

Capítulo 1

UNA LACRA SIN NOMBRE

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre le llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.¹

1. DE LA XENOFOBIA A LA APOROFOBIA

Al comienzo de esa novela extraordinaria que es *Cien años de soledad*, Gabriel García Márquez recrea el escenario del libro del Génesis, pero en esta ocasión no lo sitúa entre los ríos Tigris y Éufrates, en el Jardín del Edén, sino en Macondo, la aldea colombiana en que transcurre la historia de la familia Buendía. Y, como en el texto bíblico, cuenta que en el origen de los tiempos muchas cosas carecían de nombre, por eso para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Ciertamente, la historia humana consiste, al menos en cierta medida, en ir poniendo nombres a las cosas para incorporarlas al mundo humano del diálogo, la conciencia y la reflexión, al ser de la palabra y la escritura, sin las que esas cosas no son parte nuestra. Sobre todo, porque las casas de barro y cañabrava y las piedras pulidas del río pueden señalarse con el dedo, pero ¿cómo mencionar las realidades personales y sociales para poder reconocerlas, si no tienen un cuerpo físico?

Es imposible indicar con el dedo la democracia, la libertad, la conciencia, el totalitarismo, la belleza, la hospitalidad o el capitalismo financiero; como es imposible señalar físicamente la xenofobia, el racismo, la misoginia, la homofobia, la cristianofobia o la islamofobia. Por eso, estas realidades sociales necesitan nombres que nos permitan reconocerlas para saber de su existencia, para poder analizarlas y tomar posición ante ellas. En caso contrario, si permanecen en la bruma del anonimato, pueden actuar con la fuerza de una ideología, entendida en un sentido de la palabra cercano al que Marx le dio: como una visión deformada y deformante de la realidad, que destilan la clase dominante o los grupos dominantes en ese tiempo y contexto para seguir manteniendo su dominación. La ideología, cuanto más silenciosa, más efectiva, porque ni siquiera se puede denunciar. Distorsiona la realidad ocultándola, envolviéndola en el manto de la invisibilidad, haciendo imposible distinguir los perfiles de las cosas. De ahí que la historia

consista, al menos en cierta medida, en poner nombres a las cosas, tanto a las que pueden señalarse con el dedo como, sobre todo, a las que no pueden señalarse porque forman parte de la trama de nuestra realidad social, no del mundo físico.

Así ha ocurrido con la xenofobia o el racismo, tan viejos como la humanidad misma, que ya cuentan con un nombre con el que poder criticarlos. Lo peculiar de este tipo de fobias es que no son producto de una historia personal de odio hacia una persona determinada con la que se han vivido malas experiencias, sea a través de la propia historia o de la historia de los antepasados, sino que se trata de algo más extraño. Se trata de la animadversión hacia determinadas personas, a las que las más de las veces no se conoce, porque gozan de la característica propia de un grupo determinado, que quien experimenta la fobia considera temible o despreciable, o ambas cosas a la vez.

En todos los casos, quien desprecia asume una actitud de superioridad con respecto al otro, considera que su etnia, raza, tendencia sexual o creencia —sea religiosa o atea— es superior y que, por lo tanto, el rechazo del otro está legitimado. Éste es un punto clave en el mundo de las fobias grupales: la convicción de que existe una relación de asimetría, de que la raza, etnia, orientación sexual, creencia religiosa o atea del que desprecia es superior a la de quien es objeto de su rechazo. Por eso se consideran legitimados para atacarle de obra y de palabra, que, a fin de cuentas, es también una manera de actuar.

En esta tarea de legitimar opciones vitales más que dudosas tiene un papel importante nuestro cerebro interpretador, que se apresura a tejer una historia tranquilizadora para poder permanecer en equilibrio. Y esta interpretación de la superioridad es una de las que más funcionan en la vida cotidiana, aunque esa presunta superioridad no tenga realmente la menor base biológica ni cultural.

Como veremos en el próximo capítulo, en los países democráticos, que se pronuncian a favor de la igualdad en dignidad de todos los seres humanos, reconocer los casos de xenofobia, racismo, homofobia y maltrato, y combatirlos, es ya una tarea que corresponde al Derecho y a la policía, y es una tarea bien ardua, no sólo porque rara vez se denuncian los delitos o las incidencias de odio, ni tampoco porque no existe preparación suficiente para gestionarlos. Es verdad que en todos esos casos resulta enormemente difícil discernir cuándo la soflama que se lanza contra un determinado grupo, de una forma u otra, es un discurso que incurre en delito de odio, que debe estar legalmente tipificado y debe ser castigado por incitar al odio, y cuándo es un caso de libertad de expresión. Pero lo peor de todo es que abundan los partidos políticos que apuestan por el discurso xenófobo como seña de identidad y como incentivo para ganar votos. Y, desgraciadamente, les da buen resultado, sobre todo en épocas de crisis, cuando echar mano de un chivo expiatorio resulta muy rentable para quienes no tienen nada positivo que ofrecer.

Sin duda, las actitudes xenófobas y racistas, que son tan viejas como la humanidad, sólo en algún momento histórico fueron reconocidas como tales, sólo en algún momento las gentes pudieron señalarlas con el dedo de su nombre y evaluarlas desde la perspectiva

de otra realidad social, que es el compromiso con el respeto a la dignidad humana. Es imposible respetar a las personas concretas y a la vez atacar a algunas de ellas por el simple hecho de pertenecer a un grupo, sea de palabra o de obra, porque la palabra no invita únicamente a la acción de violar la dignidad personal, sino que a la vez es ella misma una acción.

Sin embargo, y a pesar de que el termómetro de la xenofobia ha subido una gran cantidad de grados en países de la Unión Europea, sobre todo desde el comienzo de la crisis, mirando las cosas con mayor detención no está tan claro, como hemos comentado, que en la raíz de este ascenso se encuentre sólo una actitud como la xenofobia.

Por traer a colación un segundo caso, después del que mencionamos en la Introducción a este libro, el 25 de junio de 2016, apenas conocido el resultado del referéndum británico, que se pronunciaba a favor del *brexít*, aunque fuera por un margen muy escuálido, la prensa trajo dos noticias interesantes que afectaban a Gran Bretaña y a España. En Gran Bretaña las gentes se sentían preocupadas, entre otras cosas, porque los emigrantes españoles que trabajaban en el sector sanitario alcanzaban una elevada cifra entre médicos y enfermeras y eran, además, de una excelente calidad. Se trataba de inmigrantes cualificados, muy bien formados, que permitían engrosar el PIB del país y mejorar el bienestar de la población.

Naturalmente, por muy extranjeros que fueran, no había el menor interés en expulsarlos, sino que más bien era un alivio percatarse de que el proceso de abandono de la Unión Europea iba a ser tan largo que no había que preocuparse de que tan buenos profesionales tuvieran que dejar el país. El famoso «*in-in*», «*out-out*» quedó entre paréntesis en cuanto el pragmatismo de un lado y otro aconsejó ir construyendo muy pausadamente el proceso de separación. La célebre afirmación «*Brexít is brexít*» fue un bello rótulo para una absoluta vaciedad. Nadie sabe en qué va a consistir ese proceso de salida de Gran Bretaña de la Unión Europea que, al parecer, nadie quiere, incluidos muchos de los que votaron por el «sí» y después denunciaron a sus dirigentes por haberles mentido.

Pero lo más notable es que al mismo tiempo en España nos preguntábamos por la suerte de una gran cantidad de inmigrantes británicos, afincados en las costas españolas, sobre todo, al sur y al este del país, que suponen buenos ingresos allá donde se instalan. Claro que en este caso los extranjeros sacaban buenos réditos del sol y de la Seguridad Social, pero también a España le interesaba su permanencia en nuestra tierra. Y, curiosamente, también en este caso suponía un balón de oxígeno el desconcierto ante el proceso que había que seguir por el *Brexít*, dada la ambigüedad del famoso artículo 50 del Tratado de la Unión Europea.

