

Shackleton
—books—

CONTRA
APOCALÍPTICOS

ECOLOGISMO • ANIMALISMO • POSTHUMANISMO

**JESÚS
ZAMORA
BONILLA**

CONTRA APOCALÍPTICOS

CONTRA APOCALÍPTICOS

Ecologismo, animalismo,
posthumanismo

JESÚS ZAMORA BONILLA

Shackleton
— b o o k s —

Este libro se enmarca en los proyectos de investigación del Gobierno de España, FFI2017-89639-P («Mecanismos en las ciencias: de lo biológico a lo social») y RTI2018-097709-B-I00 («Racionalidad y contraconocimiento: epistemología de las *fake news*»). Una versión del capítulo titulado «Por los siglos de los siglos» ha aparecido previamente en el libro *Utopías* (Tecnofuturos 2020).

Contra apocalípticos

© 2021, Jesús Zamora Bonilla

© de esta edición, Shackleton Books, S.L., 2021

Shackleton
— b o o k s —



@Shackletonbooks

www.shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S.L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Ilustración de la cubierta: César Sebastián

Diseño de tripa y maquetación (edición papel): Kira Riera

Composición ebook: Víctor Sabaté (www.igludelibros.com)

© Fotografías: Pirámide de Maslow (CC BY-SA 3.0) Icons by Icons8.

ISBN: 978-84-18139-57-4

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

A quienes nos recuerden.

Índice

Primera parte. RELATIVIZANDO

I. Apocalípticos y humanistas

II. ¡Viva el relativismo!

III. Sobre los fundamentos de la moral

Segunda parte. SI LA TIERRA SE CALIENTA, MANTÉN LA CABEZA FRÍA

IV. «¿Qué hay de lo mío?» Sobre algunas variedades del ecologismo

V. ¿Por qué nos fascina el apocalipsis?

VI. El final de la civilización tal y como la conocemos

VII. ¿De cuánto dinero estamos hablando?

VIII. ¿Apocalipsis o Antropoceno?

Tercera parte. HUMANISMO VERSUS ANIMALISMO

IX. El loco y la linde

X. La superior dignidad moral del ser humano

XI. El bíos y la zoé

XII. El reverendo Malthus y el veganismo

XIII. Los límites de los derechos animales

XIV. Un poco de psicología vegetal

XV. Animalismo frente a ecologismo

Cuarta parte. POSTHUMANO, DEMASIADO POSTHUMANO

XVI. El posthumanismo es un humanismo

XVII. Posthumanismo y ciencia

[XVIII. El dataísmo: un posthumanismo racionalista](#)

[XIX. La singularidad tecnológica: un singular disparate](#)

[XX. No vivimos en una realidad virtual](#)

[XXI. Relativizando la posverdad y las fake news](#)

[XXII. Derechos L'Oréal: «porque yo lo valgo». Crítica de los derechos posthumanos](#)

[XXIII. El futuro de las posthumanidades](#)

[A manera de conclusión. POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS](#)

[XXIV. Sobre nuestro futuro a larguísimo plazo](#)

Primera parte RELATIVIZANDO

«Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos.»
CHARLES DICKENS, *Historia de dos ciudades*

I. Apocalípticos y humanistas

La pregunta que inspira este libro podríamos resumirla en si, como decía Charles Dickens, vivimos en el mejor o en el peor de los tiempos (o en las dos cosas a la vez). No cabe ninguna duda de que si comparamos la situación actual de casi cada sociedad con la de hace cincuenta, doscientos o quinientos años, la humanidad ha progresado y continúa haciéndolo en casi cualquiera de los sentidos en los que nos parezca razonable definir el progreso. Por supuesto, este no ha sido de la misma intensidad para todos ni en todas las regiones e, incluso, en algunos lugares habrá muchas personas cuyo nivel de bienestar sea ahora menor que el que tenían sus padres. Pero, en términos generales, las experiencias de mejora a largo plazo superan en una gigantesca magnitud a las contrarias, así que el progreso es, como digo, totalmente innegable en casi cualquier aspecto de la sociedad queelijamos para comprobarlo, ya sea esperanza de vida, mortalidad infantil, crecimiento económico, disminución de la violencia, víctimas de accidentes, años de educación, número de países con regímenes democráticos e, incluso, frente a lo que a menudo se suele pensar, en las diversas medidas disponibles para el bienestar psicológico.¹ Ahora bien, este progreso se ha llevado a cabo en buena parte gracias a

