

Podemos indignarnos con los directores, del mismo modo que nos indignan muchas cosas que suceden a nuestro alrededor. No siempre queremos matar al mensajero, y a veces deseamos saber la verdad porque se trata de una verdad que nos importa.

## La teoría evolucionista<sup>1</sup>

Existe la vaga creencia de que la teoría evolucionista, la biología y la neurociencia se combinarán en alguna teoría que vendrá a confirmar el Gran Pesimismo Unificador. En realidad, los libros más populares sobre ética que podemos encontrar en las librerías se pueden clasificar, en la mayoría de los casos, en dos categorías. Por un lado están los que ofrecen caldo gordo para el alma: un guiso empalagoso de edificación y consuelo. Por el otro están los ensayos escritos por un científico de una u otra rama de las ciencias de la vida: un neurólogo, un biólogo, un behaviorista o un teórico evolucionista, que viene a anunciarnos que la «ciencia» ha demostrado que no somos más que esto o aquello. Nos quedamos otra vez sin máscara: los seres humanos estamos «programados». Somos egoístas, el altruismo no existe, la ética no es

1. La sección 4 resume la exposición más amplia que ofrecí en el capítulo 5 de mi *Ruling Passions*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

más que una cortina de humo para esconder estrategias egoístas, estamos todos condicionados, las mujeres son maternales, los hombres son unos violadores, lo único que nos preocupa son nuestros genes. La popularidad de este género ensayístico tiene un aspecto bueno y otro malo. La buena noticia es que tenemos una necesidad insaciable de interpretarnos a nosotros mismos. Hay una voluntad generalizada de encontrar patrones de comportamiento que nos permitan comprender y tal vez incluso controlar la actividad humana. La mala noticia es que estamos dispuestos a dar autoridad a cualquier persona que lleve una bata blanca, incluso en cuestiones que van más allá de la ciencia (pues, tal como veremos a continuación, hablar sobre el valor de la ciencia no es hablar científicamente).

Antes de aventurarnos en esta clase de literaturas deberíamos ponernos en guardia frente a tres posibles confusiones. La primera es la siguiente: una cosa es explicar cómo hemos llegado a ser como somos y otra muy distinta es decir que somos distintos de lo que pensamos ser. Y, sin embargo, es terriblemente fácil confundirlas. Supongamos, por ejemplo, que la teoría evolucionista nos dice que el amor maternal es fruto de la adaptación. Esto significa que ha sido «seleccionado», ya que aquellos animales que lo desarrollan consiguen reproducirse y transmitir su material genético de forma más eficiente que aquellos que no lo hacen. Si queremos, incluso podemos imaginarnos un gen del «amor maternal». En tal caso la tesis es que los animales que poseen este gen son y han sido más eficientes que los que poseen una variante (un

alelo) que no codifica el amor maternal (esta idea puede llegar a ser terriblemente simplificadora, pero nos servirá como modelo). La confusión consiste en deducir que, *por lo tanto*, el amor maternal no existe: ¡lo hemos desenmascarado! La confusión es deducir que detrás de nuestra máscara lo único que nos interesa es transmitir nuestro material genético de forma más eficiente.

Esta conclusión no sólo no se sigue de la premisa inicial, sino que la contradice. La premisa es que «El amor maternal existe y es el motivo...»; la conclusión es que el amor maternal no existe.

