acción moral, desde la ética utilitarista, era aquella que se dirigía a obtener el mayor bien para el mayor número, pero también aquella que deparaba mayor placer al actor moral mismo. Entonces, entre un placer corto y otro largo, se debería elegir el largo, aunque éste fuera menos intenso.⁷⁸

⁷⁶ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁷ Además, el instinto egoísta de supervivencia sólo se presenta en situaciones de peligro extremo.

⁷⁸ Mill, John Stuart, *El utilitarismo...*, *cit.*, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 56.

Tercero: Darwin reconoce —con Aristóteles, Kant y sobre todo Mill— que el hombre en razón de sus facultades mentales no puede evitar reflexionar sobre sus acciones de repercusión social. Por ello, cree que todo ser humano seguirá el principio de acción que favorece los instintos sociables e inhibe los instintos egoístas. Y en los casos en que así no sea (cuando el hombre no muestra simpatía moral, sino como un pertinaz egoísta), Darwin afirma que ese hombre debe ser tenido por un monstruo.⁷⁹ A la reflexión sobre los actos morales se suma la costumbre, la cual explica también cómo es que el hombre se domina y no cede a los instintos fuertes y antisociables. Esto se debe —dice Darwin— a que con el hábito el hombre sigue los instintos débiles y sociables, al grado de imponerse con la misma fuerza o más que los egoístas. La costumbre, además, le permite a Darwin pensar en una herencia de actitudes morales de generación en generación.

Por último recurso aparece el miedo al castigo, que evita que se actúe según instintos egoístas. Ninguna sociedad podría existir si el asesinato, la traición, el robo, etcétera, fueran habituales en ella.⁸⁰ Por eso, Darwin afirma que un hombre que no conozca sentimientos morales y que, por tanto, no esté en condiciones de dominar sus instintos egoístas, es un enfermo o perverso, y el único medio de frenarlo es el castigo.⁸¹

La conclusión de Darwin es que el sentido moral deriva directamente del instinto gregario que inclina a los hombres a convivir y a buscar el bien común, obteniendo por ello un placer somero, pero duradero. Subsidiariamente, la razón, costumbre y miedo al castigo moldean la conducta social del hombre. Si los pueblos primitivos tienen una escasa moral, esto se debe a que su sentimiento de simpatía se limita a su tribu, a una insuficiente fuerza de raciocinio para reconocer la conveniencia del ejercicio de virtudes morales y a la debilidad sobre sí mismos, debilidad de dominar sus impulsos más fuertes.

⁷⁹ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁸¹ *Ibidem*, p. 55.

La resaca mecanicista obliga decir a Darwin que existen leyes en la naturaleza; las mismas para todos: tanto para hombres como para especies inferiores. La principal de ellas⁸² concierne a la evolución, y es enunciada por Darwin del siguiente modo: “individuos de la misma especie varían de la misma forma en las mismas circunstancias”.⁸³ Pero también Darwin cita a Alfred Russel Wallace para hacer ver que el hombre, después de haber evolucionado hasta devenir *homo sapiens*, debió de ser muy maleable para adaptarse a las condiciones que impone el medio y sobrevivir con un cuerpo que no cambia en condiciones cambiantes.⁸⁴ Esto llama a asombro cuando se evidencia que otra cosa ocurrió con las facultades intelectuales (morales-culturales), porque éstas continuaron evolucionando y condicionando la supervivencia del hombre. Si éstas estuvieron sujetas a evolución, entonces debieron de hacerlo por lucha y selección, hasta hacer posible la adaptación del hombre a su medio.⁸⁵

Ya se dijo que un elemento importante para el perfeccionamiento de las facultades humanas fue la socialización: a la par del instinto gregario, evolucionaron otras facultades, como la fidelidad, la confianza, la obediencia, la culpa, etcétera, derivadas y heredadas de generación en generación. Con la virtud moral surgieron otros problemas respecto a la supervivencia de los más nobles, a saber: su dilatada entraña moral los exponía a la inmolación altruista. Si la moral era el resultado del perfeccionamiento evolutivo, convertía paradójicamente a los hombres en seres vulnerables, como los guerreros más valientes y más expuestos a perder la vida. Entonces, ¿cómo explicar la propagación de la excelcitud moral que posibilita la civilización, si la herencia de virtudes morales está expuesta a sucumbir por su bonhomía?⁸⁶

⁸² Darwin reconoce que no ha encontrado pruebas suficientes para comprobar su ley evolucionista. Véase *Ibidem*, p. 67.

⁸³ *Ibidem*, p. 70.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 103.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 104 y 105.

En respuesta, Darwin enumera los siguientes alicientes para que se propague el sentimiento moral:

- (1) El instinto gregario de simpatía.
- (2) La experiencia y sus enseñanzas sobre la reciprocidad en la ayuda.
- (3) La herencia de hábitos virtuosos.
- (4) El premio o castigo de los actos morales.

Todo esto lo engloba la racionalidad humana que permitió prever las consecuencias de las acciones y saber si son útiles o no para la supervivencia.⁸⁷

Sin embargo, para analizar los impactos del principio evolutivo de selección natural sobre la civilización y viceversa, de ésta en aquél, es necesario reconocer la importancia de eliminar a los débiles y fomentar la supervivencia de los fuertes. Darwin afirma que la civilización decimonónica europea se empeña en anular su beneficio y construye asilos para ancianos, albergues para idiotas y hospitales para enfermos incurables, legisla a favor de la mendicidad y prevé curas para conservar y alargar indiscriminadamente la vida de todos los hombres, etcétera. Todo esto con el resultado nefasto a favor de los enclenques y la propagación de su simiente mórbida.⁸⁸ Darwin recuerda la actividad ganadera, donde cualquiera que se aplique a la cría de ganado sabe qué tan dañina y perjudicial es esta práctica: nadie que se tenga por racional dejaría de discriminar y separar, mediante selección, a las crías fuertes de las débiles, procurando a las primeras en detrimento de las segundas. Darwin reconoce que todo esto es el resultado exacerbado del instinto gregario, que ha ido extendiendo su influencia a todas las culturas a lo largo de la historia,⁸⁹ y nos conmina a reconocer sus perjuicios.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 108.

⁸⁹ *Idem*. Para entender el humanitarismo en el siglo XIX, véase Bruun, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX. 1815-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 45-78.

Los socorros que nos inclinamos a dar a los seres enfermizos, son principalmente un resultado accesorio del instinto simpático, adquirido originariamente como formando partes de los instintos sociales, y que sucesivamente ha sido siendo más compasivo y extendiéndose más.⁹⁰

Otro obstáculo es el derecho a herencia y primogenitura: en todas partes el hombre acumula propiedades y se las transmite a sus hijos, lo que tiene como consecuencia desfavorable la dispensa de la ley de selección natural: una herencia desmedida hace del hombre un haragán y le permite sobrevivir sin esfuerzo.⁹¹ No obstante, la acumulación de una fortuna moderada es del todo deseable en el futuro y para la selección de los más capaces; porque Darwin reconoce, por un lado, que la acumulación de riqueza ha hecho posible la prosperidad de muchas civilizaciones y su dominio sobre las débiles, así como que sus herederos queden liberados para dedicarse a las actividades del espíritu. La dinámica discordante del siglo XIX, debatiéndose entre ideales humanitaristas y necesidades evolucionistas, desconcierta a Darwin:⁹² la igualdad de todos los hombres contrasta con la imprudencia de unos y la reserva de otros; como en el caso del pueblo irlandés, “sucio e inepto, en contraposición del escocés, frugal y trabajador”.⁹³ Si esta dinámica discordante se impone, las razas y pueblos débiles serán los vencedores, y no ciertamente por sus virtudes y habilidades, sino por sus vicios e incompeten-

⁹⁰ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 108.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 105 y 106.

⁹² Como a los decimonónicos Jeremías Bentham y Adam Smith, y más tarde, en el siglo XX, a los fieles seguidores del socialdarwinismo. Véase Bentham, Jeremías, *Principios de la ciencia social o de las ciencias morales y políticas*, Salamanca, Nabu, 1821, p. 594, Y Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, p. 425 y ss.

⁹³ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 112.

cias.⁹⁴ Entonces, el resultado será la involución del hombre hasta su destrucción.⁹⁵

Todos estos son auténticos impedimentos de la civilización occidental al libre curso de la selección natural, aunque también se han creado condiciones óptimas para la evolución y el progreso. Darwin compara sociedades fuertes y débiles, y hace notar que las sociedades más civilizadas procuran el aumento de la población a la par de la calidad de vida. Darwin confiesa no poder mencionar todas las condiciones por las cuales una nación llega a sobresalir, pero sí cree que es debido al aumento de la población, al número de hombres dotados de altas cualidades morales e intelectuales.⁹⁶ Por lo que se refiere a las cualidades morales, las sociedades civilizadas han tomado previsiones y encarcelado o ejecutado a los malhechores evitando así su reproducción. Lo mismo ocurre con los locos y achacosos; los hombres pendencieros encuentran pronto la muerte, la intemperancia es un factor que acorta la vida, las mujeres de costumbres disolutas tienen pocos hijos, etcétera. Todos estos son factores para Darwin que operan en las sociedades civilizadas cumpliendo con las leyes naturales de la selección natural.

En plena época del imperialismo europeo, Darwin no tiene duda sobre la superioridad física y espiritual de los pueblos occidentales sobre los salvajes.⁹⁷ Sin embargo, en este sentido se le presenta a Darwin una objeción: si sus ideas fueran ciertas, entonces los antiguos griegos, “que se elevaron tanto sobre

⁹⁴ En el socialdarwinismo del siglo XX, estas ideas estaban muy presentes al momento de llevar a cabo los pogromos nazis. Véase Sabine, George, *Historia de la teoría política: fascismo y nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 652-683.

⁹⁵ Darwin, Charles, *op. cit.*, pp. 114 y 115.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 115.

⁹⁷ Darwin, Charles, *op. cit.*, p. 110. Allí afirma Darwin: “... en todas partes donde han sido comparados los hombres civilizados con los salvajes, han sido encontrados aquellos físicamente más fuertes”. También, véase Mommsen, Wolfgang, *La época del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1971, pp. 132-156.

otros pueblos y culturas”, debieron haber poblado toda la tierra. Darwin contesta que esta objeción asume que los hombres se desarrollan de manera automática, sin influjo del medio ambiente y sin tomar en cuenta los múltiples factores que juegan un papel en su evolución. Es posible que la decadencia de los griegos se haya debido a su liviandad y exceso de sensualismo; pero otras causas del medio ambiente jugaron también un papel relevante.⁹⁸

Darwin se expresa mejor con un ejemplo más próximo a su época, el caso de la nación española, en otros tiempos tan fuerte y en el siglo XIX tan débil. La culpa para Darwin remite a su catolicismo y al requerimiento de castidad para sus mejores hombres (religiosos intelectuales), la represión de las nuevas ideas por la inquisición y la persecución de sus creadores.⁹⁹ En cambio, los Estados Unidos de Norteamérica han progresado de forma tan rasante, porque han emigrado a sus tierras los hombres más liberales y progresistas de Europa.

Finalmente, si existen obstáculos culturales¹⁰⁰ que entorpecen la supervivencia de los más fuertes (*i. e.* inteligentes, enérgicos, bravos, humanitarios, patriotas, etcétera), Darwin concluye que no hay razones para dudar de la evolución. Además, no hay opción: la tesis del creacionismo, que niega la evolución del hombre, no explica en absoluto las múltiples diferencias de las especies en distintos lugares y tiempos.¹⁰¹ Otros pensadores no creacionistas, como Aristóteles,¹⁰² han dividido la naturaleza en reinos y colocado el de los seres humanos radicalmente separado del resto. Sin embargo, semejante “diferencia radical” podría establecerse también entre insectos, por ejemplo, hormigas y ácaros, dado que sus “facultades intelectuales” para la organización y supervivencia difieren radicalmente; pero nadie pensaría

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Ibidem*, p. 116.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 113.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰² *Ibidem*, p. 122. Ya se hizo mención de la postura aristotélica a la que se refiere Darwin sin una mención explícita del estagirita.

—dice Darwin— en poner las primeras en un reino distinto al de los segundos.¹⁰³

Tanto creacionistas como aristotélicos admitirían que las clasificaciones tienen un fundamento en la naturaleza misma; pero Darwin, inspirado en las ideas de David Hume sobre la construcción de relaciones y clasificaciones, afirma que toda clasificación es circunstancial y se puede establecer con base en el color, en el tamaño, en lugar o en la apariencia. “A no haber sido el hombre clasificador de sí mismo, nunca hubiera soñado en fundar un orden separado para recibirlo”.¹⁰⁴

Si ninguno de los aspectos que diferencian a hormigas de ácaros se considera razón suficiente para una clasificación radical entre ellos, tampoco lo serán las facultades mentales.¹⁰⁵ Por ello, Darwin responde a sus detractores, que objetan la falta de eslabones para establecer una relación causal hasta el surgimiento del hombre, diciendo que esto es así porque los antiguos predecesores del hombre sucumbieron sin dejar rastro.¹⁰⁶

3. *Evolucionismo contra Darwin*

Los avances de la filosofía de la ciencia respecto a la teoría evolutiva, desde 1861 hasta la fecha, permiten una postura crítica frente a Darwin;¹⁰⁷ porque si bien tuvo razón al proponer un origen común para todos los homínidos, no la tuvo cien por ciento respecto de su idea de la selección natural. En 1861, Darwin no podía saber cómo se producen las variaciones genéticas a nivel molecular, aunque sí supo reconocer la existencia de

¹⁰³ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 125 y 129.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 132 y 133.

¹⁰⁷ Junker, Thomas, “Die grosse Krise des Darwinismus”, en Engels, Eve-Marie (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009, pp. 231-255.

las variaciones hereditarias al interior de la población vegetal y animal, fundamento de la selección natural. Con el concepto de “selección natural” pudo Darwin aclarar a nivel fenomenológico el cambio y modificación de las especies. Por ello, los lineamientos fundamentales de la teoría darwiniana sobre la selección son aceptados en la teoría moderna de la evolución bajo ciertas reservas. Sin embargo, la importancia de Darwin reside sobre todo en haber propuesto una teoría biológica sobre el origen de las especies y su evolución en un tiempo donde reinaba la concepción mecanicista del mundo.

Si se considera el doble aspecto genético y cultural, se podrá explicar la conducta normativa del hombre y su génesis o evolución, siempre y cuando se tenga en cuenta que la teoría de la evolución no aporta fundamento axiológico alguno a los enunciados normativos, aunque sí elementos relevantes para la comprensión de conceptos como autoconciencia, libertad, responsabilidad, sociabilidad y obediencia.

III. LA RELACIÓN MENTE-CUERPO

Las raíces de los homínidos, y con ello del *homo sapiens*, se encuentran en África. Las conclusiones científicas, derivadas del análisis de los fósiles, proponen que el hombre apareció hace doscientos mil años, y que evolucionó a partir de la rama de los homínidos, los cuales se encuentran emparentados con los primates, de quienes se separaron hace cinco millones de años. Hoy día, el descubrimiento del genoma humano muestra que nuestra herencia genética coincide en más del 98% con el de los chimpancés.

También es posible saber que hace aproximadamente cien mil años grupos humanos emigraron fuera de África, que hace cuarenta mil años, en la mitad del paleolítico, algunas tribus alcanzaron Europa occidental, y que veinte mil años atrás alcanzaron el norte de América.

Esta información sirve como telón de fondo para el tema de la evolución biológica y cultural, específicamente de la antropo-

logía evolutiva del derecho.¹⁰⁸ Teniendo en cuenta que cuando se estudia la evolución del hombre se toma en consideración principalmente la evolución del cerebro, vale la pena atender a la evolución cerebral en la formación de las estructuras pertinentes para la (auto) conciencia, la idea del yo individual, libertad y de los juicios y actos normativos. Este estudio se conoce en filosofía como el problema mente-cuerpo que, *mutatis mutandis*, equivale a la relación cerebro-inteligencia.

1. *Mente-cuerpo*

Hoy día se sabe que la mente está integrada a la materia: se le adivina en el organismo unicelular al realizar sus tareas de supervivencia y se le observa claramente en el organismo pluricelular en su relación con el entorno y cumplimiento las más diversas funciones, como búsqueda y elección del mejor lugar de desarrollo, autodefensa y producción de anticuerpos o reparación de sus constituyentes disminuidos.¹⁰⁹ En los mamíferos, la mente integra las diferentes partes y funciones del cuerpo (célula-tejido-órgano/actos reflejos-involuntarios-voluntarios) hasta trascender con su actividad sus apremiantes necesidades fisiológicas. La mente evoluciona con y a partir de la materia, para servir al cumplimiento de las necesidades corporales y someter más tarde al cuerpo a sus propias exigencias.

Gracias al estudio de la mente se sabe que los organismos vivos no son simplemente la suma de sus partes, y que por ello deben ser estudiados desde una visión de conjunto, como sistemas unificados o complejos, a partir de los cuales se diferencien y analicen sus elementos.¹¹⁰ Esta visión de conjunto preside la

¹⁰⁸ Ehrlich, Paul, *Naturalezas humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 94-119.

¹⁰⁹ Lazorthes, Guy, *El cerebro y la mente*, México, Conacyt y Ediciones Castell Mexicana, 1987, pp. 14-26.

¹¹⁰ Mainzer, Klaus (ed.), *Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft, Teil I, Einführung: Komplexe Systeme in Gehirnforschung und Neuroinformatik*, Berlín-Heidelberg, Springer Verlag, 1999, pp. 18 y ss.

investigación neurológica, fisiológica, biofísica o morfológica respecto a la actividad cerebral. Solamente desde esta perspectiva se entienden los mecanismos involucrados en las funciones sensitivas, mnémicas, oníricas y conscientes.

El camino hasta esta visión de conjunto ha sido largo: en el siglo XVI, gracias a que Descartes situó la mente en la epífnis (glándula pineal), se emprendió su investigación fuera del ámbito teológico. En el siglo XVIII se continuó relacionando las funciones de la mente con las partes del cerebro, descubriendo la diferencia entre los hemisferios y el control sobre las partes del cuerpo. En el siglo XIX, Franz Joseph Gall creó la frenología al relacionar las zonas cerebrales con las cualidades morales, así como aquellas responsables de la poesía, astucia o robo. Por absurda que sea hoy día la frenología, ayudó al avance neurológico, porque reparó en la diversidad de la corteza cerebral e imaginó una cartografía cortical de las capacidades mentales. De aquí se continuó con los trabajos de Paul Broca, John Hughlings Jackson, Jean-Martin Charcot. En el siglo XX se logró el mapa de la corteza cerebral gracias a Korbinian Brodmann y Constantin von Economo; por estos científicos se sabe hoy día que las funciones motrices y sensoriales necesitan de la participación del todo el cerebro, y que tratar de asignar a cada una de las funciones mentales un lugar preciso en la corteza cerebral es baladí (así como asignar a cada formación de la corteza cerebral una función mental).¹¹¹

2. *Cerebro y sistemas complejos*

El cerebro, junto con todo el sistema nervioso central, constituye un sistema complejo cuyos mecanismos son esencialmente químicos. El enfoque sistémico implica considerar al todo como un aspecto esencial de su funcionamiento, a partir del cual tienen lugar sus propiedades emergentes. Éstas son producto de la

¹¹¹ Lazorthes, Guy, *op. cit.*, pp. 29-55.

interacción de los distintos componentes del cerebro, las cuales en sí mismas son irreductibles e inexplicables a partir del análisis de los componentes aislados. Por ello, conocer el cerebro exige no sólo conocer sus partes, sino además su funcionamiento y las propiedades emergentes a que da lugar.

3. *La relación mente-cuerpo desde el punto de vista sistémico*

La vida comienza con los organismos unicelulares, aparecidos hace 3,500 millones de años, y continúa evolucionando en los organismos pluricelulares, surgidos hace mil millones de años; después, hace aproximadamente seiscientos millones de años, los organismos vivos precisan de la cefalización o aglutinación de los receptores sensoriales para coordinar mejor las funciones de supervivencia; cien millones de años más tarde se desarrolla la columna vertebral y el tubo neural, característicos de los organismos vertebrados; los pulmones o respiración aeróbica, necesaria para la vida fuera del agua, se presenta hace cuatrocientos millones de años; la capacidad de los organismos de regular la temperatura de su cuerpo aparece hace unos doscientos millones de años, y hace unos setenta millones de años la vida medra gracias al cerebro, presente en los primates primitivos hace cuarenta millones, y en los homínidos, hace siete millones de años; el nacimiento de la humanidad se remonta a dos millones de años.¹¹²

En este camino de complejidad ascendente, la evolución se ha caracterizado por tres fenómenos: diferenciación de formas y funciones, integración de las partes en sistemas especializados y cerebración o aglomeración de células nerviosas en un tubo neural coordinado por un ganglio, más tarde cerebro.

Todo ello revela que las llamadas operaciones mentales están presentes de manera incipiente desde el comienzo de la vida, no

¹¹² *Idem.*

como un accidente, sino como consecuencia evolutiva que optimiza la supervivencia.¹¹³

4. *Cerebro*

El primer paso de la vida fue en organismos unicelulares: éstos eran capaces de buscar e identificar el alimento, de reaccionar a los estímulos alejándose o aproximándose a la fuente emisora. El protozoo, por ejemplo, reacciona a la luz, al calor, a las sustancias químicas e impulsos mecánicos, comportamientos que anuncian el sistema nervioso, cerebro y pensamiento. El segundo gran paso de la evolución fue de los unicelulares a los pluricelulares: los organismos unicelulares debieron de haberse asociado en grupos compactos o colonias quedando con el tiempo unidos en un solo organismo pluricelular. Con ello se hizo necesaria la especialización de cada una de las células para la supervivencia óptima. Entre los más rudimentarios están las esponjas y las medusas, que cuentan con tan sólo dos capas celulares, el ectodermo y el endodermo. Cuando apareció una tercera capa celular, el mesodermo, se tuvo la capacidad de formar órganos capaces de una función precisa y de una regionalización de funciones. Esto permitió la aparición de un sistema nervioso compuesto por neuronas receptoras y efectoras como las hay en los hiponeurianos y epineurianos. Los gusanos fueron los primeros organismos provistos de un ganglio cefálico y en presentar perfectamente diferenciadas tres tipos de neuronas: las sensitivas, las motoras y las transmisoras de información (interneuronas).

Desde este momento es visible la tendencia al desarrollo de un centro nervioso coordinador que, en un principio, dio lugar a una banda cartilaginosa llamada cuerda dorsal o notocordio, característica de los cordados y los vertebrados, y que redujo la red de nervios a un tubo extendido a lo largo de todo el cuerpo,

¹¹³ Changeux, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 17-46.

procurando el desarrollo en el extremo anterior de un ganglio central, que eclipsó a todos los otros centros ganglionares, y fue aumentando de volumen a lo largo de setecientos millones de años en las distintas clases de vertebrados hasta constituir lo que hoy llamamos cerebro.

Según el neurólogo norteamericano Paul MacLean,¹¹⁴ la encefalización pasó tres etapas de formación (cerebro *triúnico*): la del sistema reptiliano, la del sistema límbico y la del neocórtex. La primera corresponde al desarrollo de la médula espinal, de las estructuras del tronco cerebral, responsables de gobernar las funciones idiotropas propias de los reptiles y del humano recién nacido. La segunda corresponde al desarrollo de un córtex rudimentario, capaz de almacenar experiencias y realizar cierto tipo de aprendizaje según la dinámica estímulo/respuesta. La última corresponde al desarrollo del neocéfaló, que permite al hombre formarse una imagen espacio-temporal tridimensional (largo-alto-profundo/pasado-presente-futuro), conocer los objetos, emplear un lenguaje, establecer relaciones causales, poseer conciencia temporal más allá del instante presente y construir una identidad personal y autoconciencia.

En el cerebro del hombre las estructuras se han superpuesto, subsistiendo y conservando cada una de ellas cierta autonomía; por ejemplo, el hipotálamo y la hipófisis del diencefalo controlan el hambre, la sed, el sueño, la huida, la agresividad, el deseo sexual e instinto social, mientras el tálamo coordina todas las percepciones (como estímulos olfativos, auditivos y visuales); sin embargo, el desarrollo del telencefalo reemplazó algunas de las funciones del hipotálamo, proporcionando una respuesta y adaptación más compleja y precisa al medio ambiente. Del mismo modo, la corteza cerebral se dividió en arquicórtex, paleocórtex y neocórtex, y cada sucesiva formación reemplazó y mejoró las funciones desarrolladas por su antecesora, de tal manera que el

¹¹⁴ MacLean, Paul, *The Triune Brain Evolution. Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum Press, 1990, pp. 99 y ss.

cerebro evolucionó no sólo volumétricamente, sino además estructuralmente.

El crecimiento del cerebro fue posible por la posición erecta y la marcha bípeda, característica de los homínidos. Gracias a eso, el cráneo del *homo sapiens* reposa sobre la columna vertebral¹¹⁵ sin necesidad de apoyo muscular. Con la reducción de los músculos de la nuca y los de masticación, se permitió el desarrollo tanto transversal como longitudinal (hacia arriba y hacia atrás) del cráneo y, por tanto, del cerebro. Además del cerebro, la oposición del dedo pulgar y el desplazamiento frontal de los ojos contribuyeron al desarrollo de la inteligencia humana, porque con ello fue posible asir (y analizar) objetos, así como poseer una visión estereoscópica para apreciar el volumen y distancias de las cosas en el entorno.¹¹⁶

5. *Cerebro y conciencia*

La armonía entre los sucesivos estratos cerebrales no siempre es perfecta, y puede haber conflictos entre el neocéfalos y las estructuras más profundas; o sea, entre la razón y los impulsos instintivos y emocionales. La rápida evolución cerebral plantea dificultades a los evolucionistas, ya que se ha discutido si son o no el resultado de adaptaciones paulatinas o de mutaciones repentinas.¹¹⁷ Si bien existen discrepancias sobre la dinámica de la evo-

¹¹⁵ Es decir, la articulación del hueso atlas (primera vértebra cerebral) dentro del *foramen mágnum* (agujero en el hueso occipital). En los homínidos el atlas se articula con el *foramen magnum* en un plano oblicuo, mientras que en el hombre el plano de la articulación es paralela al suelo.

¹¹⁶ Harris, Marvin, *Introducción ...*, *cit.*, pp. 63-70.

¹¹⁷ Existen discrepancias sobre la dinámica de la evolución; por lo menos se han propuesto tres distintas hipótesis: 1. *selección natural* → la dinámica de la evolución es gradual y determinada por el medioambiente que favorece o dificulta la reproducción de los organismos o sus características. 2. *saltación* → la dinámica de la evolución es a través de saltos repentinos y de gran magnitud entre una generación y la siguiente (se opone al gradualismo darwinista) y 3.

lución, desde cualquier perspectiva, la mente, como conciencia y propiedad emergente de la materia orgánica, engloba todas las reacciones de un organismo vivo, desde las más elementales a las más evolucionadas, desde los tropismos de los seres unicelulares y las reacciones reflejas de los pluricelulares, hasta las facultades mentales más complejas, como el pensamiento y la autoconciencia, *i. e.*: la mente acusa siempre un proceso de evolución.