avances tecnológicos y a prácticas sociales que han tenido como «daño colateral» muy graves consecuencias para el resto de los seres vivos y para el propio medioambiente, consecuencias que pueden estar comprometiendo de manera irremediable las posibilidades vitales de las próximas generaciones, si son acertados los pronósticos más agoreros acerca del calentamiento global.² Además, numerosas voces apuntan a que no es solo la catástrofe climática (o las graves pandemias, que habría que añadir desde hace unos meses) lo que está llevando nuestra civilización al borde del colapso: es la propia «visión» que los seres humanos tenemos de nosotros mismos, de nuestras relaciones sociales y de nuestra conexión con la naturaleza. Una visión dominante en los últimos dos o tres siglos, que podemos denominar «humanismo ilustrado», y que sería responsable última de los males que nos afectan y que están a punto de dar al traste con el mundo que hemos conocido.

Según el humanismo (o eso se le critica), el ser humano es algo así como el soberano del universo, el único sujeto que posee auténtica dignidad moral, verdaderos derechos y, por lo tanto, libertad, capacidad y legitimidad para poner al resto de la naturaleza a su servicio.³ Y habría sido el abuso de esta capacidad de dominio lo que habría desatado, en último término, esta «serie de catastróficas desdichas» que nos están poniendo contra las cuerdas como civilización. La filósofa española Marina Garcés ha resumido recientemente dicha situación con la fórmula nada halagüeña de la *condición póstuma*.⁴ En realidad, el panorama intelectual de nuestros días está teñido de un oscuro tono de sospecha hacia ese humanismo que, desde los tiempos de la Ilustración, nos aseguraba un progreso universal y cuasi eterno basado en el conocimiento científico-técnico, en el crecimiento económico y en la democracia. Hoy se sospecha si el capitalismo no habrá

herido de muerte el equilibrio medioambiental del que depende nuestra existencia misma como sociedad; si el resto de los seres vivos y, en particular, aquellos animales capaces de sentir, no poseerán derechos al mismo nivel que los humanos y no habremos estado cometiendo con ellos, por tanto, un crimen secular mucho más grave, por su magnitud, que el Holocausto; si la visión del hombre característica del humanismo ilustrado no será solamente una excusa para promover los privilegios de los sectores más poderosos de la sociedad (especialmente los varones blancos y ricos); en definitiva, si no habrá llegado la hora de aprovechar el apocalipsis, cuyo prólogo estaríamos contemplando, para sustituir ese humanismo por una nueva cosmovisión filosófica que oriente de manera novedosa y salvífica nuestras interacciones con las otras personas y con la naturaleza que nos rodea.

En este libro, me tomo la licencia de referirme como «apocalípticos» no solo a quienes están convencidos de que el fin de nuestra civilización es inminente a causa de un colapso climático (que es el principal *topos* apocalíptico de las últimas décadas, aunque en tiempos no tan pasados el fin del mundo se iba a deber, según decían, a fenómenos muy diferentes), sino también a todas aquellas personas convencidas de que nos encontramos al menos ante un «cambio de fase» muy radical en el curso de la historia humana, un cambio cuya característica más importante será el abandono de ese «humanismo ilustrado» al que se responsabiliza de la mayor parte de nuestros males y, con él, uno de sus hijos más despiadados: el «capitalismo global». La brevedad de este libro tan solo me permite ofrecer un limitado panorama de estas nuevas corrientes apocalípticas, y he seleccionado en particular tres de ellas para centrar mis reflexiones: además de los ya citados agoreros del apocalipsis climático, a quienes dedicaré la segunda parte de este libro, hablaré en las partes tercera y

cuarta de los «animalistas radicales» y de los autodenominados «posthumanistas».

