

EL MAL COMÚN

The common evil

Antonio VALDECANTOS
Universidad Carlos III de Madrid

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 87-103]

RESUMEN

La experiencia del mal del siglo XX muestra una cara bifronte. Unas veces su rasgo más destacado es el exceso y la ausencia de medida; otras, su banalización. Aquí se propone la categoría de un «mal común» como algo incorporado a la experiencia ordinaria y, al mismo tiempo, como una especie de paradójico patrimonio colectivo de la civilización. Mientras que el mal tradicional se situaba en uno de los extremos de una oposición polar, el mal contemporáneo se distingue sobre todo por las contradicciones y antinomias que se dan en su interior.

Palabras clave: mal radical, civilización, experiencia, filosofía política contemporánea, espacio público.

ABSTRACT

20th century experience of evil is a double-faced phenomenon. Of course, excess and lack of measurement is one of its more relevant features, but banalization is the other side of that ambivalent concept. This paper defends the category of «common evil» as a concept rooted in ordinary experience and, in a certain sense, as a paradoxical collective endowment of civilisation. While traditional evil belonged to one of the two extremes of a polar opposition, the essence of contemporary evil rests in its internally contradictory and antinomical condition.

Key words: radical evil, civilization, experience, contemporary political philosophy, public space.

I. EL MAL DESCOMUNAL

Carlos Thiebaut¹ parece estar convencido de que la experiencia del mal y su conciencia –una conciencia que él supone creciente en el mundo contemporáneo, ya veremos con cuánta o con qué poca dosis de optimismo– son en cierto modo el dato previo que el teórico moral encuentra antes de iniciar su tarea y lo que le obliga a llevar a cabo precisamente cierto tipo de teoría y no otra cualquiera. Es posible entender la filosofía moral como una concepción o visión del bien y también como una búsqueda de normas en cuya justificación podríamos convenir todos. Pero también cabe llamar filosofía a aquello que se intenta hacer cuando se ha perdido la capacidad de anhelar el bien y la de creer en normas de ese tipo. O, mejor dicho, cuando se han perdido esas capacidades a causa de determinadas experiencias, unas experiencias cuyo objeto resulta oscuro, aunque es cómodo llamarlo «el mal» en un sentido enfático, casi por antonomasia. La filosofía constituye entonces el intento de comprender la relación entre cierto tipo de experiencia y cierto tipo de pérdida. No era exactamente esto, pero sí algo parecido a esto lo que decía el propio Thiebaut al comienzo de su libro *Cabe Aristóteles*². Acaso no sea desaconsejable entender la filosofía así porque, a fin de cuentas, quizá nunca haya sido otra cosa. Pero antes de seguir conviene aclarar un poco qué es exactamente lo que se ha perdido y por qué.

La capacidad de anhelar el bien no coincide, desde luego, con la de reconocer el bien en lo que hay (otra aptitud tradicionalmente filosófica y hoy tan perdida como desacreditada); puede describirse como un deseo de que el mundo se ordene de modo acorde con lo mejor que se ha imaginado y pensado, que todo sea como lo mejor o que lo mejor deje de ser infrecuente. De ordinario, se ha creído que la capacidad de concebir un mundo así solía ir acompañada de cierta disposición a colaborar en el advenimiento de ese mundo. Pero lo que provocan determinadas experiencias del mal es que el bien no pueda propiamente imaginarse ni pensarse, y no sólo por la amenaza de que el mal se repita, sino porque un bien que ha estado precedido por ciertos males no puede reconocerse como el tipo de bien buscado tradicionalmente por la filosofía. Un rasgo de esos males es que contaminan a todo su pasado (el pasado entero concluyó en ellos, *los permitió*) y a todo su porvenir (después de ellos, los bienes han pasado a ser otra cosa). Si pudiera lograrse un mundo a la medida de nuestros deseos, el mal no estaría ausente de él; quizá estaría presente en forma de amenaza y en forma de huella. Pero ése no es un bien que pueda anhelarse; lo único que podría anhelarse sería un mundo en el que ciertas formas desmesuradas del mal *no hubieran existido*

1. Este texto recoge los comentarios que realicé en la Fundación Juan March (Madrid) el 11 de diciembre de 2002 en un seminario que, bajo la dirección de Javier Gomá, se dedicó a la discusión de las conferencias sobre «El problema del mal en la filosofía política contemporánea» pronunciadas por Carlos Thiebaut en dicha fundación los dos días anteriores.