Por esto mismo, la mente comprende dos órdenes en su manifestación, uno de los cuales está a menudo opuesto al sentido cíclico y automático de los procesos naturales, a saber: la mente individual, entendida como procesos psíquicos voluntarios y conscientes, resultado no sólo de formaciones biológicas, sino además, de influencias exteriores y educación. Entonces, abría dos tipos de “mente”: la de la especie, constituida por las formaciones biológicas y el comportamiento de todos los individuos de una misma especie, ampliada en el transcurso de las edades geológicas según un programa genéticamente establecido, y otra mente individual, constituida por los procesos cerebrales y conductas individuales responsables de la educación y voluntad individual.¹¹⁸

La razón de esta diferenciación es la siguiente: existen dos funciones complementarias e inseparables del sistema nervioso que son la sensibilidad y la motricidad. La vida orgánica asocia la información recibida sensorialmente con un efector motor. Estos dos elementos (receptor/efector) de todo organismo vivo están articulados por interneuronas o células asociativas, mayores o menores en número según el grado ascendente en la escala evolutiva. El papel de estas células no sólo es la de transmitir, sino además, la de modular (aumentando o disminuyendo) el estímulo recibido por las células receptoras y enviarlo a las células efectoras o motoras. Cuanto más abundantes son las células asociativas y la interconexión entre ellas, mayores son las posibilidades de

ortogénesis → dinámica de la evolución a desarrollarse unilínealmente según una fuerza interior (diseño inteligente).

¹¹⁸ Lazorthes, Guy, *op. cit.*, pp. 159-181.

ofrecer una reacción diversificada al medio ambiente. Por tanto, la libertad (individual), entendida como diversidad de respuestas a uno y el mismo estímulo, se alcanza con la aparición de la corteza cerebral, en especial de sus zonas no especializadas para recibir o efectuar un movimiento determinado. Entre mayor sea el crecimiento y desarrollo del sistema nervioso, mayor será la aptitud para elegir entre distintos tipos de respuesta al entorno, y de ahí la necesidad de distinguir entre dos tipos de mente.

La libertad (del individuo) representa la liberación respecto a una única respuesta frente a un estímulo determinado, considerando la variabilidad del entorno y la mejor respuesta dentro de él. Esto sólo fue posible con la aparición de la corteza cerebral y su perfeccionamiento progresivo: los invertebrados carecen de corteza cerebral; su sistema nervioso está formado por grupos de células nerviosas con funciones bien definidas e interacciones sencillas; pero los vertebrados adquirieron progresivamente células asociativas, organizadas en estructuras diversificadas, capaces de asociar estímulos sensoriales a conductas variables y adaptables a un mayor número de situaciones. Esto permitió registrar la información en tres niveles distintos: un primer nivel, que recibe y concentra la información de los distintos receptores sensoriales; otro nivel, que reorganiza la información de los distintos canales (visuales, auditivos, táctiles, etcétera) creando una imagen de conjunto, y un último nivel, que asocia la información pasada a la actual, abstrayendo la situación presente de sus condiciones particulares y permitiendo una jerarquización y ponderación según su relevancia y preteritoriedad, con el fin de ofrecer “la mejor respuesta posible”.¹¹⁹

Pese a su relevancia para la supervivencia, la evolución biológica cerebral permanece estática desde hace cien mil años; mientras, la evolución cultural ha continuado y convertido al hombre en el artífice de sí mismo.

¹¹⁹ *Idem.*

6. *Cerebro y autoconciencia*

Está claro que existe una correspondencia entre la evolución del cerebro y la de la inteligencia, y está claro cómo está constituido el cerebro y cómo evolucionó; sin embargo, no es tan claro qué sea la inteligencia y cómo ha evolucionado. Por ello, vale preguntar sobre lo que sea la inteligencia y su evolución.¹²⁰

Las respuestas se abrevian en tres distintas: en una, la inteligencia es la capacidad de adaptarse al medioambiente; en otra, la inteligencia es la capacidad de establecer relaciones y hacer juicios; en la última, la inteligencia es la capacidad de saber sobre uno mismo. A las dos primeras definiciones se puede objetar que muchos animales tienen la capacidad de adaptación y juicio, pero no tienen inteligencia plena o humana: un gato caza ratones para sobrevivir, y cuando ataca a un ratón establece relaciones entre distancia y velocidad, fuerza del ataque e impulso necesario, así como entre sus actos previos y las consecuencias derivadas de los mismos. Sin embargo, *no sabe que lo sabe*. Por ello, parece que la autoconciencia es el distintivo de la inteligencia (humana); si bien es de notar que la inteligencia humana es compleja (tanto emocional como racional) y que tener autoconciencia no es un acto puramente racional o emocional, porque si fuera solamente racional sería mecánica y no deliberativa, y si fuera puramente emocional, no sería inteligencia.¹²¹

Cuando el análisis sobre la inteligencia se refiere al desarrollo del cerebro, entonces hay que decir que la complejidad del cerebro se debe no sólo a los elementos que lo constituyen, sino, sobre todo, a su organización y mecanismos interneuronales. Por ello, es relevante considerar si el tamaño y forma del cerebro se asocian con el grado de inteligencia y, de esa manera, afirmar que a mayor evolución de la inteligencia, mayor crecimiento del

¹²⁰ Tetens, Holm, *Geist, Gehirn, Maschine: Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1994, pp. 77 y ss.

¹²¹ *Idem*.

cerebro. Además, como el tamaño del cerebro implica un número mayor de neuronas, entonces parece que deberá haber una correspondencia entre inteligencia, número de neuronas y conexiones o sinapsis. Y finalmente, como el cerebro es una máquina química, en el análisis de la inteligencia habrá que tomar en cuenta, aparte de la química del cerebro, la influencia de otras sustancias químicas, como las que son producto de la secreción endócrina.

A. *Tamaño*

El tamaño y peso del cerebro humano varía entre 1.200 y 1.400 kilogramos. Con respecto al peso es necesario distinguir entre el peso absoluto y el relativo: como peso absoluto, los cetáceos tienen un cerebro mayor (ballena y cachalote); pero como peso relativo, el hombre tiene el mayor cerebro en el reino animal. Por ello, cuando se considera el tamaño del cerebro y la inteligencia es necesario aludir al peso relativo respecto al resto del cuerpo, porque así es como resulta el *homo sapiens* el ser más inteligente en razón del tamaño de su cerebro (y sin diferencia entre varón y hembra).

Respecto al tamaño del cerebro humano, los evolucionistas se han preguntado si seguirá creciendo al mismo ritmo que el aumento intelectual, y si hay entre los humanos una correspondencia necesaria entre tamaño e inteligencia, ya que los cerebros humanos más grandes corresponden muchas veces al de los genios. A la primera pregunta se responde negativamente, porque el crecimiento progresivo del cerebro (y de la cavidad craneal) llevaría consigo problemas para la supervivencia, como un aumento inaguantable de la presión del feto sobre el útero y un impedimento en el parto, debido ambos al tamaño reducido de la pelvis femenina y a su posición y locomoción erecta. Pero, además, estaría el problema del flujo sanguíneo, que provocaría isquemias, resultado del inútil intento de irrigar un cerebro mayor: actual-

mente, el cerebro adulto utiliza un 15% de irrigación sanguínea y consume el 20% del oxígeno disponible, si bien sólo representa un 2% del peso total; un cerebro más grande aumentaría la demanda de sangre y oxígeno de manera insostenible para el resto del cuerpo.¹²²

El crecimiento del cerebro humano ha sido a lo ancho y a lo largo (braquicefalia y dolicocefalia). Con esto ha obtenido una forma peculiar, que también se asocia con la inteligencia. Se sabe que el hombre de Neanderthal poseía un cerebro mayor que el del *homo sapiens* (1.500 kilogramos); sin embargo, carecía de lóbulos frontales. Para el neurólogo inglés John Hughings Jackson, la inteligencia se ubica en la corteza de los lóbulos frontales, mientras que para Hermann Munk, investigador de la Universidad de Berlín, en toda la corteza cerebral. Las lobotomías y leucotomías parecen darle la razón a Munk, porque debido a ellas se constató que si bien en una persona lobotomizada disminuían sus facultades de iniciativa y memoria, no lo hacían las de reflexión y juicio. No obstante esto, se asume la superioridad del *homo sapiens* sobre el Neanderthal en virtud principalmente de la supervivencia del primero y extinción del segundo, y secundariamente por las formaciones lóbulo-frontales. El problema se complica por los estudios genéticos recientes de la población mundial que arrojan vestigios del ADN Neanderthal en todas las comunidades (con excepción de los hotentotes sudafricanos), algo lógico de esperar en virtud de su coexistencia durante cuatro milenios.

Tanto John Hughings Jackson como Hermann Munk coinciden en que la corteza cerebral es la sede de la inteligencia; por tanto, al estudiar la relación inteligencia/cerebro se hace necesario estudiar la corteza cerebral, distribuida a lo largo y ancho del cerebro y formando pliegues, lóbulos, surcos y fisuras. La corteza presenta cuatro niveles de funcionalidad cognitiva: 1. relación cognitiva entre cerebro y mundo mediante la percepción sensorial; 2. relación cognitiva entre la aprehensión sensorial del

¹²² Lazorthes, Guy, *op. cit.*, pp. 61-97.

mundo y las funciones motoras; 3. relación cognitiva entre elementos percibidos, dando lugar a asociaciones y juicios independientes de las sensaciones y situaciones inmediatas; 4. relación cognitiva entre la información percibida, recordada y/o inventada por la conciencia, también independiente de cualquier sensación inmediata, lo que permite elaborar pensamientos creativos para el futuro.¹²³

Tomando el primer nivel de funcionalidad cortical, existe ya una diferencia notable entre el hombre y todos los otros “animales inteligentes” del reino animal (claramente manifiesta en el cerebro de los mamíferos, como cetáceos y primates), porque gracias a la somatotopía (*somatotopía del homúnculo*), se establece en el ser humano una relación única entre corteza cerebral y funciones corporales. Hoy día se sabe que la mayor complejidad asociativa es aquella que existe entre las zonas corticales y las sensaciones y movimientos de la palma de la mano (en especial con los músculos del dedo pulgar) del *homo sapiens*. Ello es posible no sólo por la cantidad de las neuronas corticales, sino además, por la cantidad de sus sinapsis.

B. *Neuronas y sinapsis*

Las neuronas son células peculiares que no se reproducen, no aumentan a lo largo de la vida, aunque sí disminuyen (en proporción de un 50% a los ochenta años de edad) y establecen conexiones nuevas entre ellas a lo largo de toda la vida; de tal manera que puede decirse que entre más inteligencia, más conexiones interneuronales. La forma en que se conectan unas con otras es a través de neurotransmisores químicos; por ello es de analizar si otros químicos influyen en sus conexiones y, por tanto, en la inteligencia.

¹²³ *Idem.*

C. *Química cerebral e inteligencia*

En 1920 se descubrió el flujo eléctrico del cerebro a través de colocar en la cabeza electrodos que registraron la actividad eléctrica cerebral. Pese a este fenómeno físico-eléctrico, el cerebro es principalmente un órgano de orden químico, como postuló en 1921 Otto Loewi, y más tarde confirmó Henry Dale, al identificar el primer neuromediador, la acetilcolina. Ahora se sabe que el flujo nervioso es bioeléctrico, propagado por fibras nerviosas que conectan una neurona con otra gracias a reacciones químicas (tanto del emisor como del receptor), combinando las moléculas de los neuromediadores pre- y post-sinápticos.

a. Neuromediadores

Las reacciones químicas constituyen la neurotransmisión, que a manera de las glándulas secretan sustancias (péptidos y polipéptidos), dando lugar con ello a la actividad cerebral. El neuromediador más común es la acetilcolina. La química de los neurotransmisores domina el sistema nervioso central y periférico, desarrolla el encéfalo; el metabolismo energético cerebral es responsable de transmitir y recibir influjos nerviosos en el sueño y la vigilia, de establecer el equilibrio neurovegetativo y neuropsíquico, y constituye la base de la neurofarmacología y neuropsicofarmacología. Se conocen veinte neuromediadores, clasificados en tres familias: ácidos aminados, monoaminados (adrenalina, dopamina, serotonina) y polipéptidos (endorfinas).

En 1954 se comenzó a investigar el origen bioquímico de las enfermedades mentales y las moléculas que actúan sobre los mediadores, sea en su acción de síntesis, expulsión, fijación o degradación. Gracias a ello se sabe que el comportamiento y los pensamientos están condicionados por procesos químicos, y que el conocimiento de los neuromediadores permite controlar el comportamiento humano. Los neuromediadores centrales andrenér-

gicos (noradrenalina y dopamina) controlan, por ejemplo, el ritmo cardiaco, el humor, el sexo, los trastornos psíquicos, dando lugar a la psiquiatría biológica.

Hay tres grandes productos que actúan sobre el psiquismo:

1. Psicolépticos: disminuyen la actividad mental. Existen tranquilizantes y neurolépticos y ansiolíticos que inhiben la recepción de dopamina y su efecto sobre el sistema límbico (emociones).
2. Psicoanalépticos: aumentan la actividad mental. Éstos son antidepresores y estimulantes que acaban con el cansancio, estimulan la memoria y mejoran la atención.
3. Psicodislépticos: deforman la actividad mental. Éstos modifican los estados de conciencia, como LSD.

Es de atender que toda experiencia emocional pasa por el hipotálamo, y que todo acto racional o irracional con fines curativos o analgésicos sigue el mismo camino.

b. Glándulas endócrinas

Las glándulas endócrinas producen sustancias químicas llamadas hormonas entre ellas pueden mencionarse la glándula tiroidea, las suprarrenales y los genitales. Una deficiencia de la hormona tiroidea (la tiroxina) produce cretinismo, así como su destrucción en el feto. Su remplazo o tratamiento temprano en el recién nacido tiene como consecuencia la recuperación completa, y también una insuficiente actividad tiroidea convierte a un cretino en un ser normal. En el caso de las suprarrenales, su insuficiente secreción determina la apatía intelectual, además de la depresión, aislamiento afectivo y sensorial. Si es exagerada la insuficiencia, por el contrario, se acrecienta la actividad psíquica. Por el lado de los genitales, se puede decir que éstos influyen con su funcionamiento sobre el cerebro. La producción de la hormona ovárica, progesterona, provoca irritabilidad. En la pubertad,

compite la secreción de la testosterona contra la del estradiol (o sea, el efecto masculinizante frente al feminizante), creando conflictos psíquicos. La castración afecta definitivamente la personalidad (tanto en hombre como en mujeres).

7. *El desarrollo de la inteligencia y su relación con el dormir*

Dentro de los enigmas que depara la evolución se encuentra la necesidad de dormir; porque es evidente que la pérdida total de la conciencia durante toda la noche vulnera la seguridad del dormilón. Se han establecido distintas hipótesis para explicar esta necesidad, que implica una pérdida total de conciencia durante ocho horas cada día. Al principio se creyó que dormir tenía solamente una función reparadora y de ahorro de energía, como en la hibernación. Y, ciertamente, la reducción de actividad del sistema nervioso permite la reconstrucción de los elementos consumidos durante la vigilia y el ahorro de las reservas de alimento.

Sin embargo, el invento del electroencefalograma¹²⁴ permitió medir la actividad eléctrica cerebral y descubrir la presencia de ciclos (lento/rápido) al momento de dormir, lo que obligó a cambiar la hipótesis explicativa. Entonces, se le adjudicó a la actividad lenta del cerebro dormido la función reparadora y ahorradora de energía, mientras a la actividad rápida del cerebro dormido la maduración del cerebro (*i. e.*, de la corteza cerebral).

Gracias al electroencefalograma se sabe que los ciclos del dormir tienen que ver con la homeotermia o control de la temperatura corporal; segundo, que durante la actividad lenta, del cerebro dormido se desconectan sus funciones nerviosas superiores (lo que para la autodefensa sería peligroso si durara mucho tiempo); tercero, que durante la actividad rápida, el cerebro dor-

¹²⁴ Inventado por Hans Berger en 1924, el uso del encefalograma no se extendió en la comunidad médica mundial sino hasta mediados del siglo XX. Véase Karger-Decker, Bernt, *Die Geschichte der Medizin*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 2001, pp. 417 y ss.

mido reconstruye estas funciones superiores (*i. e.*, pensar, memorizar, aprender, etcétera). Por eso, la actividad rápida del cerebro dormido es necesaria desde el momento en que la evolución desarrolló la corteza cerebral, y continúa aún hoy siendo necesaria para la maduración y reconstrucción del cerebro todos los días.

El comportamiento genéticamente adquirido al dormir es prácticamente igual en todos los mamíferos: buscar un lugar seguro, adoptar una postura particular y presentar actividad cerebral dividida en ciclos intermitentes lentos y rápidos.

Dormir y soñar

Si en un principio resultó para la biología evolutiva intrigante saber por qué se duerme, aún más lo es saber por qué se sueña. ¿Qué se sabe sobre los sueños desde el punto de vista evolutivo? Se sabe, por ejemplo, que los hipnógenos deprimen el sistema de alerta y que, como consecuencia, se duerme sin sueños y se despierta cansado. Entonces, la actividad onírica debe tener una relación con el descanso, pero ¿de qué tipo, si se trata de una actividad cerebral intensa? Parece que si nadie recuerda los sueños con actividad cerebral lenta y solamente se recuerdan los sueños de la actividad cerebral rápida, es porque solamente se sueña durante la segunda etapa del descanso nocturno. La ausencia de sueños se ve confirmada por la inhibición de la actividad cortical durante la actividad lenta del cerebro dormido. Y la presencia de sueños en la actividad rápida del cerebro dormido se explica porque el sueño tiene lugar en el mesencéfalo, mientras el sistema de alerta en el hipotálamo; así, la intensa actividad onírica no interfiere con el estado del cerebro dormido.

El sueño es una actividad cerebral tan intensa como cualquiera realizada en vigilia; por tanto, se debería poder soñar sin dormir, ya que la actividad cerebral es la misma. Sin embargo, sin el uso de drogas alucinógenas no es posible *soñar despierto*, y los sueños *stricto sensu* suponen siempre el cese de la actividad del sistema de alerta, así como el de la actividad lenta del cerebro dormido.

Parece que los sueños son una continuación de la actividad cerebral superior durante el tiempo que dormimos, porque esta actividad nunca puede cesar: el cerebro es una máquina que no puede ser desconectada.

8. *Tres tipos de cerebros*

Como se dijo, la evolución desarrolló tres cerebros superpuestos: arquicéfalo, paleocéfalo y neocéfalo. Los dos primeros constituyen en el ser humano el encéfalo (o centroencéfalo). El primero data de hace doscientos millones de años; el segundo de hace cien millones, y el tercero de hace un millón de años. El primero es responsable del comportamiento reflejo y mecánico; el segundo, del comportamiento perceptivo o capaz de dar una respuesta diferenciada dependiendo del estímulo vital y afectivo (a éste se le endosa la memoria); el tercero es responsable del comportamiento racional, o reacción razonada a los estímulos. Estos distintos cerebros acusan un cambio evolutivo en el comportamiento, a saber; del reflejo al afectivo-mnésico y de éste al racional. Lo interesante del cerebro *triúnico*, propuesto por el neurocientífico norteamericano Paul MacLean,¹²⁵ son los conflictos a que da lugar el funcionamiento conjunto, principalmente de las funciones instintivas y emocionales, frente a las racionales o de la conciencia de especie frente a la yoica.

Conciencia de la especie y conciencia yoica

Dentro de las actividades normales de la mayoría de los seres vivos están, además de las acciones primarias propias de la simple supervivencia, las actividades mentales, como los pensamientos, las reflexiones y los conocimientos. Se ha afirmado desde antiguo que estas actividades son distintivas del ser humano, lo que obliga a precisar de qué forma. Las funciones cerebrales

¹²⁵ MacLean, Paul, *op. cit.*, p. 99 y ss.

superiores comprenden a la conciencia con todos sus múltiples significados, incluyendo todo aquello contrario al sueño inconsciente (y al estado de coma), los estados de aprehensión sensible del entorno, su conocimiento reflexivo, así como el conocimiento de uno mismo. El estado de conciencia no es invariable y radicalmente diferente a la inconsciencia, porque admite una gradación de estados de menos a más, tanto a lo largo del día como a lo largo de toda la vida; por ejemplo: el niño pasa insensiblemente de estados conscientes a inconscientes con respecto al entorno y a sí mismo, confundiendo fantasía y realidad; el hombre adulto conoce su entorno (como los animales), y a la vez puede reflexionar sobre su conocimiento de la realidad, lo que establece dos niveles de conciencia. Las actividades diarias distribuyen la conciencia en gradaciones diversas, como al manejar un auto por la carretera, platicar con el copiloto y escuchar música al mismo tiempo; la conciencia atenta se fragmenta para realizar todas estas actividades simultáneamente según su pertinencia.

Como los diversos estados de conciencia no agotan todas las actividades cerebrales de los seres pensantes (incluyendo los actos reflejos y las funciones racionales), se propone el concepto de *mente* como aquel que recoge estas y otras actividades más. Con la mente surge de inmediato la pregunta de su relación con el cuerpo, y al respecto se establecen dos posturas: la dualista y la monista o fisicalista.¹²⁶ Los dualistas, como René Descartes, Karl R. Popper, John Carew Eccles,¹²⁷ piensan que las funciones mentales no son reducibles a las corporales, porque, aludiendo una imagen aristotélica, existe un “piloto conduciendo el navío” o un espíritu mandando en el cerebro o cuerpo, pero sin identificarse

¹²⁶ Hablar de dos posturas en el problema mente-cuerpo resulta una simplificación, porque existen muchas más, como el conductismo, el funcionalismo o el emergentismo, etcétera.

¹²⁷ Popper, Karl y Eccles, John, *Das Ich un sein Gehirn*, Múnich, Piper Verlag, 1977.

con él. Para los monistas/fisicalistas, solamente existe la materia y, por tanto, la mente se identifica con el cuerpo.¹²⁸

Desde el punto de vista médico-jurídico, la mente está íntimamente relacionada con el cerebro, porque la vida del ser pensante se interrumpe cuando cesa su actividad cerebral. El cuerpo puede vivir en coma, sin actividad cerebral, pero no deja de ser el cuerpo de un ente mental. A partir de esta postura médica se pretende localizar las estructuras cerebrales responsables de las funciones mentales. Desde el punto de vista filosófico-religioso, los estados mentales se diferencian tanto de los estados cerebrales, que es imposible explicar los primeros por los segundos y se hace necesario postular un “ente espiritual” cohabitando con el corporal: alma o conciencia yóica.

9. *Especie e individuo*

En la tradición filosófica occidental se ha preguntado cuándo hay mente en el hombre, y las respuestas en la actualidad abarcan toda la sucesión de estados del desarrollo humano: hay quienes afirman que desde la concepción existe vida con valor humano, debido a la peculiaridad genética del cigoto; otros afirman, sin probar nada, que en el feto ya hay fenómenos mentales (memoria), y hay también quienes afirman que sólo en los seres nacidos, e incluso no en todos, sino sólo en algunos, existe vida inteligente.

Por la biología se sabe que la eyaculación aporta trescientos millones de células espermáticas, y que cada una contiene treinta mil genes, en donde van codificadas las características generales de la especie, así como las características particulares del individuo; por lo que el esperma ya tiene un “valor de vida humana” debido a su peculiaridad genética. Por otro lado, el óvulo aporta

¹²⁸ Armstrong, David, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*, Colorado, Westview Press, 1999, 170 pp; Kim, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Colorado, Westview Press, 2010, 348 pp.

también treinta mil genes inimitables. Las posibles asociaciones de los genes espermáticos con los contenidos en las células ováricas son infinitas, si bien todos llevan el mismo mensaje inscrito, a saber: el de los progenitores. Si bien todas las células se comportan de manera distinta (según el lugar donde operan), todas contienen la información entera de todo el cuerpo. Por ello, es posible fecundar un óvulo con cualquier célula del cuerpo. A un óvulo fecundado se le quita el núcleo y se introduce el de otra célula cualquiera; entonces, se tendrá como resultado un *clon* con la misma información genética del progenitor, pero constituyendo una vida independiente. Los clones revelan que la particularidad genética no constituye el valor de la vida humana, ya que puede haber vida humana sin particularidad genética (en principio, se pueden multiplicar los clones al infinito).

Los genes habrán de modelar el cuerpo, construir sus órganos, el cerebro y sus funciones mentales. El cerebro presenta desde el inicio de su formación conexiones neuronales (o protocircuitos) preestablecidas que representan la memoria de la especie o memoria innata. A lo largo de la vida, gracias a la interacción con el medio ambiente, se formarán otras muchas conexiones neuronales que darán lugar a la conciencia individual.

Por tanto, la mente humana consta de dos partes complementarias que se llaman comúnmente instinto e inteligencia o conciencia de la especie y conciencia del individuo (o yoica). La conciencia de la especie comprende las características genéticas de todos los miembros de la especie: características genéticas responsables de las reacciones automáticas y reflejas. La conciencia individual comprende las particularidades del individuo, producto de la educación y la experiencia o interacción con el medio ambiente; por ello, la mente es principalmente el resultado de procesos voluntarios y conscientes.

Por lo general, los individuos son inconscientes de su conciencia específica, a la manera como lo son de sus funciones orgánicas; sin embargo, por ella son capaces de respuestas automáticas al medio ambiente: respuestas programadas ancestralmente

y genéticamente codificadas. Este genotipo condiciona el fenotipo, o sea, la morfología, la fisiología, las aptitudes y los comportamientos estereotipados y compartidos por toda la especie.

Como la gestación en los animales palcentarios no es igual de una especie a otra, la conciencia de la especie varía respecto de la del individuo también de una especie a otra: en los animales que desde temprano son autosuficientes y se comportan “como adultos” es mayor la mente de la especie, mientras que en aquellos cuya maduración se continúa fuera del útero la mente individual es mayor; como en el ser humano, que precisa de la maduración de los sistemas sensoriales y motores, y por tanto del cuidado de la madre mucho tiempo después de parido.

Hay otros organismos que se comportan por cadena de reflejos heredados. Es posible considerar a un enjambre de abejas o insectos sociales como un organismo único, porque en las células de sus ganglios está inscrita la misma información o pauta conductual. Empero, no por ser conducta compartida por la especie es simple: las termitas y las abejas construyen complicadas galerías o celdas hexagonales, nidos las aves y represas los castores; pero todos los individuos de la especie se comportan igual, sin previo aprendizaje y siguiendo hábitos milenarios.