En todo caso, no quiero que se tomen mis argumentos como una enmienda a la totalidad del ecologismo y del animalismo. La preocupación por el medioambiente y por las formas en que nuestra actividad económica e industrial ha ido alterándolo es uno de los grandes logros del pensamiento y la política contemporáneas. No cabe duda de que nuestras sociedades son mejores que las de hace un siglo en buena parte gracias a que los movimientos ecologistas han conseguido hacer del cuidado del medioambiente uno de los valores más aceptados por la población. De modo similar, los movimientos contra el maltrato a los animales han permitido que se vayan abandonando en gran parte del mundo numerosas prácticas espantosamente crueles a las que se somete a muchos de nuestros compañeros en el árbol de la evolución. Estoy convencido de que la preocupación por ambas cosas, medioambiente y bienestar animal, debe seguir formando parte de los valores que definen nuestra civilización, o de las que vengan después, y no me gustaría que nada de lo que digo en este libro pudiera aprovecharlo alguien para negar la importancia de tales valores ni como un alegato a favor del «negacionismo del cambio climático», por ejemplo.⁵ En realidad, *solo criticaré las versiones más extremas del ecologismo y del animalismo*. Por «ecologismo extremo» entiendo el que no solo exagera más allá de lo razonable los posibles efectos negativos de la actividad humana sobre el medioambiente, sino sobre todo el que considera que la única forma razonable de evitar esos daños es que reduzcamos nuestro consumo y producción hasta niveles característicos de sociedades preindustriales, más o menos, lo cual exigiría una modificación absolutamente radical de nuestra economía y de nuestras formas de vida. A su vez, el «animalismo

extremo» sería el que sostiene que los animales no humanos poseen exactamente los mismos derechos o la misma dignidad moral que los miembros de nuestra especie, y que, por tanto, no solo debemos tratarlos sin crueldad, sino que debemos respetarlos y cuidarlos en todos los sentidos igual que hacemos con las personas, en la medida en que ello afecte a su bienestar.

Tanto el ecologismo extremo como el animalismo extremo comparten con la mayor parte de los autores enmarcados en el posthumanismo (del cual, por el contrario, no tengo reservas en admitir que me parece rechazable en casi todos sus puntos filosóficos fundamentales) la visión de que los problemas que cada uno de ellos denuncia son, en el fondo, problemas morales, causados por «la perversidad intrínseca de los valores humanistas» denunciados desde dichas corrientes. Igual que los milenaristas de los albores del siglo XI o que los creadores de los primeros libros apocalípticos del principio de la era cristiana, los activistas y pensadores apocalípticos de nuestros días están íntimamente convencidos de que la hecatombe que se nos avecina es, por encima de todo, la consecuencia inevitable de «nuestros pecados». Aunque ahora los pecados no se entiendan necesariamente como violaciones de una ley divina, sino como algo muy parecido a la *hybris* ('soberbia' o 'desmesura'), considerada por los antiguos griegos el «pecado capital» de los seres humanos. Es justo esta tendencia, cada vez más omnipresente, a conceptualizar *a priori* todos los problemas sociales, culturales y filosóficos bajo las categorías de «culpa moral» y «corrección moral» la que me parece nefasta para la libertad de pensamiento, de discusión y de elección política, libertades que son nuestras únicas garantías de encontrar soluciones razonables en el marco de un mundo tan complejo como el contemporáneo. Pues una vez que alguien ha adoptado una posición o una creencia como la única compatible con las virtudes éticas, todas las críticas que se le hagan las verán

