

Holocausto y etología (comprender, condonar, sobrevivir, responsabilizar)

CARLOS CASTRODEZA
Universidad Complutense de Madrid

Holocaust and Ethology (Understanding, pardoning, surviving, blaming)

Abstract

The science called Ethology deals with the entire human behaviour with the aim of understanding human beings' actions, including the aspects concerning Knowledge and Ethics, even at the risk of lapsing into self-reference. Why did the Holocaust take place? The Weimar Republic virtually continued to be under the state of war. The fictional peace was not capable of coping with the underlying criminality that afflicted a country which was economical and moral bankrupt. Finally, the situation ended up in the Nazism, which involved a desperate attempt to put a stop to national tension and international indifference. Unfortunately, such an attempt resulted in a real orgy of "will for power" and blood, which mirrored the perennial human search for the "yearned place on the Earth" (the City of Good, according to Saint Augustine), that is, the endeavour of reaching an "ideal way life". The difference between the Nazism and other more or less recent cases lies in that, in the case of Nazism, the orgy of blood was carried out with intemperate efficacy and by means of leading-edge technology. Still, expected ethologic patterns fulfilled. However, those responsible for flagrant violation of behaviour codes subject to Darwinian Natural Law should not be absolved. In the present paper, the concept of ethological liability is emphasized and the author discusses some potential solutions based on the theoretical framework of the current orthodox biology rather than on the basis of approaches that have nothing in common with either science or the present scientific consensus.

Key words: Naturalism. Reciprocal altruism. Natural Law. Social contract. Biocracy.

Resumen

Por medio de la etología ortodoxa se pretende comprender el comportamiento humano en su totalidad, incluyendo los aspectos gnoseológico-éticos, a pesar de caer en el círculo vicioso de la autorreferencia. ¿Por qué ocurrió el holocausto? La república de Weimar seguía en estado de guerra virtual. La cobertura de una paz ficticia no podía subsanar la criminalidad subyacente en un país en bancarrota económica y moral. Se llegó a la solución desesperada del nazismo para poner coto a la tensión interior y a la indiferencia exterior. Dicha solución desembocó en una orgía de 'voluntad de poder' y sangre para ajustarse a la tradición sempiterna de lo que es 'la búsqueda del lugar añorado' (la 'ciudad de Dios' agustiniana) a fin de conseguir el modo de 'vida ideal'. La diferencia con otros casos más y menos recientes es que la orgía se llevó a cabo con eficacia desmedida y tecnología punta. Pero las pautas etológicas esperables se mantuvieron, lo que no exime a los actores interactuantes de violaciones fragantes de códigos de conducta sujetos a derecho natural darwiniano. Se subraya pues el sentido de responsabilidad etológica y se glosa sobre posibles soluciones al respecto centradas en la biología ortodoxa actual, y no sobre bases tanto ajenas a la ciencia como al consenso científico del momento presente.

Palabras Clave: Naturalismo. Altruismo Recíproco. Derecho Natural. Contrato Social. Biocracia.

Introducción

En su impactante novela *El Lector* (*Der Vorleser*, 1995) el jurista Bernhard Schlink asume que el personaje 'principal' de su novela, el también jurista Michael, sufre una especie de decepción profunda cuando su amante y antagonista Hanna es acusada de colaborar con los nazis en crímenes un tanto abyectos. Michael piensa, a través de Schlink, que, dadas las circunstancias, la culpabilidad de Hanna está entre lo real y lo imaginario. De hecho, Michael desea "comprender el crimen de Hanna y, simultáneamente, condenarla por ello", pero reconoce que le es "imposible simultanear ambas sensaciones". Finalmente, se anquilosa en un bucle mental indefinido: condena sin comprender y al mismo tiempo comprende sin condenar.



Por su parte el químico y escritor judío Primo Levi, superviviente de Auschwitz, en su último libro, *Los Caídos y los Salvados* (*The Drowned and the Saved*, 1986), publicado un año antes de su suicidio, afirma que los judíos que se salvaron eran de entre todos los 'condenados', moralmente hablando, los más depravados, egoístas, violentos, insensibles, colaboracionistas, espías de sus compañeros, es decir, lo peor de cada casa. El buen judío muere. Esta noción, en los términos de Omer Bartov (*Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity*, 2000, p. 176), hace de la existencia después del holocausto algo inasumible, porque una de sus lecciones más perturbadoras es que más que enseñar que se trata de preservar la humanidad a cualquier

precio, lo que se baraja es privilegiar la supervivencia física a expensas de la existencia moral.

O sea que, según los reconocidos criterios citados, no sólo parece haber una incompatibilidad esencial entre condonar/condenar/responsabilizar y comprender, sino que al final los verdugos y víctimas supervivientes serían todos, de alguna manera culpables o bien de matar/torturar indiscriminadamente al 'otro' o bien de sobrevivir a cualquier precio a costa de los que se quedaron en la estacada.

Éstos son problemas de todos, de un modo más o menos atenuado. ¿Es comprender el 'mal', condonarlo? ¿Es vivir/sobrevivir algo que se

hace a costa del 'otro' en un mundo de recursos siempre escasos, siendo esos recursos no solamente los más primarios sino toda la escala posible de lo que se pueda convertir en necesidad/deseo, hasta incluso la necesidad/deseo de seguir vivo y hacer de esa permanencia algo mínimamente apetecible para no desear 'no ser'?

La 'solución' naturalista cada vez más en boga desde que el desencanto weberiano empezó a hacer mella en Occidente es la que se esboza en las líneas que siguen. Lo que ocurre es que la solución en cuestión es multivaria. Por ejemplo, el régimen nazi era naturalista, de hecho se le ha llegado a definir como un régimen biócrata informado por una especie de darwinismo nietzscheano combinando la supervivencia del más apto con la del más 'superior'. Pero hay más, porque cuando Alemania pierde la Primera Guerra Mundial la penuria económica subsiguiente hace que la criminalidad en la república de Weimar alcance cotas especialmente intolerables, lo que provoca una reacción de los cuerpos jurídicos, apoyados por un estrato significativo de médicos, biólogos y psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas, incluyendo los elementos judaicos, para endurecer convenientemente la política criminalista que alcanza una dinámica tal que llega a incluir como elementos indeseables a seres humanos diferenciables incluso por su base religiosa, lo que, como es sabido, incluye especialmente a los judíos, pero también a gitanos, y todo elemento humano tipificado como 'foráneo' (homosexuales y comunistas), y perteneciente a 'colectividades' que se estiman propensas, bioantropológicamente, a la criminalidad y que como tal hay que erradicar (véase el instructivo *Inventing the Criminal: A History of German Criminology 1880-1945* de Richard F. Wetzell, 2000).

Al final, como era esperable y es sabido, sólo los alemanes 'química-mente' puros (la 'raza aria') estaban libres de toda 'propensión socialmente pecaminosa'. A esta tarea de separar la 'mena' de la 'ganga' racial se dedicaban con especial profesionalidad los antropólogos nazis, con la inestimable ayuda de los arqueólogos de la misma persuasión que trazaban líneas genealógicas pangermánicas no por inverosímiles menos creíbles (véase 'Justifying Genocide: Archeology and the Construction of Difference' de Bettina Arnold en Hinton –ver más adelante–).

La solución en curso, o mejor dicho, la explicación naturalista más en boga hoy día a tanto despropósito es la que se engloba en la ortodoxia darwiniana actual, de estirpe intelectual anglo-americana, pero que como toda ortodoxia, especialmente después de la interpretación bakhtiniana de Mara Beller, no es más que un cúmulo de heterodoxias provisionalmente consensuadas.