En contraposición, la conciencia individual del *homo sapiens* está constituida por las adquisiciones individuales, registradas y almacenadas por medio de la memoria del individuo, y se manifiesta en el conjunto de comportamientos y desempeños sociales e intelectuales que precisan de razonamiento previo.

La conciencia individual trasciende la morfología y composición química del cerebro, ya que a medida que se asciende en la escala evolutiva, aumenta la plasticidad cerebral o posibilidad de alterar la arquitectura bioquímica de las neuronas y sus conexiones. La plasticidad cerebral permite romper con la programación conductual propia, por ejemplo, de los invertebrados (como en los insectos sociales, hormigas, abejas).

La plasticidad del cerebro depende del medio nutricional y cultural: durante los primeros años de vida, la nutrición juega

un papel capital en el desarrollo de las estructuras cerebrales y de las facultades intelectuales. La desnutrición puede provocar desventajas a menudo irreversibles, reduciendo las células nerviosas y disminuyendo el ácido desoxirribonucleico (ADN) del cerebro. Para muchos neurobiólogos (como Grauel Zamenhof), el menoscabo puede ser transgeneracional, y transmitirse incluso a las generaciones mejor nutridas. También el uso de drogas y alcohol en la madre retrasan el desarrollo mental del niño. Algunos alimentos inhiben la captación de yodo por la tiroides y pueden provocar insuficiencia tiroidea y retraso mental.

Por otro lado, existen experimentos en donde se retiran todos los estímulos cerebrales a una persona y se le deja así durante algún tiempo, con el resultado de trastornos de la personalidad, disminución de la inteligencia, distorsiones en la percepción y alucinaciones. Por ello se sabe que un ambiente cultural estimulante alienta el desarrollo intelectual y, como sugirió Piaget, el desarrollo cerebral debe ser mantenido y estimulado permanentemente con factores del entorno,¹²⁹ porque la conciencia individual, debido a su plasticidad, permanece toda la vida maleable y su desarrollo sigue etapas bien definidas, pasadas las cuales es imposible superar el atraso.

10. *Persona y personalidad*

La conciencia específica e individual se combina para complementarse o contrariarse. Existen predisposiciones hereditarias que pueden convertirse, mediante la educación, en reacciones reflexionadas; del mismo modo, existen adquisiciones individuales que pueden transformarse en hábitos y pasar a ser comporta-

¹²⁹ Piaget es ante todo un epistemólogo, y, consecuentemente, su interés no reside primeramente en el desarrollo de la psicología ni en sus aplicaciones a la pedagogía. Véase Piaget, Jean, *Introducción a la epistemología genética*, t. 1: *El pensamiento matemático*, t. 2: *El pensamiento físico*, t. 3: *El pensamiento biológico, el pensamiento psicológico y el pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Paidós, 1975, pp. 9-62.

mientos automáticos. La personalidad es la interacción de entorno y herencia, por lo que resulta difícil establecer el límite entre una y otra, lo que ha llevado a los especialistas a plantear la cuestión sobre si las predisposiciones a ciertos comportamientos son el resultado del ejercicio repetido de nuestros ancestros o si están inscritas en nuestros genes desde siempre. Responder semejante pregunta implica haber resuelto el problema de la transmisión de los caracteres adquiridos, lo que no es posible hasta el día de hoy.

En términos evolutivos, la conciencia individual de los organismos más evolucionados tiene mayor relevancia que la conciencia de la especie. Los invertebrados tienen comportamientos rígidos, los mamíferos inferiores poseen ya una capacidad de adaptación individual, si bien su conciencia de especie es preponderante. Por el contrario, las reacciones o comportamientos de los mamíferos superiores difieren de un animal a otro, incluso bajo las mismas condiciones. En el hombre existe el desarrollo de la conciencia individual, porque no hereda patrones de conducta y su decisión o libertad domina sobre los programas de la especie, de allí que no haya dos hombres iguales o que ejecuten una misma cosa igual; además, las estructuras cerebrales que corresponden a la conciencia individual dominan sobre las que lo hacen sobre la conciencia de la especie.

IV. GEN Y CULTURA

Desde el neolítico medio, en los últimos diez mil años, no se ha modificado nada en el genoma del ser humano, aunque hay que admitir que en este corto lapso sí se dieron cambios genéticos en la población, como por ejemplo, en la resistencia a ciertas enfermedades, en la adaptación a nuevos alimentos o en cambios en el color de piel; pero nuestros antepasados del neolítico, de la edad de bronce,¹³⁰ eran seres humanos iguales a nosotros. Por ello, se

¹³⁰ Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 131-173.

afirma que no ha habido un avance evolutivo decisivo en la genética de la población. En contraposición, el cambio cultural ha sido enorme. ¿Cómo se explica esto?

Algunos biólogos —entre ellos Richard Dawkins—¹³¹ propusieron el concepto de *meme*. El gen —afirma— constituye la unidad biológica de información hereditaria y la totalidad de los genes, o sea, el genoma, determina nuestras características biológicas. Análogamente a los genes, existen los memes: unidades de herencia y determinación cultural. Nuestra cultura, nuestra tradición cultural y los cambios culturales son comprendidos por el concepto de meme. Las lenguas son memes, como también los dialectos; los enunciados científicos son memes, así como la tecnología, la moral y los mitos; el orden jurídico, los sistemas políticos, las religiones, los hábitos y costumbres, las formas artísticas y las fiestas, incluso las formas de llevar el pelo y cocinar los alimentos: todos son memes.

Resumiendo: el comportamiento cultural humano está determinado por genes y memes: los genes, son responsables de los componentes innatos de nuestro comportamiento; mientras que los memes son responsables de los componentes aprendidos. Los hombres viven y actúan, la mayoría de las veces, según reglas meméticas, aunque no sean ellos plenamente conscientes de éstas y no puedan formularlas explícitamente.

La historia cultural de los últimos miles de años descansa, en primera instancia, en la evolución de los memes, pero sobre la base de una constante genética. Por tanto, es el intercambio entre información genética constante y memes cambiantes lo que determina la vida cultivada del *homo sapiens* desde el neolítico.

Richard Dawkins no explica suficientemente aquello que sea una unidad memética del tipo de la genética. Si se toma como ejemplo la lengua, habrá que distinguir por lo menos tres niveles de interacción entre genes y memes:

¹³¹ Dawkins, Richard, *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*, Nueva York, Free Press, 2008, 470 pp.

1. El aparato lingüístico, tanto para el uso como para su aprendizaje, es innato en el hombre (por ejemplo: la llamada área de Broca, la laringe, etcétera).
2. Los *universales lingüísticos*: rasgos estructurales que comparan todas las lenguas y que garantizan que las lenguas que aprendemos son adecuadas para la supervivencia en su doble vertiente: para hablar del mundo con verdad y para comunicarse socialmente. Esa “gramática universal”¹³² de la lengua es también innata.
3. El medioambiente específico en el que vive el individuo y donde aprende su lengua materna: aprendizaje de la lengua, de su escritura y lectura, dominio de la sintaxis correcta, así como el uso creativo apropiado, etcétera, es cultural, variable y aprendido.

Sin embargo, la laringe y las estructuras cerebrales responsables de la lengua no tienen un referente fiel en la cultura, porque la transformación cultural de la lengua está lejos de constituir una unidad clara y diferenciada como los genes. No obstante, puede explicarse la génesis de los conceptos normativos de modo similar a la adquisición de la lengua: las estructuras básicas de nuestro comportamiento normativo derivan de las condiciones innatas dadas en la información genética. Los genes nos preparan para el mundo social, nos disponen a la adaptación de nuestra conducta a las reglas específicas de cada sociedad, y las necesidades culturales crean imperativos normativos necesarios también para su supervivencia. Los universales normativos constituyen el marco de la fina estructura cultural que hace posible la moral y el derecho; de esta forma, el *homo jurídico* es el resultado del diálogo entre la herencia genética y los elementos culturales.

Santo Tomás de Aquino postuló la inclinación natural de todos los hombres al bien, a ser morales.¹³³ La biología evolutiva

¹³² Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, 1999.

¹³³ Santo Tomás afirma lo siguiente: “Así como el ente es absolutamente lo primero que se aprehende, el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de

nos enseña, por el contrario, que los hombres se distinguen en sus capacidades morales y jurídicas en múltiples gradaciones. La determinación genética respecto a nuestras competencias para seguir una norma es variable, análogamente a las variaciones de las características físicas o espirituales, como el IQ (*Intelligence Quotient*), determinado por nuestra información genética y cultural. Es imposible negar que los hombres reaccionan de forma diferente ante las exigencias morales y jurídicas, desde un límite inferior, donde está el asesino de nacimiento o el psicópata, hasta un límite superior, donde está un mártir o una madre Teresa de Calcuta. En medio, en una gradación estrecha, encontramos al político que a toda costa ha de imponerse a sus contrincantes o al conductor irresponsable que maneja a toda velocidad poniendo en riesgo la vida de sus congéneres.

Estos distintos niveles de conciencia o responsabilidad son también explicables desde la evolución, porque no cabe duda que la conciencia de responsabilidad social se agudiza o aletarga a través de la educación y cultura; pero esa agudeza o aletargamiento depende en primera instancia de la disposición genética de cada cual. La historia muestra cómo a lo largo de los siglos ha habido hombres que, en sentido estricto, carecen de sentimientos o conciencia de responsabilidad. Y este es el tema de la antropología del derecho: ¿cómo fue posible a lo largo de la evolución la formación de la conciencia normativa? ¿Por qué están presentes en la mayoría de los hombres los universales normativos y por qué repercuten de manera distinta en su conducta?

la razón práctica, que está ordenada a la acción. En efecto, todo agente actúa por un fin y éste tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica sea aquel que se funda en la noción misma de bien: bien es aquello que todos los seres apetecen. Por tanto, el primer precepto de la ley es: ha de hacerse y procurarse el bien, ha de evitarse el mal". Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1989, I-II, cuestión 94, artículo 2, pp. 456-470.

1. *Sociabilidad como estrategia evolutiva*

La formación de grupos sociales fue una importante estrategia evolutiva para la supervivencia de primates y homínidos, porque transfirió la competencia y selección entre individuos a los grupos, tribus y clanes.¹³⁴

El hombre moderno continúa determinado a vivir en sociedad. Esto significa que las líneas fundamentales de su comportamiento y el de sus semejantes pueden ser predecibles con base en leyes o normas. El orden social excluye por definición la arbitrariedad del comportamiento; por ello, no hay sociedad que prescindiera de la obediencia de las reglas para seguridad y orientación de sus miembros. La normatividad es un elemento estructural fundamental del sistema social que demanda no sólo comunicación (el uso de la lengua), sino además confianza. Ésta descansa sobre la asunción de que todos se comportarán en coincidencia con la estructura del orden normativo vigente. Obviamente, en cada sociedad existen bribones, tanto entre los bonobos como entre las aves y los hombres. Pero desde la temprana edad confiamos en que la mayoría de los hombres son honestos, y que cuando fracasan, las sanciones no se hacen esperar. La pérdida de confianza constituye una merma difícil de zanjar, a menos que acontezca un dilatado proceso de congruencia entre las palabras y acción.

Los experimentos científicos revelan que esta confianza se encuentra inscrita en nuestros genes; pero ¿qué condiciones genéticas la posibilitan? El resultado de las observaciones biológicas ha concluido que en el cuerpo humano se forman determinadas sustancias neuroquímicas —entre las más importantes la hormona oxitocina¹³⁵— que repercuten en la confianza de unos por otros o que, por lo menos, la fomenta de manera decisiva. Una deficiencia de oxitocina, o en los receptores de la misma hormo-

¹³⁴ Wuketits, Franz, *Was ist..., cit.*, pp. 80 y ss.

¹³⁵ Zak, Paul, “Die Neurobiologie des Vertrauens”, en *Das neue Genom*, Frankfurt, Spektrum der Wissenschaft, 2006, pp. 56-134.

na, provoca una desconfianza excesiva, y con ello, el deterioro de la interacción social. No es fácil de explicar cómo una característica de la convivencia social tan cargada de emoción (como la confianza) sea regulada hormonalmente, porque es sabido que la oxitocina reduce los dolores de parto, pero respecto a la confianza se acepta que su función pertenece a una categoría distinta. Por ello, una pregunta decisiva a la teoría evolutiva es la siguiente: ¿por qué se crean sociedades? ¿Por qué no se constituyen agrupamientos comunitarios a partir de individuos egoístas que se encuentran ocasionalmente para el apareamiento? La respuesta de los biólogos evolucionistas dice que las sociedades se crean gracias al efecto sinérgico resultado de la cooperación exitosa: la cooperación social persiste y evoluciona si la producción de los grupos en cooperación supera progresivamente las ventajas de la eventual adhesión egoísta. Los seres humanos sabemos esto sin reflexión alguna y nos comportamos correspondiendo a las necesidades del grupo, al grado que coopera incluso el egoísta cuando se percata de su beneficio.

Pero a las ventajas del efecto sinérgico,¹³⁶ estudiadas por la teoría de estrategias genéticas de comportamiento, se opone el atractivo del egoísmo y la obtención inmediata de ventajas para la selección y competencia. La experiencia diaria con el egoísmo —propio y ajeno— es conocida por cualquiera: los abusivos usufructúan con el efecto sinérgico de la sociedad, sin retribuir nada a cambio. De alguna manera somos todos egoístas y seguimos frecuentemente con nuestro comportamiento la divisa “fiel a la norma hasta lo necesario y egoísta hasta lo posible”.

2. *Estrategias mixtas de comportamiento*

A partir de múltiples observaciones hechas por los etólogos de grupos animales y humanos respecto del egoísmo y el efecto

¹³⁶ Mohr, Hans, *Die Evolution von Altruismus*, Heidelberg, Springer Spektrum, 2008, pp. 25-31.

sinérgico de la cooperación, se puede concluir que la evolución natural ha desarrollado estrategias mixtas de comportamiento.¹³⁷ Una estrategia mixta es aquella donde una estrategia de comportamiento *A* es debilitada por una variante de comportamiento llamada estrategia *B*, y donde la estrategia *B* existe gracias al desarrollo de la estrategia *A*. Sin embargo, cuando la estrategia *B* predomina sobre *A*, entonces la comunidad se viene abajo. En general, una estrategia de comportamiento es estable, desde el punto de vista biológico evolutivo, cuando ninguna variante de la *estrategia madre* (*A*) se impone o la reemplaza. Como ejemplo se puede esgrimir nuevamente la estrategia mixta “cooperación versus egoísmo”: si aumenta excesivamente el egoísmo, entonces se colapsa la vida social, porque se pierde el efecto sinérgico de la cooperación. Pero sin egoísmo tampoco es capaz la sociedad de sobrevivir en competencia, porque no es posible desarrollar toda la capacidad de rendimiento individual cuando no es permitido emplear el egoísmo. Por eso, no es posible un sistema político de cooperación con prevalencia única y exclusiva del interés social ni un sistema individualista descontrolado. La economía de libre mercado intenta alcanzar una estrategia mixta, aunando tanto el éxito económico individual (estrategia *B*) con el efecto compensador de la cooperación (estrategia *A*), que es importante para la estabilidad y solidaridad de la comunidad en su conjunto.

Se sabe que las diferencias económicas sociales amenazan la unidad social entera; por ello se ideó la redistribución de la riqueza vía subsidios y el cobro de impuestos. Pero el hecho que alguien sea más adinerado que otro no es razón para una redistribución de la riqueza desde el Estado; sin embargo, si la desigualdad llega a lastimar la confianza en la justicia (meta de la política social), entonces sí se corre el riesgo de una fractura social. Aunque las diferencias sociales edifiquen una jerarquía entre sus miembros, ésta no debe desembocar en el establecimiento de privilegios o en el despotismo político.

¹³⁷ Mohr, Hans, *Evolutionäre...*, *cit.*, p. 15.

El hombre está, gracias a sus genes, inclinado a desarrollar estrategias mixtas de comportamiento, y con ello, a asegurar la supervivencia aminorando los conflictos de interés. Nuestra disposición para el altruismo o el egoísmo está en nuestra información genética, así como la posibilidad de sentir confianza y desconfianza, amor y odio, codicia y generosidad, compasión y rencor, prudencia y agresividad, avaricia y modestia, honestidad e hipocresía: todo está en nuestros genes. Las estrategias mixtas de comportamiento muestran la elasticidad del comportamiento humano, gracias a la cual es posible responder oportunamente a situaciones concretas muy diferentes.

3. *Aptitudes inclusivas e indoctrinación*

Antes de que el concepto de *estrategias mixtas de comportamiento* se estableciera dentro de la antropología y sociología evolutivas, hubo otros que intentaron explicar el comportamiento humano unido a valores. La regla de oro “no hagas lo que no quieres que te hagan” es aún hoy día la norma regulativa del comportamiento humano; una divisa universal para toda sociedad. Para entender por qué esto es así, las ciencias sociales desarrollaron dos conceptos: el de aptitud inclusiva y el de la indoctrinación. Con ambos se quería explicar la conducta normativa a través del enfoque biológico-evolutivo, o sea, aquel que parte de las características genéticamente arraigadas en el hombre, pero sin descartar que éstas puedan ser modificadas por el aprendizaje o condicionamiento.

A. *Aptitudes inclusivas*

Con las aptitudes inclusivas¹³⁸ se ponderaron las capacidades genéticas del individuo para las tareas de supervivencia, necesari-

¹³⁸ Ehrencron, Phillip, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

rias para sí y su descendencia, incluyendo aquellas que fomentan las aptitudes de sus parientes biológicos. Gracias a las aptitudes inclusivas se consideraba que un miembro del grupo podía dis-tender los apremios respecto a su supervivencia al compartirlas con el grupo y contribuir al mismo tiempo a su solución. Si se predicaba de las aptitudes el que fueran inclusivas, era porque éstas comprendían todas las estrategias para la socialización, incluyendo los influjos socializadores que ejerce sobre sus allegados.

Segundo; con el concepto de aptitudes inclusivas se aclaraba el comportamiento cooperativo, incluso en situaciones en las que se sacrificaba al individuo para la supervivencia del grupo. En el lenguaje coloquial se llama a esta variante de las aptitudes inclusivas “altruismo”, considerado desde siempre como un valor moral superior. Generalmente se ha considerado que nadie tiene mayor amor al prójimo que aquel que se sacrifica por su hermano. Desde el punto de vista evolutivo, la raíz biológica que explica este valor altruista se desprende de diferir la presión de la selección del individuo al grupo. Por esto, se considera que las aptitudes altruistas están presentes a lo largo del desarrollo humano, como cualquier otro tipo de determinación genética.

Del grupo genéticamente emparentado se pudo dar un paso más adelante y encontrar que las aptitudes inclusivas abarcaban a los amigos: un amigo es una persona cuyas características son apreciables aun cuando no se esté emparentado con él, y el trato discurre de la forma como cuando se comparte información genética. El sentimiento de fraternidad o hermandad religiosa descansa en este mismo mecanismo, como también el de pertenencia y solidaridad con la humanidad entera; recuérdese el ruego de la encíclica *Ad Petri Cathedram*, del papa Juan XXIII: “deseamos ser un solo pueblo de hermanos que no se divida ni por la necesidad ni por el peligro”.

Otro caso donde tuvo relevancia explicativa el concepto de aptitud inclusiva fue respecto del aprecio a los ancianos. La sociedad tiene un cargo de conciencia cuando un anciano es maltratado física o psíquicamente; sin embargo, un anciano, desde

el punto de vista evolutivo, no contribuye a la supervivencia del grupo ni trabajando ni procreando. ¿Cómo explicar el respeto y reconocimiento de que gozan los ancianos? Las aptitudes inclusivas explican el reconocimiento social por su experiencia, conocimiento y sabiduría. Con ellas está en condiciones de enriquecer las aptitudes inclusivas del grupo entero. Piénsese en el caso de las abuelas: pese a la menopausia y falta de relevancia reproductiva, las abuelas son protegidas al interior de la sociedad por las aptitudes inclusivas, porque se les considera de importancia para diferir la presión de la selección del individuo al grupo, y sin este mecanismo el *homo sapiens* no habría podido superar sus debilidades individuales y/o de grupo.

Otro aspecto interesante de las aptitudes inclusivas es el relativo al valor del conocimiento: todo conocimiento, incluso la teoría evolutiva misma, fomenta nuestras aptitudes inclusivas, porque facilita nuestra supervivencia difiriendo del individuo al grupo nuestras presiones selectivas. Se puede desarrollar esta idea enfrentando una objeción, a saber: ¿por qué no está el ímpetu científico en todos los hombres si aumenta las aptitudes inclusivas? ¿Por qué muchos hombres no están interesados en la ciencia (como algo valioso en sí mismo) si desde el punto de vista evolutivo siempre estamos dispuestos a hacer todo para lograr la supervivencia?

El conocimiento fue decisivo para la supervivencia de los homínidos y representó una ventaja importante sobre sus adversarios. Por tanto, es obvio pensar que el afán de conocimiento debe ser genéticamente mayor en las especies más evolucionadas. Sin embargo, los estudios declaran que en la historia del hombre se concede un mayor valor de selección al uso del conocimiento que a la adquisición pura de conocimiento.

Una mirada retrospectiva muestra que nuestras estructuras cognitivas surgieron durante el pleistoceno, como resultado de la convivencia dentro de grupos pequeños y emparentados genéticamente. Esta circunstancia permitió no solamente el comportamiento cooperativo, sino además, benefició la comunicación

y transmisión de conocimiento y uso tecnológico del mismo. La diseminación rápida y confiable de un acervo de conocimientos prácticos y relevantes elevó de manera sustancial las oportunidades de supervivencia, y la lengua se desarrolló como medio de comunicación confiable del conocimiento adquirido.

El desarrollo de la lengua conceptual (con sintaxis, semántica y pragmática) existe a partir del *homo habilis*, y representó desde entonces un gigantesco paso en la evolución, cuyo significado sólo puede ser comparado con la formación de las células de eucariotas.¹³⁹ El surgimiento del lenguaje verbal y del pensamiento conceptual abrió rápidamente a toda la sociedad el acceso al conocimiento, así como a la transmisión del mismo a las generaciones futuras. Gracias a ello fue necesario descubrir una sola vez la agricultura, la flecha o el molino de agua. La importancia de estos inventos diseminó su conocimiento, que poco tiempo perteneció al descubridor y rápido pasó al dominio de la sociedad entera. Dicho de otra manera: el valor del conocimiento, aclarado desde su relevancia para la selección natural, afectó y afecta a toda la sociedad, y, por ello, solamente se deja valorar como aptitud inclusiva de relevancia social.

Respondiendo a la pregunta por qué el interés genuino por la ciencia no es un bien genéticamente heredado a todos los hombres, se ofrece la siguiente respuesta: el conocimiento ha sido esencial para la supervivencia, pero no hay gratificación para el conocimiento sin aplicación y tampoco ninguna ventaja específica para aquel que consigue el conocimiento en comparación con aquel que simplemente lo hereda y aplica. Por eso, no se encuentran los hombres programados predominantemente para la adquisición del conocimiento teórico. Además, conocimiento

¹³⁹ En las células eucariotas, el núcleo está rodeado por una membrana que la recubre y protege del exterior. Su núcleo también está definido y limitado por una membrana protectora. Las células eucariotas se diferencian de las procariontes, donde dicha membrana no existe y el material nuclear está disperso en el citoplasma. Gracias a la evolución de las células eucariotas pudo haber tipos de vida más complejos que las bacterias. Fuente: Alzogaray, Raúl, *Historia de las células*, Buenos Aires, Capital Intelectual Editorial, 2006.

y acción constituyen una unidad dentro de la vida cotidiana; por ello se entiende que no se pudo ver una ventaja en la adquisición de conocimiento sin que éste estuviera aplicado. La relevancia del conocimiento para las inclinaciones genéticas determinó la estructura del comportamiento: la inclinación natural se relaciona con el conocimiento adquirido por la necesidad de actuar exitosamente, y el éxito implica una división del trabajo que reduce la adquisición del conocimiento a tarea de pocos hombres.

Además, estructuras cognitivas racionales e irracionales (dirigidas por las emociones) coexisten en todos nosotros y nos es muy difícil armonizar nuestros impulsos emocionales con nuestro entendimiento. Por ello, el hombre como género es parcialmente racional. Nuestro comportamiento está de tal forma constituido que estamos en cada momento dispuestos a utilizar el conocimiento de manera racional o irracional (para crear un ungüento salvífico o un menjunje mortífero).

B. *Indoctrinación*

¿Puede deberse la indoctrinación¹⁴⁰ a razones de selección natural? La antropología evolutiva y la sociobiología afirman que no solamente puede, sino que debió de ser así a lo largo de la evolución. La docilidad a ser indoctrinado no es otra cosa que el acondicionamiento del hombre a conformar pensamiento y acción a la del grupo social mayoritario. La disposición para ello permite a los individuos obtener óptimos resultados en la cooperación con un mínimo de energía y riesgo. Por ello, dentro de los logros de la selección evolutiva se encuentra la capacidad de los individuos para la indoctrinación.

Los valores impuestos a través de la indoctrinación resultan un fenómeno biológico-social con el que filósofos, sociólogos, antropólogos y mercadólogos se han familiarizado mayormente

¹⁴⁰ Recki, Birgit, “Kulturbejahung und Kulturverneinung”, en Wetz y Steenblock (ed.), *Praktische Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 2008, p. 259-295.

después de la experiencia del nazismo y del fascismo, así como de los subsecuentes movimientos de masas del siglo XX. El estudio de la base genética de la inductación, y su evolución a lo largo de la historia, resuelve la cuestión sobre la probabilidad a ser inductado hoy día a través de los medios de comunicación de masas. ¿A qué grupo de poder, sea un líder político o religioso o los promotores de una marca, no resulta de enorme importancia conocer las bases biológicas de la inductación? Obviamente para un humanista o un hombre sensible y cultivado constituye un óbice para la libertad, un antivalor liberal. Pese a ello, existe el fenómeno como producto de la evolución, porque resulta una ventaja para la supervivencia de la especie diferir la presión de la selección del individuo al grupo ajustando pensamiento y conducta individual a la colectiva.

V. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA RELIGIÓN

El interés por el comportamiento normativo y la inductación lleva normalmente a incursionar en el estudio de la religión. Si bien los hombres expresan su religiosidad de diferente manera, toda cultura ha desarrollado una religión. ¿Cómo se explica este fenómeno desde la evolución biológica? ¿Cuál es su relación con el sentimiento de culpa y responsabilidad? ¿Se puede dilucidar el surgimiento del sentimiento de culpa y responsabilidad paralelamente a la génesis de la moral religiosa?¹⁴¹

La hechura de las distintas religiones —desde el monoteísmo de las religiones de Abraham hasta el budismo, que se las arregla sin un dios personal— es débito cultural. Desde el punto de vista del antropólogo Pascal Boyer¹⁴² y del filósofo Daniel Dennet¹⁴³ la

¹⁴¹ Burkert, Walter, *Kulte des altertums. Biologische Grundlage der Religion*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 2009, pp. 13-37.