como ataques morales en vez de como oportunidades para el diálogo. Y a los oponentes los verá como enemigos en vez de como personas con puntos de vista legítimamente distintos a los suyos. Si tuviera que seleccionar un solo mensaje de entre todos los argumentos que presento en esta obra para que perdurase en la memoria de los lectores, sería el de que *la única actitud racional ante un debate que se refiere a asuntos dominados por la incertidumbre y la complejidad es la de no aferrarnos con demasiada vehemencia a nuestras convicciones morales*, sean estas las que sean. Por este motivo, me ha parecido útil dedicar el resto de esta parte introductoria a presentar muy sucintamente las líneas generales de ese «relativismo ético» que me parece el más apropiado en el mundo contemporáneo; un relativismo que no consiste en estar convencido de que «todo da igual», sino en ser consciente de la «relatividad» de los valores de cada uno, de la «falibilidad» de nuestros argumentos y principios éticos, y de que a menudo conviene que relativicemos la importancia que cada uno le da a cada cosa. Soy consciente de que las personas para las que una firme convicción moral es algo valiosísimo e imprescindible tienden a sentirse más ofendidas por alguien que les quita importancia a dichas convicciones que por alguien que simplemente tiene las convicciones contrarias, aunque igual de firmes: a la gente le suele indignar que otros «relativicen» sus aspiraciones y sus creencias. Pero dejar de hacerlo «por no molestar» es el camino seguro hacia un mundo poblado por fanáticos.

II. ¡Viva el relativismo!

Como he indicado en el capítulo anterior, en materia de filosofía moral me considero un relativista, cercano a la que se conoce como «teoría del error moral» (¡que no cunda el pánico, voy a explicarlo enseguida!). Este relativismo no es una postura moral: no es que no haya nada que me parezca bueno o malo éticamente hablando. Al contrario, estoy seguro de que comportamientos tales como el asesinato, los abusos sexuales, la discriminación racial o salir de un comercio sin pagar la compra no te parecen más reprobables a ti de lo que me lo parecen a mí. También estoy seguro de que existirán cosas que tú condenas, pero que yo apruebo, o viceversa. A pesar de mi relativismo, yo tengo mis preferencias o valores morales, faltaría más; lo que ocurre es que el relativismo del que estoy hablando es una concepción *metaética*, es decir, una doctrina filosófica sobre «en qué consiste tener una postura moral» (sea esta última la que sea). Y lo que nos dice esa doctrina es que los juicios, preferencias o valoraciones morales *no son verdades objetivas*, como pueden serlo el que los seres vivos están formados por células, el que los seres humanos hemos emitido más CO₂ a la atmósfera en los dos últimos siglos que en toda nuestra historia anterior o que cuatro es la raíz cuadrada de dieciséis. Nuestras valoraciones y

preferencias morales («preferencias» en el sentido de que consideramos unas cosas mejores o peores que otras, y «morales» porque ese mejor o peor lo entendemos desde el punto de vista moral) son nada más que eso: valoraciones y preferencias irreductiblemente fundamentadas (al menos en buena parte) en nuestras *emociones*, e igual de *subjetivas* que cualesquiera otras preferencias, como las gastronómicas, deportivas, literarias o musicales, aunque *intersubjetivas* (como también las otras lo pueden llegar a ser) en el sentido de que generalmente son compartidas por grupos más o menos amplios, y pueden verse reforzadas por la continua interacción entre los miembros de esos grupos. Los juicios que hacemos a partir de nuestras preferencias y valoraciones morales son, por lo tanto, *relativos*, en el sentido de que en la naturaleza misma de las cosas no hay una realidad objetiva y trascendente que garantice que el juicio que hacen los miembros de tu grupo es verdadero de manera absoluta, en vez de serlo el juicio contrario, el que podrían hacer personas pertenecientes a otro grupo, real o imaginario. De hecho, la «teoría del error moral» que mencionaba más arriba afirma que, *entendidos como una afirmación literal, todos los juicios morales serían falsos*. Así, cuando afirmas que el asesinato es moralmente incorrecto, te estarías *equivocando* tanto como cuando alguien opina que una violación en masa es permisible en una guerra, por ejemplo. Pues según aquella teoría, los hechos en los que consisten el asesinato o la violación poseen numerosas propiedades que son reales con independencia de lo que cada cual pueda opinar acerca de ellos, propiedades como la de haberse cometido en tal lugar a tal hora, haber contado con la participación de tales o cuales individuos, haberse cometido con tales o cuales herramientas, haber causado determinadas experiencias de terror y sufrimiento en la víctima, emociones de aborrecimiento en muchas de las personas que piensan sobre ello, etcétera. Lo que no

poseen es la cualidad de *ser* «moralmente incorrectos», como una cualidad distinta e independiente a la de ser *percibidos como* «moralmente incorrectos» por tales o cuales personas (quizá la mayoría de los seres humanos, o quizá no).