La ventaja, por llamarlo así, del consenso actual al respecto en la comunidad científica, angloparlante a todos los efectos, es que el concepto de 'superior' está –teóricamente al menos– más que en entredicho, incluso lo está el concepto de 'más apto'. Simplemente se estipula que hay medios/circunstancias más o menos favorables a la supervivencia humana y cada medio/circunstancia exige distintas estrategias de supervivencia. De manera que, siguiendo por ejemplo al destacado biólogo de la evolución, Richard Lewontin (1929-), de Harvard, de lo que se trata es de alterar el medio para que todo ser humano tenga unas condiciones de supervivencia que no entrañen una explotación de unos sobre otros. La intención de los lewontinianos, que de hecho no marcan el consenso más amplio, tiene empero contradicciones biológicas difíciles de soslayar, porque la explotación del hombre por el hombre, que llega incluso a grados de exterminio que motivan este escrito, sería una característica biológica de raíces genéticas profundas. La alternativa a Lewontin, dentro del consenso señalado, y que es la que tiene más seguidores, la lidera el oxoniano Richard Dawkins (1941) con su tesis conocida como del 'gen egoísta'. Para Dawkins indagar en la verdad biológica, por muy desagradable que sea lo que descubra, es la mejor manera de poder contrarrestar sus previsiones socialmente deletéreas. Sin embargo, el problema de oponerse a la propia biología es también un acto biológico, de modo que la amenaza de un callejón sin salida argumental está muy presente.

¿Atrapados sin salida? Posiblemente Primo Levi tenga la clave buscada. Todos los que vivimos somos supervivientes y hemos sobrevivido a expensas del 'otro'; biológicamente hablando, es conveniente cambiar de estrategia y que ese 'todos contra todos' subyacente salga a la superficie para dejar de barajar ilusiones sobre un 'todos con todos' falsamente dominante, lo que está en el propio interés de cada cual, del propio interés biológico, se entiende, que es el que tiene sentido, aunque no sea más que por definición.

Escenario

Etología, como sinónimo de comportamiento, se refiere, en primera instancia, al comportamiento individual en no humanos y humanos (psicología), y, en segundo lugar, al comportamiento en grupo (sociología, antropología) o a algo interactivo (psicología social, no hay sociología psicológica). La etología sería entonces la expresión más general para tipificar la ciencia del comportamiento. De hecho, todos los seres vivos se distinguen por una anatomía cuya dinámica en el tiempo es la fisiología que se prolonga a su vez en un comportamiento, sobre todo en los

seres vivos con sistema nervioso. El vegetal puede sobrevivir *in situ* pero el animal se tiene que trasladar. Hay animales que en una fase de su vida se trasladan y en otras son sésiles hasta el punto de digerir su propio sistema nervioso que ya no tiene caso (como es la actinia). Todo comportamiento, como toda expresión anatómica y fisiológica, se remite a la expresión de un genoma en un medio. De nuevo esta generalización casi propiamente analítica (definitoria) vale para todos los seres vivos incluidos, claro está, los denominados animales superiores. De manera que toda función biológica por muy noble y superior que la consideremos se remite a la misma pauta genómica.

Según la definición de lo que llamamos ciencia de la genética y en la formulación maestra del Premio Nobel galo François Jacob, en el último capítulo de su ya clásico *La Lógica de lo Viviente: Una historia de la herencia* (1970), todo ser vivo sería, en efecto, la expresión de un programa informático aparecido y perfilado por un proceso de selección natural. Se destaca entonces la existencia de un código genético, de manera que toda manifestación de lo vivo, es decir, toda manifestación fenotípica, es una lectura de ese código genético en el medio que lo enmarca en el momento de su expresión. Indudablemente, en esta perspectiva se incluye al fenómeno humano (al menos en una dimensión global) porque como dice el conocido filósofo de la ciencia y experto en Inteligencia Artificial Daniel Dennett, si nuestros antepasados no humanos no son otra cosa que robots orgánicos, nosotros, los humanos, que descendemos, que 'sepamos', limpiamente de esos robots, también seríamos robots.

No obstante, Pio XII en su famosa encíclica *Humani generis* (1950) manifestó que Dios todopoderoso introdujo en algún momento de la evolución de los prehomínidos una especie de chispa espiritual en ciertos de esos robots. La expresión secularizada de ese acontecimiento se denomina por uno de los padres fundadores de la etología, el Premio Nobel Konrad Lorenz, fulguración, es decir, así como en un calidoscopio hay solución de continuidad entre las figuras, también la habría entre los distintos tránsitos evolutivos, de ahí la dificultad de encontrar las siempre archibuscadas formas transitorias o eslabones perdidos.

Desde luego la ortodoxia darwiniana más estricta no incluye entre sus premisas ni la chispa de Pio XII ni su versión secularizada que en los medios alemanes ha sido muy aceptada (se recuerda a Richard Goldschmidt, su 'lagarta de la encina', como material experimental básico y su tesis del 'monstruo con esperanzas'). O sea que para los darwinistas más ortodoxos, que hoy día se denominan ultradarwinistas (la expresión es del conocido paleontólogo de Harvard, recientemente fallecido, Stephen

Jay Gould), toda evolución es gradual porque los saltos cualitativos se consideran inviables (de resultar serían milagrosos). De hecho, mientras más macroscópica sea una mutación más inviable será, de nuevo por razones casi analíticas (la referencia es al estructuralismo de Georges Cuvier). Los ultradarwinistas por supuesto introducen mecanismos para explicar esa evolución gradual entre el hombre y sus antecesores propiamente animales. En síntesis, el prehomínido habría evolucionado en un medio especialmente imprevisible, lo que habría propiciado que la característica potencial de prever lo porvenir, que no el porvenir, se viera favorecida por la selección natural, de manera que el instinto se vería suplido y sustituido por un 'verlas venir'. Cuando el medio es relativamente previsible, en cambio, el instinto es suficiente para la supervivencia.

La pregunta clave

En este marco discursivo una incidencia directriz, trillada una y otra vez, es que desde una perspectiva darwinista, aunque ésta sea más o menos heterodoxa, ningún tipo de comportamiento incluye el libre albedrío, puesto que todo comportamiento estaría determinado por la consabida interacción entre el genoma y el medio. El libre albedrío no tendría traducción biológica y por lo tanto científica, de hecho la expresión no tendría sentido en la acepción lógico-positivista del aserto. Por supuesto que esto no quiere decir que los seres humanos no funcionemos como si hubiera libre albedrío, signifique lo que signifique esa expresión. En esencia, lo que habría que aclarar desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje ordinario es lo que queremos decir con dicha expresión todavía conflictiva al día de la fecha. Y creo que lo que queremos decir es que en buena medida somos responsables de nuestros actos. Es decir, nuestros congéneres nos pueden pedir cuentas de lo que hacemos o decimos, e incluso pensamos, por lo que nos hacemos acreedores de su confianza o no, según se tercie. Algo análogo también sucedería con los animales no humanos que a partir de un cierto nivel de complejidad etológica aprenden un comportamiento por los premios aparejados y dejan otro comportamiento por los castigos que acarrear.