2. Madrid, Visor Dis., 1988, pp. 17 ss.

nunca, pero eso, claro está, no se encuentra entre los objetos razonables de deseo. También he dicho que se ha perdido la capacidad de creer en normas en cuya justificación pudiéramos convenir todos. Esto necesita, sin embargo, de una revisión. En realidad, lo que se ha perdido después de la experiencia desmesurada del mal no es la confianza en que dichas normas puedan encontrarse y cumplirse, sino en la *pertinencia* de normas así. Porque, a diferencia de lo que ocurre con la mayor parte de la experiencia ordinaria del mal, la del mal desmesurado se entenderá inadecuadamente si se la describe como una *infracción*. Es cierto que consistió en infracciones, pero describir Auschwitz como la violación de ciertas normas o de ciertos derechos es un empequeñecimiento de lo que se trata de describir; aquello que se violó no estaba concebido ni imaginado antes de la infracción, y tampoco lo está después: sólo puede ser designado, quizá, de manera circular, como «aquello que se infringió en Auschwitz». En adelante, me referiré a estas formas enfáticas o desmesuradas del mal, a ese mal por antonomasia, como *el mal descomunal*.

Carlos Thiebaut dice que la genuina experiencia del mal se distingue por su «abismal incomprendibilidad». Esta incomprendibilidad no es la que corresponde en la tradición ontoteológica a un mal que se define como mera privación del bien, un mal cuyo conocimiento siempre será menos cierto que el que corresponde a aquello que tiene más ser. El mal descomunal es incomprendible, podría apostillarse, no por defecto sino por exceso: sobrepasa con mucho nuestras facultades de percepción y de juicio por los mismos motivos por los que parece muy poca cosa considerarlo mera infracción. Una de sus características más inquietantes es que ninguna descripción de estos males acierta con aquello que se necesitaría expresar. No se sabe a qué género de cosas pertenece el mal descomunal, porque mencionar aquellos de los que forma parte no dice lo que se querría decir. Sostiene Carlos Thiebaut que hay una vía negativa de comprensión de la condición humana, la cual se guía más por lo que nunca debería repetirse que por lo que positivamente queremos conseguir. El mal descomunal es insoportable, pero más insoportable todavía parece su *repetición*. Lo anterior suscita una aviesa cuestión metafísica. El mal cuya experiencia es insoportable debe su faz siniestra a que carece de antecedentes: cuando se dio, no había nada con lo que poder *compararlo* seriamente. Es verdad que caben innumerables comparaciones, pero ninguna de ellas resulta satisfactoria; todas ellas son defectuosas, porque los rasgos que entran en la comparación no son los que verdaderamente interesan. Aquello por lo que el mal descomunal es descomunal resulta privativo de él, no puede encontrarse en ningún otro sitio. Ahora bien, ese mal descomunal puede repetirse o exacerbarse; no tiene antecedentes, pero sí que puede tener sucesores, los cuales son fácilmente comparables con él y permiten que se rompa del todo su unicidad metafísica. El resultado que se obtiene es el de algo que excede toda capacidad perceptiva pero que puede repetirse e inaugurar una serie; en ese caso, entender el mal descomunal es tan sencillo como lo que más: basta con mirar al concepto bajo el que se subsume. Pero eso es precisamente lo que de ningún modo, *bajo ningún concepto*, se quiere permitir. Porque la comprendibilidad del mal descomunal

que se seguiría de su pertenencia a una serie convertiría a ese mal en algo más insoportable todavía.