La razón por la que solo me siento «cercano» a la teoría del error moral, en vez de admitirla plenamente, es porque no pienso que sea necesario que tengamos que entender los juicios morales de modo literal (que es lo que presupone aquella teoría): cuando yo digo que asesinar o violar están moralmente mal, no quiero decir (ni presupongo que eso es lo que pretende decir quien así se expresa) que esas acciones son «intrínsecamente malvadas» con independencia de cómo lo perciba moralmente cada persona; solo quiero decir que *a mí* me parecen moralmente abominables, que experimento una profunda sensación de rechazo ante la posibilidad de que sucedan hechos así y que también experimento una sensación parecida ante la posibilidad de que haya personas que no sientan ese rechazo. Expresar todo esto mediante una oración que parece afirmar una verdad objetiva («el asesinato es moralmente malo») sería en realidad una metáfora, una forma de hablar que nos resulta cómoda y útil en nuestra vida cotidiana, pero que no es preciso interpretar literalmente como una afirmación metafísica sobre la existencia en el mundo de entidades tan «extrañas» como los valores morales. Por ello, no tiene sentido decir que son afirmaciones «erróneas», tal como sostiene la teoría del error moral. Una forma de resumir mi posición sería con la frase que afirma que *no existen los valores, solo existen las valoraciones*,⁶ las de cada sujeto, y los juicios morales son únicamente la expresión metafórica de esas valoraciones subjetivas.

El relativismo que estoy defendiendo no conduce a la consecuencia de que nuestros juicios morales sean algo así

como meros *caprichos* de quita y pon, ajustables cínicamente a las circunstancias según nuestros intereses del momento. En absoluto: las personas somos muy capaces de darnos cuenta en todo momento de que puede haber una diferencia muy sustancial entre aquello que *nos interesa o apetece hacer o decir* (lo que «preferiríamos hacer» si *solo* tuviéramos en cuenta nuestros intereses, gustos o apetencias) y lo que *sentimos que es nuestro deber* (lo que «preferiríamos hacer» si *solo* tuviésemos en cuenta nuestras ideas morales). La persona que hace lo contrario de lo que piensa que debe hacer, estará haciendo, al fin y al cabo, lo contrario de lo que *piensa que debe hacer*, y, para que ella o nosotros establezcamos esa distinción entre lo que se decide hacer y lo que se debe hacer, es irrelevante si estamos de acuerdo con ese sujeto sobre qué es lo que debía «realmente» hacer, o cómo de «estables» son sus juicios morales o los nuestros. No es que dicha persona no tenga moral: la tiene, pero no la obedece, como nos pasa a casi todos en algunos momentos, ya seamos relativistas o ya pensemos que la verdad moral tiene una validez absoluta y procede del mismísimo Dios.

Mi relativismo metaético tampoco implica algo así como un irracionalismo o un nihilismo, en el sentido de que cualquier posicionamiento ético esté más allá de cualquier *argumentación racional*. No, de hecho nuestros juicios morales son *juicios* en el sentido de que consisten en afirmaciones susceptibles de recibir argumentos a favor y en contra, y sobre todo, de servir como premisas en otros argumentos acerca de qué es lo que debemos o no hacer en cada caso, por muy subjetivas y variables que puedan ser las conclusiones a las que lleguemos. Y son precisamente juicios porque *su principal función es la de ser utilizados en el marco de dichas argumentaciones*: cuando tenemos que tomar una decisión, no está inmediatamente claro si sus consecuencias serán adecuadas o inadecuadas desde el punto de vista de nuestras preferencias, ya sean estas