En general, claro, las condiciones reinantes incentivan ciertos comportamientos a expensas de otros en prácticamente todos los seres vivos con adaptaciones facultativas que no rígidas. Ahora bien, según los cánones tradicionales, un animal no humano no será responsable en la medida en que su comportamiento condicionado sería, en efecto, tan rígido, relativamente al del hombre, que no se le podrían exigir responsabilida-

des. Su flexibilidad comportamental sería asimilable a una especie de neurosis obsesiva incurable desde el punto de vista de lo humano. En otro sentido parejo, un animal sería como un humano (un niño) sin uso de razón. Un humano con uso de razón, y especialmente un adulto, sabe en buena medida qué comportamiento es aceptable por sus congéneres y cuál no, aunque esta circunstancia haya que centrarla antropológicamente. Pero esto, especialmente después de las investigaciones de Frans B. M. de Waal y su escuela, también lo sabe un animal superior, especialmente si es un mono antropoide. Es más, entre estos animales se da una política de alianzas y transgresiones, cuando la oportunidad se presenta, en lo que se traduce en la formación de una jerarquía (*pecking order*) cuyo mantenimiento se basa en una violencia más o menos ritualizada. Una diferencia importante con el hombre (esta vez sin condicionales) es que éste memoriza las situaciones relativamente mucho más a largo plazo que el mono antropoide y además, por esa facultad relativamente más intensa del 'verlas venir', se pone en el lugar del otro de un modo mucho más acentuado que el mono y equivalente, adivinando de ese modo con más precisión las intenciones de su congénere. La estrategia 'adivinatoria' puede ir más allá y visualizar lo que el congénere piensa que él piensa (nivel 2) y así hasta un nivel 6 en el hombre y, como mucho, un nivel 4 en el animal propiamente dicho más aventajado al respecto. Todo ello propicia en el hombre la existencia de un control entre las partes contendientes mucho más sutil que en los monos antropoides y que, a la par, se establezca evolutivamente por selección natural un código de conducta tácito de cierta complejidad para beneficio propio e, indirectamente, de todos (de cierta complejidad porque ese código también se instrumenta en los monos antropoides y otros animales, porque quien transgrede 'sabe' que lo ha hecho y que en consecuencia debe cubrirse las espaldas).

Existe, en efecto, un contrato social tácito cuya violación equivale a una agresión que puede resolverse por rituales de violencia contenida según los casos. Esto no quiere decir, como es obvio, que no se de una jerarquización en los seres humanos como en los monos antropoides y otros animales; una jerarquización equivalente en sus líneas maestras aunque no en su complejidad, como nuestra propia historia refleja y cuya evolución adquiere las variantes más pintorescas hasta nuestros días, como asimismo refleja la historia de la cultura humana centrada, como digo, en la memoria y en la autoconciencia (se trata de 'ponerse en lugar del otro', lo que en la jerga del ramo se denomina tener una teoría de la mente). Es como si los contratos sociales, recientes y clásicos a la vez, propuestos en su día por Thomas Hobbes, John Locke o Jacques Rousseau, entre los más señalados, en realidad se hubieran fraguado evolutivamente por selección natural, a falta de otra explicación mejor.



Ya el mismo Charles Darwin plasmó en su *Origen de las Especies* lo que para él sería el capítulo de más difícil comprensión de su libro, el capítulo sobre el instinto. Instinto que no es otro que el instinto de conservación que vale para saber cómo alimentarse, cómo procrear, cómo protegerse y, en una especie peculiarmente social, cómo cooperar con los demás para salir mejor adelante. La idea darwiniana básica al respecto —que el príncipe Pedro Kropotkin, padre del anarquismo no violento, llevaría a su extremo— es que los grupos cuyos individuos cooperan entre sí prosperan más que los que no lo hacen así. El problema es que esta idea es menos empírica de lo que pudiera parecer porque de ser éste el caso todos los organismos serían sociales. De hecho, la cooperación sólo tiene sentido biológicamente si de la interacción entre los supuestos cooperantes cada uno obtiene, relativamente, más que si no cooperara. Entonces se puede establecer una dicotomía etológica, más bien teórica que real en sus extremos, entre los que no cooperan de ninguna manera, y en todo caso se aprovechan sin dar nada a cambio, que se denominan con el término coloquial de egoístas, y los que cooperan contra viento y marea aunque no reciban nada a cambio que, alternativamente, serían, asimismo coloquialmente, los altruistas. En la naturaleza vemos una amplia distribución de situaciones intermedias entre los extremos teóricos de egoísmo puro y altruismo puro. Dichas situaciones intermedias se caracterizan, según la expresión que el etólogo Robert Trivers, entonces profesor en Harvard, introdujo en 1971, como altruismo recíproco (como también se podría haber denominado egoísmo calculado, por ejemplo), es decir, 'yo me porto bien/mal contigo si tu te portas bien/mal conmigo y en la misma medida' lo que en el caso del hombre no sería más que asumir la responsabilidad por los propios actos y en los animales superiores un especie de responsabilidad disminuida, o automatizada instintivamente, pero responsabilidad al fin.



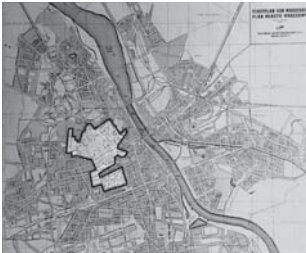
Entonces, ¿por qué hay tanta irresponsabilidad por doquier, tanto engaño, tanta puñalada traperera (en hombres y animales), tanta crueldad y tanto desmán a menudo más que incomprensible? Esto no debe extrañar, aunque asombre y acongoje a veces hasta el paroxismo, porque es simplemente una consecuencia tanto del altruismo recíproco como de otros imperativos etobiológicos anexos. Consecuencia que, específicamente entre los humanos, tiene 'consecuencias' que hay que asumir responsabilizándose de las mismas, algo que es consustancial a nuestra adaptación idiosincrásica para sobrevivir reproduciéndonos y creando entre nosotros interdependencias incontrovertibles. Pensemos que la historia del género humano, como de prácticamente todos los organismos, ha sido, y es, una historia de escasez, es decir nunca ha habido suficientes recursos para todos (y aunque los haya habido, acaparar para los

malos tiempos ha sido también un condicionante biológico, y cuando vamos al recurso del otro como pareja reproductiva, ninguna cantidad ha sido nunca suficiente, de nuevo por imperativo bioetológico: la distribución del cromosoma Y en sus distintas variantes en la geografía humana habla por sí misma en lo que es una historia de conquistas, matanzas genocidas y violaciones indiscriminadas, todo ello avalado por justificaciones morales un tanto espurias en el mejor de los casos).

Por ejemplo, existen muchas situaciones de escasez relativa, la mayor parte, en que el altruismo recíproco como estrategia de supervivencia no tiene sentido, simplemente el que llega antes al recurso, por las buenas o por las malas, es el que sobrevive. Es una cuestión de vida o muerte, de 'sálvese quien pueda'. Por eso el que no llega antes no se resigna porque cuando de lo que se trata es de sobrevivir todo está permitido y no hay reglas (está la anécdota del oso que persigue a los dos cazadores: el que se salva no es simplemente el que corre más sino el que corre más que el otro). Sí, hay argumentos persuasivos más o menos sutiles del tipo 'haz lo que digo y no mires lo que hago' que no significa más que tratar de comprometer 'moralmente' al otro para el propio provecho. O claro, otro modo de traicionar el espíritu del altruismo recíproco en épocas críticas es deshumanizar al otro, de tal manera que no hay ya ningún contrato subyacente aplicable (como es el caso notable y confesado del responsable máximo del campo de Treblinka, Franz Stangl, véase el capítulo V de *The German Trauma: Experiences and Reflections, 1938-2001* de Gitta Sereny, 2001). El caso de lo que se ha venido a llamar 'magnitud trágica' (véase, por ejemplo, en *Christianity, Tragedy, and Holocaust Literature* de Michael R. Steele, 1995, p. 53) –que implica el tripartito sufrimiento-inocencia-culpabilidad– tiene una traducción etológica obvia, ya que el sufrimiento infringido por parte de terceros genera una deuda biológica que se traduce en inocencia por parte del acreedor (víctimas) y en culpabilidad por parte del deudor (verdugos, incluyendo los colaboradores/observadores pasivos que sin asentir consenten).