En otras palabras, no debemos confundir una explicación en términos evolucionistas, sea o no plausible, acerca de la función genética de un determinado rasgo, como por ejemplo el amor maternal, con una explicación o desenmascaramiento en términos psicológicos del «verdadero interés» de una madre. No deberíamos educar a toda una generación de niños para que le digan a su madre: «Yo no te importaba en realidad, sólo te importaban tus genes». Tal vez nadie llevaría tan lejos su error en este terreno. Pero pensemos en la idea del «altruismo recíproco». Los expertos en teoría de juegos y los biólogos se dieron cuenta de que los animales se ayudan frecuentemente unos a otros en circunstancias en las que parecería beneficiarles más no hacerlo. Se hicieron, entonces, la muy razonable pregunta de cómo habría podido evolucionar un comportamiento de este tipo cuando parece destinado a perder frente a estrategias más egoístas. La respuesta es (o podría ser) que es eficiente desde el punto de vista evolutivo porque tiende a promover

comportamientos recíprocos por parte del animal que recibe la ayuda o por parte de otros que sean testigos del comportamiento original. En otras palabras, nos encontraríamos ante una versión del «ráscame la espalda y yo te rascaré la tuya».

Esta explicación podría ser perfectamente correcta. Podría ser incluso la explicación de por qué nosotros mismos hemos heredado tendencias altruistas. Pero entonces se vuelve a caer en la misma confusión cuando se deduce que el altruismo no existe *realmente* o que no nos preocupamos de forma *realmente* desinteresada por los demás, ya que sólo nos interesa maximizar la probabilidad de que nos devuelvan nuestra inversión en comportamiento cooperativo.<sup>2</sup> El error es el mismo que hemos visto antes: deducir que nuestra experiencia psicológica no es lo que parece a partir de su explicación funcional. Sin embargo, en este caso la idea resulta más atractiva, probablemente porque en este caso sospechamos que la conclusión se cumple más a menudo que en el caso del amor maternal. Ciertamente, hay casos en los que un aparente altruismo esconde una expectativa de beneficios futu-

2. Buena parte de la ciencia política, basándose en la llamada teoría del «actor racional», supone que no ocurren sucesos tales como que alguien dé propina al personal de un restaurante al que no volverá. También realizaría la predicción de que la gente tenderá a no votar, ya que el coste medio de votar en términos de tiempo y esfuerzo excede las expectativas de beneficio por hacerlo. El motivo es que la probabilidad de que un voto marque alguna diferencia es irrisoriamente pequeña. Afortunadamente, la gente no se comporta, en general, de acuerdo con las predicciones de la teoría.

ros. Pero, evidentemente, hay casos en los que esto no es así, tal como quedó demostrado con los métodos que empleamos en la sección anterior. Hay conductores que paran a autostopistas que no tienen un duro; hay clientes que dan propina al camarero aunque saben que no volverán a verlo; y todos ellos lo hacen cuando no hay ningún testigo de su acción.

Para evitar esta confusión es útil pensar en el deseo sexual. Sin duda posee una función adaptativa, que consiste en la propagación de la especie. Pero está completamente fuera de lugar pensar que cuando alguien siente deseo sexual lo que «realmente» quiere es propagar la especie. La mayoría de las veces nuestra intención es señaladamente distinta —de otro modo no existirían la planificación familiar, el sexo en la tercera edad, la homosexualidad, el onanismo y otras variantes—, y muchas personas no llegan a plantárselo nunca. Tal vez algunos moralistas desearían que fuera de otro modo, pero es así.

Así pues, la primera confusión consiste en deducir que nuestros intereses explícitos no son nuestros intereses reales sobre la base de una explicación en términos evolucionistas.

La segunda confusión consiste en deducir que este o aquel interés no existe a partir del hecho de que no podemos explicarlo en términos evolutivos. Esta conclusión carece de base, ya que puede ser muy bien que no haya una explicación en términos evolutivos para todas y cada una de nuestras excentricidades: por qué nos gusta el canto de los pájaros o el sabor de la canela, o por qué tenemos cosquillas en los pies. La viñeta humorística lo dice todo (véase la página siguiente).