¹⁴² Boyer, Pascal, *Und der Mensch schuf Gott*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2004, 428 pp.

¹⁴³ Dennett, Daniel, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt, Insel Verlag, 2008, 531 pp.

religiosidad representa una propiedad emergente de las capacidades cognitivas. El aspecto religioso del hombre, en tanto aporte evolutivo, contribuye al éxito sociobiológico de los grupos humanos, por cuanto otorga estabilidad al comportamiento normativo cimentando los mandamientos y prohibiciones en la autoridad divina, a la vez que despliega un sentimiento de culpa y responsabilidad propio de toda moral internalizada. En contraposición, frecuentemente se aduce la objeción sobre los elementos religiosos como ilusiones que no pueden ser factores determinantes de la sociedad por no ser reales. Esta objeción no tiene sustento, porque ilusiones o entidades ficticias pueden producir el mismo efecto que los factores reales en la configuración de nuestra imagen de mundo. La perspectiva evolutiva simplemente explica la manera como las ilusiones colectivas tienen relevancia para la estabilidad de la normatividad social. Entonces, ilusiones sobre fuerzas sobrenaturales responden a la necesidad de un poder que ponga orden y justicia en la tierra, como el ojo omnisciente e invisible que reparte premios y castigos y, con ello, garantiza la estabilidad de los valores.

La apología de la fe religiosa a través de la pertinencia normativa tiene una larga tradición en la historia de la humanidad, tradición que no se detiene en la Ilustración europea y continúa desde Kant¹⁴⁴ hasta nuestros días. Según Otto Rank,¹⁴⁵ el hombre ha creado la cultura debido a la necesidad de trascender el miedo a la muerte y afirmarse eternamente en la vida.¹⁴⁶ Este anhelo de vida, producto del instinto de supervivencia, conlleva una negación de la muerte, que necesariamente desemboca en un ámbito *sobrenatural* o religioso. El miedo a la muerte es la contrapartida al deseo de vida o instinto de supervivencia. Entonces,

¹⁴⁴ Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1997.

¹⁴⁵ Rank, Otto, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Psychosozialverlag, 1998.

¹⁴⁶ Si bien J. G. Frazer coincide con Otto Rank y dice que la religión es el resultado del miedo a la muerte, Feuerbach afirmó que la apetencia de explicación es la responsable del pensamiento religioso.

si el miedo a la muerte da lugar a la fe religiosa, debe poderse explicar la religión por la antropología filosófica evolutiva.

1. *Comportamiento normativo, sentimiento de culpa y responsabilidad*

Desde que el hombre existe como *homo sapiens*, posee, junto con el deseo natural de supervivencia, el temor profundo de ser exterminado por las fuerzas naturales. Al no poder vivir tranquilo ante la inminente muerte, el hombre crea símbolos que no envejecen y alivian su temor del fin total. A este conjunto o sistema de símbolos se les llama *cultura religiosa*.¹⁴⁷

La cultura es un ente que perdura y sobrepasa la caducidad natural de los organismos individuales, porque no es un organismo de la naturaleza y no puede perecer de muerte natural. La supervivencia es un deseo de todos los hombres, y las culturas no sólo manifiestan ese deseo universal de permanencia, sino, además, la manera en que se desea esa permanencia; entonces, las culturas expresan la voluntad de vivir a la par de una concepción del buen vivir.

Primero habría que decir que cultura, en el sentido más lato, es una palabra que proviene de la agricultura (cultivar la tierra) y significa todo aquello que hace el hombre para adaptar el entorno a sus necesidades. Esta adaptación del entorno se lleva a cabo a través del trabajo. No hay cultura sin trabajo, y la finalidad del trabajo nunca será el llano sustento alimenticio, sino la creación de valores simbólicos que expresen la voluntad del hombre por vivir bien.

Ciertamente, toda criatura comparte con el hombre esta voluntad de vivir, producto del comúnmente llamado instinto de supervivencia; pero la gran diferencia del hombre con todos los animales es la necesidad de símbolos. ¿Por qué son necesarios

¹⁴⁷ Eliade, Mircea, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. cap. III: *La búsqueda de los «orígenes» de la religión*, Barcelona, Kairos, 1998, pp. 58-79.

estos símbolos para el hombre? Rank y Cassirer proponen que la voluntad de vida del hombre se manifiesta como un deseo de eternidad, algo completamente antinatural. Entonces, sólo a través del símbolo el hombre expresa, desde siempre, un sentimiento religioso de eternidad y trascendencia de lo natural-percedero. En el plano individual y práctico, la voluntad de vida se afirma mediante el trabajo. De esta forma, todo trabajo tiene un sentido religioso, porque está encauzado al bien de la cultura, al bien de los símbolos que expresan el deseo de eternidad del hombre.

Los símbolos de una cultura son múltiples y pueden materializarse en dibujos y esculturas, en edificios y relatos míticos, tradiciones y costumbres, creencias, atuendos, divisiones sociales o jerarquías. ¿Hasta qué punto los símbolos engañan la conciencia de muerte del hombre?, porque el instinto de supervivencia como deseo de eternidad es un despropósito, un imposible, y para muchos, las esperanzas y deseos imposibles del hombre han hecho prosperar el mal en el mundo.¹⁴⁸

2. *Rito y mito, símbolos de la cultura religiosa*

Dentro de los símbolos culturales más importantes para contrarrestar el miedo a la muerte están los ritos religiosos. La celebración del rito ha sido la forma en que el hombre ha querido recordar y asegurar el anhelo de una vida eterna, porque en el rito se expresan los símbolos más importantes del deseo de eternidad del hombre a través de la imitación de sus procesos vitales, identificando y aislando los principios de fecundidad y fertilidad

¹⁴⁸ La ambición desmedida o soberbia aparece en el Génesis como la razón del primer pecado de Luzbel, a saber: aspirar a algo que está por encima de sus posibilidades, aparentando ser más de lo que se es.

y creando símbolos que los reproduzcan a voluntad.¹⁴⁹ Rito y mito tienen como fin la renovación y preservación del mundo.¹⁵⁰

En sus ritos, los hombres celebran el culto a los símbolos de la vida (eterna) identificándose con el sol, con la tierra o el agua o con el *poder* de algún alimento. Por eso, se puede decir que el mito y el rito son las técnicas más arcaicas para dominar la naturaleza, asegurar la vida y conjurar la muerte. La estrategia ritual más común, mediante la cual se transfería vida de un objeto a otro, fue la comunión, entendida como el apoderamiento del espíritu, devorando su carne, para obtener cualidades como fuerza, valentía, astucia, etcétera.¹⁵¹

En este sentido, el rito es el gran símbolo de la vida, de la autoafirmación y permanencia del hombre en un entorno inhóspito, la expresión de su voluntad de ser y persistir frente al miedo a la muerte. Esta idea perdura a lo largo del tiempo, y en la filosofía de la existencia en el siglo XX se le recoge como lo *yecto*¹⁵² o malestar del hombre por sentirse lanzado en un ambiente natural-hostil y la respectiva necesidad de someter lo dado a lo

¹⁴⁹ El culto al falo es uno de los más extendidos en todas las culturas. Véase Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, cap. III: *Mitos y ritos de renovación*, Barcelona, Kairos, 1999, pp. 45-52.

¹⁵⁰ Becker, Ernest, *La negación de la muerte*, parte II: *los fracasos del heroísmo*, Barcelona, Kairos, 2000, pp. 191-302.

¹⁵¹ Frazer, James George, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 545-557.

¹⁵² *Yecto* en la versión de José Gaos; porque el desafío de cada hombre consiste en elaborar un *pro-yecto* desde su realidad de *yecto* o arrojado en un ambiente hostil, donde no puede medrar ninguna de sus posibilidades existenciales de manera “natural”, simple o sin esfuerzo. La *cura* de esta especie de malestar de orfandad comenzará con la comprensión verbalizada de sus posibilidades dentro de un entorno o circunstancias dadas, no elegidas, impuestas. Por ello —para Heidegger—, la palabra, o reflexión verbal, es la auténtica *morada del ser* (humano). Así, el hombre es posibilidad existencial abierta y a la vez condicionada por el entorno, y su subsistencia una (*pre*)ocupación o actividad que anticipa reflexivamente los futuros posibles desde lo proyectado en el *hic et nunc*. Véase Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1993, pp. 231 y ss.

cultivado, lo insignificante a lo significativo o simbólico, lo natural a lo sobrenatural.

En el festejo del rito religioso se unen los esfuerzos de todos los miembros en una causa común: la regeneración permanente de la vida y su dominio sobre la muerte. Mito y rito, como técnicas que se afanan por la vida, implican forzosamente el dominio sobre la vida (naturaleza), pero también sobre la muerte. Por ello, una cultura no sólo contendrá símbolos de vida, sino también de muerte: danza, canto, oración y sacrificio son muestras colectivas de la dramatización de las fuerzas de la naturaleza, tanto de las productivas como de las destructivas, de las apolíneas como de las dionisiacas.

Cada tiempo y civilización se distingue por sus mitos y ritos; incluso, la historia de las distintas civilizaciones puede abordarse desde sus símbolos y cultos de vida y muerte, porque éstos refieren no sólo al anhelo de supervivencia en general, sino a la manera específica de vivir que se desea perpetuar. La cristalización de esta forma de vida es un empeño colectivo, y cada individuo es un generador de vida cuando por su trabajo ayuda a realizar ese *pro-jecto*.

3. *Del mito a la ciencia*

La expresión del anhelo del hombre por la supervivencia (anhelo como dominio de la vida y de la muerte) no sólo corresponde a la etapa histórica donde privaba el mito y la magia. En la actual, donde avasallan la ciencia y la tecnología, el anhelo de supervivencia tiene el mismo cariz religioso: la fe actual en la infalibilidad de las máquinas¹⁵³ y en la idea de que gracias a ellas se está en condiciones de progresar y ser felices es igualmente ciega, como en la edad de los mitos y ritos antiguos. Por eso, aunque

¹⁵³ Sloterdijks, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft. «Die Arbeit der Macht an den Leben»*, Fráncfort, Suhrkampff Verlag, 1987, pp. 229-252.

en las sociedades más tecnificadas se están vaciando los templos, se siguen realizando ritos que conmemoran el triunfo de la vida sobre la muerte. Los conciertos de Rock o los eventos deportivos de masas tienen la misma función de ritos religiosos: de muchas formas, un cantante o un deportista son eternos para las masas, y transmiten su triunfo sobre la muerte y su voluntad de vida en la exaltación que producen entre sus admiradores.

Dominar lo natural significa devenir sobrenatural (en sentido religioso), y el sentido mágico-religioso de la ciencia y técnica se manifiesta en cuanto responde al anhelo de supervivencia eterna. También con la ciencia y con la técnica, como en el caso del mito y el rito, el hombre cree “engañar” la ley natural de exterminio imponiéndose a la naturaleza a través del exterminio de la naturaleza. Gracias a la ciencia y a la técnica, el hombre se ha convertido en el depredador más grande de la naturaleza con el fin de ganar su supervivencia eterna.¹⁵⁴

4. *Principio antrópico*

El rito, se ha dicho, quiere preservar la vida; pero no sólo expresando la voluntad de vida del hombre como voluntad de dominio, sino además, encontrando la fusión del hombre con el cosmos, esto es: restituyendo la armonía con el entorno, quebrantada una y otra vez en su lucha por la vida. Destrucción (dominio) y restitución (armonía) son las dos caras de la supervivencia. Y en esta dinámica destrucción/restitución, el rito sólo es auténtico cuando existe la fe en su relación cósmica, en su relación con el todo o Dios.

Para llevar a cabo esta relación cósmica, el hombre tiene a su alcance dos medios: la macrocosmización y la microcosmización; en la primera, el hombre toma partes de su cuerpo y les da una proyección cósmica (en la parte se ve el todo: el ejemplo común es la adivinación a través de la lectura de la mano o del hígado

¹⁵⁴ *Idem.*

del cordero o de cualquier otra víscera); en la segunda, el hombre humaniza el cosmos (lo reduce al hombre: típico de este proceso son los signos del zodiaco). El fin de uno y otro movimiento es el mismo: entreverar el cosmos con el hombre, porque el destino de uno es el del otro. El mito y el rito, tanto en uno como en otro proceso (macro/micro), eran esenciales para celebrar esta unión de destinos. ¿Cómo fue que tuvo lugar esto?

5. *Deuda, ofrenda y culpa*

Marcel Mauss¹⁵⁵ propone que la actividad económica característica de todas las sociedades ha sido la donación u ofrenda como medio para estrechar los vínculos sociales y cósmicos.

La actividad económica del hombre, desde el alba de las sociedades primitivas hasta nuestros tiempos, ha sido dirigida para obtener un excedente. De tal forma que el fin no ha sido simplemente ser productivo para alimentarse y sobrevivir, sino trabajar para alcanzar un excedente de producción. Este excedente no se utilizó para satisfacer la necesidad de ninguno de los miembros de la sociedad; antes bien, tuvo como objeto la donación u ofrenda. En este sentido, para el antropólogo Norman O. Brown, toda economía posee un sesgo religioso, porque su fin es crear el excedente dedicado a la ofrenda. Si bien la ofrenda se “sacrifica” en el altar, es evidente que la ofrenda y el sacrificio no pueden identificarse porque tienen distintos significados a lo largo de la historia: en todas las religiones la ofrenda es el medio de unión del hombre con Dios, pero en el cristianismo, por ejemplo, el sacrificio es de Dios para con los hombres, y no al revés.¹⁵⁶

¿Cómo explicar el afán del hombre por producir más de lo estrictamente necesario? ¿Cómo explicarlo cuando los excedentes producidos eran convertidos en ofrendas y destruidos en ceremonias y ritos religiosos? ¿Por qué empeñaba el hombre tantas

¹⁵⁵ Maus, Marcel, *Die Gabe*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 13-15.

¹⁵⁶ Girard, René, *El sacrificio*, Madrid, Editorial Encuentro, 2012, pp. 25 y ss.

energías para algo esencialmente prescindible? Ya se dijo que —según Marcel Mauss— la razón reside en la donación u ofrenda, como medio para estrechar los vínculos sociales y cósmicos. La vida primitiva giraba, —según Mauss—,¹⁵⁷ alrededor de la deuda u obligación para con los otros: deuda para con las fuerzas de la naturaleza, para con los muertos y la memoria de los antepasados; por eso, la donación era imprescindible para habitar en la tierra. La respuesta a la pregunta ¿por qué invertía el hombre tantas energías para algo esencialmente prescindible?, se responde refiriendo al sentimiento de culpa por la deuda demorada: el hombre se esmeraba en obtener un excedente para obsequiar a los dioses y a los hombres (vivos o muertos) y así restituir la armonía perdida por la depredación del medioambiente y hacerse digno de la vida eterna.

Claro que para entender la importancia del donativo hay que recuperar su sentido primitivo de ofrenda: donar significaba ofrecer algo de uno mismo para entrar en relación con el otro. Y cuando la condición del donativo es la ofrenda de todo el ser, entonces se comete un sacrificio. Un sacrificio tenía (y tendrá) siempre un sentido sagrado, por una simple razón: lo que se sacrifica es vida para obtener o producir más vida. Los alimentos pertenecen a la dimensión de lo sagrado, porque dan la energía necesaria para la vida. Sacrificar alimentos a los dioses, o entregarlos como donativo, implica que sólo ofreciendo vida se está en condiciones de refrendar la vida.

Rito y ofrenda (o sacrificio) se implican mutuamente; ambos refieren a la conciencia o reconocimiento de la pequeñez del hombre, de su dependencia con el todo y, por eso, de la expiación de su culpa por haber destruido en aras de su supervivencia. El donativo (u ofrenda), como forma necesaria de interacción social, implicaba la idea de que mi vida depende de la vida de los demás y de mi relación con el todo.

¹⁵⁷ Mauss, Marcel, *op. cit.*, pp. 157-175.

Actualmente esta idea se ha tergiversado. La acumulación de excedente (riqueza) constituye, antes que la razón de unión, la razón de diferencia y distinción dentro del grupo. Se trabaja ciertamente para alcanzar un excedente, pero que no tendrá como fin el obsequio u ofrenda, sino la simple acumulación para acentuar el poder individual. Si la ofrenda tenía sentido porque a través de ella se constituían los lazos más elementales con los dioses y la sociedad, hoy día el excedente o riqueza tiene sentido para afirmar no la comunidad, sino la individualidad y la diferencia con respecto al resto. De aquí nace —según los antropólogos Norman O. Brown y Ernest Becker—¹⁵⁸ un nuevo sentimiento de culpa o traición al grupo o sociedad; porque se trabaja en sociedad, aprovechando las necesidades de la sociedad y medrando gracias a la organización social del trabajo y, no obstante, el resultado es utilizado para afirmarse individualmente y desconocer al grupo.

El trabajo siempre tuvo un fin social, a la manera como antaño el excedente tenía un fin trascendental, y cuando éste pierde su sentido social, se imponen el sentimiento de apropiación y de acumulación que le dan la impresión al hombre moderno de controlar su destino. El hombre se siente *causa sui*, y la impotencia del cuerpo, la conciencia de límites que recuerdan la temporalidad y mortalidad, todo se adormece a través de la acumulación y el consumo de bienes al infinito.

El sentimiento de culpa provoca una sensación de desamparo y temor por haber perdido el contacto con el grupo. Pero actualmente no hay formas de expiar la culpa como antaño (*i. e.*, a través del ritual de la ofrenda o sacrificio), y se pretende olvidar la culpa a través de participar en eventos masivos que pretenden devolver el sentido social de pertenencia.

Muchos antropólogos ven con nostalgia las sociedades rituales primitivas, porque gracias a la fe en el rito se destacaba la relevancia social para con el individuo, porque se le daba la opor-

¹⁵⁸ Becker, Ernest, *Lucha contra el mal*, cap. II: *El mundo primitivo: la economía como expiación y poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 54-72.

tunidad de vincularse no sólo con su *Yo-inmediato* (negar la alienación), sino también con su *Yo-social*, y así trascender los límites de su insuficiencia y caducidad personal. De alguna manera, en esto pensaba Herbert Marcuse¹⁵⁹ cuando contrastaba las sociedades rituales, que creaban seres *multidimensionales*, con las sociedades de masas que producen hombres *unidimensionales*.

6. *Sentimiento de culpa y responsabilidad:
la necesidad del chivo expiatorio*

El hombre, —insiste Otto Rank—,¹⁶⁰ tiene deseos de inmortalidad. El principal motor de su vida es conseguir esta inmortalidad; de tal manera que por ese medio se libere tanto de la vida como de la muerte: de la vida por su inseguridad, amenazas permanentes y necesidades imperiosas; de la muerte por su destrucción definitiva. Esta calamidad que acompaña a la debilidad natural del hombre es concebida por Carl Gustav Jung¹⁶¹ como la sombra o lado oscuro de todo ser humano; primero, porque es la experiencia de impotencia ante las dificultades que tiene que confrontar, siempre en desventaja y con pocas expectativas de éxito; segundo, porque la supervivencia se vive como lucha permanente, donde para sobrevivir hay que destruir. Y esta destrucción confiere al hombre un sentimiento de culpa. Ambos sentimientos, (el de impotencia y el de culpa), ensombrecen la vida del

¹⁵⁹ Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, 269 pp.

¹⁶⁰ Rank, Otto, *op. cit.*

¹⁶¹ Dice Jung: “La sombra representa cualidades y atributos desconocidos o poco conocidos del ego, tanto individuales (incluso conscientes) cómo colectivos. Cuando queremos ver nuestra propia sombra nos damos cuenta (muchas veces con vergüenza) de cualidades e impulsos que negamos en nosotros mismos, pero que puedo ver claramente en otras personas.” (T del A). Véase Jung, Carl Gustav, *Bewusstsein, Unbewusstes, und Individuation für Psychotherapie*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 1997, pp. 265 y ss.

hombre y tiene como única salida el rito del sacrificio del “chivo expiatorio”.¹⁶²

La necesidad de destrucción para sobrevivir da lugar a su vez a la necesidad de expiación en vista al sentimiento de culpa. La culpa sólo puede ser expiada cuando se restituye lo tomado. Si aquello que se tomó fue la vida, entonces hay que restituirla sacrificando otra vida. Y la vida que se ofrece en expiación se llama “chivo expiatorio” (en la tradición cristiana, el chivo se convertirá en el cordero que quita, mediante su sacrificio, la culpa, y otorga el perdón). La expiación tiene también la intención no sólo de restituir lo tomado, sino también de librar al hombre del mal, que en su más sencilla expresión se presenta como la muerte: se sacrifica un chivo, para que el hombre mismo no sea el sacrificado. La fórmula exige sacrificar para vivir.

7. *El mal*

El problema del mal ha intrigado al hombre desde el origen de su conciencia moral. La antropología filosófica evolutiva se pregunta desde la biología por las condiciones evolutivas del *homo sapiens* para el mal: ¿Qué significa el mal? ¿Cuáles son las disposiciones evolutivas del hombre para consumir el mal? ¿Es el hombre por naturaleza un ser malo y solamente corregible por la civilización?

Desde la religión, el mal es el pecado o infracción a la ley divina; y esta relación con lo divino no es sólo con un más allá inalcanzable, sino sobre todo con el hombre mismo y su anhelo de eternidad; porque la armonía con el todo (con lo eterno) implica a la vez armonía con uno mismo. A esto se le conoce en el cristianismo como “estado de gracia”.

El pecado escindiría lo eterno de lo provisorio, del yo y del universo, porque el pecado significa la renuncia voluntaria a la

¹⁶² Girard, René, *Der Sündenbock*, cap. IV: *Gewalt und Magie*, Zúrich, Benzinger Verlag, 1982, pp. 70 y ss.

unidad con lo divino. El resultado será una adhesión al yo-perecedero. De ahí que con el pecado surja la conciencia de límites del hombre y, por tanto, la conciencia del tiempo y la muerte.¹⁶³

Si se anhela la trascendencia y el vínculo con lo eterno, el pecado implicará una traición a este anhelo espiritual y representará una opción por lo perecedero y temporal. Para san Agustín, tiempo y culpa son dos formas de la conciencia humana en estado de desventura, del que deriva también un sentimiento de soledad y falta de armonía con el todo.

A partir de san Agustín se concibió la historia linealmente, con una tendencia a un fin que la dota de sentido y marca su término. Con esa concepción lineal de la historia se pensó que a la culpa debía seguir el arrepentimiento, y a éste la expiación y el perdón. Sólo de esta manera encontraría el hombre la redención y salvación al “final de los tiempos”.¹⁶⁴ La mayor falta o pecado que, según los católicos, puede cometer el hombre es contra el Espíritu Santo, lo que equivale a faltar a aquello para lo cual el hombre ha sido creado: su relación con el todo, y lo que hace posible la relación con el todo es la disposición al sacrificio y renuncia. No es de extrañar que los primeros santos cristianos, los mártires, poseyeran una gran disposición a la renuncia y al sacrificio debido a su fuerte relación con la comunidad de feligreses y comunión con Dios.

Actualmente, las religiones lamentan la consunción de una armonía entre lo espiritual y lo material, la desaparición del anhelo de una relación con el absoluto.¹⁶⁵ El pecado ha sido anu-

¹⁶³ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, Libro XI, capítulo XIV, Madrid, B A C, 1988.

¹⁶⁴ Claro que ya Aristóteles pretendía ver una teleología en el devenir de la naturaleza, pero nunca en la historia ni tampoco unido al concepto moral de culpa.

¹⁶⁵ Por lo menos desde la era moderna, el mundo invisible ha sido absorbido por el mundo material; la tendencia a explicarlo todo por la razón, y considerar únicamente como explicable lo “experimentable”, ha reducido el universo. Pero también la urgencia de individualización y diferenciación social, la especialización y su resultante falta de comunicación entre unos y otros, la autosatis-

lado, pues no existe conciencia de límites ni nada que compela a relacionarnos con un *más allá* de nosotros mismos: el todo es nuestra individualidad. No existe pecado cuando el individuo siente que tiene su destino en las manos, o sea, cuando su realización es cuestión personal y no social. El éxito del hombre actual frente al pecado consiste en haberlo negado a través de anular la experiencia con el todo. El individuo queda aislado, pero no como antaño con una conciencia de culpa por haber pecado, sino con una conciencia alienada.

La consecuencia es, como el filósofo francés René Girard puntualizó,¹⁶⁶ que el hombre contemporáneo no puede redimirse o expiar su culpa por el trabajo, porque dentro de la economía secularizada la producción de excedente no se utiliza para la ofrenda o para revitalizar la unión con el todo. Claro que cuando no hay conciencia de culpa tampoco hay la necesidad de arrepentimiento, expiación y perdón. Y actualmente no existe conciencia de culpa o pecado porque el compromiso es sólo con uno mismo, e incluso éste se muda permanentemente según la ocasión. El resultado de vivir sin culpa es vivir alienado, porque la conciencia del *yo-individual* es social, y sin el otro se pierde también la experiencia del *yo-personal*.¹⁶⁷

VI. LA CONDUCTA NORMATIVA Y EL MAL

Desde el punto de vista biológico evolutivo, el hombre está mejor dispuesto a la convivencia pacífica con sus congéneres antes que a la agresión mutua (en términos morales: mejor dispuesto al

facción como criterio de libertad e independencia, todo esto ha roto la armonía con un todo.

¹⁶⁶ Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt*, cap. II: *Krise des Opferskultes*, Stuttgart, Patmos Verlag, 2012, 62-204.