Y, de nuevo biológicamente hablando, ocurre como en la 'vida corriente' que 'la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento'. Adolf Eichmann se declaraba inocente en su juicio en Jerusalén, en el sentido de que dentro del régimen nazi su actuación se ajustaba a derecho (Eichmann se llega a justificar incluso en términos éticos derivados de la deontología kantiana). Pero el evangelio biológico según Darwin sólo reconoce un derecho que es el derecho natural que se deriva de una relación contractual de altruismo recíproco donde el único sentido que tiene el perdón es la posposición de una deuda biológica que hay que pagar cuando el acreedor decida, salvo que las circunstancias puntual-

mente lo impidan. En la bioantropología ultradarwinista no hay privilegios justificables, ser 'más que el otro' es simplemente aprovecharse del otro, o sea, parasitar al otro. Por eso en la 'vida corriente' el que es 'más que el otro' se apresura a manifestar que ha sido por cuestión de suerte, por estar en el lugar adecuado en el momento justo, y nunca por haberse aprovechado deliberadamente del otro o, simplemente, ser 'mejor que el otro'. La expresión cotidiana con la que por ejemplo el funcionario de turno se enfrenta al usuario en 'éste es mi trabajo y para esto me pagan' no tiene justificación etológica en la ortodoxia darwiniana actual, de hecho, es una frase que resume asimismo la actuación de Eichmann, y de tantos otros, desde el punto de vista de los mismos dentro de un marco contractual etológicamente desequilibrado.



De hecho, hay muchas maneras de dinamitar el contrato en cuestión, siendo una de las más notables suponer que el otro está haciendo trampas de un modo indetectable porque si no fuera así no le estaría yendo tan bien con respeto al primero. O sea que para que se instrumente un contrato social, no debe haber una escasez insoportable, ni siquiera aceptablemente soportable y, sobre todo, no se deben dar desequilibrios acusados entre las partes. En ciertos contextos antropológicos ser 'más que el otro' es ser 'reo de muerte'. Es muy sencillo autoengañarse mediante la construcción de una realidad social que reafirme nuestra lealtad al contrato a expensas de la del otro. Por ejemplo, si allá por el paleolítico yo cazo un mamut, me conviene compartirlo porque a mí me sobra casi todo y mañana el otro puede ser el cazador y estaríamos a la par, aunque lo normal es que nos hayamos unido para la caza de manera que compartir no sea un problema mayor. Esto ocurre igualmente en las mejores familias propiamente animales. También, claro está, puedo dar parte del mamut (bienes tangibles) por información (bienes intangibles), como saber dónde hay agua, o dónde una trampa. Por cierto, la situación en que sobran los recursos, por encima de toda previsión, es la que caracteriza al 'parasitismo' que no tiene por qué ser necesariamente 'a expensas del otro' (que es cuando la abundancia del recursos hace obsoleto el ejercicio de ciertas funciones orgánicas hasta el extremo de que éstas acaban desapareciendo –como en el caso parejo de la actinia, antes citado– junto con la base anatómico-etológica que habilita dichas funciones).

A todos nos conviene cuando no hay una escasez agobiante, hasta cierto punto, hacer de nuestra capa un sayo, por lo que la selección natural promueve ese altruismo recíproco que facilita la supervivencia de cada uno en la de todos. Como vemos, el libre albedrío en teoría (que no en la práctica) sobra, ya que todos elegimos lo que por selección natural ha venido instrumentando mejor nuestra supervivencia. Que dicha elec-

ción sea consciente no nos hace más libres, aunque sí más capaces de sobrevivir en un medio lo suficientemente complejo donde una elección automática, no consciente, no sea suficiente para sacarnos de apuro. Todos sabemos, o deberíamos saber, que fantasías aparte, la crueldad y el egoísmo a ultranza aumentan con la escasez o la amenaza de la misma, y que la cooperación, las buenas maneras y el altruismo prosperan cuando la escasez, o su amenaza, es relativa y compensa la colaboración. Pero claro, la relatividad de la escasez hace que las agrupaciones humanas se desglosen en clases/castas y se clasifiquen mayoritariamente en ese tripartito descrito en origen histórico por Platón en su *República* y constatado en origen biológico por el antropólogo francés Georges Dumézil y matizado socioantropológicamente más que sutilmente por Jonathan Harwood (en la sociedad alemana del primer tercio del siglo XX, en lo que se refiere al pensamiento biológico –interesante eufemismo– estaban los mandarines, los expertos, el ‘resto’ y los ‘forasteros’, es decir, los judíos).

A modo de desenlace

En cualquier caso, el altruismo recíproco como EEE (estrategia evolutivamente estable) no es el final de la historia. La selección natural es oportunista y, pese a todo, no favorece ni el bien, ni la verdad ni la belleza a no ser que sus promotores/portadores prosperen a expensas de los otros. Pero los otros son los que se llevan el gato al agua. De manera que el bien, la verdad y la belleza son, en los términos de Jean Baudrillard, simulacros para la construcción de una hiperrealidad generalizable como Disneylandia (aunque para llegar a Disneylandia haya que tirar malamente, muy malamente, por la calle de ‘en medio’). Asumir esta contingencia es decidir vivir en la perplejidad, o como diría, paradójicamente quizá, Martin Heidegger, por otros cauces, en la autenticidad. ¿Y quién asume esta contingencia? El que la conoce, la comprende, la puede soportar y puede aceptar, sin más preámbulos, su responsabilidad. El otro se va a Disneylandia, sin medir las consecuencias. Luego ya, es demasiado tarde para el arrepentimiento. Constátese que nadie decide, simplemente cada cual se decanta según su experiencia, conocimiento y capacidad de simulación/adaptación (nosotros no hablamos, es el lenguaje el que habla a través nuestro, como dirá asimismo Heidegger). Pero decantarse a expensas del otro entraña riesgos que siempre hay que asumir a las claras o bioetológicamente hablando. Aunque explícitamente no se decida, sí se actúa contemplando lo porvenir, lo que supone una decisión encubierta aunque ésta sea más bien implícita por lo programada. Las consecuencias constituyen ‘experiencias’ que redirigen tanto a





observadores como a 'víctimas' (*perpetrators*, es decir verdugos, en la terminología anglófona del holocausto) siempre y cuando éstas puedan recomenzar en una segunda oportunidad. Pero, paradójicamente, las experiencias del horror también inmunizan contra ese mismo horror o incluso facilitan su recurrencia. Como muy perceptivamente comenta Omer Bartov (op. cit.) *"Lo que debe quedar claro...es que mostrar lo que fue el holocausto no implica necesariamente una lección políticamente positiva, ni tampoco una invitación a la tolerancia o a generar sentimientos más profundos de compasión y humanidad; también puede invitar al odio, a la frustración, a la ira y a la agresividad... Mostrar la inhumanidad del hombre para el hombre... aún con la intención explícita de impedir su recurrencia, puede imbuir la mente juvenil de imágenes de barbarie que generen comportamientos agresivos y violentos"* (p. 184).