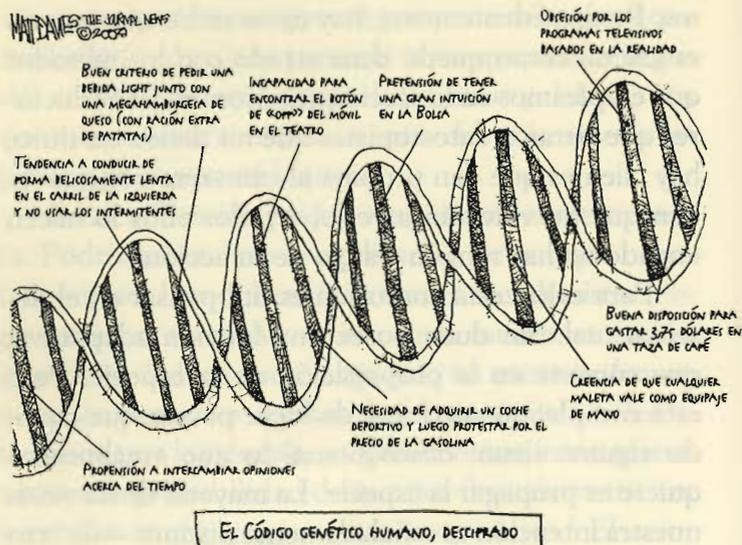


Ilustración 4. Matt Davies, *El código genético humano, descifrado*.

Estos rasgos pueden ser efectos secundarios de otros rasgos que sí tienen una función adaptativa o pueden ser la herencia de unos rasgos que, en un momento dado, tuvieron tal función pero que ya no la tienen, o que, simplemente, no tienen nada que ver con la adaptación y se deben a la casualidad. O tal vez sean rasgos adaptativos pero en relación con «el ojo del espectador»: tal vez resulte más satisfactorio tener una pareja con cosquillas en los pies, con lo cual se pone en marcha un mecanismo de «selección sexual» que contribuye a hacer que el rasgo sea predominante. Eso nos lleva de nuevo a la cuestión de por qué este rasgo en concreto resulta satisfactorio, pero tal vez simplemente sea así. Las hembras de pavo real se sienten atraídas por la enorme y bella cola del macho,

aunque aparentemente sea disfuncional, y las hembras de alce irlandés preferían al macho que tuviera la cornamenta más grande, hasta el punto de que casi no pudiera moverse. Resulta difícil encontrar el motivo de estas tendencias, lo cual demuestra que las explicaciones en términos de selección sexual tal vez sean inadecuadas en ciertos casos. Por ejemplo, la propensión humana por el arte o la música puede resultar desconcertante en la medida en que no sabemos encontrar su función en la lucha por la supervivencia y tampoco nos será de mucha ayuda decir que las hembras prefieren a los machos artísticos y musicales, ya que tampoco seremos capaces de encontrar la función de esta preferencia femenina. Esto significa que tendremos que buscar nuevas explicaciones, como por ejemplo mostrar que las hembras reconocen en la capacidad artística y musical un indicio de otros rasgos que mejoran la capacidad para la supervivencia, como por ejemplo la laboriosidad o la astucia (la llamativa cola del pavo real, por su parte, puede ser un indicativo de buena salud; y la cornamenta del alce, un indicativo de fuerza). O bien puede ser, simplemente, el resultado del azar: un salto casual en el proceso evolutivo, como por ejemplo una copia inexacta de un gen, que se ha conservado.

La tercera confusión contra la que debemos ponernos en guardia consiste en atribuir actitudes psicológicas a la naturaleza, en particular a los genes, y luego transferirlas a la persona a la que pertenecen. El ejemplo más famoso de este error se encuentra en el libro *El gen egoísta*, de Richard Dawkins. En este libro, el hecho de que los genes tengan la capacidad de

replicarse y de que sus probabilidades de conseguirlo varíen en función del entorno se expresa metafóricamente con la idea de que el gen es «egoísta» y se encuentra en una especie de competición implacable con los otros genes. A partir de esta idea se deduce que el animal humano también tiene que ser egoísta, ya que, de algún modo, es la única psicología posible para el vehículo de estos pequeños monstruos. O, por lo menos, si no somos egoístas es porque, gracias a algún milagro, hemos conseguido trascender o superar la presión genética para que lo seamos. Dawkins ha rechazado posteriormente esta idea, que, sin embargo, mantiene una vida relativamente autónoma.<sup>3</sup>