En conclusión, el personal sanitario español, bien formado, interesa a Reino Unido, y los jubilados británicos, que vienen a España a disfrutar del clima en sus últimos tiempos, interesan a España. Ni asomo de aversión en ninguno de los dos casos; no parece que sea el extranjero, por el hecho de serlo, el que produce rechazo. Tal vez

genere inseguridad en el trato, porque la diferencia de idioma y costumbres resta esa familiaridad que se tiene con los de igual lengua y tradiciones, pero no parece generar aversión y rechazo.

Y es que no repugnan los orientales capaces de comprar equipos de fútbol o de traer lo que en algún tiempo se llamaban «petrodólares», ni los futbolistas de cualquier etnia o raza, que cobran cantidades millonarias pero son decisivos a la hora de ganar competiciones. Ni molestan los gitanos triunfadores en el mundo del flamenco, ni rechazamos a los inversores extranjeros que montan en nuestro país fábricas de automóviles, capaces de generar empleo, centros de ocio, a los que se da el permiso de fumar en sus locales y bastantes privilegios más. Y todo ese largo etcétera de aportaciones extranjeras que aumentan el PIB.

Por el contrario, lo cierto es que las puertas se cierran ante los refugiados políticos, ante los inmigrantes pobres, que no tienen que perder más que sus cadenas, ante los gitanos que venden papelinas en barrios marginales y rebuscan en los contenedores, cuando en realidad en nuestro país son tan autóctonos como los payos, aunque no pertenezcan a la cultura mayoritaria. Las puertas de la conciencia se cierran ante los mendigos sin hogar, condenados mundialmente a la invisibilidad.

El problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza. Y lo más sensible en este caso es que hay muchos racistas y xenófobos, pero aporófobos, casi todos.

Es el pobre, el *áporos*, el que molesta, incluso el de la propia familia, porque se vive al pariente pobre como una vergüenza que no conviene airear, mientras que es un placer presumir del pariente triunfador, bien situado en el mundo académico, político, artístico o en el de los negocios. Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o parece que no pueden hacerlo.

2. HISTORIA DE UN TÉRMINO

La convicción de que el rechazo al pobre está más extendido y es más profundo que los demás tipos de aversión, que es una realidad personal y social contundente, como muestra hasta la saciedad la vida cotidiana, fue el contenido de una columna que publiqué hace más de un par de décadas en un diario nacional. José Antonio Marina y yo compartíamos una sección del *ABC Cultural*, que llevaba por título «Creación ética», y allí ofrecíamos una vez por semana artículos, comentarios de libros y columnas, referidos a ese extenso ámbito de la ética, que allí se entendía al modo anglosajón y francés como *morals* en sentido amplio, como esa reflexión sobre la acción humana que incluye lo que en el mundo de habla hispana se denomina moral, pero también la economía y la política. Como lo entendía Adam Smith que, precisamente por ser profesor de filosofía moral, se ocupó de los sentimientos morales, pero también de

averiguar cuál es la causa de la riqueza y la pobreza de las naciones. Política y economía formaban parte también de nuestra «Creación ética», porque sin ellas quedaba mutilado el mundo moral.

Fue el 1 de diciembre de 1995 cuando publiqué una columna que llevaba por título «Aporofobia». Me refería en ella a una Conferencia Euromediterránea que tenía lugar en Barcelona en esos días y que pretendía poner sobre el tapete temas candentes en los países del área mediterránea; temas que hoy siguen siendo, como entonces, la inmigración, el terrorismo o los procesos de paz, y a los que habría que añadir la crisis y el desempleo. Era fácil presumir que expertos de todo el mundo dirían que el racismo, la xenofobia y los fundamentalismos religiosos son los mayores problemas del área mediterránea. Pero entendía yo —y sigo entendiendo— que en la base de todos ellos estaría como siempre un tipo de rechazo, aversión y miedo, que tenía por destinatarios a los pobres, aunque todavía no se le reconociera con un rótulo.

Poner un nombre a esa patología social era urgente para poder diagnosticarla con mayor precisión, para intentar descubrir su etiología y proponer tratamientos efectivos. Ése podía ser un objetivo muy propio de la cultura mediterránea, acostumbrada desde Sócrates al diálogo, que es, por definición, una actividad inclusiva. Precisamente por eso, el diálogo de finales del siglo XX debía ocuparse de un tema tan urgente como es el de incorporar a los necesitados al disfrute de lo que por nacimiento les corresponde, al disfrute de una vida material y culturalmente digna.

Convencida de que no se rechaza tanto a los extranjeros como a los pobres, busqué en mi diccionario de griego de los tiempos del bachillerato un término para designar al pobre, al sin recursos, y encontré el vocablo *áporos*. Contando con él me permití construir el término «aporofobia» por analogía con «xenofobia» y con «homofobia».

Un segundo jalón en la historia del nombre fue un capítulo del libro de texto que un equipo de profesores elaboramos para la editorial Santillana y que se publicó por vez primera en 1996. Domingo García-Marzá, M.^a Begoña Domené, Emilio Martínez, Juan Manuel Ros, Norberto Smilg y yo misma llevamos adelante esa empresa, que fue apasionante. Se trataba del texto titulado *Ética. La vida moral y la reflexión ética*, una asignatura de 4.º de la Enseñanza Secundaria Obligatoria, que tenía dos virtudes insólitas en nuestro país en estos asuntos: ningún grupo político o social puso jamás el menor reparo a ella, y nadie exigió tampoco que compitiera en el currículum escolar con ninguna otra asignatura. Ojalá hubiera seguido vigente así, como ética sin alternativa, y nos hubiéramos ahorrado muchas disputas estériles.

Como el título mostraba claramente, el libro debía plantearse a dos niveles de reflexión y lenguaje: el de la vida cotidiana, en el que las personas nos atenemos a distintas pautas de conducta moral, sean ideales, normas o proyectos de vida feliz, y el de la reflexión que la ética o filosofía moral ha hecho y hace sobre nuestro quehacer moral de la vida cotidiana para tratar de encontrar fundamentos para las normas, los ideales o los proyectos.

En el capítulo sexto del libro se planteaba un reto tan decisivo para el respeto a la dignidad de las personas y para la convivencia democrática como la discriminación social y económica, que es un hecho innegable. Tras explicar que la discriminación es un hecho social y en qué consiste, un segundo punto llevaba por título «Aporofobia: el relegado es el pobre y el discapacitado». Acompañado por ese extraordinario texto de Eduardo Galeano, «Los nadies», el capítulo analizaba el mal de la aporofobia, y sugería como solución la que vamos a intentar esbozar en este libro brevemente, que es la construcción de la igualdad desde la educación y desde las instituciones.

A continuación, el texto añadía otras formas de discriminación social, como el racismo o la homofobia, pero también el rechazo que sufre un buen número de personas por otras características menos presentes cuando se habla de exclusiones, como el físico o la ancianidad. El mensaje era claro: una cultura moral y política, basada en el respeto a la igual dignidad de todas las personas, debería superar estas formas de discriminación cotidiana.

Un tercer jalón en la historia que venimos contando del término «aporofobia» fue un artículo que publiqué en *El País* el 7 de marzo de 2000. En él brindaba a la Real Academia Española el neologismo «aporofobia» por ver si aceptaba incluirlo en el *Diccionario de la Lengua Española*. Siguiendo las pautas del diccionario, proponía que figurara en él con una caracterización como la siguiente: «Dícese del odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado». Y añadía por más señas que en ese ilustrativo paréntesis que siempre sigue al vocablo podría decir: «(Del gr. *á-poros*, pobre, y *fobéo*, espantarse)».

Es una expresión que, según creo, no existe en otras lenguas, y tampoco estoy muy segura de que sea la mejor forma de construirla. Pero lo indudable es que resulta urgente poner nombre al rechazo al pobre, al desamparado, porque esa actitud tiene una fuerza en la vida social que es aún mayor precisamente porque actúa desde el anonimato. Justamente porque su realidad incontestable no tiene una existencia reconocida, no se la puede desactivar.

Sin duda, la Real Academia de la Lengua Española utiliza criterios para introducir una nueva palabra en un diccionario tan rico que acoge con todo acierto expresiones de todos los países hispanohablantes. Por lo que sé, los criterios más comunes son que el término aparezca en obras clásicas de la lengua española o que proceda de una lengua extranjera y haya pasado a usarse de modo habitual. De hecho, una gran cantidad de voces inglesas se ha incorporado en los últimos tiempos al acervo de nuestra lengua. Pero, a mi juicio, debería existir una razón, tan poderosa o más que las dos mencionadas, y es que designe una realidad tan efectiva en la vida social que esa vida no pueda entenderse cabalmente sin contar con ella.