De cualquier manera, con la verdad, el bien y la belleza ocurre como con el libre albedrío, o sea que son concepciones que se tienen que analizar desde el punto de vista del lenguaje ordinario para exteriorizar lo que se pretende expresar. Pero antes veamos someramente por qué el altruismo recíproco como código de conducta interanimal a los efectos se queda corto. Para ir directamente al grano, en las transacciones entre cooperantes el que logra engañar al otro, queriendo o sin querer (o directamente aprovechándose del otro), obteniendo más de la transacción de lo que le corresponde, se ve favorecido por la selección natural porque obtiene así relativamente más recursos para su supervivencia y la de los suyos. Ahora bien, el que no se deja engañar, queriendo o sin querer, igualmente se ve favorecido por la selección natural por razones igualmente obvias. De manera que el engaño y su detección se ven favorecidos a la par por la selección natural en lo que se asemeja a una carrera armamentística entre dos superpotencias para desincentivar cualquier ataque por las partes contendientes. En efecto, el engaño y la detección del engaño, a sabiendas o no en los seres humanos y animales superiores, y 'sin querer' en el resto de los seres vivos, está ampliamente extendido entre todos los organismos, especialmente entre los depredadores y sus posibles presas, pero también entre competidores de la misma especie en su hacerse con recursos limitados.

De manera que en la etología de la cooperación y de la competencia, siguiendo a los filósofos de la sospecha, según la feliz expresión, entre otros, del recientemente fallecido Paul Ricoeur, es decir, a Sigmund Freud, a Karl Marx y, especialmente, a Friedrich Nietzsche, nada es lo que parece. Porque el altruismo recíproco viciado por el engaño y su detección está en la línea del dictamen general de Freud para quien las razones reales de nuestras actuaciones están enterradas en el subcons-

ciente y las razones aparentes son las que funcionan en nuestra convivencia para no infundir sospechas sobre nuestras verdaderas intenciones (especialmente, claro está, entre nuestros 'iguales'). Lo mismo sucede con Marx pero ya a nivel de grupo o clase, y en Nietzsche cabe destacar su interpretación de la razón, encarnada en la figura de Sócrates, como instrumento del resentimiento en aquéllos que no pueden llegar a los recursos como los poderosos de la tierra.

En este juego del ratón y el gato con sus múltiples y complejas derivaciones uno se puede preguntar, especialmente para el caso del hombre, cómo sabiendo lo que sabemos de nuestra propia naturaleza y condición puede existir un contrato social, por muy tácito que éste sea, que incentive la cooperación, porque independientemente de que nos convenga a todos cooperar hasta cierto punto, las cortapisas son tantas que el riesgo de salir malparado o engañado parecería altísimo a no ser que se tenga un alma temeraria y/o adicta obsesivamente al juego.

La clave de que el juego del contrato social continúe entre todos, y con no poca intensidad, es que, a la postre, todos nos curamos en salud. Todos sabemos en quién podemos confiar y por qué se puede confiar en nosotros, todo ello hasta cierto punto claro, simplemente porque hacemos constantemente publicidad de que somos de ley y nos lo creemos. Todos queremos tener fama de buenos (hablando de gente normal en una sociedad en equilibrio), y en nuestros cotilleos, conversaciones casuales y no tan casuales, insistimos en lo que pensamos, en lo que nos parece mal, en lo que nunca haríamos, en lo que sí haríamos si se nos diera la oportunidad, etc., etc. Criticamos y hablamos mal del que no está presente, simplemente para demostrarle al interlocutor de turno que somos mejores, en el sentido de ser más dignos de confianza. Incluso, los criminales convictos tratan siempre de justificar sus acciones y en el caso raro de no poder hacerlo, y como último recurso, proclaman un arrepentimiento de lo más sincero a los cuatro vientos. El mejor comercial no es sólo el que mejor vende sino el que mejor se vende que es el que elegimos en primer lugar para nuestras operaciones más delicadas. En este juego, la confianza traicionada es el crimen que más se paga porque nos quedamos solos. O sea que en nuestro altruismo recíproco, engañamos, detectamos el engaño, todo ello sazonado por una publicidad constante de que somos de ley y azote de los que no son así. Matizamos nuestra hipocresía hasta el punto de convertirla en ética ejemplarizante.

Una disciplina gemela univitelina de la etología es la ciencia económica que como se sabe estudia la dinámica de las transacciones de recursos reales, simbólicos o futuribles entre los distintos agentes. Ciertos eco-





nomistas, notablemente, el Premio Nobel de Economía en el año 1992, Gary Becker, asumen que una ciencia económica sin una dimensión biológica tiene un sentido meramente teórico; además este economista insiste en su obra más famosa, *Tratado sobre la familia*, en que la lógica de la economía atañe no sólo al hombre sino a todos los seres vivos. Trece años después el Nobel de Economía también ha ido a dos economistas que han corregido principios económicos básicos en aras de condicionantes biológicos insoslayables. Por ejemplo, en general, la ciencia económica ha insistido en que un recurso escaso y necesario es aceptado por el agente sin tener en cuenta la justicia relativa de la asignación de ese recurso. Pero el agente consciente de una injusticia que viola de un modo fragante la reciprocidad exigible por derecho biológico, en multitud de casos de necesidad no extrema renuncia al recurso.



Volviendo al tema de la verdad, el bien y la belleza, desde una perspectiva evolucionista su delimitación deja pocas dudas. La verdad como recurso significa saber a qué atenerse para conseguir el bien, lo que se traduce, una vez suprimidas fantasías hiperrealistas varias, en sobrevivir con los menos sobresaltos posibles y con incentivos suficientes. Sobrevivir significa obtener los recursos necesarios para mantenerse a flote y reproducirse (directa o indirectamente porque, recuérdese, que los que medran son los genes). Pero somos muchos los que precisamos de los mismos recursos, tantos que no hay para todos del todo, como ya hemos discernido en aras de la evidencia más prosaica. O sea que se impone llegar antes a los recursos que los demás por las buenas o por las malas. Por las malas ya sabemos cómo se llega, con violencia, saña y desprecio por el otro y la connivencia de 'los nuestros'. Y por las buenas como ya hemos visto se llega, solo pero normalmente asimismo en compañía de otros, mediante el engaño, la detección del engaño y la autopromoción publicitaria, todo ello con el decorado más agradable posible para quitar hierro a la situación, de ahí la belleza (sea su expresión el Partenón, el Vaticano, las Meninas, los hermanos Karamazov o el clave bien temperado). De manera que la verdad, el bien y la belleza se constituyen en la tapadera ficticia de una caja de Pandora siempre abierta donde una de las reglas del juego es que nada parezca lo que es. Así todo ocurre como en un sueño y nadie se entera de lo que vale un peine, de hecho, no se enteran ni Nietzsche con su sueño del superhombre, ni Marx con su sueño de un paraíso secular, ni Freud con el goce de Eros y su conclusión en el merecido descanso de Thanatos, ni, me atrevo a decir, el que escribe estas líneas así como el que las lee. ¿Entonces? En cierto modo de lo que se trata es de ponernos en el peor de los casos –la situación naturalista más afín a un darwinismo estricto– a fin de llamarnos lo menos posible a engaño.