El mal descomunal es un *novum*, es una irrupción absolutamente novedosa. En eso constituyó una burla siniestra de supuestos muy profundos de las concepciones modernas del tiempo. La modernidad fue la época en la que se suponía que cabía confiar más en lo nuevo que en lo ya conocido, experimentado o heredado. Lo nuevo era precisamente lo que más merecía la pena conocer y experimentar: el objeto por antonomasia de experimentación y conocimiento; lo nuevo era *la forma de lo mejor*. Un supuesto moral muy profundo de la cultura contemporánea es que lo verdaderamente bueno es algo que todavía tiene que irrumpir y que introducirá una novedad respecto de lo conocido. La explicación de lo nuevo, por su parte, es el progreso: el progreso es un esquema que permite cerciorarse de que nunca faltará provisión de experiencias nuevas, porque lo nuevo no ocurre por casualidad; acontece en medio de un proceso de *renovación*; algo es nuevo cuando constituye lo último que dicho progreso ha dado de sí. Pero ocurre que la experiencia del mal descomunal es precisamente la experiencia más llamativa de *irrupción* de lo nuevo. La forma de la novedad se ajusta muy bien a la crueldad más terrible. ¿Querían novedad? Aquí la tienen: *lo nuevo era esto*.

El mal descomunal y su experiencia producen la quiebra de los dos grandes esquemas conceptuales del mal: la metafísica moral moderna, para la cual el mal es el partero del bien, y la tradicional, dentro de la cual el mal es privación. La tradicional se convierte en ininteligible y la moderna en inmoral. En efecto, a la experiencia contemporánea del mal descomunal le repugna llamativamente el ser entendida como la disminución, ausencia o privación de algo. Los rasgos que la distinguen tienen que ver, en efecto, con ausencias y privaciones, pero se diría que tienen que ver con la ausencia o privación *de todo*, o sea, con la imposibilidad de afirmar qué es precisamente lo que está ausente. La experiencia tradicional del mal era cosa de medida, de medir cierta ausencia o falta, mientras que el mal descomunal del siglo xx se presenta antes que nada como una desmesura. Las categorías metafísicas tradicionales se quedan entonces llamativamente cortas, como si hubieran sido pensadas para una escala menor.

Pero el descrédito de la concepción moderna puede que sea mayor y más irremediable. Me refiero ahora a la consideración que Thiebaut denomina «del mal como partero del bien». Es posible que este género de nociones puedan seguir teniendo vigencia por mucho tiempo en las ciencias sociales y en la literatura de ficción, pero de lo que no cabe duda es de que, si el mal del que se trata es uno de los casos paradigmáticos del mal descomunal, ese mal queda invalidado como predecesor del bien. Aquí puede verse con claridad lo que antes se apuntaba: cierto tipo de males contamina a todos los bienes. De manera manifiesta, contamina a aquellos bienes a los que tocó la desapacible fortuna de provenir de determinado tipo de males. Puede añadirse que el mal descomunal produce otro tipo de contagio: los males descomunales son ineptos para servir de antecesores de bienes, pero la categoría de mal descomunal se vuelve resbaladiza: ¿cómo negarle

a un mal –a cualquiera– la vecindad con el mal descomunal? Ha de advertirse que la resistencia a admitir que de ciertos males espantosos *pueden* seguirse ciertos bienes tiene algo de supersticiosa: como si, a partir de Auschwitz, del mal sólo pudiera seguirse el mal. La inmensa repugnancia que produce imaginar bienes derivados del mal descomunal lleva a negarles la condición de bienes.

Sin embargo, de lo que no cabe duda es de que muy a menudo el bienestar y la prosperidad dependen de una anterior barbarie, que es quien los ha causado. De igual modo que el mal absoluto puede tener una génesis empedrada de buenas intenciones: la *summa iniuria* viene muy a menudo del *summum ius*. Una reacción frecuente es avergonzarse de todo esto y negar la realidad, tomando de paso dicha negación de la realidad como signo de virtud. En un momento de su exposición, señala Thiebaut que «el mal es siempre particular, incomparable, sobre todo para la víctima: la destrucción de *su mundo* es suya, inarrebatable, única». Esto tiene la desventaja de que no suena muy público; parece como si hubiera «mundos» particulares o privados y ciertas especies de mal tuvieran la potestad de quebrar o destruir un mundo así. El mal descomunal parece pertenecer a lo monstruoso, a aquello que está fuera del orden de las cosas y que uno ha visto pero por nada del mundo querría volver a ver realmente, aunque se lo imagine muchas veces. Nótese que lo insoportable aquí sería la repetición; eso significaría que lo monstruoso ya no es irrepetible y que te lo puedes volver a encontrar en cualquier momento. Lo contrario de lo admirable, que es aquello de lo que nunca querrías quitar la vista.