Desgraciadamente, la vida cotidiana no puede entenderse sin poner nombre a ese mundo de fobias como las mencionadas que, como veremos, consisten en el rechazo a personas concretas por tener una característica que las inscribe en un determinado grupo

al que se desprecia o teme, o ambas cosas a la vez, precisamente por gozar de esa característica. En ese mundo existe el rechazo al pobre, la aporofobia.

Convendría, pues, creo yo, atender a un criterio tan difícilmente discutible como el de poner nombre a una realidad social tan presente y dolorosa, no por engrosar las páginas del diccionario, sino por ayudar a reconocerla, por instar a estudiar sus causas y por ver si la damos por buena o si, por el contrario, es preciso superarla. Y es necesario hacerlo porque el rechazo al pobre degrada a quien lo practica y es un atentado cotidiano contra la dignidad de personas concretas, con nombres y apellidos. No «contra la dignidad humana», que es una abstracción, sino contra la dignidad y el bienestar de las personas de carne y hueso que sufren el rechazo. Cuando, por si faltara poco, como nos proponemos defender en este libro, no hay nadie que no pueda dar algo a cambio. Es éste un aspecto en el que también insiste Emilio Martínez, autor de la voz «aporofobia» en el *Glosario para una sociedad intercultural*, que la Fundación Bancaja publicó en 2002.

Y por ir dando fin al relato, conviene apuntar que el término «aporofobia» ha despertado el interés de mucha gente comprometida en el empeño de empoderar a los pobres. Se organizan congresos y encuentros de Organizaciones Cívicas con ese rótulo, la Fundación RAIS hace uso de él para explicar mejor las situaciones de violencia a las que se ven sometidas las personas sin hogar, como comentaremos en el próximo capítulo, también recurren a él algunos análisis recientes de las políticas de integración de los inmigrantes en Europa, como las publicaciones del profesor Silveira Gorski, se encuentra a menudo en los medios de comunicación para caracterizar la conducta de maltrato a mendigos e indigentes, e incluso algún trabajo de fin de grado lo ha tomado como tema de estudio. Por su parte, Wikipedia ha recogido el término en su diccionario, y el Ministerio del Interior recurre a él para tipificar un delito de ofensas a los pobres.

Pero lo más significativo, a mi juicio, es que cuando hablo de la aporofobia en una ponencia, en una conferencia o en una charla a uno u otro lado del Atlántico, los oyentes, sean jóvenes o mayores, sonríen y asienten con absoluta complicidad, como diciendo: «Sí que es verdad, eso es lo que nos pasa en la vida diaria».

Decía Ortega que lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa, por eso es decisivo ir tomando conciencia de lo que nos pasa también en este cotidiano rechazo al pobre. Porque cuando percibo la sintonía de las gentes al explicar qué es eso de la aporofobia me doy cuenta de que estamos dando con una realidad muy nuestra, demasiado nuestra.

Conocerse a sí mismo era el consejo socrático con el que empezó la primera Ilustración, la que tuvo patria en la Grecia clásica. En una línea semejante caminaba la invitación kantiana a servirse de la propia razón en la segunda Ilustración que alumbró el Siglo de las Luces. Saber cada vez más acerca de nosotros mismos, reconocer que existe esa forma de discriminación, a la que he puesto el nombre «aporofobia» a falta de uno mejor, preguntar por sus causas y buscar caminos viables para superarla es uno de los

retos de nuestro tiempo. El nombre es solo un camino para el reconocimiento, porque, como decía un excelente profesor mío, Fernando Cubells, las cuestiones de palabras son solemnes cuestiones de cosas.

A lo largo de este libro intentaremos ofrecer un antídoto frente a esta lacra, que requiere el concurso de la educación formal e informal y la construcción de instituciones que caminen en esa dirección. Ese antídoto será el respeto activo a la igual dignidad de las personas en la vida cotidiana, que exige el reconocimiento cordial de esa dignidad. Y será el cultivo de la compasión, pero no de cualquier forma de compasión, sino de la que Stefan Zweig describía en el comienzo de su espléndida novela *Impaciencia del corazón* con las siguientes palabras:

Existen dos clases de compasión. Una cobarde y sentimental que, en verdad, no es más que la impaciencia del corazón por librarse lo antes posible de la emoción molesta que causa la desgracia ajena, aquella compasión que no es compasión verdadera, sino una forma instintiva de ahuyentar la pena extraña del alma propia. La otra, la única que importa, es la compasión no sentimental pero productiva, la que sabe lo que quiere y está dispuesta a compartir un sufrimiento hasta el límite de sus fuerzas y aún más allá de ese límite.²

Reconocimiento de la igual dignidad y compasión son dos claves de una ética de la razón cordial, que resultan innegociables para superar ese mundo de discriminaciones inhumanas.³

Capítulo 4

NUESTRO CEREBRO ES APORÓFOBO

Consideremos la xenofobia, el miedo a los extranjeros. Es algo completamente natural. La gente prefiere a los que tienen su mismo aspecto y hablan como ellos; aunque sea algo despreciable, es corriente sentir aversión por los foráneos. Nuestras políticas sociales trabajan para que las ideas más ilustradas de la humanidad arraiguen y superen los impulsos más bajos de la naturaleza humana. Somos una sociedad flexible y podemos mejorar si nos comprendemos mejor.¹

1. TENEMOS UN SUEÑO

Si preguntáramos a las sociedades con democracia liberal cuáles son sus ideales compartidos, al menos en lo que se refiere a las declaraciones, podrían decir, a mi juicio, con Luther King «tenemos un sueño», y ese sueño se desgranaría aproximadamente como sigue.

En el ámbito político deseáramos una democracia capaz de encarnar los valores de libertad e igualdad que dan sentido y legitimidad a esta forma de organización política. Se trataría tal vez de una democracia deliberativa, bien configurada a escala nacional, y también de una democracia mundial, capaz de distribuir los bienes comunes con justicia, y de establecer leyes claras y firmes para una economía global. Sería una democracia inclusiva.

En cuanto a la economía, contaríamos con una economía ética, dispuesta a cumplir con la tarea que le corresponde y que consiste en ayudar a crear buenas sociedades, como afirma el Premio Nobel de Economía de 1998 Amartya Sen.² La meta de la economía consistiría en crear riqueza con equidad, erradicar la pobreza y reducir las desigualdades injustas.

Fomentar la ciudadanía económica sería también uno de los proyectos de ese sueño común, es decir, conseguir que los ciudadanos sean también protagonistas en las decisiones sobre qué se produce, para quién y cómo.³

En lo que respecta a la sociedad civil, sería una sociedad civil vibrante, en ebullición, dispuesta a vivir su vida privada, pero a participar a la vez en los asuntos públicos y a comprometerse con el bien común.

Nuestro sueño sería también el de una sociedad moralmente pluralista, en la que convivirían distintas éticas de máximos, distintas ofertas de vida en plenitud, compartiendo la exigencia de unos mínimos de justicia a los que no cabría renunciar. Las éticas de máximos, religiosas y seculares, cumplirían con su tarea de fomentar proyectos

de vida feliz.⁴ Las personas podrían compartir los mínimos de justicia de sus sociedades sin tener que renunciar a sus propios bagajes culturales, como demanda el proyecto de una sociedad intercultural, en el ámbito nacional y global.⁵

El modelo de ciudadanía encarnado en la vida cotidiana sería el de ciudadanía social, teniendo en cuenta que es ciudadano social aquél que ve protegidos sus derechos de primera y segunda generación en su comunidad política.⁶ Los Estados nacionales cobrarían entonces la forma de un Estado social de Justicia, capaz de proteger esos derechos.⁷

La Unión Europea, como auténtica unión supranacional, recobraría la tradición de la Europa Social que le es propia y se convertiría en la Europa de los Ciudadanos y los Políticos, y no sólo en la de los Mercaderes. La hospitalidad hacia refugiados e inmigrantes, como comentaremos más adelante, sería de nuevo para ella esa seña de identidad que nunca debió perder.