¹⁶⁷ El escritor austriaco-israelí Martín Buber maduró una *filosofía existencial del diálogo*, según la cual el sentido de la palabra “yo” solamente se aprehende en su relación a un “tú” (y un “ello”). Véase Buber, Martín, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1983, pp. 5-34.

bien que para el mal). Si se observa su estructura físico-anatómica, los huesos de sus manos son quebradizos, con uñas en lugar de garras y una dentición de caninos pequeños, desnudo, sin concha o caparazón, imposibilitado de matar a alguien sin el uso de herramientas letales, con una postura erecta y un enorme cráneo indignos de un buen depredador, el *homo sapiens* es, sin el apoyo del grupo, absolutamente vulnerable a los ataques. Además, su condición gregaria lo determina a la domesticación de sus impulsos agresivos: el sexo sin ciclos de estro le permiten relaciones sostenidas, la alimentación carnívora lo obliga a cazar en grupo y a compartir el alimento, la gestación de nueve meses y el largo periodo de lactancia fomentan la dependencia del crío respecto de los padres después del nacimiento, etcétera. Todo esto alude a la predisposición biológica para la convivencia pacífica. Sin embargo, hay evidencias de la propensión ominosa del hombre al mal radical, o sea, no al mal producto de la ignorancia del bien o de la subordinación de la razón a las pasiones o de la debilidad de la voluntad descarriada, sino al mal radical, como el deseo de cometer el mal a sabiendas de que se hace algo malo y deseándolo por lo mismo.¹⁶⁸

Si, como se dijo desde el arranque de esta disertación, la naturaleza no es ni buena ni mala, y que buscar las condiciones para el mal dentro de la naturaleza biológica del hombre es baladí, que se incurre en una falacia al argumentar desde el ser y mudar al deber de ser y que dentro del análisis de la conducta biológica del hombre (aquella determinada por sus instintos) se persigue simplemente la supervivencia del grupo y, finalmente, que el mal o pecado son términos o categorías culturales y no biológicas, entonces, hablar del mal radical significa hablar del hombre y su relación social, y sobre todo, hablar de las relaciones que ha guardado consigo mismo, con su parte oscura, con el *otro*, realidad opaca, lugar de horrores y penas que lo obligan a pre-

¹⁶⁸ De esta manera plantean el problema un psiquiatra y un teólogo como Albert Görres y Karl Rahner. Véase Görres, Albert y Rahner, Karl, *Das Böse. Was ist das Böse, Motive des Bösen*, Friburgo, Herder Verlag, 1982, pp. 15-71.

guntarse por su destino; porque en relación con el mal radical, la existencia del hombre está siempre en entredicho.¹⁶⁹

El mal es la muerte, la destrucción; por eso mismo, el extremo de lo posible experimentable y concebible para cualquiera. En este sentido, el mal surge siempre como algo extraño y ajeno al sujeto, sin cohesión con su integridad individual. Como destrucción o muerte, el mal es también el límite de lo racional; apenas susceptible de ser prefigurado dentro de una concepción del mundo o una teoría del sujeto. Lo insólito del mal es que, no obstante de representar *lo otro* (i. e., distinto al deseo de supervivencia), persiste en el corazón mismo del hombre y no se deja erradicar del seno social. La existencia del mal es en sí una insensatez declarada en la elección voluntaria contra aquello que hace posible la vida misma; por eso, cuando se habla del mal, hay que entender antes que un retorno a la moral, un retorno a lo trágico, al juego de fuerzas de excesos y medidas, de desproporción y sobriedad.

Donde se ha dejado constancia del deseo del mal radical es en las religiones; incluso éstas se explican como la forma más antigua para conjurarlo. La visión trágica de la existencia del mal sería un hallazgo del pensamiento heleno; y desde el lado judeocristiano, se propondría el enigma del mal como blasfemia o negación de Dios o renuncia voluntaria al bien supremo (mientras la encarnación de Dios representaría la superación del mismo como “muerte de la muerte”).¹⁷⁰

Tanto en el contexto heleno como en el judeocristiano florece una teoría del *sujeto libre* con capacidad moral de elección e intelección: sujeto en tensión entre al bien y el mal, tanto capaz de uno u otro extremo, sea este último entendido como renuncia a

¹⁶⁹ Para una fenomenología y genealogía el mal, véase Häring, Hermann, *Das Böse in der Welt; Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt, Primus Verlag, 1999, pp. 1-9.

¹⁷⁰ San Pablo dice en I Cor.15:26: “Al fin de los tiempos, la muerte quedará destruida para siempre, absorbida en la victoria”.

la razón, por ignorancia o sometimiento a la pasión, o en el caso cristiano, como cancelación de la relación con Dios.

Parece que preocuparse por el mal es pertinente desde que se puso nuevamente de moda la moral. Sin embargo, la pregunta por el mal radical corresponde no sólo a la moral y al derecho, sino al humanismo entero, ya que la idea del hombre y sus valores se forma a partir de la conciencia que éste tiene de sí mismo, de su capacidad racional e irracional. Tomar al hombre por su flanco irracional o inhumano, a la manera de Foucault en *Las palabras y las cosas*, significa sentenciar con él que “el hombre está a punto de desaparecer”.¹⁷¹ Porque cualquiera puede constatar que hoy día no basta con señalar la maldad de un acto o pensamiento para desecharlo como incorrecto, ya que siempre puede venir a su rescate la utilidad o la pertinencia histórica del mismo. Por ello, el problema será siempre indagar los recursos para enfrentar las manifestaciones del mal radical en la confluencia de la subjetividad y la organización social, sea a través del diagnóstico acerca de la manera como el sujeto puede controlar las fuerzas inicuas que moran en él o estudiando las prescripciones jurídicas que mandatan resistir a la barbarie colectiva e individual.

Por ello, sólo tiene sentido hablar del mal radical dentro de una teoría del sujeto y una historia de la subjetividad, porque el enigma del mal se presenta siempre como autoafirmación frente al prójimo, ser supremo o bien público. Vale la pena la aclaración, porque en estos tiempos posmodernos se ha negado importancia al sujeto responsable de sus acciones a través de teorías económicas o psicológicas del inconsciente.

¹⁷¹ Michel Foucault propuso una *arqueología del saber* de las ciencias del hombre que pondría al descubierto la *genealogía del poder* subyacente; porque las *ciencias del saber del hombre* sirvieron como *razón reguladora* o sistema de poder que estableció un patrón social sobre lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido. Entonces, con la *muerte de Dios*, anunciada por Nietzsche, necesariamente sobrevendría la *muerte del hombre*, porque el *hombre* no era otra cosa que una invención del saber humano, a la manera de Dios mismo. Véase Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984, p. 375.

Las varias concepciones sobre el sujeto ofrecen cuatro postulados básicos, muchas veces reluctantes entre sí: 1) el sujeto constituido ambivalentemente como cuerpo y espíritu; 2) el sujeto constituido por un sustrato ontológico inamovible; 3) el sujeto producto de la historia de sus elecciones; 4) el sujeto producto de su interacción social.

Cada época acentúa alguno de estos postulados, porque cada época inventa sus propios recursos para enfrentar y exorcizar el mal radical. Al haber distintas concepciones del sujeto, las habrá de la responsabilidad y su expiación. Con este fin, los tres discursos que abordan el problema son principalmente el del arte, el psicosocial y el político-normativo; con el fin de asimilar el horror, encontrar el destino del sujeto en su comunidad y, finalmente, determinar las obligaciones pertinentes impuestas al cuerpo social.

Los estudios sociológicos parecen probar la existencia de una experiencia gozosa del mal radical, que en la tragedia griega se llamó violencia de la *ate* y de la *hibris*; ¹⁷² en el pensamiento judeocristiano, “misterio de la iniquidad”, ¹⁷³ y en Sade “ferocidad de la naturaleza”. ¹⁷⁴ A continuación se hará un repaso de cada postura.

¹⁷² Los griegos carecieron del concepto de *pecado* cristiano, pero en su lugar contaron con la *ate* y la *hibris* o faltas mayores que puedan cometerse. La *ate* era la responsable de las acciones irreflexivas e *hibris* de la desmesura o exceso de orgullo que rebasaba los límites de la justa medida asignada por el destino a cada cual. Véase Kerényi, Karl, *Los héroes griegos*, libro II: *El pecador*, Girona, Editorial Atlanta, 2009, pp. 210 y ss.

¹⁷³ San Pablo en 2 Tesalonicenses 2:7 dice: “*Porque ya está obrando el misterio de iniquidad, solamente que el que ahora domina, dominará hasta que sea quitado...*”

¹⁷⁴ Blanchot sentencia sobre Sade: “A veces la ferocidad del libertinaje aparece como frecuentada por la contradicción de sus placeres. El libertino no tiene alegría más grande que la de inmolar a sus víctimas, pero esta alegría se arruina a sí misma, se destruye, anulando su misma causa. «El placer de matar a una mujer, dice uno, pasa de inmediato; ella ya no siente nada cuando ha muerto; las delicias de hacerla sufrir desaparecen con su vida... Marquémosla (al hierro candente) ultrajémosla; sufrirá esta humillación hasta el último momento de su vida, y nuestra lujuria, infinitamente prologada, se volverá más

1. *Helenos*

El mal para los helenos no ocurre en la esfera particular de la moral o conducta humana; es algo que ocurre al interior del ser y aqueja tanto a hombres como a dioses. El lugar donde hay que situar al mal es en el *kósmos*,¹⁷⁵ concepto que designa a todo el ser, a todo ente; pero no como si fuera un recipiente, sino el lugar ordenado y armonioso que ocupa cada cual en el sentido de su destino o suerte (*κλήρος* o *Μοίραι*).

Si el mal entre los helenos es un suceso *cósmico*, entonces hay que entender que el cosmos tiene también una dimensión trágica o expresión de fuerzas contrarias y enfrentadas dentro de la naturaleza humana y más allá de ella. La tragedia designa ontológicamente este juego de fuerzas y artísticamente constituye una estrategia para representar lo inaceptable.¹⁷⁶ Cuando se habla de tragedia se tiene sobre todo en cuenta la fuerza de *ate* (insensatez) e *hbris* (desmesura), como maneras de designar un acontecer que va más allá de lo proporcionado o medido. De esta forma, el mal designa una fuerza destructora que amenaza no sólo al hombre, sino a todo lo demás. En la tragedia, la palabra *ate* designa el horror que no puede ser traspasado sin riesgo de perder la vida; es la expresión de la experiencia del mal en la cual el hombre corre peligro de desaparecer. El saber del mal también será un *saber trágico*, esto es, ambivalente: aterrador recuerdo de una violencia destructora y de la tentación de darle rienda suelta a esa fuerza destructora. La tragedia se representa ante los ciudadanos

deliciosa.»». Véase Blanchot, Maurice, “La razón de Sade”, en *Lautréamont y Sade*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 11-63.

¹⁷⁵ En su sentido más general, *kósmos* (*κόσμος*) significa orden o sistema ordenado y armonioso, antónimo de caos.

¹⁷⁶ Se sabe que esta idea fue desarrollada por el joven filólogo Friedrich Nietzsche en 1872 contra la costumbre de considerar al pueblo heleno como alegre y feliz (como por Goethe y Schiller). Por ello, no es de sorprender que su tesis principal haya sido rechazada por sus colegas, como Friedrich Ritschl. Véase Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.

de Grecia como lección y como catarsis de esa fuerza interior voraz. En la tragedia se pueden representar dos cosas: el deseo de exceso y la confusión entre lo ilícito y lo lícito, pero en cualquier caso, siempre hay que advertir que el exceso conlleva al caos y destrucción.

En la filosofía, la palabra *kósmos* se aplica al orden político-urbano con el fin de establecer el espacio de lo ordenado o civilizado, diferenciándolo de esta manera de lo rústico y salvaje. La palabra *nomos* significará no sólo la ley, sino también el *ethos* como obra colectiva siempre en proceso y nunca acabada. El mal revestirá nuevamente la fisonomía de lo ajeno o extraño respecto a la *polis*, al *nomos* y al *ethos*, ya que amenaza con el caos y desorden a estos tres elementos esenciales de la vida humana. El fenómeno del mal circunscribe los límites de la *polis*; límites que no están necesariamente marcados topográficamente, sino que refieren a la medida del comportamiento armonioso y civilizado. El mal amenaza con la destrucción total, no sólo *desde afuera*, sino también desde adentro del hombre mismo. Por eso, para los griegos era tan importante la *paideia* o arte de la formación de uno mismo; formación permanente de los ciudadanos que tiene como fin resguardarse del salvajismo, del mal como exceso (o defecto). Dentro de esos límites (exceso/defecto) hay que entender la perfección no como ausencia de pasiones, sino como la reacción adecuada a la situación y momento justos: cólera, envidia y deseo de venganza son pasiones sin tacha ni mancha siempre y cuando representen reacciones adecuadas.

La construcción de la ciudad (y de la persona) aspira a la belleza y armonía dentro del *kósmos*. Además de un lugar topográfico es el arte de nivelar las fuerzas que fluyen en el hombre y que lo pueden hacer inclinarse a cualquiera de los extremos que supone el mal.¹⁷⁷ Los ejemplos arquetípicos están en las tragedias clásicas: en *Edipo en Colono*, el rey Tesseo acoge por *ignorancia* (*i. e.*

¹⁷⁷ Aunque Platón hable en la *República* del lugar de cada hombre según su capacidad. Véase Hare, R. M., *Platon*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1990, p. 103 y ss.

anagnórisis) al *mal* dentro de las fronteras de la ciudad, sin precaverse de los peligros del deseo excesivo y sin control; mientras que en *Antígona*, Creonte permite la putrefacción de un cuerpo en los límites mismos de la ciudad, pese a que invada con su peste a la ciudad entera.

La concepción trágica del mal entra en crisis cuando las herramientas de la civilización se utilizaron para hacer el mal. El momento histórico fue la muerte de Sócrates,¹⁷⁸ emblema para Platón del suceso intolerable e inexplicable, en donde se hace presente el mal extremo dentro de la ciudad y la ley. La muerte de Sócrates es un enigma de la maldad, porque en nombre de la justicia se condena al hombre más justo de Atenas. La filosofía de su discípulo predilecto intentó sacar al hombre heleno del desorden sistematizando; un discurso que apuntalará la ley y el orden en la *paideia* (*παιδεία*): una herramienta que dota de agudeza sobre qué hacer y qué no hacer.

Aquí ya no hay tragedia; Sócrates no sufre en su interior el choque de las fuerzas trágicas, como los antiguos héroes; él es el hombre más justo, racional y temperado que pueda haber, el cual es acusado y condenado por su misma conducta justa.¹⁷⁹ Con base en ello, Platón afirmará que la ciudad es la incubadora de una relación distorsionada con el ser, y como solución propondrá tres cosas: una cancelación del sentido trágico de la vida, un nuevo *ethos* (destino o *telos*) y un punto situado fuera de la *polis* como solución y fuente de la verdad.

Platón reflexiona en el *Filebo* sobre la medida justa; en el *Tímeo*, recuerda que el hombre es una obra de arte que hay que componer armoniosamente en el seno del *Kósmos*; y en la *República*

¹⁷⁸ Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1988, p. 125 y ss.

¹⁷⁹ Ciertamente, Sócrates habla del acoso que sufre por un *demonio*, y podría pensarse que ese *demonio*, que obliga a Sócrates a inquirir y filosofar, sería aquella fuerza interior a la cual no hay voluntad que pueda resistirsele. Pero el *demonio* de Sócrates no es una *fuerza trágica*, porque la potencia o fuerza de la que hablan las tragedias son siempre ambivalentes, tanto pueden llevar al hombre hacia el bien como hacia el mal, y la fuerza o demonio de Sócrates siempre lo lleva a cumplir con algo positivo: la filosofía.

blica, determina que la *paideia* es la estrategia más adecuada para edificar al hombre.

A partir de Sócrates (platónico), el mal no es la confluencia de fuerzas, sino el error de admitir esas fuerzas como lo real o verdadero.¹⁸⁰ Para Sócrates y, sobre todo para Platón, no hay arte (poesía, tragedia o escultura) que contenga el mensaje de la pasión humana desbordada y aniquilante. Ahora lo que hay es reflexión que denuncia a la ciudad como el lugar del error, porque sólo afuera de este mundo habita la verdad. La civilización, el bien y la belleza se localizan fuera de la polis. Cuando Sócrates dice que el mal “no puede ser voluntario”, entiende que la “ignorancia” es la culpable, porque el hombre habita en el mundo de las apariencias. La ciudad que condena a Sócrates es “la sociedad del mundo de las apariencias”. La “nueva tragedia filosófica” consiste en tener la verdad, en haber divisado el mundo de la realidad, y volver al de las apariencias para no ser comprendido. La tragedia es conocer la verdad y tener que reducirse al silencio. Sócrates ha estado en el mundo de lo real y ha regresado para traer a sus coetáneos la sabiduría sobre el ser. Su recompensa es el castigo mortal.

2. *Hebreos*

El concepto de sujeto constituye la diferencia entre los pensamientos heleno y judeocristiano:¹⁸¹ para los hebreos, el hombre se entiende únicamente desde su relación con el creador, y

¹⁸⁰ El discurso crítico de Sócrates no fue el único en cuestionar la situación de los griegos. Ya antes lo había hecho, por un lado, los pitagóricos y los órficos que pretendían abandonar la condición humana a través de disciplinas ascéticas. Por otro lado, los dionisiacos y los cínicos criticaban el *ethos* cívico de la polis y pretendían hurtarse a su alcance mediante el éxtasis alcohólico o el trance sexual o la reivindicación nihilista que desconocía las reglas de la civilización y la armonía.

¹⁸¹ Kreuz, Paul Maria vom, *Der Geist des Alten Testaments, Band I, Erster Teil: Die Offenbarung Gottes*, Zürich, Benzinger Verlag, 1954, pp. 15-37.

no hay una palabra en griego que recoja el concepto de Dios hebreo. A esto hay que sumar la contrariedad de un Dios irrepresentable o inconcebible para el hombre y que, sin embargo, habla a los hombres e interviene en su historia. Si Iahveh es el “*Dios sin imagen ni representación sensible*”, no es por el desprecio epistemológico de lo sensible-mudable, sino porque evadirse a los sentidos significa resistirse al encanto de lo mundano aparente, al deseo del cuerpo, acentuando la trascendencia divina. Si la creación divina opera para los hebreos a partir de la nada, es con el fin de anteponer el poder de la voluntad divina al ser de las cosas, y no para significar los límites ontológicos del ser cognoscible. Por último, la idea de revelación divina repugna a la intelección filosófica griega.

El problema para los hebreos es el siguiente: si el mundo es creación de Iahveh, entonces ¿de dónde proviene el mal?¹⁸² La dificultad de la respuesta cobra toda su dimensión si se considera que la letra bíblica es palabra de Dios, y por lo mismo, no puede tomarse por mítica. Si como dijo Paul Veyne, los griegos no creían literalmente en sus mitos, los hebreos sí creen en la palabra suprema de la Biblia. Pueden validarse todas las interpretaciones, menos aquella que parta de la negación de ser palabra de Dios.

Para los hebreos, origen es destino, y el relato bíblico refiere a la existencia de una potencia maléfica anterior al hombre, que parece asentar las raíces ontológicas del mal. El mal está desde un principio personalizado en la figura de Satanás,¹⁸³ pero antes que una alusión ontológica, se debe entender a Satanás como la figura que encierra o circunscribe a Iahveh, que le da sentido por oposición. Entonces, ¿qué es el mal y cuál es su origen? Primero, la creación es la manifestación del *Verbo*, de la palabra, que sólo tiene sentido si hay un interlocutor que la escuche. La creación

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ Como lo hace ver Georges Minois, Satanás y el infierno son de origen babilónico. Véase Minois, Georges, *Historia del infierno, de la antigüedad hasta nuestros días*, cap. IV: *Los infiernos bíblicos y hebraicos*, México, Taurus, 2004, pp. 55-63.

de Adán es del todo necesaria, y va encaminada a recibir la palabra; con ello se convierte en el complemento de Iahveh, al ser su interlocutor. Segundo; de esta manera se establece una relación dialógica, que permite entender la presencia del mal, porque la palabra puede ser aprehendida o desoída. Entonces, el mal no tiene realidad ontológica, porque refiere a la capacidad desde el principio de los tiempos de desoír la palabra de Dios. Si el mal para los helenos socráticos era el producto de la ignorancia y sometimiento a las pasiones, para los hebreos será el producto de la voluntad desobediente.

Dios dirige su palabra al hombre, y éste puede escucharlo y obedecerlo o desoírlo y contradecirlo. Desde un principio, el mal se erige en la condición de la libertad del hombre para los hebreos. Claro que quien opta por el mal y desoye la palabra de Dios se queda en soledad: aislarse de Dios, estar en soledad, significará la muerte del hombre.

Hay que insistir en que el mal para los hebreos no es un error involuntario debido a desconocer la verdad; el mal es producto de la voluntad, es una falta intencional. Y las formas del mal están representadas por las maneras como el hombre puede faltar a la palabra; éstas pueden ser personales (la desobediencia de Moisés), colectivas (el pueblo el Sodoma) y universales (porque Adán es el arquetipo humano). Para conjurarlo, el pueblo hebreo cuenta con dos figuras: el patriarca y el profeta.¹⁸⁴

El patriarca (Abraham, Moisés, o los monarcas David y Salomón) no es un santo cristiano; es el representante de la comunidad judía (con sus debilidades y fortalezas), y es quien establece la relación con la ley de Iahveh, mientras que el profeta (Isaías, Ezequiel, Jeremías) sí dispone de un don especial para escuchar y recibir directamente el mensaje divino. El patriarca está en la historia, mientras el profeta escribe la meta-historia del pueblo elegido. Pero ¿qué tiene esto (patriarcas y profetas) que ver con las figuraciones hebreas del mal? El profeta ofrece la palabra,

¹⁸⁴ Kreuz, Paul Maria von, *op. cit.*, pp. 153 y ss.

el patriarca la confirma o la niega. Sin embargo, para entender la hondura del pensamiento hebreo respecto al mal es necesario atender a la figura de Job,¹⁸⁵ caso emblemático, porque es la muestra de que no hay justo, que en verdad lo sea, que no pase por la prueba del mal esto es, por la tentación de la libertad, de desobedecer o desoír la palabra de Dios. No hay justicia auténtica sin elección, y toda elección supone angustia, porque se elige rechazando, y porque al elegir queda el recelo de no haberlo hecho adecuadamente, de haberlo hecho en contra de uno mismo. El drama de Job es tener que experimentar el mal extremo como soledad y silencio de Iahveh para sólo así recuperar la confianza de Dios.¹⁸⁶

Recordemos que Job era el hombre más piadoso entre los judíos, que temía a Dios y evitaba el mal; era también un hombre próspero económicamente y de bienestar corporal. Dios se enorgullecía de Job. Un día se encuentran Dios y Satanás juntos (Satán no es aún el enemigo de Dios, sino sólo un auxiliar), y Satanás *tienta* a Dios para que ponga a prueba a Job. Él argumenta que si Job es fiel a Dios, es porque lo ha puesto a buen recaudo y vive sin problema alguno. Pero si Dios retirara todos los bienes que rodean a Job, entonces éste se pondrá en su contra. Dios acepta el desafío y pone a prueba a Job.¹⁸⁷ Extermina sus rebaños, aniquila a sus criados, siervos e hijos, yerma sus tierras y le quita la salud cubriéndolo de pústulas. Su mujer le recomienda que abjure de Dios y que muera, pero Job no acepta y permanece fiel.

Primero, Job soporta todas las pérdidas materiales; después, cuando padece en su salud, medita sobre el sentido de haber nacido, de vivir y no renunciar deliberadamente a la vida. Entonces

¹⁸⁵ Gertz, Jan Christian (ed.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Teil III, Schriften (Ketubim): Das Hiobbuch*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 432-444.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ ¿Entendían los hebreos literalmente este desafío? Véase Schmoldt, Hans, *Das Alte Testament, eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1993, pp. 240 y ss.

entran en escena tres amigos que discuten sobre teodicea¹⁸⁸ con Job. Ellos argumentan que Dios es justo, y lo exhortan para que acepte su culpa debido a sus pecados. Job se rebela diciendo que él puede soportar el dolor, pero no la conciencia de haberlo merecido. Job continúa reprochando a Dios por haber permitido el mal en el mundo, y pregunta por qué Dios no protege a los justos y castiga a los injustos. Job concluye que el orden del mundo está perturbado. En contra de esto, los amigos alegan que Dios es sabio y que, por tanto, sí hay un orden en la naturaleza. Job se queja entonces de su soledad y abandono, pero los amigos lo niegan y afirman la presencia de Dios en todas partes. Ellos hablan de un Dios justo, pero Job ya no puede reconocer la justicia divina; ellos hablan de un Dios sabio, pero Job no puede ver sentido a su sufrimiento; ellos hablan de Dios como fundamento de todas las cosas, pero Job no siente más que el abismo bajo sus pies. Ante la persistencia de Job, los tres amigos concluyen que Dios es insondable e ininteligible para el hombre. Debido a esto, Dios se confunde con la presencia del mal inexplicable. No obstante, hay que aceptar sus decisiones.

Al final del relato, Dios mismo se hace presente y dialoga con Job. En ningún momento pretende probar la justicia del mundo, el sentido de sus decisiones o la culpabilidad de Job. Dios sólo hace alarde de omnipotencia ante Job y repite el estribillo: “¿tienes tú un brazo como Dios, y puedes tronar con la misma voz que él?”. Ante esta respuesta de Dios, no queda duda de su veleidad. Entonces, sólo es de esperar que sea misericordioso; y cuando Job espera su misericordia, Dios responde con una intimidación a través de la descripción del mundo animal. Job, piadoso a pesar de la intransigencia divina, capitula en su intento de comprender a Dios y al mal que le aqueja.

La pregunta: “si el mundo es creación de Dios, entonces ¿de dónde proviene el mal?”, constituye, según la figura emblemática

¹⁸⁸ Teodicea significa *justificación de Dios*, o sea, reflexión sobre la justificación de sus decisiones frente al mal en el mundo.

de Job, una cuestión que rebasa la intelección humana. Si no hay respuesta, por lo menos debe haber un conjuro que extirpe el mal. Eso pretende ser el Cristo salvador.

3. *El Cristo*

Jesús de Nazaret¹⁸⁹ fue uno entre muchos predicadores de su tiempo. Ubicado perfectamente al interior de la cultura judaica, ajena al mundo heleno, se declara “hijo del hombre”, y nunca el Mesías;¹⁹⁰ perteneciente a la casa de David, es un judío de pura cepa que no niega la tradición, sino antes bien, la consume; la consume fracturándola, porque a partir de Jesucristo comenzará una nueva representación o experiencia del mal extremo: el hombre es capaz no sólo de desoir a Dios, sino incluso de matarlo.

El nacimiento de la verdad cristiana es inseparable de la crucifixión de Cristo, porque con él muere el mal. La crucifixión es un suceso trágico que mezcla de nuevo fuerzas y valores contrarios: horror y goce, amor y dolor, suplicio y éxtasis.¹⁹¹

La muerte es el mal en la tradición judaica. El Génesis califica el pecado de Adán como la razón de su mortalidad, que no es entendida como corrupción del cuerpo, sino como ausencia de Dios. La promesa que trae Jesucristo es el *perdón*: Dios nunca

¹⁸⁹ Kee, Howard Clark, *Was wissen wir über Jesus? 1. Kapitel: Die nicht-testamentlichen Quellen*, Stuttgart, Reclam, 1990, pp. 13-33.

¹⁹⁰ Ratzinger escribe: “...él (Jesús de Nazaret) nunca se calificó directamente de mesías. La primera vez que aparece el título de mesías (Cristo) es en el letrero de la cruz...”. Véase Ratzinger, Joseph, *Escatología*, Barcelona, Biblioteca Herder, 2008, p. 49. Esto pese a Marcos 14, 61-62: “Mas él callaba y nada respondía. Le volvió a pregunta el sumo sacerdote, diciéndole: ¿eres tú el Cristo, el hijo del Bendito? Jesús le dijo: Yo soy; y veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo con las nubes del cielo. Entonces, el sumo sacerdote, rasgando sus vestiduras, dijo: ¿Qué necesidad tenemos de más testigos?”. Véase también: Mt 26, 63-64 y Lc 22, 66-69.