Lo absurdo de esta línea de pensamiento se hace evidente con sólo exponerla. Los genes no son egoístas, simplemente tienen distintas probabilidades de replicarse en función del entorno. Es perfectamente posible que sea mejor para ellos que la persona a la que pertenecen sea generosa, altruista e íntegra, y no resulta difícil entender por qué. Es evidente que una sociedad de personas generosas, altruistas e íntegras tiene más probabilidades de prosperar que un grupo de personas que no poseen ninguno de estos rasgos, sino que se limitan a mantener una «guerra de todos contra todos». Todavía más, el entorno más propicio

3. El propio Dawkins inventó un término para referirse a las ideas que, por decirlo así, «tienen una vida propia». Las llama *memes*. El *meme* del gen egoísta/persona egoísta es particularmente virulento, a pesar de que su propio padre reniega de él. De nuevo, podemos encontrar una discusión más extensa y detallada en *Ruling Passions*.

para las personas es, en gran medida, el entorno social. Triunfamos o fracasamos en función de la opinión de las demás personas. En consecuencia, se impone un principio como el de la selección sexual: si aquellos son los rasgos que admiramos los unos en los otros, es probable que tengan éxito no sólo para la sociedad en conjunto, sino también para cualquier individuo que los posea. Y es indudable que los admiramos. Volveremos a tratar la relación entre ser bueno y vivir bien en la sección 17.

## El determinismo y la inutilidad

La segunda idea relacionada con las ciencias de la vida que amenaza la ética, en opinión de muchas personas, es el determinismo. La idea es que si «todo está en los genes» la ética no sirve de nada. Tal vez el conjunto de motivaciones que mueven a las personas sea más complejo de lo que pretenden las Grandes Teorías Unificadoras, pero, en cualquier caso, debe estar prefijado. Y, por lo tanto, simplemente estamos programados para comportarnos de cierto modo. No tiene sentido indignarse o lamentarse por ello: no podemos luchar contra la naturaleza.

Eso nos remite al espinoso tema de la libertad.<sup>1</sup> Aquí sólo me interesa una versión concreta del problema. Según ésta, nuestra configuración genética hace de la ética algo inútil, en el sentido de que son inútiles los consejos, la educación o la experiencia moral. La amenaza consiste en el efecto paralizante que tiene

1. El capítulo 3 de *Pensar* [Barcelona, Paidós, 2001] está dedicado, en general, a los problemas relacionados con la libertad y el destino.

el tomar conciencia de lo que somos: grandes mamíferos, contruidos a partir de un conjunto de instrucciones genéticas que no podemos alterar.

Cualquier empresa moral sería inútil porque intentaría alterar una naturaleza fijada de antemano. El ejército o la policía, por ejemplo, pueden prohibir el pelo largo, pero no podrían prohibir que el pelo creciera, ya que estamos programados para ello. También sería inútil prohibir el hambre o la sed, ya que están más allá de nuestro control. Otros casos son menos claros. Imaginemos una orden monástica particularmente ascética, cuya regla no sólo exigiera la castidad, sino que también prohibiera el deseo sexual. Probablemente sería una norma inútil. Es imposible obedecerla porque el hecho de sentir o no deseo sexual no depende de nuestra decisión. Cuando llega el momento adecuado las hormonas se ponen en marcha y aparece el deseo sexual (la lujuria fue particularmente temida por los primeros moralistas cristianos precisamente a causa de su carácter «rebeld» o involuntario).<sup>2</sup> Las instrucciones químicas vienen codificadas genéticamente. Sin duda, puede haber técnicas parciales de control: el yoga, el *biofeedback*\*

2. Al mismo tiempo, buena parte de las energías del cristianismo se dirigió a demostrar que el deseo sexual era voluntario y, por lo tanto, motivo de culpa. Véase Michel Foucault, «The Battle for Chastity», *Essential Works of Foucault, 1954-84*, vol I, Londres, Penguin Books, 2000 (trad. cast.: «El combate de la castidad», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. 3, Barcelona, Paidós, 1999).