Y en cuanto al irreversible fenómeno de la globalización, se enmarcaría en el cuadro de una Gobernanza Global, capaz de proteger a una ciudadanía social cosmopolita.⁸

El horizonte de este sueño sería el de una sociedad cosmopolita, en la que todas las personas, sin exclusión, se sabrían y sentirían ciudadanas.

Evidentemente, aporofobia, xenofobia, racismo y homofobia estarían excluidos de esta sociedad, porque eliminarlos es lo que exige el mutuo respeto a la dignidad de las personas. Y el cuidado de la naturaleza completaría el diseño de un mundo que resulta utópico, sin duda, pero es el que, al menos en las declaraciones, aceptarían las sociedades con democracia liberal. Lo extraño es comprobar que, sin embargo, las realizaciones se encuentran a años luz de las declaraciones.

2. UN ABISMO ENTRE DECLARACIONES Y REALIZACIONES

Vivimos sin duda en un mundo contradictorio en política, en economía, en ciencia y en organización social. En todos esos ámbitos, las declaraciones de las instituciones más relevantes se sitúan en el nivel que Lawrence Kohlberg llamaría «posconvencional» en el desarrollo de la conciencia moral. Recordemos cómo este psicólogo del desarrollo moral, que trabajaba en Harvard en estrecha relación con John Rawls, se propuso analizar el nivel del desarrollo de la conciencia moral de los individuos y para ello tomó como referencia la forma en que se desarrolla su conciencia de la justicia. Las críticas a esta identificación entre moral y justicia, como si la benevolencia y la compasión no fueran también voces esenciales en el mundo moral, no tardaron en llegar, y Kohlberg fue haciéndose cargo de ellas, pero para lo que aquí nos ocupa, que es el de declaraciones como la de los Derechos Humanos y los pactos correspondientes, el sentido de la justicia es clave.

En sus trabajos Kohlberg detectó tres niveles en el desarrollo ontogenético de la conciencia moral, es decir, en el de los individuos. En el primero de ellos, las personas consideran justo lo que las favorece individualmente; en el segundo tienen por justo lo que coincide con las normas de su comunidad, es el momento del comunitarismo; y en el tercer nivel, el de mayor madurez moral, las personas reflexionan sobre lo justo y lo injusto teniendo como referencia a la humanidad. Es el momento del universalismo. Más tarde, Jürgen Habermas desarrollaría su teoría de la evolución social, tomando como pauta para el desarrollo filogenético, es decir, el de la conciencia moral social, los niveles de progreso que Kohlberg analizó en los individuos.

Pero sucede, como el mismo Kohlberg apunta, que en las sociedades pluralistas y democráticas, como las de Norteamérica y buena parte de Iberoamérica y de Europa, existe un verdadero abismo entre la ética que legitima las instituciones económicas y políticas y el juicio de los ciudadanos. Mientras que las instituciones se legitiman por la defensa de los derechos humanos y por los valores morales de la Ilustración, situándose en un nivel ético universalista, las personas que trabajan en esas instituciones y los ciudadanos se encuentran en el nivel convencional o preconvencional en el desarrollo del juicio moral.⁹

Puede decirse, pues, que existe en esas sociedades una conciencia moral social, una ética cívica, que da sentido a las instituciones políticas, económicas o académicas, y es universalista, mientras que los juicios y las actuaciones personales son egoístas o comunitaristas y pretenden favorecer a los individuos o a los grupos. De ahí que la ética escrita y declarada, la ética pública que se transmite a través de la educación reglada en los programas escolares y universitarios y pretende orientar el juicio y la decisión en los códigos, comités y comisiones de bioética, de empresa, de las administraciones públicas, de las universidades o de los partidos políticos, apueste por los derechos humanos, por los valores de la Ilustración y, cada vez más, por el cuidado de la naturaleza.

Porque es verdad que en la conciencia moral de las sociedades occidentales se ha producido un progreso a lo largo de la historia: la esclavitud ha quedado proscrita, como también el trato desigual por razón de raza, sexo, etnia, tendencia sexual o situación de riqueza o pobreza. De ahí que un buen número de grupos explique la historia de ese progreso como la de una ampliación del círculo de quienes son tomados como dignos de consideración moral. En principio, los ciudadanos varones, más tarde la abolición de la esclavitud lleva a incorporar a los que se consideraban esclavos, y paulatinamente los negros y las mujeres van cobrando carta de ciudadanía activa, hasta llegar al círculo de los animales no humanos. En el nivel de la moral escrita, en el de las declaraciones, el hecho incontestable de la diversidad nunca justifica un trato desigual, la discriminación negativa queda desautorizada.

Ésta es la moral que José Luis Aranguren llamaría «moral pensada» y aquí reconocemos también como «moral escrita» en constituciones, libros de texto y códigos de diversa índole.¹⁰ Pero también recogida en la Declaración Universal de Derechos

Humanos de 1948 y propuesta como proyecto ineludible en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000) o en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (2015). En todos ellos, erradicar el hambre, acabar con la pobreza extrema y la desigualdad injusta en sus diversas formas es un objetivo declarado, que forma parte de la moral pensada, escrita, declarada. Y es necesario recordar una vez más que las declaraciones no son discursos neutrales, sino que declarar es comprometerse.

Por eso resulta tan chocante el contraste que se produce entre las declaraciones y la moral vivida por las instituciones y por las personas, por la moral realmente querida en la vida diaria. Posiblemente como ocurrió en todos los tiempos, pero con una mayor visibilidad, gracias a la constante información de los medios de comunicación y a la infinidad de redes creadas por el progreso de la informática y las comunicaciones.

En el nivel de las *declaraciones* hablamos de que otro mundo es posible, e incluso que es necesario, porque el que tenemos no está a la altura de lo que merecen los seres humanos. Y yo añadiría que lo que es necesario es posible y tiene que hacerse real. Pero para lograrlo es preciso averiguar por qué se produce ese abismo entre declaraciones y realizaciones, qué es lo que nos pasa que deseamos un mundo y construimos otro. Por qué se habla constantemente de la necesidad de construir democracias inclusivas y, sin embargo, continúa habiendo una cantidad ingente de excluidos.

3. TRES VERSIONES DEL MAL RADICAL

A esta asimetría entre el dicho y el hecho se la ha llamado *debilidad moral* (*akrasía*). La debilidad moral se muestra en el hecho de que alguien llegue a formular un juicio moral, como puede ser «fumar es malo para mí», y a la hora de actuar, vuelva a encender el cigarrillo. Esa debilidad de la voluntad se expresa magistralmente en el dicho latino «veo qué es lo mejor y, sin embargo, compruebo que sigo lo peor» (*video meliora proboque deteriora sequor*), un dicho que Ovidio pone en boca de Medea en *Las Metamorfosis* con las siguientes palabras: «Pero me arrastra involuntariamente una nueva fuerza, y una cosa deseo, la mente de otra me persuade. Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor».¹¹ También camina en el mismo sentido la afirmación desconcertada de San Pablo: «No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero».¹²

Pero ese desconcierto no es sólo individual, sino también social, son tanto las personas como las sociedades las que piensan que unas cosas son mejores, cuando hablan en serio sobre ellas, y, sin embargo, siguen otras distintas cuando actúan. Hay una especie de debilidad moral también social. ¿Cómo se explica?

Algunas religiones, entre ellas la judía y la cristiana, encuentran la respuesta en un pecado original, un pecado que cometió la primera pareja y que se transmitió a todo el género humano, de tal modo que sólo la gracia divina hace posible la salvación. Esta explicación de un pecado de origen pasó a la filosofía, secularizada, en lo que algunos

autores llamaron «la doctrina del mal radical». Un ejemplo bien conocido es el de Kant, que entiende el mal radical como la tendencia natural de las personas a optar por el egoísmo frente al deber moral. Siguiendo los pasos de San Agustín y de Lutero, Kant llega a la célebre afirmación de que el hombre es un árbol torcido al que es imposible enderezar.