II. LO IRREPETIBLE COMO IMPERATIVO

Me parece que de todo lo que ha expuesto Carlos Thiebaut, y de lo que yo creo que son algunas de sus implicaciones y premisas, se siguen unas cuantas consecuencias de interés muy notable. También se sigue, desde luego, la invitación a pensar por cuenta propia sobre estas cuestiones con la misma honradez, imaginación y disciplina con que él lo ha hecho. Esto último debería darse por supuesto en toda argumentación filosófica que merezca un poco la pena; si, después de oír o leer un argumento, uno se queda sin ganas de argumentar algo nuevo sobre el particular, eso parece un indicio cierto de que lo oído o leído no merecía mucho la pena. Sin embargo, esto no es verdad. A veces los argumentos son tan poderosos y contundentes que desaniman del todo a quien quiera oponérseles; por muy bien que uno pueda llegar a proceder, será imposible alumbrar una sola idea en contrario; somos como pulgas que tratasen de atacar a un elefante. Otras veces son impecables en su forma e interesantes por su contenido, pero nadie siente la urgencia de admirarlos con arrebató ni de oponérseles con empeño. La mayor parte de la filosofía académica (ya sea continental, peninsular, isleña o ultramarina, o empíreamente analítica; en esto se parecen todas) produce dicho anodino efecto cuando es buena, y acaso basta con que produzca efectos así. Carlos Thiebaut no

pertenece a ninguna de estas categorías; quizá no siempre que uno le lee o le oye experimenta un impulso de contestación imposible de reprimir, pero es casi seguro que ese impulso se producirá más tarde o más temprano.

Por mi parte, voy a enunciar a continuación algunas consecuencias de este tipo. Me costaría mucho trabajo decidir si son consecuencias de lo que Thiebaut ha sostenido, o si lo son de la interpretación que yo doy a lo que él ha dicho, o si lo son de lo que yo mismo he venido pensando. Una de esas consecuencias es que, en cierto modo, *la experiencia del mal produce imperativos*: produce, por lo pronto, el imperativo de la *irrepetibilidad*. Que de una forma de experiencia se deriven nada menos que imperativos era algo muy escandaloso en la época en que las disquisiciones sobre este tipo de asuntos recibían el feo nombre de «metaética». Ahora está de moda afirmar que la metaética tiene poco interés y que los hechos y los valores, o si se quiere la experiencia y los imperativos, andan promiscuamente revueltos. De modo que lo que digo apenas habrá escandalizado a nadie. A mi modo de ver, el imperativo de la irrepetibilidad –la exigencia adorniana de que Auschwitz no vuelva a ocurrir nunca– se deriva de la condición desmesuradamente monstruosa de la experiencia correspondiente. No es que los males del siglo xx sean más monstruosos que los de otras épocas; *es que los vemos así*, y con esto basta o parece que debería bastar. La repulsión a la repetición es un rasgo constitutivo de lo monstruoso; nadie puede propiamente *querer* la repetición de lo monstruoso, porque eso se sale fuera de lo que son los canales por donde discurre la voluntad. Querer algo es quererlo en medio de una trama de deseos, y uno no puede propiamente querer cualquier cosa. Ciertas voliciones son incompatibles casi con cualquier otra, y eso es bastante para que no puedan quererse en el mismo sentido en que tradicionalmente uno podía querer cosas muy inmorales. Eichmann, puede replicarse, cohonestaba sus deseos monstruosos con los de un ejemplar padre de familia, pero aquí puede que venga a cuento la diferencia kantiana entre el agente y el espectador. Kant hablaba, recuérdese, de la Revolución Francesa y lo que le importaba era el entusiasmo del espectador, no la probable vesania del revolucionario; le importaba cómo se ve la revolución, no cómo se hace.