\* Técnica de medicina alternativa basada en el uso de instrumentos externos para que el paciente conozca la evolución de

o las drogas. Pero para la mayoría de las personas jóvenes, durante la mayor parte del tiempo, cualquier orden de eliminar el deseo es inútil. Esto no significa que la orden no tenga efectos. Es muy posible que provoque vergüenza y confusión en las personas que ven que no pueden cumplirla. Es muy posible, incluso, que ésta sea precisamente su función, ya que puede reforzar, de este modo, el sometimiento de estas personas a la autoridad implacable que la ha dictado. Puede aumentar el poder de la Iglesia o los padres al infundir un sentimiento de culpa o de vergüenza en las personas. Pero la regla es directamente inútil: es imposible obedecerla. Y la pregunta es: ¿son todas las reglas igualmente inútiles, a causa del determinismo genético?

La respuesta es no porque, sea cual sea el programa que nos impone nuestra configuración genética, deja un margen para lo que podemos llamar «sensibilidad a los estímulos». Deja un margen para que cambiemos nuestro comportamiento en respuesta a lo que oímos, sentimos, tocamos o vemos (de otro modo ni siquiera se entiende por qué tenemos estos sentidos). Deja un margen para que cambiemos nuestros deseos en función de lo que aprendemos (saber que el vaso contiene ácido sulfúrico me hace perder el deseo de beberlo que tenía cuando pensaba que era ginebra). Deja un margen para que nos influya la información que nos transmiten los demás. Por último, deja un margen para que

---

ciertos indicadores fisiológicos, como la tensión muscular, la presión sanguínea, etc., con el objetivo de que tal información le permita regular, de forma consciente, estos procesos.

nos afecten las actitudes de los demás. En otras palabras, nos hace sensibles al ambiente moral.

Si fuéramos aficionados a las paradojas, podríamos decir que la genética nos programa para ser flexibles. Pero no se trata de ninguna paradoja, en realidad. Incluso una estructura inanimada puede ser programada, en un sentido literal, para ser flexible. Podemos diseñar un programa de ajedrez de modo que dé una respuesta distinta en función del movimiento que realiza su oponente. El programa es sensible a los estímulos. Los rasgos inflexibles (el crecimiento del pelo) no son sensibles a los estímulos porque siguen funcionando del mismo modo con independencia de cuáles sean nuestras creencias, nuestros deseos o nuestras actitudes. Pero muchas de nuestras creencias, deseos y actitudes no son así. Poseen una plasticidad ilimitada. Varían en función del entorno, incluido el ambiente moral en el que nos encontramos.

La cuestión de cuán flexibles somos en cada aspecto particular es una cuestión empírica. Muchos teóricos piensan que la extraordinaria facilidad con la que los niños aprenden el lenguaje no sería posible sin unos «módulos» o una estructura en el cerebro especialmente dedicada a esta función. Dicha función no consiste en aprender inglés, alemán o latín, ya que cualquier niño puede aprender cualquier idioma; su función es aprender el idioma con el que crece el niño, sea cual sea: su lengua materna, o lenguas, si es afortunado. Al cabo de un tiempo, la experiencia sugiere que buena parte de esta flexibilidad se pierde. Más allá de los 12 años, es casi imposible aprender un idioma hasta el punto de hablarlo como un nativo. La

sensibilidad disminuye o desaparece. Ya no somos tan buenos imitando lo que oímos y no descubrimos con la misma facilidad la gramática que hay detrás.