¹⁹¹ Ratzinger, Joseph, *Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten. Zweite Predigt: Glauben als Dienst*, München, Kösel Verlag, 1966, pp. 46 y ss.

se ausenta del hombre, aunque éste sí lo haga. Según esto, no se volverá a repetir un drama como el de Job.

Con la venida de Cristo aparece de nuevo el mal radical: la primera expresión de este mal es la matanza de los *santos inocentes*.¹⁹² ¿Para qué matar niños? La nueva dimensión de la condición humana es asesinar por placer. Con esto cambia el papel de los demonios en el Evangelio. El demonio griego puede sumir en la insensatez al hombre como un poder superior a sus fuerzas. El demonio cristiano¹⁹³ es una fuerza también presente en el hombre, pero como volición que se resiste a amar a Dios, a renunciar al bien, a elegir en contra suya.

Esto se esclarece con el episodio de la tentación de Jesucristo en el desierto. En el desierto enfrenta Cristo al demonio, a la tentación de actuar contra él mismo en la libertad de elección. Cada cual tiene que enfrentar sus demonios, porque todo el mundo es vulnerable ante la angustia de la elección. La tentación del desierto por el demonio significa la vulnerabilidad de Cristo (como hombre) a vivir la angustia de la elección. El desierto es la imagen de soledad, del retiro del mundo, del exilio del mundo, del encuentro con uno mismo, de la angustia ante la elección. Encontrarse con uno mismo, con el *otro* de uno mismo, para elegir a favor o en contra.

En el caso de Cristo, que es Dios, la soledad del desierto significa la angustia de elegir a su favor o en contra del hombre. La angustia del desierto prefigura la angustia de la pasión, donde al igual que en el desierto Cristo se encuentra solo. El demonio es el odio injustificado, el mal sinsentido alguno o porque sí; será, antes bien, el gozo en el mal. ¿Cuándo es el mal justificado? Tal vez cuando reporta algún beneficio inmediato; pero por el solo regodeo de cometerlo ¡nunca!

¹⁹² Si la narración de Mt 2, 13 es cierta o una simple referencia a la *haggada* de Moisés es algo que no tiene relevancia para el tema actual. Véase Ratzinger, Joseph, *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012, pp. 113 y ss.

¹⁹³ Balthasar, Hans Urs von, *Tratado sobre el infierno, compendio*, Valencia, EDICEP, 1997, pp. 117 y ss.

Desde la soledad se elige y desde la soledad se dota a la elección de un nuevo viso de angustia, porque la elección implica renuncia, y la elección puede terminar en el error; la elección se realiza en soledad para asumir plenamente la responsabilidad de la elección libre. La elección sólo puede ser angustiosa para Cristo si es en soledad, si tiene una alternativa y si puede errar. En el caso de Cristo, sólo tiene sentido la angustia por la alternativa que se le presenta (no está ni en soledad ni puede errar). Y esa alternativa sólo es posible cuando puede elegir a favor suyo y en contra del hombre, o bien a favor del hombre y en contra suya. En la primera opción, el resultado sería la destrucción del hombre; en la segunda, la muerte de Dios. Si Cristo muere para salvar al hombre, es porque Cristo elige en contra suya y a favor del hombre. Por eso, Cristo se llama así mismo *hijo del hombre*.¹⁹⁴ Esto sólo es posible si Cristo se encomienda al Padre.

La figura suprema del mal es el odio a Dios, que se cristaliza en su condena y muerte: “Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe”. (san Pablo, 1 Corintios 15, 14). ¿Qué significa esto? Que muere la palabra, muere la relación o vínculo de Dios con el hombre (porque el hombre la mata); muere el bien, vence el mal, Cristo se ofrece desmesuradamente al odio desmesurado. Sólo así puede resucitar y vencer como perdón inquebrantable. Dios resucita, cuando resucita el oído que le escucha, o sea el hombre, su interlocutor. Dios sólo existe cuando existe su interlocutor.¹⁹⁵ Y cuando por el autosacrificio se vence el mal, se establece una cultura del dolor:

¹⁹⁴ La expresión “hijo del hombre” se encuentra ya en el Antiguo Testamento. Véase Daniel: 7, 11-14: “Seguí mirando y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo como un hijo del hombre, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasará, su reino no tendrá fin.”. E Isaías, 51, 12: “Yo, yo soy vuestro consolador. ¿Quién eres tú para que tengas temor del hombre, que es mortal, del hijo del hombre, que por heno será contado?”.

¹⁹⁵ Jaros, Karl, *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung, Das Corpus Paulinum*, Colonia, Böhlau Verlag, 2008, pp. 129 y ss.

para amar, hay que sufrir; para amar, hay que estar dispuesto al autosacrificio.

4. *Cristianismo*

Si bien los primeros cristianos no fueron hombres instruidos, los apologetas echaron mano del pensamiento filosófico, porque tenían la necesidad de convivir con paganos y debatir con filósofos, argumentar contra aquellos que atacaban al cristianismo para así convertirlos. Sabían que el cristianismo se consolidaba como la religión de los conversos.¹⁹⁶

Entre los primeros debates se encontraba el de la unidad y trinidad divina (contra Arrio) y la naturaleza de Jesucristo (contra Nestorio). Otra cuestión era la del mal con relación al libre albedrío y responsabilidad del hombre (contra Pelagio) y, claro, la encarnación y resurrección de Cristo, que tenía como fin la muerte de la muerte o el fin del mal (contra Marción y/o maniqueísmo). Por ello, no es de extrañar que en los tres principales pensadores del preludio del cristianismo, Orígenes (185-254),¹⁹⁷ Gregorio de Nisa (335-400)¹⁹⁸ y San Agustín (354-430),¹⁹⁹ concurren pertinazmente tres temas: responsabilidad del sujeto, doctrina del alma como imagen de Dios y la doctrina sobre la espiritualización del cuerpo.

La idea de un Dios trino se acoplaba con el desenvolvimiento del mal en la tierra a lo largo de la historia: la era del Padre correspondía a la ley y el pecado de Adán; la del Hijo, a la era del perdón, y la del Espíritu Santo, con la santificación.²⁰⁰

¹⁹⁶ Ratzinger, Joseph, *Los padres de la Colonia Iglesia*, t. I: *De Clemente de Roma a San Agustín* y t. II: *De León Magno a Juan Damasceno, Introducción*, Madrid, Ciudad Nueva, 2010, pp. 7-23.

¹⁹⁷ *Ibidem*, t. I, 57 y ss.

¹⁹⁸ *Ibidem*, t. I, pp. 119 y ss.

¹⁹⁹ *Ibidem*, t. I, pp. 213 y ss.

²⁰⁰ Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, cap. I: *Renacimiento y humanismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 13-29.

Orígenes es el pensador cristiano que se enfrenta con el problema de revalorizar el devenir, calificado por Platón como noser, para engrandecer la historia sagrada. Además, debe enfrentar a los gnósticos para diferenciar y defender la palabra de Cristo. Los gnósticos habían propuesto el asidero ontológico del mal, ubicado dentro del *Kósmos*, e identificado a éste con la materia o el cuerpo sexuado; por tanto, la salvación estaba reservada a los elegidos que rechazaban la influencia malvada de la carne.²⁰¹ A parte de esto, la gnosis negaba la responsabilidad humana en relación con el problema del mal en el mundo. Marción (95-161 d. C.)²⁰² se alineó al cristianismo a partir de estas ideas gnósticas y negó que Dios hubiera encarnado, porque la carne implicaba impureza y maldad. Orígenes reaccionó contra esta concepción del mal y la combatió, no obstante que él mismo sufriera la condena de la Iglesia por suponer un movimiento plotiniano de lo uno a lo múltiple y de vuelta a lo uno. Lo que entrañaba que al final de los tiempos todos serían salvados, hasta el mismo Satanás. Enfrentar a los gnósticos y arremeter contra su solución al problema del mal representó un problema de enormes dimensiones para el cristianismo de los Padres de la Iglesia, porque si el mal es producto de la voluntad del hombre, hay que entender por qué el hombre se aleja voluntariamente del bien a través de una teoría del libre albedrío.

Orígenes aspiró a explicar el mal por la voluntad del hombre, porque le parecía absurdo pensar en un Dios creador del mal y hacedor de injusticias. El mismo absurdo se presentaba para él al pensar que el mal pudiera triunfar al final de los tiempos y que existiera una condena eterna, sobre todo porque pensaba que no existía nada que fuera intrínsecamente malo. Aparte de su influencia plotiniana, Orígenes estuvo muy cerca de una interpretación literal de la Biblia, sobre todo cuando deseó dar cuenta de Luzbel y de la rebelión de los soberbios anterior a la

²⁰¹ Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner Verlag. 1985, pp. 1-9.

²⁰² *Ibidem*, pp. 271-280.

aparición del hombre.²⁰³ Esto complica mucho su intelección del cristianismo.

Gregorio de Nisa y San Agustín continuaron reflexionando sobre las ideas de Orígenes. El primero desarrolló una doctrina del alma como icono (o imagen) de Dios, y el segundo, una doctrina del pecado original, junto con otra sobre las dos ciudades y la conciencia del tiempo. Gregorio de Nisa se preguntó cómo puede el hombre ser malo si es la cima de la creación divina e imagen de Dios. Para responder a esta pregunta, dividió la creación en dos partes: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y el hombre hembra-varón. En la primera parte, el hombre no acusa defecto porque es idea divina. En la segunda, la dualidad de sexos alude a la imperfección, porque apunta al alejamiento de la unidad y a la composición de materia y espíritu.²⁰⁴ El bien como perfección corresponde al ámbito de lo infinito, mientras que el mal, al plano de lo finito. Esto tiene un alcance que no será plenamente consciente hasta san Agustín.

Ciertamente, Gregorio de Nisa habló del apetito de Dios que embarga al hombre por provenir de lo eterno y desear volver a él. Evidentemente, este deseo de Dios se contrapone al deseo de mundo, pero Gregorio adjudicó el deseo de Dios al espíritu, mientras el deseo de mundo al cuerpo. Sin hipostasiar el mal a la manera gnóstica, Gregorio de Nisa prefirió hablar de un apartamiento de Dios; para contrarrestar el yerro de la libertad, una necesidad de purificarse, sin negar al cuerpo sino a través de doblar las pasiones y volver a ser aquello que se era antes de la “caída”, o sea, imagen divina. A eso se le conoció como espiritualización del cuerpo.²⁰⁵

San Agustín retomará la cuestión del mal para convertirlo también en un aspecto de la responsabilidad humana. El amor

²⁰³ Ratzinger, Joseph, *Los padres...*, *cit.*, pp. 63 y ss.

²⁰⁴ El gran filósofo alemán Werner Beierwaltes propuso dos tipos de metafísica: la metafísica del ser y la de la unidad. Véase Beierwaltes, Werner, *Denken des Eines*, Fráncfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1985, pp. 38-64.

²⁰⁵ Ratzinger, Joseph, *Los padres...*, *cit.*, pp. 124 y ss.

a uno mismo es responsable de la ciudad terrestre, mientras el amor a Dios, por encima de uno mismo, lo es de la ciudad celeste. Hay dos polaridades del deseo, no una dicotomía del ser, por eso es difícil comprender por qué el mal pudo ser considerado como nada, sobre todo porque san Agustín echó mano de la concepción del *orden universal*, en donde todo tiene un sentido en función del bien, y hasta los malos poseen una relevancia para la divina providencia. Para comprender esto es necesario atender la manera como las ideas de sus predecesores, Orígenes y Gregorio de Nisa, influyeron en san Agustín.

Agustín retoma la idea sobre el origen del mal: el hombre eligió pecar, y al hacerlo optó por la muerte. A partir de este ser-para-la-muerte, el hombre desarrolló una concepción del tiempo fincada en el rechazo a la ley. La ley divina es eterna; por eso, quien rechaza la ley vive con una conciencia inmersa en la temporalidad, o en el interés por lo inmediato envanesciente, preocupado por dotar de sentido a la existencia desde el bienestar egoísta.²⁰⁶ En esto consiste tanto la condición pecaminosa del hombre como también que el pecado sea *original* a la naturaleza humana. Desde ese entonces, las urgencias del momento determinarán el presente, fabricarán las expectativas de su satisfacción futura y acopiarán recuerdos de placeres fugitivos.

Todos los hombres al participar del pecado original compar-ten la conciencia de temporalidad. Esta conciencia lo ata a sí mismo y al instante de sus necesidades perentorias. Sin embargo, el hombre llega a tener conciencia de Dios, porque descubre dentro de sí un deseo infinito de felicidad y verdad que no se satisface con este o aquel placer, con esta o aquella media-verdad, sino sólo con la felicidad eterna y la verdad universal. Claro que la realización de esta felicidad encuentra un óbice en el cuerpo finito, caduco, temporal, que demanda placer instantáneo y pasajero, escindiéndolo en un ahora, antes y después, porque el

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 231-238.

“cuerpo” (o la corporeidad) representa aquello que no quiere saber más que de lo que depara el instante presente.²⁰⁷

De esta forma, la vida del hombre asemeja el tormento de Sísifo, que una y otra vez sacia apetitos-insaciables todo con el objeto de no saciarlos nunca hasta morir de una vez y para siempre. Al confrontar su realidad, el hombre experimenta la náusea de su existencia. Superar el cuerpo significa, primeramente, tomar conciencia de la temporalidad, no sólo del presente, sino de la dimensión tripartita del hombre: pasado, presente, futuro. Esto significa (re)conocerse o confesarse, en palabras de Foucault, verbalizar el malestar, enfrentarlo en su amplia envergadura. Segundo; al descubrir el hombre su temporalidad, descubre su ser para la muerte y, por tanto, su fatuidad. Tercero; cuando se descubre la temporalidad como muerte y se descubre su monotonía y fatuidad, comienza el deseo de eternidad y perdón.²⁰⁸ Cuarto; el perdón es un acto de la gracia, porque Dios es infinito, y el hombre finito y la distancia entre ambos es inconmensurable. No obstante, el hombre debe hacerse digno de la gracia, y para esto debe darle sentido a su vida desde la infinitud (desde Dios). Esto es imposible sin penitencia, porque pecar es tergiversar el orden natural de las cosas; el orden natural es ley que ordena darle importancia al espíritu (universal) sobre el cuerpo (egoísta y particular), y el pecado sobrepone los intereses del cuerpo sobre los del espíritu. Por eso, quien vive en el pecado, vive saciando al cuerpo y atrapado en la temporalidad. La penitencia significará la renuncia al cuerpo, la renuncia a valorar el ego sobre el espíritu divino. De esta manera, la nada del mal se entiende como la contracara de la plenitud del bien, del ser de Dios.²⁰⁹

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 238 y ss.

²⁰⁸ Gracias a que el hombre es una imagen de Dios, de lo contrario no sería fácil para san Agustín explicar por qué el hombre descubre dentro de sí el anhelo de eternidad.

²⁰⁹ Ratzinger, Joseph, *Los padres...*, *cit.*, t. I: pp. 226 y ss.

5. *Medioevo*

El cristianismo medieval desistió de la noción cándida del mal a través de la invención del purgatorio. Jacques Le Goff²¹⁰ refiere un cambio en su concepción, que abandona el dualismo estricto e implacable a favor de un pensamiento más flexible, que pone en el centro de la moral religiosa a la conciencia individual y su necesidad de piedad para realizar la conversión y merecer el perdón. Para ello fue necesario abandonar la idea de un Dios terrible, absolutamente trascendente y completamente ajeno a los avatares de este mundo, y poner en su lugar al Dios encarnado y sufriente, más cercano al hombre común.

Los historiadores del medioevo²¹¹ nos dicen que no hay otro periodo más poblado de signos que rigen desde lo alto las relaciones humanas que el de las sociedades medievales. En todo esto juega un papel insoslayable la fe religiosa frente al enigma del mal y su representación en el arte. Para interpretarlo hay que tener en cuenta dos cosas: el paso de los monasterios a las catedrales y la consolidación del poder eclesiástico.²¹²

Alois Dempf, en su libro *La expresión artística de las culturas*,²¹³ hizo ver cuáles eran a lo largo de la Edad Media las transformaciones de estas dos temáticas. Las más importantes se sitúan entre la fundación de los monasterios y la construcción de las

²¹⁰ Según Le Goff, el purgatorio representó "...la posibilidad de un perdón de los pecados después de la muerte y la eficacia de las plegarias para los cristianos muertos". Véase Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Editorial Taurus, 1989, p. 57.

²¹¹ Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 1972, pp. 364-373.

²¹² Pernoud, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägen*, cap. II: *Die Anfänge der Geschichte*, Viena, Tosa Verlag, 2004, pp. 32-52.

²¹³ Dempf, Alois, *La expresión artísticas de las culturas*, cap. III: *Las culturas de las religiones eclesiales*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 265-320.

catedrales góticas, entre Montecassino y Saint-Denis.²¹⁴ En este lapso, desarrolla la Iglesia un cuerpo doctrinal teológico-jurídico junto con un poder eclesiástico para hacerlo cumplir. La Iglesia manda, es ya un poder sobre la tierra, y debido a su dominio social y político, el cristianismo no vive más recluso en los monasterios, reducido al estudio de los monjes enclaustrados, sino que ocupa las plazas públicas y nutre de figuras pintorescas la cultura popular europea. Tiene lugar una confluencia de pensamiento teológico y expresión religiosa popular que cambia la visión del mal a través de las figuraciones de la plebe.

En el pasado,²¹⁵ el mal acosaba en forma de diablo a los eremitas en los desiertos, hasta que éstos se recluyeron en la seguridad del monasterio, orando dentro de las cuatro paredes solitarias de su celda, lejos del mundanal ruido. El desierto es lo agreste o salvaje, donde tropieza la vida con múltiples obstáculos, fuera de la sociedad y lo civilizado. ¿Por qué emigran los eremitas al desierto? Porque, en un primer momento, los eremitas que buscan a Cristo deben encontrarse consigo mismos, no con otro fuera de ellos. Ellos mismos son lo agreste, necesitado de civilización y control. Esto quiere decir que el mal en la temprana Edad Media se definió como lo salvaje aún no civilizado o aculturizado. El diablo tentó siempre a quien enfrentó el impulso natural en soledad, porque las potencias del mal eran las potencias incontroladas de la naturaleza. Los eremitas creyeron vencer al demonio a través de la renuncia de lo mundano, del cuerpo y sus demandas, huyendo al desierto. El ejercicio de purificación lo lograban a través de la penitencia y la oración, cuyos efectos sólo tenían beneficios individuales, sólo eran capaces de redimirlos a ellos mismo y no al conjunto de la Iglesia entera (de la cual se

²¹⁴ Benito de Nursia (480-547) fue el fundador de la vida monástica en Occidente y del monasterio de Montecassino, y el abad Suger (1081-1151) abad de Saint Denis, fue el reformador del arte sacro y contribuyó al surgimiento del gótico.

²¹⁵ Esto es en el siglo III d. C., periodo de vida de san Antonio Abad, fundador del movimiento eremítico.

habían retirado). Los eremitas experimentaban su religiosidad en las fronteras de lo crudo y lo cocido e incorporaban a su vida el ríspido drama entre el bien y el mal. Esta no podía seguir siendo la concepción del mal en la Alta Edad Media, porque la civilización cristiana ya no tenía lindes;²¹⁶ todo estaba dominado por la cultura cristiana, y lo agreste o incivilizado amenazaba muy lejos, allende sus fronteras, dentro del mundo musulmán pagano.

La contrapartida simbólica del demonio, propio del medioevo temprano, corresponde al ángel del medioevo tardío; evidentemente, una figura más de la fantasía religiosa popular que de la teología o filosofía. Los ángeles son una especie de emanaciones del espíritu divino, algo así como mandaderos o domésticos del espíritu de Dios. Estaba el ángel custodio de las puertas del paraíso, el ángel anunciador de la buena nueva a la virgen María, el ángel de la guarda ¡un ángel individual! Si los demonios se situaban en un plano horizontal, los ángeles lo hacían de modo vertical, colmando la jerarquía descendente que iniciaba en Dios y terminaba en los hombres, lo que santo Tomás llamó la *jerarquía de la perfección*.²¹⁷ Desde esta perspectiva es un absurdo hablar de simetría entre el bien y el mal, lo que además se acercaría peligrosamente a la herejía de los gnósticos, la herencia oriental más fuerte en el pensamiento medieval occidental.²¹⁸

²¹⁶ *Católica* significa universal, y si bien el primero en llamar *católica* a la Iglesia cristiana fue Ignacio de Antioquía (en su carta número VII de Esmirna) en el siglo I, no fue sino hasta el siglo XIII cuando la Iglesia se entiende como universal (o católica) —según Santo Tomás— en tres sentidos muy bien definidos: porque se encuentra en todos lados (incluyendo cielo y purgatorio), porque incluye a todos los seres humanos y porque no tiene límites en el tiempo.

²¹⁷ En la *cuarta vía* de demostración de la existencia de Dios, santo Tomás hace referencia (entre otros muchos lugares) a la jerarquía ontológica que existe entre Dios y los seres creados. Véase Santo Tomás, *Suma teológica*, cit., c. 105, a. 4; *id.*, *Suma contra gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, c. 20.

²¹⁸ Alrededor del siglo XII surgió la secta de los *cátaros* o albigenses (por la ciudad de Albí) inspirados en las ideas gnósticas. La Iglesia condenó la herejía en varios sínodos y concilios, y en 1213 tuvo finalmente lugar la guerra que llevó al exterminio de todos sus correligionarios. Véase Lambert, Malcolm, *La herejía medieval*. cap. III: *La herejía y la Iglesia; los cátaros*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 125 y ss.

El demonio fue una coartada a la maldad del hombre, una forma muy tierna de explicar la acracia, la debilidad de la voluntad, la inclinación a dejarse gobernar por el cuerpo. El demonio también fue una figura popular para acentuar la flaqueza humana, su faceta negativa, la falta de confianza que el hombre sintió en sí mismo. Y con el ángel, la Edad Media tardía acentuó la parte positiva o vigorosa que engendraría al Renacimiento.²¹⁹

Ciertamente que en la simbología medieval no desaparecen los demonios eremitas para ceder su lugar a los ángeles y querubines, porque los incipientes artistas necesitaban de la mitología de ángeles y demonios para plasmar la lucha entre los dos valores opuestos (valor y antivalue), lucha que no es de principios, como en los gnósticos, sino entre el apetito pedestre y la aspiración excelsa; lucha que se realiza en el seno del hombre hasta transfigurarlo en un animal de la confesión, como dijo Foucault.²²⁰ Porque el sacramento de la confesión²²¹ representó la posibilidad de verbalizar el mal, de tomar conciencia dialógica del mismo al hacerlo público y comunicarlo al otro. Con esto se transforma la falta individual en colectiva al reconocer la dimensión social de toda conducta; el *perdón de los pecados* significó (y significa) la purificación vía readmisión en la Iglesia o comunidad de los creyentes. Si anteriormente, los eremitas enfrentaban el mal en soledad, ahora se hace en comunidad a través de la confesión.

La persistencia de los demonios en el medievo tardío indica la presunción tácita de una *región oscura* que aflora con la relajación de los inquisidores y se registra en las diferentes simbologías

²¹⁹ Murray, Alexander, “Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter”, en Flasch, Kurt y Reinhold, Jeck Udo, *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 1997, pp. 162-183.

²²⁰ Foucault expone así el sacramento de la confesión: “... los rituales de confesión y en sus contenidos, una ciencia que suponía esa extorsión múltiple e insistente y se daba como objeto lo inconfesable-confesado”. Véase Foucault, Michel, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 81.

²²¹ Ganoczy, Alexandre, *Einführung in die katholische Sakramentlehre. Die Beichte und Buße*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 80 y ss.

del arte. La Iglesia medieval transigió con esta parte oscura del hombre gracias a las cruzadas, al exorcismo y a los tormentos. Las cruzadas fueron el antídoto contra el perjuicio exterior de los herejes y paganos; el exorcismo, el antídoto contra la tendencia a pecar o elegir erradamente por el yo, el cuerpo y sus deseos; por último, el tormento fue el antídoto contra el mal social, que obliga a la expiación a través de la ejemplaridad del castigo. Su fin fue exhibir y conjurar el mal, cada cual según la justa proporción para vencer la violencia y agresividad de la amenaza.

Esto dio lugar a un cambio de religiosidad, de defensiva a ofensiva, de contemplativa a activa, de personal a jerarquizada e institucionalizada. En el arte es donde pueden constatarse las transformaciones de la religiosidad cristiana, porque es allí donde se fusionan las ideas teológicas con la imaginaria popular. La representación plástica se consintió en el cristianismo como herramienta pedagógica,²²² por la poca agudeza del hombre común, necesitado de representaciones sensibles para comprender los rudimentos doctrinales al precio de lo inevitable: la representación sensible atenúa la trascendencia de lo divino.

Dempff notó que el arte románico constituye un arte de la trascendencia y no un arte de la humanización y encarnación. Por eso, puede decirse que ese arte tiene como figura central al padre, mientras el otro arte tiene la figura del hijo y la madre. Dentro de la representación artística, que tiene a la figura del padre como *leitmotiv*, el mal se discierne negativamente y se iguala a la nada; mientras el arte que tiene como figura central al hijo entiende el mal positivamente como calamidad o desgracia personal. Es una concepción más humana porque refiere al mal desde la perspectiva cotidiana.

La religiosidad medieval de finales de los siglos XI y XII vuelve los ojos hacia el hijo y la madre (virgen María), dos figuras de la encarnación: una del cuerpo y la otra del espíritu telúri-

²²² Dempff, Alois, *La expresión...*, *cit.*, pp. 270 y ss.

co.²²³ Esto coincide con un cristianismo más activo, volcado en la caridad al prójimo y no más en la contemplación de lo trascendente. De aquí en adelante estará el centro de la reflexión en lo humano y no en lo sobrehumano. Parte de este culto se remite al misterio de María madre de Dios: una mujer virgen que pare un Dios, un ser humano puro que representa el misterio de la inocencia. La inocencia no es la ingenuidad ni tampoco remite a la infancia: la inocencia es la manifestación misteriosa (inexplicable) de la gracia en medio de la injusticia y persecución. Un misterio, no un sentimiento, *estado de gracia* no de infancia o ignorancia, transparencia de la imagen divina en medio del desasosiego.²²⁴

También comienza el culto a los santos; hombres entre hombres que transparentan la imagen divina de Cristo, del Dios-hombre, símbolo de la trascendencia en la inmanencia. El interés por lo humano redimido anula la visión maniquea del bien y del mal en lucha permanente, lo que recuerda que el hombre no es ni absolutamente bueno ni absolutamente malo, sino una mezcla intermedia. Al no ser ni tan bueno ni tan malo, no merecerá el cielo de inmediato, pero tampoco el infierno; por ello, debe haber algo intermedio, el purgatorio. Esta es una concepción más comprensiva que atraerá el interés por los muertos que aún pueden salvarse si los vivos y los santos interceden por ellos.²²⁵

El interés por los muertos acuciará preguntas como qué sucede con los niños muertos sin bautizar, dónde se encuentran los hombres de buena voluntad que murieron antes de la resurrección de Cristo, cómo saber si las obras del hombre son suficientes

²²³ El monje cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153) es famoso por haber impulsado tanto la segunda cruzada como la devoción mariana a través de toda una teología sobre María, madre de Dios. Véase Ratzinger, Joseph, *Die Tochter Zion. Betrachtung über den Marienglauben der Kirche*, cap. I: *Der biblische Ort der Mariologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977.