Algo semejante le ocurre a quien *mira* ciertas muestras del mal; el asunto es cómo se ven y cómo en ese ver está incluida una *exigencia*. Es cierto que lo monstruoso es ambivalente; aquello que por nada del mundo querrías volver a ver suscita a menudo atracciones mórbidas e inconfesables. (Y un problema no menor de esto es que hay un tipo peculiar de experiencia, la experiencia estética, en donde estas transgresiones son lícitas: ¿acaso no se habla a menudo de la belleza o la sublimidad del 11 de septiembre de 2001?). Ahora bien: en caso de que la morbilidad de la barbarie deba ser tomada en serio –y yo creo que constituye un problema filosófico de interés–, la conclusión que debe sacarse es que la transgresión sólo es posible cuando se afirma al mismo tiempo la correspondiente norma. De manera que sí; un imperativo claro que lo hay; otra cosa es que los imperativos valgan mucho o poco, que tengan fuerza persuasiva mayor o menor, que den lugar a experiencias estéticas más pobres o más ricas, o a ninguna experiencia estética.

Pero lo cierto es que nadie le negará fácilmente a la irrepitibilidad su carácter de imperativo, y menos que nadie quienes experimentan con sus transgresiones.

Lo insoportable del mal descomunal se debe probablemente a la representación de ese mal como algo que *ha llegado a ocurrir* o, si se quiere, a su imaginación como algo que *está ocurriendo*. Porque el mal descomunal, como todo lo monstruoso, es *algo con lo que no se contaba*. Tan insoportable o más que imaginar el mal ocurriendo lo es el imaginar qué ocurría un momento antes, cuando quizá no se sospechaba nada de lo que iba a suceder o, al menos, no se creía necesario que ocurriera, cuando todo era normal. No es fácil imaginar sin estremecimiento a lo monstruoso *acechando*. De ciertos males se dice, no en vano, que *se desencadenan*, y eso implica suponer que se hallaban guardados a buen recaudo y que en un momento dado se dieron a la fuga o alguien los liberó. Imaginar males que están al acecho es precisamente lo que ocurre cuando se tiene miedo. Comparar el instante en el que el mal ya se ha desencadenado con lo que ocurría tan sólo un momento antes es probablemente una de las experiencias más difíciles para quien haya sufrido el mal descomunal de manera directa. Lo insoportable del mal descomunal es, entonces, que haya *llegado* a darse. La comparación entre el momento en que todavía no se ha desencadenado el mal y aquel en el que el mal lo inunda todo no tiene nada que ver con la que podría llevarse a cabo entre el momento en que uno aún no había dado el último paso para hacer algo y aquel en el que la acción ya estaba llevada a cabo o decisivamente iniciada. Toda actuación implica clausurar un momento en el que la actuación todavía no se había producido; es el paso de un todavía no a un ya sí. Pero entre el momento previo a la actuación y el que la sigue hay casi siempre una relación de analogía: lo que se ha hecho se parece –más o menos– a lo que se había anticipado que se haría. Puede ocurrir, desde luego, que el resultado no se asemeje en nada al propósito, pero eso es señal de que el propósito se frustró o de que el resultado fue una sorpresa afortunada. Sin embargo, el mal descomunal por lo que se distingue es por la imposibilidad de encontrar antecedentes, ya sea en forma de acontecimientos anteriores que se parezcan a ese mal, ya sea en forma de propósitos, de anticipaciones o de intenciones. Por siniestros que fueran los propósitos de sus ejecutores –algo que, ciertamente, puede concederse–, la desproporción con lo realmente hecho es manifiesta; esa desmesura es lo que impide ver en la correspondiente acción la infracción de una norma. Y, del mismo modo, la autoría se hace borrosa: aquello no se representa como alguien que hace algo, sino como algo que se ha desencadenado aprovechando que cierta gente tenía ciertos propósitos. Una consecuencia de todo esto es que uno no puede ponerse en el lugar del criminal descomunal. El imperativo de irrepitibilidad no le afecta en puridad a uno; en todo caso lo que ordena no es abstenerse del mal descomunal (eso es inconmensurable con todo mandato), sino no consentir que se desencadene. Como trataré de mostrar, es un imperativo no consistente del todo.