Atendiendo a estas explicaciones, la aporofobia, la predisposición a rechazar al pobre y desamparado, a pesar de las declaraciones sobre la igual dignidad de todas las personas y sobre la necesidad de construir un mundo sin excluidos, tendría su raíz en la naturaleza humana, tarada por el pecado original en la versión religiosa, aquejada de un mal radical en la interpretación filosófica. En los dos casos la tendencia a prestar atención a los bien situados y a rechazar a los menos aventajados estaría enraizada en la naturaleza humana.

Sin embargo, podría existir también una *versión biológica* de este mal radical, que permitiría explicar por qué en los discursos de lo políticamente correcto se declara que todos los seres humanos son iguales en dignidad, y, sin embargo, a la hora de la verdad, que es la de la acción, la aporofobia es una realidad y los pobres quedan relegados. Es posible que la respuesta a esta flagrante incoherencia esté en nuestro cerebro. ¿Ocurre algo en él para que se abra un abismo entre el discurso y la acción, en este caso, en relación con los pobres? La pregunta no es irrelevante en estos tiempos en los que el quehacer de las neurociencias cobra un especial vigor, entre otras razones porque intentan adentrarse en ese órgano misterioso de un kilo y doscientos gramos, el cerebro, del que se dice que es el más complejo del universo y, sobre todo, que es el centro de control que dirige todas nuestras operaciones.

Recurrir a las neurociencias puede ser una buena ayuda para entender la disonancia entre declaraciones y actuaciones, porque, al parecer, la mente consciente no se halla en el centro de la acción del cerebro, con lo cual la mayor parte de lo que hacemos, pensamos y sentimos sigue su curso sin atenerse a nuestro control consciente. Ya Freud puso sobre el tapete la idea de que la mente es como un iceberg y que la mayor parte de su masa queda oculta, de modo que el inconsciente gobierna gran parte de nuestra vida, y hoy en día un autor como Eagleman titula uno de sus libros *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*. ¿Podemos encontrar en el cerebro la clave por la que los seres humanos somos xenófobos y aporófobos?

4. LAS NEUROCIENCIAS ENTRAN EN ACCIÓN

En cada época de la historia alguna ciencia cobra una especial relevancia, de modo que en su campo proliferan las investigaciones, los proyectos y los programas en el ámbito nacional e internacional. Éste es hoy el caso, entre otras ciencias, de las neurociencias.¹³

Sin duda cuentan con una larga historia, que arranca en Hipócrates y tiene por hitos ineludibles el tratado de Thomas Willis *Cerebri Anatome* (1664), el artículo de John Harlow en el que narra el célebre accidente sufrido por Phineas Gage, que más tarde recoge António Damásio en *El error de Descartes*, y, por supuesto, las investigaciones de Ramón y Cajal.¹⁴ Pero desde finales del siglo XX un conjunto de avances sitúa a las neurociencias en el primer plano de la atención. Sobre todo el progreso en las técnicas de neuroimagen, la tomografía por emisión de positrones, pero también los psicofármacos, las interfaces neurotecnológicas, las tecnologías de la estimulación cerebral, los implantes orgánicos y la terapia con células embrionarias. Todo ello está transformando nuestra capacidad para comprender el cerebro e intervenir en él. Se redefine nuestra comprensión de nosotros mismos y las relaciones cuerpo-cerebro.¹⁵

Es verdad que las imágenes cerebrales presentan muchos problemas. Por una parte, no son fotografías, sino que vemos de modo estadístico qué zona del cerebro tiene más flujo sanguíneo, pero no sabemos si el aumento es la causa del fenómeno explorado, la interpretación de los resultados depende mucho del diseño experimental, se obvia a menudo la distinción entre correlato y causa y se cae en la trampa de la inferencia causal no justificada.¹⁶ Por si faltara poco, se necesita una gran dosis de interpretación que no es empíricamente constatable.

Pero, con todo, las neurociencias han avanzado. Un acontecimiento capital parece ser la primera reunión en Estados Unidos, en 1971, de la *Society of Neuroscience*, y cobran un especial vigor sobre todo a partir de los años noventa del siglo XX, una década que el Congreso de Estados Unidos declaró como «Década del Cerebro». Más tarde, en 2013, Barack Obama presenta el proyecto *Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies* (BRAIN), y la Unión Europea, *The Human Brain Project* (BP), coordinado por el neurocientífico Henry Makram, también en 2013.

Es verdad que el hecho de que las investigaciones neurocientíficas supongan una gran cantidad de dinero ha llevado a sospechar que tal vez es sobre todo un negocio rentable, que promete más de lo que puede ofrecer, y que se aplicará al marketing empresarial o político con fines de manipulación, además de utilizarse para la terapia. Incluso recordando aquel célebre artículo de Jürgen Habermas «Ciencia y técnica como ideología», podríamos decir que las neurociencias se pueden convertir incluso en una nueva ideología, y que es necesario construir una neurociencia crítica.¹⁷

Sin embargo, y con las debidas cautelas, es posible aprender de ellas acerca de las bases cerebrales de la conducta humana, recurriendo también al apoyo de otras ciencias, como la genética, la biología molecular, la antropología, la biología, la matemática y la psicología evolutivas.¹⁸ En nuestro caso, tal vez atendiendo a relevantes interpretaciones del funcionamiento del cerebro humano sea posible aclarar la contradicción personal y social de la que hablamos.

Sin duda existen diversas versiones de la naturaleza del cerebro humano, alguna de las cuales entiende que es una máquina que responde mecánicamente a un medio, mientras que otras lo consideran como un sistema autónomamente activo, en interacción social constante. Según esta segunda versión, que es a la que nos atenderemos porque resulta la más plausible teniendo en cuenta el estudio de los autores más relevantes, el cerebro tiene la peculiaridad de ser un órgano esencialmente evaluativo, es decir, que no es neutral, no es ajeno a los valores en su funcionamiento, sino todo lo contrario: realiza valoraciones inevitablemente para posibilitar la supervivencia.¹⁹

Al parecer, la evolución, por selección natural, ha dado lugar a ese carácter evaluador del cerebro, porque sin capacidad de evaluar los estímulos, seríamos incapaces de aprender y de recordar. Aprendemos y recordamos porque los estímulos se nos presentan en términos de valores negativos o positivos, que tomamos en cuenta a la hora de decidir. Ésta es la razón por la que los valores desempeñan un papel central en la toma de decisiones, y lo hacen al menos en dos niveles: como una estructura biológica básica o como un rasgo de nuestro razonamiento moral avanzado. En ambos casos los valores están entrañados en nuestro cerebro y por eso no es extraño que se lo haya descrito como un órgano narrativo, que hila sus propios relatos neuronales. Curiosamente, el cerebro es más un procesador de historias que un procesador lógico, por eso las historias atraen nuestra atención mucho más que los razonamientos. La idea de que el cerebro es una máquina que funciona como un mecanismo incapaz de valorar es inadecuada.

Pero lo que sí es cierto, dando un paso más, es algo que sabíamos al menos desde los primeros pensadores griegos y comprobamos por experiencia personal día a día: en cada ser humano existen distintas tendencias en conflicto, que no se articulan de un modo armónico a la hora de tomar decisiones y de actuar, sino que entran en colisión. Platón lo contaba con el mito del auriga, que conduce un carro alado y debe controlar a los dos caballos, el blanco y el negro, Aristóteles hacía consistir la ética en la necesidad de dar con el deseo recto entre los muchos que entran en competencia, y esa idea de la competición interna permanece en la historia del pensamiento y la acción, como recuerda claramente Albert Hirschman en su excelente libro *Las pasiones y los intereses*, al contar la historia del nacimiento del capitalismo. Entre las pasiones en conflicto es necesario espigar cuál es el interés más fuerte al que conviene atender.