De manera que la ética en sus diversas manifestaciones (deontológica y utilitarista principalmente) sería lo que el agente desearía que fuera el comportamiento de los demás, por lo que el 'haz lo que digo y no mires lo que hago' tendría la connotación más perversa posible como ya se ha hecho referencia unas líneas más arriba. Desde la variante naturalista contemplada, cuando decimos que algo no es ético, la intención es que alguna relación de altruismo recíproco se ve trastocada, o que se trata de una situación indeseable que podría ocurrirnos a nosotros o a los nuestros. De hecho, mientras más civilizado es el contexto más cosas podemos perder y se exigen más derechos, especialmente para las minorías dirigentes que, según la civilización y el nivel de vida aumentan, pueden expresar sus peculiaridades socialmente patológicas sin temer a ser cabezas de turco que es cuando las cosas van mal, o pueden ir a peor, unas de las soluciones para solventar problemas: la búsqueda de culpables en el eslabón más débil/singularizable.

La última pretensión del hombre, como individuo, como la de cualquier organismo, es llegar a una especie de inmortalidad donde no falte de nada, especialmente las 'ganas de vivir'. El cielo no puede esperar para unos y otros, sea éste tipo nirvana o no. Lo malo es que la biología de la inmortalidad tiene poco sentido aunque comprensiblemente consuma muchos recursos de investigación. Curiosamente lo que más sentido tendría es lo que Nietzsche consideró como su gran descubrimiento, el retorno eterno de lo mismo, pero tendría sentido para aquél que ha vivido un vida aceptable como ciertamente e irónicamente no fue la del mismo Nietzsche. Aunque nunca se sabe, recuérdese que la vida de Wittgenstein fue más bien poco placentera, especialmente el final, lo que no le impidió susurrar en su lecho de muerte algo así como 'decid que he tenido una vida maravillosa' o, a lo mejor así fue (etológicamente lo que más 'felicidad' produciría sería el prestigio social, o sea el *status*, lo que no le faltaba ni a Nietzsche ni, sobre todo, a Wittgenstein), qué sabe nadie.

¿Cuál es en fin el fin de nuestro gran drama? Se trabaja y se sufre para no trabajar y no sufrir y cuando se llega, siempre en minoría, al menos a un simulacro de ese estado tan añorado como inefable, no se sabe qué hacer, se necesita un hobby, una manera hiperreal de trabajar y sufrir, de matar el tiempo en fin, como titula Paul Feyerabend su autobiografía *Matando el tiempo*.

En efecto, se suele pensar que análogamente 'cualquier tiempo pasado fue mejor', aunque sea un pasado reconstruido que nos sirva de salvavidas para una eternidad englobada en un nirvana de contemplación





casi mística en que el tiempo prácticamente se pararía. Heidegger añoraba ese pasado centrado en algún momento entre los presocráticos, tenía una nostalgia de la presencia según el diagnóstico de Derrida. Pero ¿quién no? Todo organismo 'desea' ubicarse en su medio ideal, aunque éste sea una ficción. Heidegger pensaba que, después de tantas calamidades, ese medio se lo iba a traer Hitler a los alemanes en ese *Reich* que iba a durar mil años (o sea siempre). Parte del precio ya se sabe lo que era, aunque Heidegger, como católico viejo en origen, no lo vislumbrara, como ocurriera con tanto 'colaboracionista' pasivo. Algo parecido le ocurrió a los turcos con los armenios o a los rojos con los azules en la guerra civil española con su 'millón de muertos', o a Stalin con los que podían impedir el camino al paraíso del proletariado, a ese medio ideal, o a Robespierre con sus matanzas hacia los que no tenían remedio y eran obstáculo insalvable para llegar a una Francia libre, y más que igualitaria, fraternal, o a los argentinos en su guerra sucia para hacer literalmente desaparecer a todo aquel que pudiera boicotear el camino hacia una próxima edad de oro, o la referencia a los tutsis con los hutus (este 'genocidio con machetes' siendo cinco veces más eficaz que el de los nazis), o a Pol Pot en Camboya, o al conflicto más reciente de los Balcanes, o de Sudán etc., etc., etc., etc. (véase un catálogo de horrores relativamente recientes en *Encyclopedia of Conflicts since World War II*, edición de James Ciment, 1999 y, especialmente, el capítulo introductorio de Alexander Laban Hinton a la edición de su compilación *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, 2002). Todos responsables de creer que el fin justifica los medios, con el agravante de que el fin es algo etéreo, y quizá incluso fuente de contradicciones. La idea está perfectamente expresada en la alegoría cinematográfica de Peter Berg, *Very Bad Things* (1998) en que para los protagonistas, especialmente Robert Boyd (Christian Slater) y Laura Garrety (Cameron Díaz), todo es justificable (extrínsecamente en el caso de Robert e intrínsecamente en el de Laura) con tal de preservar un medio en el que nuestras vidas tienen un sentido al menos aparente. Bioetológicamente, y ciertamente en el caso de los homínidos de última generación (o sea nos), una vez resueltas, más o menos, nuestras necesidades primarias hay que buscarle un sentido asumible (un proyecto que diría Ortega), a nuestra trayectoria vital.

Hoy como ayer, la ciencia, por su parte, se abre paso mediante la tecnología hacia un paraíso donde 'todo esté resuelto dentro de lo posible', pero sin solventar previamente el problema básico que, de hecho se agrava, y es que la distancia entre los que tienen y los que no, aumenta. Como siempre, se aventura que 'al final' habrá para todos. La ciencia occidental, como parte integrante de las democracias que la tipifican, intenta paliar ese problema básico 'científicamente', pero el trasfondo

bioetológico de todos nosotros, ‘ganadores’ y ‘perdedores’, hace de las intenciones igualitarias –en lo que sería un mundo sin un número creciente de ‘sufridores’ relativos– algo imposible mientras los recursos en liza sean escasos. Y los recursos serán escasos mientras la población global crezca más que la producción en lo que, en la práctica, es una situación neo-malthusiana. Y la población crecerá más, siempre entre los ‘perdedores’, porque es la manera de que cuando la probabilidad relativa de sobrevivir disminuye se aumente el número de individuos para paliar esa baja probabilidad de supervivencia. Como se especificaba en otro escrito propio de *Trama y Fondo* (‘Una historia natural del bien’) la actividad reproductora prima siempre sobre la supervivencia propiamente dicha, especialmente cuando la experiencia filogenética del organismo así lo exige, es decir, cuando no hay etapas reproductoras que exijan meramente sobrevivir ‘a la espera’ de la venida de dichas etapas (lo que no es el caso en el hombre).

Para concluir, sin prisas

Para Daniel Goldhagen (*Hitler’s Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, 1996), los alemanes tenían un odio antisemita peculiar que potenciaba su ansia de eliminar a sus ‘forasteros’ (odio cuyas raíces históricas y culturales se remiten al mismo Martín Lutero), mientras que para Christopher Browning (*Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*, 1992) no son las personas sino las circunstancias las que hicieron de personas normales asesinos sin escrúpulos.

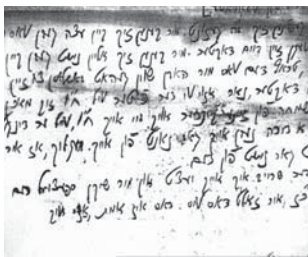
Parece que en el segundo caso la responsabilidad está más amortiguada, pero no, comprender nunca es condonar sino responsabilizar, y –responsabilizar biológicamente– que es la responsabilidad que nunca tiene perdón porque el culpable asume una deuda genética tanto más mientras más se haya aprovechado de su propio odio o de las circunstancias porque, a la postre, el altruismo recíproco y la selección natural lo son todo uno a la corta, a la larga y a medio plazo. No es cuestión de ética sino de la más pura etología.