Así pues, todo cuanto puede decirnos la genética es que un niño puede convertirse en una persona amable y afectiva en un entorno amable y afectivo, en una persona viciosa y agresiva en un entorno vicioso y agresivo, y en una persona con intereses intelectuales y musicales en un entorno intelectual y musical. O tal vez estos factores puedan verse desplazados, a su vez, si se producen otras influencias. Sólo tenemos que observar.

Es muy probable que descubramos una mayor receptividad en ciertos estadios, seguida de una relativa inflexibilidad, tal como sucede en el caso del lenguaje. Si esto es así, la cuestión del determinismo no habrá servido para minimizar la importancia del entorno moral, sino que más bien lo habrá catapultado al primer lugar de la agenda. Y allí es donde debe estar si resulta que es extraordinariamente difícil o incluso imposible escapar de una atmósfera de violencia, agresión, insensibilidad, sentimentalismo, manipulación y secretismo (el espectáculo diario de la televisión, por ejemplo) en la que nos vemos inmersos desde el primer día.

El determinismo no es la única idea que nos transmite una sensación de inutilidad. A veces nos sentimos dominados por el sentimiento de que toda vida humana es inútil. Dedicaremos la sección 10 a examinar esta actitud.

## Exigencias poco razonables

Hasta ahora he argumentado en favor de un moderado optimismo acerca de la naturaleza humana, que nos permitiera, cuando menos, rechazar las Grandes Teorías Unificadoras —a las que llamábamos los Grandes Pesimismos Unificadores— que hemos encontrado hasta ahora. Pero debemos ser realistas y no exigirnos demasiado a nosotros mismos y a los demás.

El problema es que tal vez la ética no haga más que eso, y no en sus versiones más sofisticadas y exigentes, sino en su esencia más íntima. Y entonces nos encontramos con la objeción de que «Está muy bien en la teoría pero en la práctica simplemente no funciona». Tal como observó Kant, esto se acostumbra a decir «en un tono soberbio, desdeñoso, con la pretensión de estar reformando la razón a partir de la experiencia».<sup>1</sup> Kant considera particularmente ofensiva

1. Immanuel Kant, «On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but it is of No Use in Practice», *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pág. 280.

esta idea, ya que pone a la misma altura «la estrecha visión del topo, fijada en la experiencia» y «la visión propia de un ser que fue creado para mantenerse erguido y contemplar los cielos».

Sin embargo, la amenaza es real y podemos plantearla de varias formas. En primer lugar, pensemos en una moral basada en un conjunto de reglas simples y abstractas. Una de ellas podría ser «No mentirás». Por supuesto, si pensamos en los ejemplos básicos a los que se aplica esta regla es probable que estemos de acuerdo con ella. No deberíamos abusar de la confianza que las demás personas ponen en nosotros, y eso es lo que hacemos cuando mentimos de forma deliberada, descarada y manipuladora. Pero hay otros casos. Hay mentiras blancas, socialmente previstas y aceptadas. A veces respondemos con mentiras a personas que no deberían haber preguntado, ya que no es asunto suyo y no tienen ningún derecho a conocer la verdad. Hay mentiras desesperadas, que se dicen porque decir la verdad sería catastrófico (el clásico ejemplo sería mentirle al loco armado con un hacha que pregunta dónde duermen tus hijos). Hay mentiras que se dicen en nombre de una verdad más importante («No hay peligro» puede ser falso en su sentido literal, pero pone a los pasajeros en una actitud más adecuada que si dijéramos «El riesgo es bastante pequeño»). A veces la desesperación hace que nos digamos mentiras a nosotros mismos y que lleguemos a creérnoslas antes de decírselas a los demás («No es un cáncer de los peligrosos, querida»).