morales o de cualquier otro tipo, y precisamente por ello no nos suele quedar más remedio que razonar y deliberar para encontrar la decisión que pueda resultar más satisfactoria según nuestras valoraciones. Y si de lo que se trata es de tomar una decisión *junto con* otras personas o de intentarlas convencer de que ellas tomen una decisión en vez de otra, entonces tendremos que razonar y deliberar teniendo en cuenta no solo nuestras propias escalas de valores, *sino también las suyas*. A veces esto nos llevará incluso al intento de persuadirlos de que *cambien* algunos de sus juicios morales (por ejemplo, mostrándoles que las consecuencias que se derivan de esas opiniones son incompatibles con algunos otros juicios morales *suyos*, juicios estos que ellas mismas consideran más importantes y, por lo tanto, están menos dispuestas a cambiar). Es más, cada uno de nosotros puede a veces llegar a una conclusión parecida, la de que tenemos que cambiar de opinión moral. Como se ve, mi relativismo deja sobrado espacio para la reflexión y la argumentación moral, y los capítulos de esta parte del libro consistirán, precisamente, en un ejercicio de ese tipo de razonamiento, con el objetivo de intentar convencer a otras personas de que reflexionando sobre sus propias ideas es posible que lleguen a conclusiones diferentes de las que pensaban haber alcanzado hasta ahora.

Hay que admitir que, en cuanto se asume la plausibilidad de un relativismo metaético como el que estoy presentando, cabe esperar repercusiones sobre aquello que te parece bien o mal. Saber que tus preferencias éticas son relativas, o sea, que son las que son, pero podrían haber sido otras si la historia de la especie, de la civilización, de tu familia, de tu vida... hubieran sido algo distintas; que son el resultado de causas en cierta medida contingentes y circunstanciales; que responden al modo en que funciona tu cerebro, quizá mejor adaptado a la vida en pequeños grupos de cazadores-recolectores que a la de un ciudadano

de la aldea global y, con frecuencia, sometido a sesgos invisibles para ti. Quiero pensar que saber todo eso lleva de modo inevitable a establecer una pequeña pero saludable *distancia* entre tus propios juicios morales y tu capacidad de raciocinio, y a no tomártelos (a veces) demasiado en serio. Quizás podrá llevarte (a veces) a estar menos seguro de tus propias convicciones morales, más basadas en emociones y menos en razones de lo que suele gustarte pensar, y desde ahí a «relativizar» esas opiniones y acabar sustituyéndolas por otras va (a veces) solo un pequeño paso. Digamos que ser relativista funciona como una especie de *vacuna* (tenue quizá, pero no inerte) contra los extremos del dogmatismo y del fanatismo éticos, que han causado mucho más sufrimiento y muchas más víctimas a lo largo de la historia que el más bien candoroso relativismo.⁷ Recuerdo que, hace ya más de diez años, invitamos a impartir una conferencia en nuestro departamento de la universidad al filósofo Shaun Nichols, uno de los principales defensores del papel ineliminable que tienen las emociones en nuestros juicios morales.⁸ Ha pasado ya demasiado tiempo como para que pueda recordar lo que Nichols nos contó durante su charla, aunque sí se me quedó grabado que, en la cena posterior, nos confesó que en tiempos había sido vegano, pero que había dejado de serlo cuando se hizo relativista.

III. Sobre los fundamentos de la moral

1.

Afirma un conocido refrán castellano que «cuando un loco toma una linde, la linde acaba y el loco sigue». Podría ser esta una perfecta descripción de la naturaleza de la filosofía, la cual consiste, sobre todo, en el intento de poner a prueba nuestros conceptos intentando sacar consecuencias a partir de ellos hasta mucho más allá de lo que solemos hacer cuando los empleamos de manera cotidiana. La actividad filosófica suele tener dos fases, una constructiva y otra destructiva, y, por suerte o por desgracia, la eficacia de la que podemos presumir los filósofos en la segunda de estas fases sobrepasa en muchos órdenes de magnitud la que conseguimos demostrar en la primera. Dicho de otro modo, la filosofía es bastante exitosa a la hora de mostrar que algunos conceptos, cuando son exprimidos para sacar de ellos el máximo de su contenido, acaban conduciendo a contradicciones (esta es la «fase destructiva»), pero no solemos tener el mismo tino a la hora de construir sistemas conceptuales con los que reemplazar las nociones que han sido desmembradas