El gen es egoísta pero se integra con otros genes expresándose en un fenotipo que no tiene límites, es un fenotipo ampliado que puestos a su vez a ponerle límites no sabemos cómo hacerlo (véase *The Extended Phenotype* de Richard Dawkins, 1982). En ese ‘todos con todos en un todos contra todos’, la lógica biológica da paso a la lógica derrideana más consistente, y es que el filósofo judío de extracción sefardí en la deconstrucción de nuestra propia identidad ha dado con el tope de la justicia como



único pilar indeconstruible, lo que era 'equilibrio' para los griegos y es paridad etológica para los biólogos de hoy. Como siempre, la mejor forma de poner las cosas en su sitio es tratar de sacarlas de quicio.

Eliminarlos a todos, proclamaba Heinrich Himmler, porque los niños se hacen hombres y vuelven a empezar el ciclo y las mujeres tienen más niños y los ancianos cuentan historias. Pero, en el mejor de los casos (para Himmler, claro) desgraciadamente siempre queda algún pariente lejano, de ahí la infame conferencia de Wannsee (20 de enero de 1942) dirigida por el brazo derecho de Himmler, y posible sucesor de Hitler antes de su asesinato, Reinhard Heydrich, con Adolf Eichmann como secretario, para discernir cuánta sangre judía tenía que tener un alemán para ser considerado reo de exterminio (se habla mucho de políticos y militares, incluso de juristas y médicos, pero no tanto de los ingenieros y empresarios que idearon y montaron toda la tecnología del exterminio como fueran Oswald Pohl, Wilhelm Burböck, Gerhard Maurer, Hans Kammler, Kurt Wisselinck, Gerhard Peters, Ferdinand Porsche e, irónicamente, los técnicos e ingenieros fueron juzgados después de la guerra con mucha más consideración, véase *Business of Genocide* de Michael Thad Allen, 2002, lo que ocurriera también con los antropólogos, que no con los médicos, véase Hinton, *op. cit.*). Claro, después de 20 siglos, puestos a dar rienda a la barbarie, quien esté libre de sangre judía en Occidente que tire la primera piedra. Siempre habrá parientes lejanos como siempre habrá eslabones perdidos y siempre habrá un 'otro' que creamos, fehacientemente o no, que nos cierra el paso, voluntaria o involuntariamente, y con el que habrá que pactar porque su aniquilamiento, además de no ser posible en su totalidad, nos coloca en una deuda genética que exige redención.



La razón principal detrás de este escrito es resaltar la cuestión de la responsabilidad desde una perspectiva etobiológica que traduce en buena medida la noción de responsabilidad tradicional. En este sentido justamente aludido no deja de ser una paradoja un tanto significativa que en la ola de criminalidad que asolaba la república de Weimar después de la primera gran guerra, hasta el punto de que para contrarrestarla se acabó tomando especialmente al elemento judaico como cabeza de turco, uno de los argumentos empleados es que judíos notables como Lombroso, Marx o Freud le quitaban responsabilidad al criminal que actuaría por razones biológico-ambientales, y claro la atribución de responsabilidades era fundamental para combatir el crimen de un modo expedito en una sociedad en crisis. O sea que, desde esa perspectiva, dichos intelectuales judíos 'de base' dificultaban la labor desde una plataforma metafísica. No eran los únicos que pensaban así, claro, y de

hecho el concepto de responsabilidad disminuida, por razones biológico-ambientales es siempre clave a la hora de evaluar acciones que no se ajustan a derecho.

La guerra no terminó para Alemania en 1918. La sociedad germana hundida económicamente y moralmente vivía de facto en una economía de guerra y se planteaba cada vez más directamente la cuestión de cómo distribuir los recursos y alimentos en general para la supervivencia del elemento germano. Los demógrafos, economistas, agrónomos, sociólogos, geógrafos, historiadores, planificadores y estadísticos alemanes deducían que no había para todos y había que aplicar medidas drásticas encomendadas subrepticamente al ejército (véase 'The planning intelligentsia and the "final solution"' de Götz Aly en *Holocaust: Origins, Implementation and Aftermath*, edición de Omer Bartov, 2000). De modo que se aunaban razones económicas, biomédicas, jurídicas y científicas de todo tipo para sacar al pueblo alemán del impasse que había supuesto la derrota en la primera gran guerra y sus subsiguientes y onerosas reparaciones. Como bien ilustra Aly no había para todos, había que establecer un sistema de prioridades y, sobre todo, ganar una guerra que no había terminado, a ser posible 'por las buenas'.



El despliegue del comportamiento humano en tiempos de crisis profunda, así como la existencia de un medio proclive a soluciones drásticas, desembocaron en hacer real una pesadilla de todos conocida (aunque falsamente mitigada por algún que otro intelectual desaprensivo, como puedan ser John Fox, antiguo director de la revista *British Holocaust Journal* y, sobre todo, Kevin MacDonald, catedrático de psicología de la California State University de Long Beach). Todo es comprensible, pero la responsabilidad sigue expuesta, responsabilidad que se manifiesta con toda su fuerza cuando se está atrapado en un 'callejón sin salida', como ocurrió con la sociedad alemana de 1918 hasta 1939. Raro fue el que desplegó un comportamiento moral encomiable ajeno a las circunstancias, incluso al acabar la guerra (véase la reveladora obra de Ernestina S. Schlant, *Language of Silence: West German Literature and the Holocaust*, 1999). Raro fue el que estuvo por encima de la barbarie (entre los alemanes destacan el conocido Oscar Schindler, Albert Göring –hermano del todopoderoso Hermann–, Karl Plagge –comandante de la Wehrmacht–, Wilm Hosenfeld –salvador de *El pianista* y muchos otros–, Eduard Schulte –el principal informante a los aliados de lo que estaba pasando– o la figura un tanto melodramática de Kurt Gerstein llevada al cine por Constantin Costa-Gavras en *Amen*, 2002). Muchos alemanes escandalizados se quitaron de en medio, con más pena que gloria (por ejemplo, viajando al extranjero), pero la mayoría, quizá por obligación más que por



devoción, adoptó una sumisión pasiva mientras los expertos (muchos de reconocido prestigio internacional, especialmente los juristas), militares y colaboradores varios participaron en una orgía de sangre sin precedentes históricos en su diseño e instrumentación. Entre tanto, el resto de Occidente, implicado por la fuerza de sus preocupaciones al respecto, se dedicó a defender sus propios intereses tanto económicos como políticos pero, sobre todo, propagandísticos. Lo que ocurrió, sin eliminar de ningún modo responsabilidades, fue primordialmente consecuencia de arrinconar al enemigo, un enemigo que tenía la misma naturaleza que su arrinconador y que reaccionó como hubiera reaccionado éste, reacciones que jalonan toda nuestra historia socioantropológica aunque nunca con tanta frialdad, eficacia y racionalidad calculada.

En la conclusión del estudioso antes citado Richard F. Wetzell podemos leer: *“Después de 1945 los científicos, académicos y médicos alemanes trataron de minimizar la complicidad de sus colegas con el régimen nazi guardando silencio o disculpando actuaciones. Pero cuando científicos e historiadores de una generación más joven empezaron por fin a estudiar a principios de los años 80 la historia de la ciencia y de la medicina durante el tercer Reich, se centraron en la nazificación de la ciencia, en la colaboración de científicos y médicos con el régimen nazi, y en el papel que todos ellos desempeñaron en la organización de asesinatos masivos en lo que se refiere a la eutanasia y al holocausto...Definitivamente cualquier tipo de discurso apologético al respecto ha quedado totalmente desacreditado y ha quedado ampliamente documentado el papel central que desempeñaron científicos, médicos y otros profesionales en las políticas más inhumanas de exterminio del régimen nazi”* (pp. 302-3, notas a pie de página omitidas, traducción propia).