Ésta es también una de las tesis de Eagleman en el libro que antes citamos y con la que se contrapone a la posición defendida por Marvin Minsky en *La sociedad de la mente*. Minsky considera que el cerebro funciona como una máquina, de forma mecánica, como una agrupación de subagentes, cada uno de los cuales se ocupa de una tarea, pero, según Eagleman, Minsky olvida que en una sociedad, y también en el cerebro, esos subagentes entran en competencia en cada una de las tareas para controlar el comportamiento. En realidad, los cerebros se componen de partes en conflicto, se comportan como un equipo de rivales.²⁰ Esas partes en conflicto podrían explicarse de diversos modos: como un «proceso doble», en el que entran en conflicto un sistema

automático, implícito, heurístico, intuitivo, holístico, reactivo e impulsivo, con otro cognitivo, sistemático, explícito, analítico, reglamentista y reflexivo, como hace Evans; o bien, en el sentido del ello, el yo y el superyó freudianos; o también en el encuentro entre el cerebro reptiliano, el sistema límbico y el neocórtex, de que habló MacLean en 1950. Aunque estas teorías hayan perdido fuerza, Eagleman considera que puede hablarse de distintos sistemas, y propone dos, el racional y el emocional, que se manifiestan claramente en las decisiones ante diferentes dilemas. En cualquier caso, lo que importa aquí no es determinar el número de sistemas, sino constatar que el cerebro puede interpretarse como un equipo de rivales que entran en conflicto, por eso llegar a negociaciones internas a la hora de actuar es fundamental.

En este contexto es sumamente esclarecedora la anécdota que Eagleman cuenta sobre el actor Mel Gibson. Al parecer, el 28 de julio de 2006 la policía le detuvo por exceso de velocidad, le sometió a la prueba de alcoholemia y dio positivo, además, muy por encima del límite legal. La policía le arrestó por ebriedad, pero lo más extraño es que Gibson prorrumpió en comentarios injuriosos contra los judíos. Una filtración hizo posible que lo sucedido llegara al dominio público, y el 29 de julio el actor se vio obligado a presentar una amplia nota de disculpa. Ante este acontecimiento las reacciones del público tomaron dos caminos fundamentalmente.

Una parte consideraba que «el verdadero Gibson» es el que había proferido insultos antisemitas porque «en el vino está la verdad», como dijera el poeta griego Alceo de Mitilene (*en oino aletheia*) y más tarde repitiera Plinio, el Viejo (*in vino veritas*). Otros, por el contrario, opinaban que lo que realmente se piensa no aflora cuando la mente está perturbada por el alcohol o por la ira. Pero hay una tercera posibilidad, que es la que Eagleman mantiene: cada uno de nosotros alberga pensamientos distintos, que entran en competencia unos con otros y a menudo ni siquiera somos conscientes de ello. Y añade: «Me encantaría que nadie hubiera pensado jamás ningún comentario antisemita, pero, para mejor o para peor, existen pocas esperanzas de poder controlar las patologías de la xenofobia que a veces infectan los sistemas ajenos. Casi todo lo que denominamos pensar sucede muy por debajo de la superficie del control cognitivo».²¹ Con la expresión «los sistemas ajenos» se refiere a los que se ocupan de distintas tareas en nuestro cerebro y compiten entre ellos por debajo de nuestro control consciente.

Es indudable que una anécdota como ésta se repite continuamente en la vida cotidiana, sobre todo cuando se trata de personajes públicos. Cuando un comentario contrario a los cánones de lo políticamente correcto llega a los medios de comunicación y a las redes sociales, se disparan las críticas y el personaje en cuestión casi siempre se retracta aduciendo que no es eso lo que quiso decir, que no es eso lo que realmente piensa. Naturalmente, con ello está intentando recuperar su reputación que, como veremos más adelante, es una cuestión vital para la convivencia, y más aún para desenvolverse en la vida pública. Pero lo más importante en este momento es reconocer

que cada uno de nosotros puede albergar sentimientos diversos, que están en pugna internamente, y que lo esencial es conocerse y optar por reforzar los que creamos que merecen la pena. ¿Cuáles son esos sentimientos?, ¿es posible dirigirlos?

6. SOMOS BIOLÓGICAMENTE XENÓFOBOS

Según un buen número de autores, como Evers, nuestra identidad innata, propia de la especie a la que pertenecemos, nos predispone a desarrollar tendencias evaluativas universales que nos plantean problemas a lo largo de la vida, porque a menudo entran en contradicción entre sí. Nuestra identidad neuronal nos hace a la vez sociales e individualistas, porque las tendencias que entran en conflicto son fundamentalmente el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia.²² Entender qué implica cada una de estas tendencias es de la mayor importancia.

La primera sería el autointerés. En principio, el cerebro es egocéntrico de forma natural porque refiere todas sus experiencias a sí mismo. Se trata de una autoproyección biológica, conectada con la predisposición a desarrollar una autoconciencia básica, que es una condición para formar una conciencia de orden más elevado.²³ El niño aprende a distinguir objetos a lo largo de su crecimiento y a distinguirse a sí mismo de ellos. Paulatinamente se convierte en objeto de experiencia para sí mismo, de forma que cuando tiene alrededor de un año y medio distingue «esto de aquí» como «yo», frente a «aquello de allá» como algo que es diferente.

Naturalmente, cuando hablamos de autointerés en este nivel nos estamos refiriendo a una tendencia biológica evaluativa básica, a un afán de sobrevivir que se expresa biológicamente en el deseo de estar bien alimentado, de sentirse seguro, de reproducirse, etcétera. No hablamos de una tendencia ética hacia lo moralmente bueno o malo.

Este autointerés básico, este afán de supervivencia, nos induce a *controlar* nuestro entorno inmediato y a buscar lo familiar, la seguridad, a preferir lo conocido. Esta experiencia de una cierta seguridad es necesaria para desarrollarse de una forma sana. No es extraño que en la vida cotidiana prefiramos un entorno controlable ni que intentemos incorporar lo desconocido a lo conocido.

Como decía Eagleman, refiriéndose precisamente a la xenofobia, y citábamos al comienzo de este capítulo, el miedo a los extranjeros es algo completamente natural. La gente prefiere a los que tienen su mismo aspecto y hablan como ellos. Desde el punto de vista de nuestra cultura, de nuestras declaraciones, esta aversión es inadmisibles, pero desde un punto de vista biológico, el trato con lo familiar da seguridad biológica y lo extraño produce inseguridad e incomodidad. Por eso admiramos a quienes son capaces de abandonar una vida confortable y lanzarse a la aventura hacia gentes y tierras desconocidas.

Y pasando a la tercera tendencia que hemos mencionado, cuando las circunstancias con que nos encontramos nos perturban contamos con un mecanismo de *disociación*, por el que evitamos integrar información desagradable, intentamos defendernos. En este sentido puede decirse que el ser humano es un «animal disociativo»: invierte una gran cantidad de energía intelectual y emocional en distanciarse de cosas que le desagradan. Y ésta es una importante función adaptativa para sobrevivir.²⁴

Cabe pensar entonces que el autointerés nos lleva a rechazar la información que nos perturba, se trate de acontecimientos o de personas. Que rechazamos naturalmente a los que nos molestan y no los integramos en las informaciones que aceptamos. Y cabe pensar, en consecuencia, que el mundo de las fobias empieza a encontrar aquí su raíz: rechazo de los extraños, rechazo de los que no parecen aportar nada positivo, rechazo de los que perturban la vida y pueden traer problemas. *A mi juicio, la aporofobia tiene aquí su raíz biológica*, en esa tendencia a poner entre paréntesis lo que percibimos como perturbador.

Al parecer, las emociones que conducen a prejuicios raciales y culturales tienen su base en parte en emociones sociales que, desde el punto de vista evolutivo, servían para detectar las diferencias que podían señalar un riesgo o un peligro, e incitar a retirarse o a agredir. Probablemente, estas reacciones consiguieron resultados favorables en las sociedades tribales de los orígenes y, aunque ahora en ocasiones no resulten favorables, nuestro cerebro lleva todavía esa maquinaria incorporada.²⁵

Sin embargo, lo cierto es que tener una predisposición no implica estar determinado a actuar en ese sentido, porque el cerebro está dotado de una enorme plasticidad que nos permite modularlo a lo largo de la vida, y, además, existen en él otras tendencias evaluativas universales que podemos reforzar para reducir e incluso eliminar esas fobias, como es el caso de la tendencia a cuidar de otros.

En efecto, en el caso de los animales sociales, es verdad que el circuito neuronal es una base para el propio cuidado y bienestar, que son los valores más básicos, pero ese cuidado está ligado también al de otros, con los que existe un vínculo. Autoras como Patricia Churchland consideran que ese vínculo biológico es el que se encuentra en la base de la moral.²⁶ La cuestión sería la siguiente.