mediante nuestros silogismos. Por supuesto, no es por falta de ambición ni de talento: muchas de estas construcciones son maravillosas obras de arquitectura intelectual, fuentes de numerosas nuevas ideas y formas de pensar, pero suele ocurrir que otros filósofos descubren enseguida que esos hermosos edificios están tan sometidos a inconsistencias internas como las ideas a las que pretendían reemplazar.

Esta continua tensión dialéctica entre creación y destrucción lleva impulsando la historia de la filosofía desde hace más de veinticinco siglos, y se pone de manifiesto en el ímpetu con el que, tanto los críticos como los creadores, se aplican a llevar sus argumentos mucho más allá de lo que las «personas normales» nos molestamos en hacer en la vida diaria. De entre los clásicos, sería la figura de Sócrates la que mejor representa la fase negativa de esta dialéctica, pues incomodaba a sus conciudadanos al mostrarles una vez tras otra que *no sabían qué narices estaban queriendo decir* cuando usaban conceptos tan importantes como justicia, valor, piedad, etcétera; y, de hecho, les molestaba tanto que terminaron por liquidarlo, como se sabe. Su discípulo más conocido, Platón, y el alumno de este, Aristóteles, ejemplificarían muy bien la fase antitética de la filosofía, la que intenta crear una cosmovisión totalizadora e irrefutable, gracias a un grado máximo de coherencia lógica. Entre los filósofos más modernos, Hume y Nietzsche serían los principales representantes de la primera tendencia, y Kant y Hegel los de la segunda. De todas formas, como cada doctrina filosófica se basa en la crítica de sus alternativas, los grandes constructores de sistemas son también expertos en derribar los de sus rivales. Y como la crítica de los conceptos siempre se basa en la idea de que estos tienen que servirnos para *comprender*, también es cierto que hasta los más escépticos y negativos de los filósofos presuponen algún bosquejo de esquema conceptual universal, al que intentan que sus argumentos se ajusten lo

mejor posible. Así que ambas fases de la filosofía, la destructiva y la constructiva, suelen coexistir en proporciones muy variables incluso dentro de una misma obra.

Confieso que mi carácter más bien traviesillo me lleva en mucha mayor medida por el camino de la destrucción filosófica que por el de la construcción. No pretendo, de todas formas, ser una especie de nihilista, sino tan solo señalar que algunos edificios conceptuales intentan llevarse demasiado lejos, y que no pasa nada por reducirlos a una escala más habitable. Tengo la sensación de que es demasiado fácil enamorarse de una idea (la linde por la que pasea el loco), y dejarse llevar por su sombra imaginaria hasta mucho más allá de lo razonable. ¿No es eso, al fin y al cabo, lo que nos pide la razón misma? El mencionado Immanuel Kant, por ejemplo, no era el único en considerarlo así ni en pensar que hacer filosofía debe consistir, precisamente, en elaborar un sistema en que todo («todo lo importante», queremos decir) resulte adecuadamente explicado y justificado. Ya quedan lejos los tiempos en los que los filósofos se consideraban a sí mismos como los más capacitados para ilustrarnos sobre la explicación última del funcionamiento del universo y de los fenómenos naturales. Con respecto a la cuestión de «por qué la naturaleza es como es», hace mucho que la filosofía ya delegó en la ciencia la parte principal de dicha tarea, y admitió casi universalmente que la parte que no había delegado no habría forma de responderla con la certeza necesaria. Pero en otros terrenos en los que las ciencias empíricas no han conseguido responder con rotundidad demasiadas preguntas (es decir, en casi todo lo que tiene que ver con la vida social y, en especial, en el ámbito de la ética), la verdad es que hay aún numerosísimos filósofos aparentemente convencidos de que sí son capaces de responder a la pregunta de «por qué debemos *en último término* hacer ciertas cosas, en vez de otras». El propio