A este respecto, se cree más que necesario transcribir sin omisiones, lo más fielmente posible, lo que tiene que decir Omer Bartov: *“Aquellos que se dedican a mostrar lo que fue el holocausto se consideran a menudo como instructores morales para los jóvenes. Pero dicha consideración está cargada de ironía. Porque una de las lecciones más deprimentes e inquietantes del holocausto es que tanto la intelectualidad alemana como su élite académica tuvieron un papel decisivo en el éxito electoral del partido Nazi así como en la implantación de la ley del terror y la violencia y, finalmente, de los asesinatos masivos. El cuerpo legislativo tuvo una complicidad sin paliativos a la hora de imponer y reforzar la legislación racial que propiciara el holocausto. El cuerpo médico, por su parte, organizó y legitimó el asesinato de los disminuidos psíquicos y físicos, así como los indescriptibles ‘experimentos’ médicos de los campos de concentración y las selecciones de víctimas en los centros de exterminio. Los líderes de los execrables Einsatzgruppen, las patrullas asesinas de las SS, así como los miembros más activos y radicales del Centro de Seguridad del Reich —encargados de*

instrumentar la 'solución final'— tenían en su haber doctorados obtenidos en las universidades alemanas más prestigiosas. El cuerpo de enseñanzas primarias y medias del Tercer Reich estaba plagado de docentes nazis que enseñaban eugenesia, racismo y antisemitismo a millones de niños. Antropólogos, geógrafos, historiadores, biólogos, así como catedráticos de literatura, escritores, periodistas, artistas, cineastas, profesionales de la radio, actores y demás, estaban todos implicados en la tarea de transformar a Alemania en una sociedad genocida. El tema no es si todos los alemanes adquirieron en última instancia una mentalidad 'exterminadora' (lo que nunca se puede probar), ni tampoco concluir cuántos de todos estos profesionales, intelectuales, académicos, y gente con poder mediático realmente creían en la ideología nazi, sino cuántos estaban simplemente defendiendo sus propios intereses al apoyar a Hitler. La cuestión es más bien cómo nosotros como educadores e investigadores nos enfrentamos al hecho de que la educación y el conocimiento han resultado ser, en la Alemania de 1933-45, algo que no sólo no tenía nada que ver con la ética sino que se convirtió en un instrumento directo del mal. Cómo nos hacemos a la idea de que a menudo la gente que son como nosotros es la primera que se alista en las filas de los que hoy día describimos como la lacra de la humanidad" (Mirrors of Destruction,op. cit., pp. 184-5, notas a pie de página omitidas, traducción propia).

Es más, Wetzell concluye en su magnífico y sesudo estudio con el siguiente párrafo que se estima conveniente citar asimismo en su integridad: *"Un estudio más cuidadoso de la ciencia durante el tercer Reich acorta igualmente la distancia que a menudo queremos percibir entre la 'ciencia nazi' y nuestra propia ciencia. Los científicos actuales así como el público en general asumen que la ciencia bajo el nazismo era 'mala' o 'perversa'. Esta opinión nos reconforta porque sugiere que nuestra propia y más avanzada ciencia no tiene las mismas peligrosas implicaciones que tenía la 'ciencia nazi'. Pero si la ciencia bajo los nazis era en efecto una actividad más profesional de lo que podamos pensar, las diferencias entre la 'ciencia nazi' y la nuestra propia hoy día se diluyen, y nos vemos obligados a preguntarnos si el papel de la ciencia bajo el régimen nazi puede desvelar peligros inherentes a la investigación científica actual. No quiero sugerir que la investigación sobre las causas genéticas de la criminalidad sea intrínsecamente inmoral y peligrosa y potencie necesariamente la instrumentación de políticas estatales inhumanas y mortíferas. Más bien quiero decir que buena parte de la investigación científica llevada a cabo durante la época nazi no era tan diferente de la investigación científica actual como se pueda pensar. Al igual que la ciencia antes y después del tercer Reich, la investigación científica en la Alemania nazi se caracterizaba por una tensión continua entre la dinámica interna de la ciencia y los sesgos políticos e intelectuales de los científicos y la sociedad. Este línea argumental debe hacernos sentir incómodos de un modo positivo, porque hace que nos demos cuenta de que la conexión entre la investigación científica y el régimen nazi era más compleja de lo que hayamos podido*

pensar, y nos da una visión más crítica de la ciencia de nuestro tiempo” (p. 305, nota a pie de página omitida, traducción propia).

La tesis justamente descrita está apoyada, como se debe saber, por el ilustre sociólogo Zygmunt Bauman quien en su *Modernity and the Holocaust* (1989) afirma que el holocausto, al contrario de ser el mejor ejemplo histórico de retorno a una barbarie ajena a toda civilización, marcó una confluencia con los principios de la racionalidad moderna que enorgullecen a Occidente (cabe resaltar la coincidencia con el pensamiento crítico de Heidegger al respecto aunque desde una vertiente diferente). Al igual que Emmanuel Lévinas, Bauman piensa que la relación ética es primordial en toda contextualización ontológica, lo que también se proclama desde la etología con la tesis del altruismo recíproco aunque la hermenéutica subyacente se antoje muy diferente.

Es de esperar, por predicar en cierto modo desde el púlpito, que, biológicamente se insiste, acabe primando lo que es la supervivencia a largo plazo, y que en la evolución del ‘gen egoísta’ se haya asimilado que su propia supervivencia, como su propia desaparición, está enraizada en la historia del otro que nunca es ‘ajeno’. Nuestra adaptación definitoria al día de la fecha, como contraste radical con cualquier otro organismo, nos conmina a vivir en el futuro según lo que hayamos aprendido del pasado y el presente. En los homínidos de última generación el comportamiento simulado prima sobre el propiamente instintivo. Pero se tarda en predecir las consecuencias de los propios actos y se delega en terceras partes metafísicas. En esencia, no se puede confiar ni en los dioses, ni en los hombres, ni siquiera en las circunstancias favorables (que es lo que ocurre en la actualidad en que todo Occidente está más bien unido después de la resaca de medio siglo de contienda civil), sino en la propia biología, en sus principios reguladores y, sobre todo, en lo que más prima, la supervivencia de nuestros genes al plazo más largo posible, siempre sobre la base del altruismo recíproco (egoísmo calculado), con todas sus cortapisas apuntadas, sobre la base, en efecto, de que éste adquiera carta de naturaleza a largo plazo, y esto no hay evolución cultural que lo catalice sino una evolución biológica que lo plasme como estrategia de supervivencia dominante: todos contra todos pero en un todos con todos.

Recordemos que según la ortodoxia epistémica actual, dentro del contexto occidental, nuestras identidades personales serían efímeras por lo transitorias. Seríamos en consecuencia meros representantes de nuestros replicadores, que aunque sean entes sin identidad y su existencia, por

tanto, sea asimismo efímera, ésta nunca es transitoria. Nuestra 'única' tarea sería entonces facilitar la transmisión de esos entes del modo más eficaz posible, *a expensas de los entes del otro*. Pero los entes del otro tienen un mismo cometido, por lo que se impone un pacto tácito de supervivencia que, si se traiciona, puede ir a favor de alguien a corto plazo, pero nunca a medio-largo plazo (por algo el parasitismo suele evolucionar a mutualismo porque 'no hay mal que cien años dure ni cuerpo que lo resista' cuando el mal es 'el otro', el parásito).