La tendencia a cuidar de los hijos, de los compañeros y de los cercanos es adaptativa, directa o indirectamente, porque, en caso contrario, no hubiera sido seleccionada y disminuiría el número de los que cuidan de otros. Probablemente, los mecanismos que sustentan la conducta cooperativa fueron evolucionando y desde hace unos trescientos cincuenta millones de años la organización neuronal se modificó para ocuparse de otros, de la descendencia indefensa, y, según las condiciones empíricas, de los parientes y amigos. De donde se sigue que somos capaces de cuidar por nuestro propio interés.

Pero también es verdad que la inmensa mayoría de los neuroéticos reconoce que ese vínculo del cuidado se extendía desde el origen a los parientes, a los cercanos y a la comunidad, pero no a todos los seres humanos. Que el vínculo del cuidado seleccionado por el proceso evolutivo es claramente selectivo.²⁷ Por eso podemos hablar de otra tendencia universal, la *simpatía selectiva*, que se extiende a otros, en proporción a su cercanía en términos biológicos: reconocimiento facial, distinciones entre los de dentro y los de fuera del grupo, de la cultura, la ideología, etcétera. Esta *simpatía selectiva* lleva a cooperar con el grupo y a considerarlo un «nosotros» frente a un «ellos».²⁸ Con lo cual, el problema permanece porque la distinción entre «nosotros» y «ellos» conduce a conflictos inevitables cuando el interés propio choca con la cooperación selectiva.

La simpatía precisa de la empatía, que es la capacidad de comprender los sentimientos de otros, poniéndonos en su lugar a través de la imaginación; la capacidad de reconstruir imaginativamente la experiencia de otra persona, sea alegre, triste, placentera o dolorosa.²⁹ Una interpretación sobre cuál es la base de la empatía es la existencia de las neuronas espejo y el mecanismo es la simulación interior.³⁰ Pero la empatía no es ya simpatía, porque es posible comprender el estado afectivo de otro sin sentirse comprometido con él. De hecho, el torturador es sumamente empático con su víctima, comprende qué torturas pueden dolerle más, y, por supuesto, se ocupa «disociativamente» de que ese dolor no llegue a afectarle.

Sin embargo, la *simpatía* lleva a quien la siente a verse afectado por la situación de otro, es un sentimiento que abre al dolor de otro.³¹ En cualquier caso, estas capacidades suponen funciones cognitivas complejas, tanto de valores biológicos como socioculturales. Y en el caso de la simpatía, al ser selectiva, al aproximarnos a los cercanos, pero no a los lejanos, nos hace por naturaleza «empáticamente xenófobos».³²

Se sigue entonces que cualquier intento de construir estructuras sociales que modulen esta identidad debe tener en cuenta este desafío biológico, además de los culturales, políticos y sociales.

Evidentemente, para llegar hasta este punto nuestro cerebro ha seguido una historia.

7. BREVE HISTORIA DEL CEREBRO XENÓFOBO

Aunque esta historia es en buena medida especulativa porque, obviamente, no hay experiencia directa de los orígenes, es ya un lugar común en la neuroética reconocer que nuestros cerebros cuentan con unos códigos de conducta seleccionados por la evolución. Al parecer, en el origen de las relaciones sociales, cuando se fue construyendo el cerebro humano, los hombres vivían juntos en grupos muy pequeños, que no sobrepasaban los ciento treinta individuos y eran homogéneos en raza y costumbres. Los códigos que fue incorporando el cerebro eran fundamentalmente emocionales y necesarios para sobrevivir y reforzaban la ayuda mutua, la cohesión social y el recelo frente a los extraños.³³ Aquí

empieza la historia del cerebro xenófobo, porque, según un buen número de autores, parte de la respuesta al menos podría encontrarse en los códigos de funcionamiento más primitivos de nuestro cerebro, adquiridos a lo largo de la evolución.³⁴

A estas conclusiones se ha llegado, por ejemplo, mostrando cómo nuestros cerebros reaccionan de forma diferente cuando deben resolver dilemas morales que afectan a personas cercanas —los dilemas personales— y cuando afectan a personas distantes en el espacio o en el afecto, es decir, los dilemas impersonales.³⁵ Cuando hay cercanía física se activan los códigos morales emocionales de supervivencia profundos, mientras que, si no la hay, se activan otros códigos cognitivos más fríos, más alejados del sentido inmediato de la supervivencia.

Las técnicas de neuroimagen permiten apreciar que en las situaciones morales personales las imágenes cerebrales revelan una gran actividad en zonas que desempeñan un papel crucial en el procesamiento de las emociones, un circuito que va aproximadamente desde el lóbulo frontal hasta el sistema límbico. También Greene llegó a la conclusión de que cuando los sujetos formulaban su juicio a contracorriente, se mostraba una activación mucho mayor del córtex prefrontal dorsolateral, zona que interviene en la planificación y el razonamiento. Por tanto, los juicios sobre dilemas morales personales implican una mayor actividad en las áreas cerebrales asociadas con la emoción y la cognición social.

Por eso nos afecta emocionalmente la situación de la gente cercana, cosa que no ocurre con la que no conocemos: desde una perspectiva evolutiva, las estructuras neuronales que asocian los instintos con la emoción se seleccionaron, ya que resulta beneficioso ayudar a la gente de modo inmediato. En principio, ésta ha sido la clave del altruismo de grupo, por el que los seres humanos se vinculan estrechamente a esos cercanos a los que necesitan para sobrevivir, que les resultan familiares, con quienes se sienten más seguros. Los extraños, los diferentes representan un peligro, ya biológicamente. Por eso la xenofobia, el temor ante el extraño, el rechazo del diferente, está biológicamente arraigada. Pero ¿lo está también la aporofobia, el repudio del pobre?

8. APOROFOBIA: LOS EXCLUIDOS

Es ya un tópico en el mundo de la antropología evolutiva y en el de la neuroética recordar que uno de los problemas con los que se encontró Darwin al elaborar *El origen del hombre* fue el del altruismo biológico. A Darwin le resultó difícil explicar desde la hipótesis de la selección natural el altruismo biológico, el hecho de que no sean los egoístas los que triunfan en la lucha por la vida, sino también los altruistas, los que invierten parte de sus energías en la adaptación de otros. Por ejemplo, desde el punto de vista de la selección natural, deberían reproducirse los individuos que no van a la guerra y se aprovechan de que los demás sí vayan, y no deberían reproducirse los que mueren en la guerra por defender al grupo. ¿Cómo se explica desde esta perspectiva que no

desaparezcan los altruistas? A fin de cuentas, la conducta altruista parece beneficiar a quien la recibe y perjudicar a quien la lleva a cabo, porque el sujeto altruista disminuye su inversión en adaptación: la selección natural debería barrer a aquellos que reducen su valor reproductivo invirtiendo en los demás.

La respuesta de Darwin ante este misterio consistió en remitirse a la selección de grupos. A lo largo del proceso evolutivo, los seres humanos vivían en grupos reducidos, que necesitaban de la solidaridad interna de sus miembros para sobrevivir. Con lo cual, la conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la selección entre los grupos, de modo que los más cohesionados internamente sobrevivirían mejor en la lucha por la vida. En palabras del propio Darwin:

No hay que olvidar que, aunque un elevado nivel de moralidad no confiere más que una ligera ventaja, o ninguna en absoluto, a cada hombre individual y a sus hijos sobre los demás hombres de la misma tribu, en cambio, un aumento en el número de hombres bien dotados de cualidades y un progreso en la norma de moralidad otorgará ciertamente una inmensa ventaja a una tribu sobre otra. Una tribu que incluya muchos miembros que, por poseer en alto grado el espíritu de patriotismo, fidelidad, obediencia, valentía y simpatía, están siempre dispuestos a ayudarse mutuamente y a sacrificarse por el bien común, será victoriosa sobre la mayoría de las demás tribus; y esto será selección natural.³⁶

Ciertamente, la explicación de Darwin ha resultado atractiva para entender que los individuos altruistas lo sean por la presión del grupo que intenta sobrevivir. Y es cierto que la supervivencia del grupo exige sacrificar el egoísmo tanto por amor al grupo como por autointerés, pero el altruismo de grupos es inevitablemente xenófobo y excluyente, porque se basa a la vez en el altruismo interno al grupo y en el rechazo a los extraños.