²²⁴ Müller, Gerhard, *Ludwig, Katolische Dogmatik*, cap. VIII: *Die Mutter Jesus Christi, Urbild christlicher Existenz und Typus der Kirche (mariologie)*, Herder Friburgo, Verlag, 1996, pp. 478 y ss.

²²⁵ Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter. Im Angesicht des Todes*, Zürich, Artemis Verlag, 1990, pp. 51 y ss.

para la salvación. Preguntas que se plantean en un nuevo contexto moral que distingue matices entre el vicio y el pecado, entre el pecado voluntario y la falta por ignorancia, entre el pecado por obra y por omisión, entre pecado mortal y venial.²²⁶ Esto representa la victoria de un cristianismo optimista de la salvación sobre otro severo de la condenación y desprecio por el mundo.

Si ya no se puede continuar hipostasiando el mal debido a la doctrina de la gradación, entonces se “psicologizará” el mal y se convertirá en un enigma de la subjetividad del hombre y no más en un asunto de ángeles y demonios. Las manifestaciones artísticas plasman la subjetividad humana a través de pensar la subjetividad de Cristo, su dolor y abandono, así como la subjetividad maternal de la virgen frente a la cruz. Del interés que despierta la subjetividad de Cristo, se pasa a explorar los sentimientos del hombre; lo que significó el triunfo de lo humano sobre lo divino: Cristo como hombre sufriente. Para Dempf, lo importante no es que la catedral suceda al monasterio amurallado, sino que Europa comience a formarse un mundo sin trascendencia. Esto no quiere decir que comience una cultura atea (o siquiera laica), sino más bien una cultura interesada en el mundo *hic et nunc*, sin referencia a algo trascendente que dote de sentido a lo terrestre. El arranque es la reflexión sobre el dolor y la pasión humana de Cristo, porque allí se incide claramente en la subjetividad humana para que el mal deje de representarse como potencia sobrehumana y se conciba como un estado de ánimo.

²²⁶ Santo Tomás de Aquino postuló en su famosa *Suma teológica* (1-2, q. 88, a. 2, c) lo siguiente: “Cuando... la voluntad se dirige a una cosa de suyo contraria a la caridad por la que estamos ordenados al fin último, el pecado, por su objeto mismo, tiene causa para ser mortal... sea contra el amor de Dios, como la blasfemia, el perjurio, etc., o contra el amor del prójimo, como el homicidio, el adulterio, etcétera... En cambio, cuando la voluntad del pecador se dirige a veces a una cosa que contiene en sí un desorden, pero que sin embargo no es contraria al amor de Dios y del prójimo, como una palabra ociosa, una risa superflua, etcétera, tales pecados son veniales”.

Es un lugar común decir que el cristianismo medieval fue severo, condenatorio y supersticioso; pero no hay que olvidar que también fue un movimiento espiritual e imaginativo.²²⁷

6. *Época moderna*

La concepción occidental cristiana del mal se constituyó a través de la muerte de Cristo: la muerte de Dios como mal extremo. Sin embargo, esta muerte expulsó el mal fuera de la condición humana al redimirla. Por eso, la muerte de Cristo significa la muerte de la muerte, la superación definitiva del mal a través del sacrificio del Cristo.²²⁸ A partir de entonces, el mal encarnará en la subjetividad humana y operará desde dentro del hombre, su peor enemigo.

Esta visión trazó el umbral del nuevo hombre renacentista, más optimista y confiado en sí mismo, explorador y conquistador del mundo gracias a la fe en la razón y la doctrina milenarista de Joaquín de Fiore.²²⁹ Ciertamente, la confianza le duró menos que un suspiro, porque no impidió la angustia frente al enigma del mal, debida ahora a la finitud sin redención; porque la religión racionalista anulaba la coartada a los despropósitos del hombre, y en su lugar proponía un Dios natural, un Dios de los filósofos.²³⁰

²²⁷ Hegel, en su *Vorlesung über Geschichte der Philosophie* (Leipzig, Reclam Bibliothek, 1982, t. III, p. 34), despreciaba el estudio del pensamiento medieval al grado de recomendar calzarse las botas de siete leguas para transitar rápidamente de la antigüedad a la modernidad filosófica. No fue sino hasta mediados del siglo XX cuando historiadores como E. Gilson rescataron y reivindicaron a los pensadores medievales.

²²⁸ Ratzinger, Joseph, *La muerte de Cristo*, Madrid, Encuentro, 2013, pp. 19-28.

²²⁹ La idea de *progreso*, típica del siglo XVIII, y sobre todo del XIX, tuvo su origen en el pensamiento de Joaquín de Fiore (1135-1202). Véase De Lubac, Henri, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. t. I, *De Joaquín a Schelling*, cap. I: *La innovación de Joaquín*, Madrid, Encuentro, 1981, pp. 19-43.

²³⁰ Para el teólogo reformado, Emil Brunner, el *Dios de los filósofos* no es el Dios con el que se entra en comunidad a través del rezo u oración, sino sólo

De este espíritu racionalista surgió la filosofía de Kant y el intento de ajustar la teología cristiana dentro de los límites de la razón, con un sujeto sometido a la ley como única posibilidad de ser libre; porque el sujeto de la razón es a la vez el sujeto de la moral y el derecho. Sin embargo, en el seno de este discurso de la razón se da un retorno a lo trágico en el hombre, retorno consumado por la literatura de Molière, quien hizo patente la deserción cristiana del hombre, donde la culpabilidad humana busca postrarse ante un dios que lo absuelva a sabiendas de que ya antes lo ha negado. Lo que representa la enfermedad de la época moderna: dudar metódicamente de Dios y no cesar de preguntarse por la relevancia de la religión.

La lección consiste en darse cuenta de que la retirada de Dios (de la moral religiosa y la simbología cristiana) no termina con el problema del mal, sobre todo porque el hombre moderno (el hombre ilustrado) descubre que en él habita un goce feroz por lo maligno que no tiene explicación. ¡El hombre de razón no puede explicarse a sí mismo! La reacción a la razón derrotada será la figura romántica de la *subjetividad rebelde*,²³¹ intento de hacer frente al enigma del mal aun a riesgo de perderse.²³²

Con el cambio de conciencia moral se pasa de la dramaturgia cristiana medieval al teatro de Molière,²³³ principalmente con dos comedias: *Tartufo* y *Don Juan*. Lo que plasma Molière en sus

el de la reflexión y pensamiento que, no obstante, se niega a ser comprendido. Véase Ratzinger, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 16 y ss.

²³¹ El *romanticismo* fue concebido como la “revolución interior”, contrapartida de la “exterior” o social francesa de 1789; de ahí que el sujeto de la historia se presentara como una *subjetividad rebelde*. Ver: Uranga, Emilio, “Invitación al romanticismo alemán”, en Schlegel, Friedrich, *Fragmentos*, México, UNAM, 1958, pp. 9-38.

²³² *Idem*. Y Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo, La filosofía alemana en la época de Hegel*, cap. II: *Desarrollo que va de la razón absoluta a la personalidad de Dios, a la voluntad como fundamento del mundo y al reconocimiento de lo irracional y de lo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 285 y ss.

²³³ Molière, *Comedias*, vol. I: *Tartufo, Don Juan*, Barcelona, Obras Maestras, 1966, p. 254.

comedias es la amoralidad del deseo y a un sujeto que sólo cree en el placer personal como medida de sus intereses. Las dos comedias representan la rendición de la virtud, así como el triunfo del vicio: de la virtud, porque ésta ya no redime; del vicio, porque el placer es un fin en sí mismo y no busca justificación en la debilidad humana o en la ignorancia o en un demonio particular. Molière critica al racionalismo europeo y su cuestionamiento de la virtud cristiana, que apuntaba a una trascendencia divina inexperimentable e incomprensible.

Este triunfo del vicio representa el preámbulo del tiempo circular, porque si los momentos de placer se repiten sin novedad y pausa, no es necesaria la concepción teleológica y lineal del tiempo cristiano. Si no hay trascendencia como sentido y finalidad, la inmanencia es repetición permanente del deseo (sexual). Esto hace que los personajes de las comedias no sean más que representantes de sus pasiones y no tengan personalidad propia, ya que el deseo es el mismo en todos los hombres, sólo distinguible por la intensidad. El hombre sin Dios se reduce a pasión sin sentido.

Don Juan es un *Hidalgo*²³⁴ con una relación esencial con sus pronunciaciones; esto es, cuando da su palabra no puede faltar a ella bajo la pena de rebajarse. Sorprendente fidelidad cuando se trata de un hombre que no cree en nada. Don Juan encarna la libertad violenta de un deseo violento que no reconoce ningún otro valor más que él mismo. Si Tartufo es aún un hipócrita que disimula su deseo e intenciones, Don Juan será un descarado completo. Esta visión del hombre deja a los personajes Don Juan y Tartufo completamente solos, porque el individuo afirma su subjetividad sobre los demás, lejos de la razón comunicante, apoyado en su sordo e insaciable instinto. Quien elige únicamente para sí, renuncia a los demás; como ejemplo, el *Don Juan* de Molière, donde aparece el *Padre*, que no tiene nada que comunicar al

²³⁴ El *Hidalgo* en la etimología de Miguel de Unamuno es el *hijo de algo o de alguien*; aquel que sabe de dónde viene, y por ello está obligado frente a su ascendencia y también frente a su descendencia.

Hijo (alusión por demás obvia a la trinidad cristiana). Pese a todo, Molière se resiste a aceptar la nueva conciencia moral y castiga a Don Juan. Su compatriota y sucesor no dará ese paso atrás.²³⁵

Es un lugar común decir que con el marqués de Sade sí nace una nueva conciencia moral que toma posición frente a la teología y filosofía de su tiempo (*i. e.* la Ilustración).²³⁶ Sade es el representante del movimiento libertino ateo que se enfrenta permanentemente a su contemporáneo Rousseau, quien afirmaba la inocencia primitiva del hombre natural (*Emilio*); cuando Sade, en contrapartida, sostenía la maldad primitiva del hombre.

Frente al abandono de la concepción cristiana y la persistencia del enigma del mal, Rousseau propuso la idea de que el hombre es bueno por naturaleza, y que el mal procede del exterior (de las estructuras sociales).²³⁷ La solución: una nueva sociedad basada en la *voluntad general* y una nueva pedagogía.

Por el lado de Sade, hay que decir que éste es contemporáneo de la Ilustración y de la Revolución francesa, o sea, del materialismo ilustrado y de las contradicciones entre razón y violencia. El logro de Sade estriba en mostrar el mal dentro del abanico de todas sus posibilidades: en lo público y lo privado, en la política y en la religión, en la moral y en la ciencia, en el hogar y en el convento, en la escuela y en la prefectura, etcétera. Sade desarrolla

²³⁵ Don Juan es para muchos el símbolo del *conquistador de mujeres*; en este trabajo esta visión es falsa. La figura de *Don Juan* aparece en múltiples obras literarias, como *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, *El Estudiante de Salamanca* de Espronceda, *Don Juan Tenorio* de Zorrilla y el *Don Juan* de Molière. En este último aparece con más claridad el desencanto moral y la aparición de una conciencia desvergonzada. Ver: Sichère, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 155 y ss.

²³⁶ Sobre el cambio de conciencia moral en Occidente debido Sade, véase Lever, Maurice, *Marquis de Sade*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998, pp. 48-80.

²³⁷ Rousseau estableció en esta obra que todos los males que originan las desigualdades humanas tienen su única causa en el tipo de organización social (*i. e.*, la que permite la propiedad privada). Esto se conocerá más tarde como “maldad estructurada”. Ver: Rousseau, Jean-Jacques, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 2004, p. 127.

una enciclopedia de los vicios y manías, contraparte de la *Enciclopedia del Saber de las Ideas y de los Oficios* de Diderot y D'Alembert. En Sade no hay una sola actitud que se pueda adoptar sin reparos; incluso su erotismo aburre porque es resultado de la repetición monótona (circular) de un placer que pretende justificarse así mismo en su consumación permanente. Sade es una especie de *oficial del sexo*, que obliga a la satisfacción de necesidades espontáneas, lo que lo convierte en un monstruo. Sade representa el control casi militar de los cuerpos, algo común entre los protocolos de educación y reglamentación social del siglo XVIII.²³⁸

Podría pensarse que Sade raya en lo caricaturesco, y que por lo mismo es irreal, y no puede tomársele en serio. Sin embargo, no puede negarse que el placer sádico es una realidad cruda y estremecedora, porque en el fondo de todo goce hay cierto dejo egoísta y cierta malevolencia. Claro que no sólo el egoísmo convierte en abyecto al goce, sino que también lo rebaja el hecho de agotarse en lo puramente corporal y no trascender el instante al cancelar la humana comunicación, porque no hay manera de comunicar el placer físico.

De otro modo, Klossowski²³⁹ ve a Sade como un gnóstico o cátaro del siglo XVIII que pretende obtener la purificación a través de la extenuación de la violencia corporal. De aquí que Klossowski se pregunte si el desenfreno, como medio de purificación y forma de conjurar el mal, tenga algo de reprobable.²⁴⁰ Evidentemente, si todo acto libertino persigue el mal purificador, todos y cada uno de sus actos se ven banalizados ante el ingente mal, ante una maldad radical o extrema. Klossowski olvida algo en su hipótesis sobre Sade: ¿qué significado tiene el mal humano si no hay Dios? ¿Cómo purifica el mal si no hay nada que trascender con él? El mal del hombre frente al hombre no puede significar

²³⁸ Bloch, Iwan, *Sade y su tiempo. Psicopatología de una época y fin de una sociedad*, Primera parte: *El siglo del marqués de Sade*, México, Juan Pablos, 1971, pp. 19 y ss.

²³⁹ Klossowski, Pierre, *Sade mi prójimo*, Madrid, Libros Arena, 2005, pp. 45 y ss.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 77 y ss.

otra cosa que la destrucción de lo pequeño y sucedáneo por lo pequeño sucedáneo, ¿tiene esto el sentido de dar muerte a Dios?

La maldad extrema representa el horror del mal que va más allá de lo humano meramente humano. El cristianismo mostró que con Dios el mal humano alcanzaba la dimensión de afrenta universal, y sin él se convierte en simple ocio o entretenimiento baladí. La tesis cristiana asentó que sólo frente a lo trascendente existe el horror del mal, presente en cada uno de nosotros, incluso como diminuto goce libertino, porque toda ofensa a Dios es una falta de *laesae maiestatis*.

El mal sin Dios, y como puro goce sexual, despersonaliza o niega la dignidad humana al permanecer en el aquí y ahora del instinto; y como el instinto aburre, es una acción mecánica, animal. Entonces, el “mal atroz” del sadismo no puede ser producto de la subjetividad humana cuando no hay persona o cuando se le achaca a la naturaleza neutral e instintiva del hombre. Si la naturaleza es lo que trasciende al sujeto, y no más Dios, entonces el mal no está en el sujeto, sino en la otredad del sujeto: no en la libertad del sujeto, sino en su reacción instintiva o mecánica. Y si el instinto representa la verdadera naturaleza que supera y desborda al hombre, entonces, el mal propuesto por Sade se reduce a una especie de pesadilla que no puede asumirse cabalmente. El instinto sexual, el placer puro y duro, ni es parte de la subjetividad individual ni está fuera del individuo como tentación demoníaca; por ello, se le podría preguntar a Sade, ¿es aún mala la acción producto de un instinto?

En todo caso, el mensaje de Sade es ignominioso para la condición humana, porque la niega al afirmar tácitamente que en el fondo de todo deseo humano hay un goce inhumano. Esta banalización del mal exigirá un replanteamiento de las relaciones con uno mismo y con la sociedad. Un replanteamiento del sentido del sufrimiento; porque si en el cristianismo el sufrimiento redime, con Sade el sufrimiento vacía.

7. *El Romanticismo*

La Ilustración del siglo XVIII constituyó un parteaguas en la cultura occidental al descubrir, a través de la Revolución francesa, las libertades y derechos ciudadanos. El nuevo sujeto construye su identidad frente a la ley, dividido entre la ley natural (de la que participa como ser físico) y la ley moral (de la que participa como miembro de la sociedad civil). El sujeto deviene ser humano por su capacidad de darse reglas de conducta y someter su deseo a las leyes de la razón. En este contexto kantiano, el mal sólo se concibe como heteronomía,²⁴¹ *i. e.*, adherirse a reglas ajenas a su razón.

Aquí surge una pregunta planteada por Rousseau; a saber: ¿se puede elegir en contra de la libertad?²⁴² Porque la capacidad de elegir es gracias a la libertad, y resulta contradictorio usar la libertad para negarla. Si el mal es producto de la voluntad del hombre, y esto significa adherirse a reglas ajenas a la razón; entonces, el hombre que opta por el mal decide voluntariamente renunciar a la libertad. Para que esto sea imposible, asienta Rousseau en el *El contrato social* lo siguiente: "...quien rehúse obedecer a la voluntad general, se le obligará a ello por todo el cuerpo: lo que no significa nada más sino que se le obligará a ser libre..."²⁴³

Si esta misma pregunta se le plantea a Kant, la cuestión será la siguiente: ¿habrá una forma del mal y perversidad que lleve al hombre a renunciar a su condición de ser racional? Kant responde en *La religión dentro de los límites de la razón*, que nada puede haber para que el hombre cese de obrar libremente. Si hipotéticamente se insiste y se proponen los personajes de Molière

²⁴¹ La *anomia* no aparecerá en la obra de Kant sobre el desarrollo de la conciencia moral, y sino hasta el siglo XX, con Lawrence Kohlberg y Jean Piaget. La *anomia* representará un nivel cero de desarrollo moral, donde aún no hay conciencia sobre el bien y el mal.

²⁴² Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, libro I, cap. IV: *De la esclavitud*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 27-36.

²⁴³ *Ibidem*, cap. VII: *Del soberano*, pp. 59-80.

y Sade, Kant agregaría que nadie puede degradarse tanto que no decida actuar de forma distinta cuando tenga en sus manos la opción de hacerlo. Si Kant niega que el mal sea un ente o se encuentre en algún objeto que compela a actuar malvadamente (demonio), entonces, no puede haber una naturaleza humana mala, y el hombre racional no puede ejercer su libertad forjando el mal como regla de conducta. Para que el mal fuera regla de conducta moral, necesitaría ser un imperativo categórico, universal y necesario, válido para uno mismo como para todos los demás; pero ¿puede un ser racional erigir el mal como regla de conducta universal a sabiendas de que atenta contra sí mismo? En este sentido, no hay mal radical, porque toda acción humana es racional o conducida por la razón; tampoco puede, por tanto, existir una persona diabólica como las de Sade, porque no es posible que alguien elija el mal al precio de negarse a sí mismo. En la medida en que los personajes de Sade son inhumanos, dirigidos por un deseo autodestructivo de muerte, en esa medida no hay ningún lugar para la ferocidad de los personajes de Sade en la concepción moral de Kant.

Lo que Sade reclama para sus personajes trasciende a toda concepción humana, más allá incluso de Dios, más allá por supuesto de todo valor social o capacidad de convivencia. Y esto es también el sujeto que propone el romanticismo: un sujeto prisionero de fuerzas que lo sobrepasan. Este sujeto siempre se rebelará contra los límites que fija la ley. La libertad para el romántico no se entiende como fijarse límites a través de la leyes racionales que se autoimponen, sino como superar cualquier límite impuesto. El sujeto romántico no es más un sujeto de razón, sino del destino y la maldad una barbarie fundamental en el corazón del hombre.²⁴⁴

Antes que la filosofía, es la literatura la que aporta la “respuesta” al enigma sobre el mal. En el siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, la literatura ha dejado de estar al servicio del bien, y únicamente da testimonio del goce extremo del mal. La cues-

²⁴⁴ Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, cap. IX: *Diesseits und jenseits der Moral*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 218 y ss.

tión del mal y la literatura en la formación de la subjetividad moderna ha sido ampliamente estudiada por Wilhelm Dilthey.²⁴⁵ La literatura aprehende el momento de la angustia cuando se hace presente el mundo de las confusiones. Víctor Hugo presenta la angustia del hombre ante el horror seductor del mal radical. *El hombre que ríe* encarna la infamia cometida contra la niñez. *El hombre que ríe* es una ironía en sí: ríe pero no de alegría, sino por la mueca producto de la infamia cometida. La infamia que ríe al deformar la cara de una criatura indefensa para que ría permanentemente, cuando debería llorar de desaliento. La infamia produce risa, no más indignación.

Por otro lado, Robert Louis Stevenson describe el horror de la curiosidad científica del hombre y del desarrollo tecnológico: el mal dentro de la ciencia y del hombre de ciencia (Dr. Jekyll). Aquí el mal está por completo erradicado de la naturaleza, porque ésta ha sucumbido al poder domesticador de la ciencia y tecnología. La ciencia, producto de la *sana curiosidad humana*, termina paradójicamente deshumanizando al hombre, o ¿alegoría acerca del saber que termina con todo misterio, y por ello, con el hombre? La religión y la ciencia no han cambiado la inclinación humana por la maldad. La ciencia deja completamente a un lado la salvación proveniente de un más allá, y cuando no cree más en Dios, se da cuenta de que no puede creer en el hombre.²⁴⁶

8. *El presente*

En la época actual se ha aceptado definitivamente la existencia del mal radical. Para conjurarlo, el poder del soberano sólo reconoce al sujeto de derecho cuando éste se ha sometido a la ley. Pero aquí el problema comienza con la barbarie colectiva del nazismo o del fascismo que conciertan todos los instrumentos del

²⁴⁵ Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el...*, cit., pp. 285 y ss; *id.*, *Literatura y fantasía*, cap. I: *La gran poesía de la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 13-54.

²⁴⁶ Waldenfels, Bernhard, *op. cit.*, pp. 275 y ss.

Estado al servicio del mal radical, lo que lleva a los límites de lo pensable sobre el hombre mismo: la radicalidad del mal como política de Estado.

El infierno de los sobrevivientes a la barbarie del Estado no consiste en la abyección que sufrieron al degradarlos a condición de animales. El horror no fue la muerte programada y sistemática en los campos de concentración, sino la empresa de convertirlos en otra cosa que seres humanos: en botas, pantallas para lámparas, condumio de animales, etcétera. El mal radical llega al extremo de negar la dignidad de ser humano.

En los *blogs* del narco mexicano, los criminales ríen al desollar un hombre vivo; los alumnos de secundaria filman solícitos peleas entre sus compañeros o violaciones de sus compañeras, trivializando los videos *snuff*. Los linchamientos públicos, las matanzas cometidas por policías, familias criminógenas en Tlaxcala, que secuestran y prostituyen a niñas, la fuerza del Estado sometida e indefensa, porque... ¿qué ley puede prevenir o castigar a los cinco menores que asesinaron a otro niño de seis años en Chihuahua por diversión, ¡jugando al secuestro!?! ¡El mal banalizado! ¿Cómo puede el pensamiento filosófico enfrentar esta forma del mal? ¿Cómo enjuiciar la defensa a través el mal colectivo perpetrado por todo un grupo social a otro?

Otro problema lo plantea la criminalidad como práctica recurrente del individuo para protestar contra el orden legal. El sujeto como ciudadano surge cuando se interiorizan las disposiciones reguladoras y, sin embargo, los aparatos de regulación anulan al individuo al negarle su desarrollo. El problema de la criminalidad organizada como criminalidad estructurada; pero no se habla de criminalidad estructurada, de las condiciones que llevan a delinquir como única forma de supervivencia, de la violencia como forma única de relación social, tema recurrente de las novelas de Patricia Highsmith, porque entonces no hay coartada y no hay conjura.

Hasta hace poco, la pena de muerte era el castigo extremo para el mal radical. Hoy día, el problema no es saber si la pena de

muerte es la respuesta justa al mal radical, sino si es útil y eficaz. Y, en un sentido, la pena de muerte es adecuada, porque por lo menos señala el mal radical dentro de la sociedad.

Los trabajos de la antropología filosófica y bioética transitan en la frontera entre lo humano y lo inhumano, en la región divisoria que porta consigo el hombre. Su análisis no pretende hoy día determinar la naturaleza del mal tanto como establecer los mecanismos de su conjura y exorcismo. Sin embargo, parece que intentar verbalizar la realidad oculta a la simbolización es un despropósito, y la única razón para explicar la existencia de una filosofía del mal apunta a la exigencia de un sujeto necesitado de constituirse en el orden de las palabras, cuya domesticación es posible si y sólo si tiene lugar la verbalización de su conducta.

VII. CONCLUSIONES EN EL CAMINO DE LA MORAL Y EL DERECHO

La evolución genética y cultural constituye la naturaleza escindida del hombre, debatiéndose entre inclinaciones y obligaciones, ofreciendo condiciones favorables para el comportamiento normativo y el desarrollo de una mejor convivencia social. La evolución del comportamiento normativo del hombre supuso la adjudicación de responsabilidad, lo que a su vez supuso, como condición de posibilidad, la conciencia de uno mismo (autoconciencia) y la voluntad libre.²⁴⁷ Para entender el yo y la voluntad libre, todo científico (biólogo o neurofisiólogo) parte del hecho de que para cada acto consciente del yo hay un suceso neuropsicológico correspondiente (exactamente una función del sistema nervioso central, en especial del cerebro).²⁴⁸ Esta referencia a las neurociencias está basada en muchos experimentos y observaciones controladas que muestran el vínculo entre cerebro y eventos

²⁴⁷ Piepper, Annemarie, *op. cit.*, pp. 164-171. Williams, Bernard, *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986, pp. 219-245 y 271-301.

²⁴⁸ Lazorthes, Guy, *op. cit.*, pp. 97-125.

mentales, y permite a los especialistas desarrollar terapias bioquímicas para esquizofrénicos y establecer la urdimbre hereditaria de las enfermedades mentales. Desde el punto de vista evolutivo, se reconocen las ventajas que ha ofrecido para la supervivencia del hombre su elaborado sistema nervioso central y la posesión de una conciencia subjetiva,²⁴⁹ pese a su vulnerabilidad, porque la simple experiencia del sentido común sabe de las nocivas consecuencias que tienen el alcohol, la nicotina, los sicofármacos o las endorfinas sobre la conciencia y su percepción del mundo.