Kant estableció en su sistema que, con respecto a las cuestiones «de hecho» (qué leyes cumplen los fenómenos naturales, cuál es la causa última de todo, etcétera), el papel de la filosofía era solo el de fijar los *límites* del conocimiento, pero no el de proporcionarnos el *contenido* de tal conocimiento, mientras que, por el contrario, en lo que respecta a las cuestiones «de valor», o sea, las preguntas sobre qué acciones están moralmente bien y cuáles están mal, la filosofía sí era capaz, según el viejo filósofo prusiano, de darnos una fórmula con la que derivar *afirmaciones específicas* sobre la bondad o la justicia de una acción o de una ley; esta fórmula no es otra que su famoso *imperativo categórico*: actúa de tal manera que puedas desear que la máxima por la que te estás rigiendo en este caso concreto se convierta en una ley universal. O dicho como lo expresarían tus padres: ¿te parecería bien que eso lo hiciera todo el mundo?

Pues bien, esta idea de que, como filósofos, podemos encontrar una respuesta demostrativamente cierta a la pregunta: ¿por qué, en último término, está bien lo que está bien y está mal lo que está mal? (ya sea la respuesta kantiana u otra cualquiera de las que se ofrecen en el supermercado de la filosofía) es la que mi natural suspicacia me empuja a pensar que es en realidad tan quimérica como el mismo Kant sospechaba que lo eran otras ideas «de la razón» (las ideas sobre si el cosmos es finito o infinito, determinista o indeterminista..., y sobre su posible causa primera, es decir: Dios. Acerca de todos estos temas, Kant afirmaba que nunca podremos llegar a saber *nada en absoluto*). Por decirlo en pocas palabras: la mayor parte de las teorías éticas que han propuesto los filósofos asumen como una hipótesis indiscutible que *debe existir un principio único, expresable con relativa sencillez, a partir del cual se pueda derivar la respuesta a cómo de bien o mal, éticamente hablando, está cualquier acción, norma o circunstancia que podamos considerar*. A esta hipótesis voy

a llamarla «la conjetura básica de la filosofía moral». Y voy a intentar persuadir a los lectores de este libro de que no hay razones para que la aceptemos.

2.

En la tradición de la filosofía moral, existen básicamente dos enfoques principales, en función del tipo de respuesta que ofrecen a las preguntas sobre por qué algo está bien o está mal. Son las respuestas que quizá espera un niño cuando le decimos que algo no se hace y nos exige que le expliquemos por qué (y, por supuesto, no le vale una respuesta como ¡porque lo digo yo!). Los dos enfoques a los que me refiero son, por un lado, las llamadas éticas *teleológicas* (del griego *telos*: ‘fin’, ‘finalidad’, ‘meta’) y, por otro, las éticas *deontológicas* (del griego *deontos*: ‘deber’, ‘obligación’). Las primeras nos invitan a entender la pregunta: ¿por qué tal cosa está bien? Como si lo que estuviésemos preguntando fuese: ¿para qué suponemos que hay que hacerla? Es decir, cuál es la *finalidad* que justifica que tengamos que hacerla: ¿por qué tengo que ir al cole? Para poder encontrar un buen trabajo; ¿Por qué tengo que encontrar un buen trabajo? Para tener dinero suficiente; etcétera. En este enfoque, la cuestión de qué es lo que hace que un acto esté bien o esté mal, se reduciría a la cuestión de cuál es el *fin último* de nuestras acciones. Según Aristóteles, por ejemplo, sería «la felicidad», y mejor la felicidad de toda una sociedad que la de un solo individuo. Otro filósofo griego, Epicuro, prefería hablar de «el placer» (*hedoné*, de donde deriva «hedonismo»), y era escéptico sobre si la política podría contribuir a que lo alcanzáramos. Muchos filósofos contemporáneos alineados con esta corriente prefieren hablar de «bienestar», «satisfacción» o, con un término técnico y más bien