Si los seres humanos practicamos una simpatía selectiva con los hijos y parientes y con los miembros de nuestros grupos, entonces no hay compasión con los que quedan fuera. Que existan excluidos es inevitable.

Sin embargo, esta afirmación parece refutada por el hecho de que los seres humanos practicaban y practican el altruismo también traspasando los límites del grupo. Con lo cual, la hipótesis de la selección de grupos para explicar el altruismo biológico ha resultado insuficiente y han surgido una buena cantidad de hipótesis para dar cuenta de él, que cubren un amplio espectro: desde la idea del gen egoísta, que popularizó Dawkins, pasando por el altruismo genético de Hamilton, según el cual, el individuo altruista en realidad lo que intenta es proteger sus genes.³⁷ Hamilton ofrece una nueva fórmula de la Regla de Oro, presente en todas las morales religiosas y seculares, en el siguiente sentido: «Obra con los demás según la medida en que compartan tus genes».³⁸

Pero de nuevo esta interpretación resulta insuficiente para explicar el altruismo biológico, porque hay acciones costosas para un individuo que van más allá de la barrera del parentesco. Para dar razón de ellas la respuesta más plausible consiste en afirmar que hay una capacidad, presente en los seres humanos, y tal vez en algunos animales, que es la *capacidad de reciprocidad*: hay acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la *expectativa de reciprocidad*.

Y, en efecto, ésta es hoy una de las claves indispensables a la hora de entender la conducta humana, que los seres humanos estamos dispuestos a dar con tal de tener expectativas de recibir algo a cambio, que estamos dispuestos a cooperar como una forma más inteligente de sobrevivir, y de sobrevivir bien, que buscando el conflicto.

La leyenda de que los seres humanos se conducen por una racionalidad maximizadora, empeñada en lograr el máximo beneficio a toda costa, está desacreditada. Es mucho más racional buscar la cooperación que el conflicto, conseguir aliados que generar adversarios. Por eso, las personas y organizaciones prudentes enfocan sus empresas y negocios como juegos cooperativos, en los que no aspiran a obtener el máximo beneficio, caiga quien caiga, sino que están dispuestos a contentarse con la segunda o la tercera opción más deseable para todos. Sumando fuerzas siempre se consigue algo positivo y se crea algo tan deseable para el futuro como los vínculos de cooperación, sumamente rentables a medio y largo plazo.

De ahí que se venga reconociendo en los últimos tiempos en todas las esferas de la vida social que la figura del *homo oeconomicus*, maximizador de su ganancia, debe ser sustituida por la del *homo reciprocans*, del hombre capaz de dar y recibir, de reciprocarse, de cooperar, y que se mueve racionalmente, pero también por instintos y emociones, y no sólo por el cálculo de la máxima utilidad.³⁹ Y sucede que, al comprobar que el juego de dar y recibir resulta beneficioso para el grupo y para los individuos que lo componen, este juego ha ido cristalizando en normas de reciprocidad indirecta que forman el esqueleto sobre el que se sustenta la encarnadura de las sociedades contractualistas en las que vivimos, regidas por el Principio del Intercambio. Cualquier actuación espera un retorno, la reciprocación es la base de la cooperación; pero ese retorno no siempre tiene que proceder del beneficiario, sino que bien puede venir de otros.

Es a esta cooperación a la que se refería Kropotkin, el clásico del anarquismo, que en *Ayuda mutua: un factor de evolución* documenta con datos empíricos que la ayuda mutua es mejor factor de supervivencia que la competición. Y a la que se refería Kant unas décadas antes en su escrito sobre *La paz perpetua* al decir que hasta un pueblo de demonios, de seres sin sensibilidad moral, preferiría formar un Estado de derecho, en el que los individuos son protegidos por las leyes, que quedar desamparados en un estado sin leyes, en el que cualquiera te puede quitar la vida, la propiedad y la libertad de decidir el propio futuro. Pero, eso sí, Kant añadía que los demonios preferirían entrar en ese Estado y renunciar a la libertad sin leyes siempre que fueran inteligentes.⁴⁰

Parece, pues, que biológicamente estamos preparados para el egoísmo, pero también para la cooperación. Por eso, el individualismo egoísta es un invento sin sustento, que cumple una misión ideológica. El principio adaptativo ha ido acuñando ese cerebro contractualista, que nos lleva, no a buscar el mayor bien del mayor número ni la promoción de los más aventajados, sino a sellar un pacto de ayuda mutua con todos aquellos que nos son necesarios para sobrevivir y prosperar.

Sin embargo, si una de las tendencias evaluativas propias de nuestra especie es la tendencia a intentar alejar aquellos acontecimientos o personas que puedan resultar perturbadores y no beneficiosos; si es verdad que somos «animales disociativos», preparados para poner entre paréntesis las situaciones y las personas que traen consigo problemas, no es extraño que siempre haya excluidos en nuestras sociedades. Son aquellos que no arriendan ganancias en el proceso infinito de intercambio, que parecen no aportar nada positivo para la propia supervivencia y bienestar.

Es verdad que existen el racismo y la xenofobia de quienes rechazan a quien pertenece a otra raza o a otra etnia. Como también que existen el nepotismo y el familismo amoral de quienes sitúan a sus hijos y parientes por delante de cualquier otro aunque sea con flagrante injusticia. Es verdad que existe ese comunitarismo paleta que fortalece denodadamente la identidad y los símbolos del grupo, como si viviéramos en los tiempos de los cazadores-recolectores. Y también es verdad que, afortunadamente, las personas, organizaciones e instituciones prudentes han aprendido que cooperar es mucho más inteligente que intentar el máximo a través del conflicto. Pero también sigue siendo verdad, desgraciadamente, que en la sociedad contractualista y cooperativa del intercambio se excluye al *radicalmente extraño*, al que no entra en el juego del intercambio, porque no parece que pueda ofrecer ningún beneficio como retorno. Ése es el pobre en cada ámbito de la vida social.

El pobre es el que queda fuera de la posibilidad de devolver algo en un mundo basado en el juego de dar y recibir. Y entonces parece que tomarle en cuenta implique perder capacidad adaptativa biológica y socialmente, porque son los bien situados los que pueden ayudar a sobrevivir y prosperar.

¿Quiénes son los «sin poder»? Pueden ser los discapacitados psíquicos, los enfermos mentales, los pobres de solemnidad, los sin papeles, los «desechables», los sin amigos bien situados. Y en cada esfera social, los que no pueden devolver los bienes que se intercambian en ella, que pueden ser favores, puestos de trabajo, plazas, dinero, votos, apoyo para ganar unas elecciones, honores y prebendas que satisfacen la vanidad.

Éste es el caldo de cultivo, biológico y social, de la aporofobia, de la aversión hacia los *áporoi*, hacia los que no tienen nada bueno que ofrecer a cambio. Y no sólo si quedan lejos, sino todavía más si están cerca y pueden causar problemas, si pertenecen a la propia familia y se les trata como a una vergüenza que hay que ocultar.

La buena noticia, sin embargo, es que nuestro cerebro tiene una gran plasticidad y se deja influir socialmente, incluso antes del nacimiento.⁴¹ Naturaleza y cultura se influyen mutuamente, de forma que podemos decir que la construcción de nuestro cerebro es biosocial, que el aprendizaje y la experiencia están entremezclados con la acción de los genes.⁴² Será, pues, clave la educación formal e informal, serán esenciales las decisiones tomadas a lo largo de la vida, pero también la creación de instituciones y organizaciones que refuercen el reconocimiento de los sin poder.

De todo esto se sigue que para estar a la altura de aquel sueño compartido con el que comenzamos este capítulo, no bastan como móviles de la conducta ni el egoísmo ni siquiera el afán de cooperar. Es necesario ir más allá de ello, hacia el reconocimiento recíproco de la dignidad y hacia la compasión, que rompe barreras y se extiende universalmente.⁴³ Que no viene como tal inscrita en los genes, instalada en el cerebro, pero la hemos bebido en tradiciones culturales que hacen de ella la experiencia humanizadora por excelencia.