La explicación evolutiva de esta conciencia ha permitido también a la cultura ecológica moderna, la oportunidad de crear una nueva actitud hacia los animales, impregnada de espíritu cartesiano hasta hace poco, gracias al progreso de la neurociencia y su conocimiento sobre los procesos cognitivos; porque si se acepta que la conciencia se formó gradualmente a lo largo de la evolución, entonces se deberá adjudicar (en algún grado) a los animales tanto conciencia de sí como pensamiento teleológico, y así justificar un trato considerado hacia ellos.

Por todo lo anterior, se asume que la conciencia del yo es un correlato muy complejo del sistema nervioso central que obliga a reconocer que no hay claridad absoluta sobre la relación cerebro/conciencia o si el número de neuronas y el grado de conexión entre ellas describe suficientemente la aparición y organización de cada uno de los eventos mentales.²⁵⁰

Pese al avance de la ciencia, perdura el problema mente-cuerpo. Los neurobiólogos evolutivos no dudan de la naturaleza biológica del hombre, y por ello, lo explican con la teoría evolutiva sin reserva alguna. Al mismo tiempo, reconocen con Kant que la fe en la ley moral y en la autonomía de la voluntad libre es una condición necesaria del comportamiento normativo. ¿Cómo es posible relacionar causal y armoniosamente las determinaciones corporales con la concepción de una conciencia

²⁴⁹ Changeux, Jean-Pierre, *op. cit.*, pp. 79-114,

²⁵⁰ *Idem.*

libre y autónoma? No hay una respuesta satisfactoria para este antiguo dilema: los dualistas no pueden explicar cómo el espíritu inmaterial y sin energía influye causalmente en el cerebro (no hay causalidad sin transmisión de energía), en tanto que los monistas no pueden aclarar la autoconciencia y la libertad.²⁵¹ El problema mente-cuerpo permanece una aporía, un problema insoluble, frente al cual la antropología evolutiva propone al yo (a la conciencia yoica) como una propiedad emergente, o sea, una propiedad que surge dentro del funcionamiento de un sistema colaborativo, pero sin reducirse a ninguna pieza del mismo.

Si bien desde el punto de vista funcional esto ofrece una solución, hay que reconocer que el problema mente-cuerpo muestra la frontera de la capacidad humana de conocimiento. Se está en condiciones de formular la aporía, pero no de solucionarla. El cerebro más evolucionado de la naturaleza fracasa en la reflexión sobre sí mismo, en la explicación de la relación entre el microcosmos mental y macrocosmos biológico. La comunicación entre mundo material y mundo espiritual, con su demanda de libertad, no puede ser suficientemente explicada, y por ello hay que aceptar la dimensión ininteligible de esta realidad. Lo que no desmiente la verdad sobre que la hominización y evolución del hombre ha abierto nuevas dimensiones argumentativas que no existían para el naturalismo de los siglos XVIII y XIX.²⁵²

La responsabilidad moral y jurídica permanecerá oscura mientras se proponga como solución la hipostasis del yo y su voluntad libre.²⁵³ La antropología filosófica evolutiva avanza al explicar la libertad del yo dentro de la evolución del hombre como una propiedad emergente, necesaria para el éxito de la homini-

²⁵¹ Campbell, Keith, *Cuerpo y mente*, México, UNAM, 1987, pp. 41-53 y 73-96.

²⁵² Janich, Peter, "Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie", en Janich, Peter (ed.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburgo, Meiner Verlag, 2008, pp. 30-52.

²⁵³ Williams, Bernard, *op. cit.*, pp. 219-245 y 271-301.

zación.²⁵⁴ Aquí es nuevamente relevante mencionar que “entidades ficticias” tienen un lugar relevante a lo largo de la evolución, igual que los factores reales. Esta propuesta antropológica sorteaba la dificultad de la relación mente-cuerpo al asumir un yo y su voluntad libre dentro de la razón práctica, pero aclarando que ambos solamente se entienden como propiedades emergentes de la socialización.

Concisamente, puede decirse que la vida cultural del hombre moderno precisa de la presunción de la libertad y de la responsabilidad del yo. La concepción clásica del naturalismo no ofreció ninguna explicación para esta asunción, y hoy día, como consecuencia de la teoría cuántica, han tenido lugar especulaciones aventuradas que nos devuelve al escepticismo de antaño: el físico alemán Thomas Görnitz²⁵⁵ creyó explicar al yo y su libertad con la teoría cuántica y propuso a los pensamientos como entidades tan reales como los átomos. Con ello, Görnitz pensó haber eliminado la separación cartesiana entre sustancia pensante y extensa y tomar el yo y la voluntad libre como entes “reales”. Sin embargo, las explicaciones de Görnitz no aciertan siquiera a formular correctamente el problema. Sus disquisiciones se suman a los múltiples intentos fallidos frente al problema mente-cuerpo, y la pregunta persiste: ¿cómo es sostenible nuestra concepción del mundo natural con el planteamiento sobre nuestra voluntad libre?

Contrariamente a la visión de Görnitz, el teólogo católico Karl Rahner²⁵⁶ prefirió imaginar a la materia como “espíritu congelado”, pero ¿es compatible esta afirmación con nuestra concepción de mundo natural? Porque nadie está en condiciones de negar la naturaleza escindida del hombre producto de la evolución y debatiéndose entre genes y cultura. Y aunque no haya

²⁵⁴ Mohr, Hans, *Evolutionäre...*, cit., pp. 35-38.

²⁵⁵ Görnitz, Thomas y Görnitz Brigitte, *Der Kreative Kosmos: Geist und Materie aus Information*, Heidelberg, Spektrum akademischer Verlag, 2002.

²⁵⁶ Rahner, Karl, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Viena, Herder Verlag, 1965, p. 319.

una solución definitiva para el problema mente-cuerpo, sí existe la posibilidad, a través de evolución cerebral, de crear condiciones óptimas para nuestra herencia cultural: crear un contexto cultural apropiado para la mejor manifestación de los altos valores sociales.

La pregunta es si la moral y el derecho ofrecen una garantía sobre nuestra evolución cultural y si continuarán en la dirección a un mundo mejor. Por un lado, se piensa que una moral no es suficiente, y que el derecho debe ser el que garantice el orden y la evolución de la cultura; por otro lado, se propone como solución una ética mundial o una moral global (*Weltethos*), en el sentido de Hans Küng.²⁵⁷ Los primeros llegan a esta conclusión por la insuficiencia de la moral ante el advenimiento del derecho positivo como palanca del desarrollo cultural: según ellos, la moral funciona únicamente cuando hay poca complejidad en el sistema social y bajo una secuencia simple de causa-efecto-sanción.²⁵⁸ El prototipo de esto es la moral dinástica del Antiguo Testamento, susceptible de ser resumida en diez mandamientos (decálogo). El libro del Génesis describe al mundo antes del derecho,²⁵⁹ mostrando una mezcla incongruente de injusticias y barbarie frente al celo iracundo de un Dios ordenador. Sus amonestaciones morales fueron perdiendo efectividad con la creciente complejidad y gravedad de los problemas sociales. Por eso —se dice— aparece el derecho al lado de la moral y desplazando a la misma. Ahora, el ámbito de regulación del derecho es el ámbito de las instituciones, del Estado constitucional y su administración gubernamental, producto de un contrato social, paradigma de convivencia pacífica, garantía de resolución de conflictos por un Poder Judicial imparcial. La idea jurídica de justicia recibe, de esta manera, un

²⁵⁷ Küng, Hans, *Una ética mundial para la política y economía*, Madrid, Trotta, 1999.

²⁵⁸ Kunz, Karl-Ludwig y Mona, Martino, *Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtssoziologie*, Stuttgart, UTB Verlag, 2006, p. 31.

²⁵⁹ Brunkhorst, Hauke, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Colonia, UTB, 2006, p. 88.

lugar preponderante, acorde al tamaño y a la complejidad de las sociedades actuales.

Sin embargo, el derecho positivo trae consigo ventajas y desventajas; por un lado, las sentencias normativas poseen fuerza jurídica y, por otro, el acto positivo de promulgar leyes permite cuestionar la legitimidad del legislador. Nadie puede negar la posibilidad de un sistema jurídico injusto, y con ello, admitir, tácita o explícitamente, la posibilidad de revisar el valor del derecho mediante principios éticos o metajurídico. Respecto a este punto, parece reivindicarse la necesidad de principios morales universales. Ciertamente, las cuestiones sobre la legitimidad del legislador y sus leyes se resuelven en la sociedad democrática de manera distinta a aquella aportada en las narraciones bíblicas o el Estado absolutista. Si entendemos un orden jurídico como un logro evolutivo que implica legislar con creatividad, con normas jurídicas racionales y una jurisprudencia establecida, además de un juez imparcial que sancione según la ley y gravedad de la violación, entonces, su posible cuestionamiento solamente puede dimanar a través de principios morales universales y metajurídicos.

Lo que no niega que el invento del derecho positivo haya sido una condición *sine qua non* de la evolución cultural. El avance en la convivencia humana va de la mano de la construcción del Estado de derecho y de sus leyes desvinculadas de las veleidades divinas o arbitrariedades absolutistas. Desde la antigua *Polis* griega se hacen intentos para superar la moral religiosa: Sócrates,²⁶⁰ en el *Critón*, rechazaba las normas fuera del derecho y, consecuentemente, justificó la obediencia al derecho excluyendo las creencias y autoridades religiosas o extrajurídicas. Por ello, Sócrates se niega a huir de Atenas y evadir la ejecución de la sentencia, pese a su injusticia.

Desde entonces, derecho y moral parecen ser rivales en la historia del pensamiento; a partir de ese momento, las controversias entre puntos de vista jurídicos y morales son el pan de to-

²⁶⁰ Höffe, Otfried, *Gerechtigkeit*, Múnich, C. H. Beck Verlag, p. 53.

dos los días. Este conflicto normativo ha dado lugar a problemas como el de objeción de conciencia y desobediencia civil,²⁶¹ a casos planteados por los vacíos de la ley y la pertinencia de llenarlos con las convicciones morales, a conflictos entre moral religiosa y Estado laico, entre normatividad eclesiástica y el respeto a la autonomía de la conciencia, sea por parte del derecho canónico católico o de la sharia musulmana.

Existe el problema lógico de enjuiciar desde la moral aquella parte del derecho positivo que resulta reprobable, porque se puede afirmar que los principios morales y jurídicos son inconmensurables, y es absurdo afirmar que unos comprendan a los otros y se deriven de ellos. Pero si bien el sistema constitucional parece ofrecer no sólo el marco para el funcionamiento de los órganos estatales, sino además, el fundamento del orden social entero (incluyendo los valores morales), no se está por esto blindado, por ejemplo, de aquello acaecido durante los tiempos de la Alemania nazi, donde muchos ciudadanos cumplieron con su obligación de acatar la ley, al estilo de Sócrates, porque temieron más a la desaparición del orden estatal que a la arbitrariedad del Estado. Nadie puede negar que el Estado de derecho proyecta y estabiliza el sistema de valores sociales, y que, por ello, su cuestionamiento involucra la realidad social entera.²⁶² La realidad del Estado y sus instituciones representa para muchos la expresión de un orden de valores objetivos, sobre todo en su función de fuerza correctiva.

El análisis del comportamiento normativo (específicamente del derecho) desde la perspectiva antropológica evolucionista, pone al descubierto principios normativos antiquísimos, provenientes de los tiempos de la evolución de los homínidos. Por esto es posible afirmar que el derecho, en sus axiomas y enunciados positivos, conserva convicciones producto de la evolución

²⁶¹ Laker, Thomas, *Zivilier Ungehorsam*, Badeb-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, pp. 52-82.

²⁶² Kunz, Karl-Ludwig y Mona, Martino, *op. cit.*, p. 109.

biológica:²⁶³ sea la necesidad de justicia, honestidad y fraternidad, sea el altruismo mismo; todo se deriva de las aptitudes sociales del *homo sapiens*.

Además, en el contexto de la teoría de juegos se ha mostrado que hay una inclinación universal hacia la confianza y hacia la reciprocidad, y que la *regla de oro* es una necesidad compartida por todos los hombres. Esto no niega la posible vaguedad de los enunciados metajurídicos o su sujeción a los cambios del tiempo:²⁶⁴ bajo *justicia social* entienden unos²⁶⁵ que todos los hombres deben gozar de libertad o de posibilidades para desarrollar todas sus capacidades, etcétera; mientras para otros,²⁶⁶ justicia social no tiene mucho que ver con la realización de un proyecto individual de vida y diversas posibilidades de comportamiento, sino más bien con la distribución de la riqueza y el bien colectivo.

El darwinismo moderno,²⁶⁷ que opera con el concepto de *estrategias mixtas de comportamiento*, explica la relevancia social del comportamiento normativo (ético o jurídico) con el concepto de *condiciones contextuales óptimas*. El principio normativo del bien se lleva a la práctica por la mayoría de los hombres, cuando existen condiciones óptimas dentro del contexto social. Así se explica que el “lado oscuro” de la naturaleza humana salga a relucir cuando el contexto de acción social no está dispuesto por la normatividad ética o jurídica, sino por la oportunidad, la ley del más fuerte, el impulso de venganza o el interés personal; o sea, cuando no hay condiciones óptimas de comportamiento social.

Con esta apostilla caen muchas de las objeciones de los detractores del darwinismo. Estos hacen notar que la evolución de

²⁶³ Wuketits, Franz, *Was ist... cit.*, pp. 72 y ss.

²⁶⁴ Zippelius, Reinhold, *Rechtsphilosophie*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 1994, pp. 200 y ss.

²⁶⁵ Mill, John Stuart, *On Liberty*, Londres, Dover Publications, 2003.

²⁶⁶ Marx, *Das Kapital*, Berlín, MEGA, 1978.

²⁶⁷ Beurton, Peter, “Darwins Beitrag zum Genbegriff”, en Engels, Eve-Marie (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009, pp. 255-276.

la conciencia y de la conducta normativa del hombre no ha logrado abolir la injusticia, la esclavitud o la pobreza, porque suponen que si la evolución ha sido paralela entre genes y cultura desde que existe el *homo sapiens*, entonces se debería estar preparado para la convivencia como se está para la supervivencia gracias a la evolución genética. Primero; esta objeción asume que los genes condicionan la cultura en un cien por ciento, y que por tanto, una teoría de la cultura que proponga una explicación análoga a la evolución genética debe ser tajante o concluyente en el intento de entender el cambio cultural y la forma de dirigirnos a un mundo mejor. Sin embargo, se esgrima o no a la evolución para explicar el comportamiento normativo, en ningún caso el derecho o la moral han podido exorcizar del mundo los conflictos de grupo, evitar las guerras o neutralizar el crimen organizado, porque las condiciones óptimas de comportamiento que pueda crear el mejor sistema jurídico no representan de ninguna manera condiciones ideales de comportamiento. Además, es innegable que sin el conocimiento sobre la naturaleza del *homo sapiens*, aportado por la biología evolutiva, no se hubiera tenido oportunidad de entender y combatir la ambición y abuso de poder con, por ejemplo, la Carta Universal de los Derechos Humanos; porque una de las consecuencias de la evolución genética, y por tanto cultural, es la memoria y la capacidad de aprender; útiles ambos para perfeccionar el derecho internacional y crear la carta universal de los derechos humanos después de dos grandes guerras que devastaron Europa y otras partes del mundo. Desde 1945, cada día se está más cerca del respeto y aplicación del derecho internacional y de los derechos humanos en todos los países del orbe.

BIBLIOGRAFÍA

- AGNOLIN, Adone, “Antropofagia ritual e identidad cultural entre los Tupinamba”, *Revista de Antropología*, São Paulo, vol. 45, núm. 1, 2002.
- AGUSTÍN, Aurelio, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1988.
- ALZOGARAY, Raúl, *Historia de las células*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.
- ARISTÓTELES, *De anima*, Madrid, Aguilar, 1986.
- ARMSTRONG, David, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*, Colorado, Westview Press, 1999.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Tratado sobre el infierno*, Valencia, EDICEP, 1997.
- BECKER, Ernest, *Lucha contra el mal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- , *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairos, 2000.
- BEIERWALTES, Werner, *Denken des Eines*, Fráncfort, Vittorio Klostermann Verlag, 1985.
- BENTHAM, Jeremías, *Principios de la ciencia social o de las ciencias morales y políticas*, Salamanca, Nabu, 1976.
- BEURTON, Peter, “Darwins Beitrag zum Genbegriff”, en Engels, Eve-Marie (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009.
- BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont y Sade*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BLOCH, Iwan, *Sade y su tiempo. Psicopatología de una época y fin de una sociedad*, México, Juan Pablos, 1971.
- BOAS, Franz, *Textos de antropología*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2008.

- BOCHENSKI, M. Joseph, *La filosofía actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BOYER, Pascal, *Und der Mensch schuf Gott*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2004.
- BRUNKHORST, Hauke, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Colonia, UTB, 2006.
- BRUNN, Geoffrey, *La Europa del siglo XIX, 1815-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- BUBER, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1983.
- BURKERT, Walter, *Kulte des altertums. Biologische Grundlage der Religion*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 2009.
- CAMPBELL, Keith, *Cuerpo y mente*, México, UNAM, 1987.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CHILDE, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- CHOMSKY, Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, 1999.
- COMTE, Augusto, *Curso de filosofía positiva*, Barcelona, Herder, 1974.
- DARWIN, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Georgia, Becker Press, 1999, vol. I y II.
- DAWKINS, Richard, *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*, Nueva York, Free Press, 2008.
- DE LUBAC, Henri, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Encuentro, 1981, t. 7.
- DE WAAL, Frans, *Der gute Affé*, Múnich, Hanser Verlag, 1997.
- DEMPF, Alois, *La expresión artísticas de las culturas*, Madrid, RIALP, 1962.
- DENNETT, Daniel, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Fráncfort, Insel Verlag, 2008.
- DILTHEY, Wilhelm, *Literatura y fantasía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

- , *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- EHRENCRON, Phillipp, *Antropologie des Rechts*, Múnich, GRIN Verlag, 2008.
- EHRlich, Paul, *Naturalezas humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- ELIADE, Mircea, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Barcelona, Kairos, 1998.
- , *Mito y realidad*, Barcelona, Kairos, 1999.
- ENGELS, Eve-Marie, “Charles Darwin: Person, Theorie, Rezeption”, en ENGELS, Eve-Marie (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009.
- FOOT, Philippa, *Las virtudes y los vicios*, México, UNAM, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984.
- , *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- FRAZER, James George, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- GALL, Franz Joseph, *Exposición de la doctrina del doctor Gall o nueva teoría del cerebro considerado como residencia de las facultades intelectuales y morales del alma*, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1806, disponible en: http://books.google.cl/books?id=TOoQY_EzWJEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- GANOCZY, Alexandre, *Einführung in die katolische Sakramentlehre. Die Beichte und Buße*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- GERTZ, Jan Christian (ed.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- GIRARD, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Stuttgart, Patmos Verlag, 2012.

- , *Der Sündenbock*, Zürich, Benzinger Verlag, 1982.
- , *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2012.
- GLASERSFELD, Ernst von, *Radikaler Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1997.
- GÖRNITZ, Thomas y GÖRNITZ, Brigitte, *Der Kreative Kosmos: Geist und Materie aus Information*, Heidelberg, Spektrum akademischer Verlag, 2002.
- GÖRRES, Albert y RAHNER, Karl, *Das Böse. Was ist das Böse, Motive des Bösen*, Friburgo, Herder Verlag, 1982.
- HARE, R. M., *Platon*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1990.
- HÄRING, Hermann, *Das Böse in der Welt; Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt, Primus Verlag, 1999.
- HARRIS, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 2002.
- HARTMANN, Dirk, “Posttraditionalität und Ethik”, en Janich, Peter (ed.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburgo, Meiner Verlag, 2008.
- , *Evolution, Wissen und spontane Ordnung Die Anmassung von Wissen*, Tubinga, Mohr Verlag, 1996.
- HAYEK, Friedrich August von, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Viena, Rentsch Verlag, 1952.
- HAYES, Carlton, *Historia de la civilización occidental*, Madrid, Rialp, 1967.
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, *Vorlesung über Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Reclam, Bibliothek, 1982, t. III.
- , *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Mainer Verlag, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HERMANNI, Friedrich, “Naturalisierung der Ehtik”, en WETZ y STEENBLOCK (eds.), *Praktische Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 2008.
- HOBBS, Tomás, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- HÖFFE, Otfried, *Gerechtigkeit*, Múnich, C. H. Beck Verlag.
- HUME, David, *Investigación sobre moral*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- JANICH, Peter, “Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie” en Janich, Peter (ed.), *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburgo, Meiner Verlag, 2008.
- JAROS, Karl, *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung Das Corpus Paulinum*, Colonia, Böhlau Verlag, 2008.
- JUNG, Carl Gustav, *Bewusstsein, Unbewusstes, und Individuation für Psychotherapie*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.
- JUNKER, Thomas, “Die grosse Krise des Darwinismus”, en ENGELS, Eve-Marie (ed.), *Charles Darwin und seine Wirkung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2009.
- KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1997.
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1997.
- KARGER-DECKER, Bernt, *Die Geschichte der Medizin*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 2001.
- KEE, Howard Clark, *Was wissen wir über Jesus?*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1990.
- KERÉNYI, Karl, *Los héroes griegos*, Girona, Atlanta, 2009.
- KIM, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Colorado, Westview Press, 2010.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Sade mi prójimo*, Madrid, Libros Arena, 2005.
- KREUZ, Paul Maria vom, *Der Geist des Alten Testaments*, Zúrich, 1954.
- KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, UAM Iztapalapa-Fondo de Cultura Económica, 2002.
- KÜNG, Hans, *Una ética mundial para la política y economía*, Madrid, Trotta, 1999.
- KUNZ, Karl-Ludwig, y MONA, Martino, *Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtssoziologie*, Stuttgart, UTB Verlag, 2006.
- LAKER, Thomas, *Zwiler Ungehorsam*, Bader-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

- LAMBERT, Malcolm, *La herejía medieval*, Madrid, Taurus, 1986.
- LAMPE, Ernst-Joachim, *Rechtsantropologie*, Berlín, Dunker & Humblot Verlag, 1970.
- LAZORTHES, Guy, *El cerebro y la mente*, México, Conacyt y Ediciones Castell Mexicana, 1987.
- LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.
- y SCHMITT, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 1972.
- LEISEGANG, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1985.
- LEVER, Maurice, *Marquis de Sade*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 2000.
- MACLEAN, Paul, *The Trilobe Brain Evolution. Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum Press, 1990.
- MAINZER, Klaus (ed.), *Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft*, Berlín-Heidelberg, Springer Verlag, 1999.
- MALTHUS, Thomas, *Ensayo sobre el principio de población*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- MARCUSE, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.
- MARKL, Hubert, *Homo Sapiens*, Münster, RHEMA Verlag, 1998.
- MARVIN, Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 2002.
- MARX, *Das Kapital*, Berlín, Mega, 1978.
- MAUS, Marcel, *Die Gabe*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1968.
- MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- , *On Liberty*, Londres, Dover Publications, 2003.
- MINOIS, Georges, *Historia del infierno, de la antigüedad hasta nuestros días*, México, Taurus, 2004.
- MOHR, Hans, *Die Evolution von Altruismus*, Heidelberg, Springer Spektrum, 2008.

- , *Evolutionäre Ethik. Springer Spektrum*, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaft, 2014.
- MOLIÈRE, *Comedias*, Barcelona, Obras Maestras, 1966.
- MOMMSEN, Wolfgang, *La época del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1988.
- MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society (1877)*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katolische Dogmatik*, Friburgo, Herder Verlag, 1996.
- MÜLLER, Max, *Anthropological Religion*, Londres, Ulan Press, 2012.
- MURRAY, Alexander, “Vernunft und Gesellschaft im Mittelalter”, en FLASCH, Kurt y REINHOLD, Jeck, *Udo, Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1996.
- , *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1996.
- NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- OHLER, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter. Im Angesicht des Todes*, Zürich, Artemis Verlag, 1990.
- PERNOUD, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägen*, Viena, Tosa Verlag, 2004.
- PIAGET, Jean, *Introducción a la epistemología genética*, Buenos Aires, Paidós, 1975.
- PIEPER, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, Múnich, UTB Verlag, 2000.
- POPPER, Karl y ECCLES, John, *Das Ich und sein Gehirn*, Múnich, Piper Verlag, 1977.
- RAHNER, Karl, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Viena, Herder Verlag, 1965.

- RANK, Otto, *Das Trauma der Gegurt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Giessen, Verlag, 2007.
- RATZINGER, Joseph, *Betrachtung über den Marienglauben der Kirche*, Verlag Johannes Einsiedeln, 1977.
- , *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Encuentro, 2006.
- , *Escatología*, Barcelona, Biblioteca Herder, 2008.
- , *La infancia de Jesús*, Barcelona, Planeta, 2012.
- , *La muerte de Cristo*, Madrid, Encuentro, 2013.
- , *Los padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 2010, t. I y t. II.
- , Sermón pronunciado en la explanada de Isling, Ratisbona, septiembre de 2006.
- , *Vom Sinn des Christseins*, Múnich, Kösel Verlag, 1966.
- RECKI, Birgit, “Kulturbejahung und Kulturverneinung”, en WETZ y STEENBLOCK (eds.), *Praktische Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 2008.
- RÖD, Wolfgang, *Kleine Geschichte der antike Philosophie*, C. H. Beck, Múnich, Verlag, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1973.
- , *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Leviatán, 2004.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política: Fascismo y nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SCHMOLDT, Hans, *Das Alte Testament, eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1993.
- SICHÈRE, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- SLOTERDIJKS, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1987.
- SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997.
- SPENCER, Herbert, “Education: Intellectual, Moral and Physical”, en *Political Writings*, Australia, 1993.

- , *Principios de Psicología*, Madrid, La España Moderna, 1990, vol. I y II.
- STAHL, Paul-Henri, “El sí mismo y los otros”, en LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.), *La identidad*, Madrid, Ediciones Petrel, 1981.
- , *El individuo contra el Estado*, Oviedo, Ediciones Júcar, 1977.
- TETENS, Holm, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1977.
- , *Suma contra gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1952.
- URANGA, Emilio, “Invitación al romanticismo alemán”, en SCHLEGEL, Friedrich, *Fragmentos*, México, UNAM, 1958.
- VALDÉS GÁZQUEZ, María, *El pensamiento antropológico de Franz Boas*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2006.
- VIGNAUX, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- WALDENFELS, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 2006.
- WEISCHEDL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- WILLIAMS, Bernard, *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lecture on Ethics*, University College, Wiley Blackwell, 2014.
- WUKETITS, Franz, *Was ist sociobiologie?* Múnich, Beck Verlag, 2002.
- , *Darwin und der Darwinismus*, Múnich, C. H. Beck Verlag, 2005.
- ZAK, Paul, “Die Neurobiologie des Vertrauens”, en *Das neue Genom*, Fráncfort, Spektrum der Wissenschaft, 2006.
- ZIPPELIUS, Reinhold, *Rechtsphilosophie*. C. H. Beck, Múnich, Verlag, 1994.