Algunos filósofos, en especial Kant, se han lanzado a la piscina y han prohibido incluso esta clase de

mentiras. En el sistema de Kant era básico que la prohibición se planteara en términos simples y absolutos: sin excepciones. Supongamos que estamos de acuerdo con él. En tal caso, sería perfectamente razonable que una persona que trata de abrirse paso en la sociedad, o una madre enfrentada al loco del hacha, o un piloto que intenta calmar a los pasajeros pensaran algo así como: «Al diablo con todo eso. Si *eso* es lo que exige la moral, mejor lo dejo correr».

Hay un segundo ejemplo que demuestra que el rigor de la ética puede generar rechazo. Muchas teorías éticas destacan la naturaleza *imparcial* y *universal* del punto de vista moral. Es un punto de vista que trata a todo el mundo por igual: todas las personas tienen el mismo valor. En ausencia de otros factores, desde el punto de vista moral no hay diferencia entre que yo posea ciertos bienes y tú no o que tú los poseas y yo no. Si la persona que carece de estos bienes pasa hambre y la otra persona nada en la abundancia, la moralidad exige un reparto: la persona hambrienta necesita más el dinero. El hambre de los pobres exige una redistribución por parte de los ricos.

Resulta fácil predicar esta idea pero mucho más difícil practicarla. En realidad, siempre hay algo ridículo en la persona bien alimentada que predica la caridad o en el académico todavía mejor alimentado que defiende que la justicia sólo puede realizarse a través de programas voluntarios o involuntarios de redistribución que repartan el pastel de forma igualitaria, tal vez dejando a todas las personas justo por encima del límite de la pobreza. Sin embargo, si aceptamos que eso es lo que nos exige la moralidad, la decisión de

dar la espalda a sus exigencias vuelve a parecer una reacción natural. Nunca se hará realidad; no es práctica; podemos ignorarla.

No pienso que sea fácil encontrar una actitud en relación con la prohibición de mentir, y todavía menos en relación con el deber de practicar la caridad. Pero sí pienso que algo falla cuando las exigencias más *extremas* se instalan directamente en el centro del debate ético. El centro de la ética debe estar ocupado por cosas que *razonablemente* podemos exigirnos unos a otros. La radicalidad del fanático o la elevación del santo corresponden a los extremos. El hecho de que no estemos dispuestos a ir tan lejos, o incluso de que no seamos capaces de hacerlo, no significa que no nos queden muchos ideales que perseguir. Todavía deberíamos pretender estar a la altura de las exigencias razonables de la decencia. Tal vez no seamos capaces de resolver todos los problemas del mundo, pero debemos hacerlo tan bien como podamos con aquellos que sí podemos resolver, de modo que la respuesta adecuada es buscar principios morales que sean aplicables a la práctica, en lugar de fijarnos exigencias ilimitadas. Tal vez sea más santo o más admirable perseguir ideales más rigurosos, pero no resulta *exigible*. Para utilizar la expresión habitual, está más allá de las exigencias del deber.

Otra forma de escapar de los rigores del buen comportamiento es la excusa de las «manos sucias». Fabricar armas y venderlas a ciertos regímenes es un negocio sucio. Sin embargo, dice el fabricante (o el gobierno), si no lo hacemos nosotros lo hará otro. Y este otro se quedará con los puestos de trabajo y con

los beneficios. Las armas se fabricarán igualmente, así que ¿por qué sacrificar nuestro bienestar en beneficio de nuestros competidores? Lo que pasa es que el moralista, tan preocupado por mantener la frente erguida y la mirada puesta en los cielos, ha perdido de vista las necesidades del mercado. La ética está muy bien, pero tal vez no podamos permitirnosla. Al menos el topo corto de miras sabe ganarse la vida.

Hay algo sucio en la excusa que propone este argumento, no sólo a ojos de Kant, sino también para la mayoría de nosotros. Tenemos la sensación de que debemos mantener las manos limpias, por mucho que eso signifique que otros se las ensucien en nuestro lugar. Esta excusa no es válida para una persona estricta con su honor y su integridad, por más que resulte conveniente en la práctica. En muchos casos, tener las manos limpias no está más allá de lo que nos exige el deber.