La norma que se deriva de la experiencia del mal descomunal manda que ese mal no se repita, y se lo manda a quien pueda tener algún poder causal en su

repetición. En principio, es una norma que obliga a todos, porque todos podemos ser, en una medida u otra, colaboradores de una repetición así. Que una norma obligue a todos parece, ciertamente, muy buena cosa; su universalidad es un indicio de que debajo de ella pueden hallarse impulsos muy profundos de nuestra común humanidad. El mal puede ser descomunal y dar lugar a normas rigurosamente *comunes*. Pero, por desgracia, no creo que estas normas puedan enunciarse de un modo claro. Ya se vio que el mal descomunal se resiste a describirse como una infracción de normas, y esa resistencia se da también, aunque de distinta manera, en lo tocante a su repetición. Para que el mal descomunal no se repita tendríamos que dejar de hacer todo cuanto acabó conduciendo a él y hacer muchas cosas que en su día se omitieron. Ahora bien; la lista de lo que se hizo y se dejó de hacer puede alargarse cuanto se quiera, porque prácticamente nada se libra de poder contar como una preparación del mal descomunal. Si se tratase de males proporcionales a intenciones o fines ordinarios, podría determinarse qué acción o qué propósito fue un antecedente del mal y cuál no, pero la inconmensurabilidad que distingue a esta forma del mal iguala en cierto modo a casi todo lo que anduvo cerca de él y multiplica hasta la locura el número de los sospechosos, de los cómplices y de las gentes condenables.

El mal descomunal tiene una autoría que hace añicos las nociones ordinarias sobre las personas como autoras de las acciones, pero eso no sirve de disculpa, sino al contrario. Si el mal descomunal fue la obra de toda una civilización, entonces ahora mismo estamos llevando a cabo bastantes acciones y concibiendo bastantes propósitos que podrían desembocar en la repetición de lo que más nos repugna. Naturalmente, no somos conscientes de ello, pero nuestros antepasados de hace setenta años tampoco lo eran en su inmensa mayoría. Para poder cumplir con el imperativo que ordena evitar la repetición del mal descomunal, tendríamos que dejar de hacer todo lo que hacemos. Y ni aun así habríamos cumplido con él: muchas veces, el mal más terrible vino del exceso de celo en el cumplimiento de normas muy bien intencionadas. Los males descomunales se han originado a base de cosas como las que usted y yo, discreto lector, llevamos hechas en el día de hoy desde primera hora de la mañana. No todas las normas son blandas y agradables y a veces los imperativos más exigentes y supererogatorios son inevitables. Pero lo que no cabe es un imperativo al que no se puede obedecer y que, en caso de que se obedeciera, su cumplimiento podría tornarse en toda una contribución a la repetición del mal descomunal. Habría que tener un aprecio inusitado por las normas para seguir confiando en imperativos así.

III. ¿IGUALMENTE MALO PARA TODOS?

Carlos Thiebaut aboga por una «sociedad sin daño» como la expresión más adecuada del ideal de justicia. «Sociedad sin daño» es una expresión hiperbólica, porque el daño es uno de los ingredientes con que se forja lo social: en la medida

en que haya conflicto, no parece que la posibilidad del daño pueda eliminarse. Pero ciertamente no sería mala cosa una sociedad en la que el daño fuera *lo peor* y se lo tratase como tal. Una sociedad que se avergonzase de los daños que inflige y en la que la eliminación del daño fuese el principal objeto de preocupación pública. Thiebaut propone cierta ampliación de lo que con John Stuart Mill cabe llamar el «principio del daño»: todo es lícito, salvo lo que dañe a otros. Sospecho, sin embargo, que esta extensión del esquema liberal (en donde «liberal» se refiere al liberalismo político, y al mejor, por cierto) está reñida con la experiencia contemporánea del mal, tal como he venido definiéndola hasta ahora. En cierto modo, el inicio de la filosofía política moderna es la experiencia que puede llamarse del «mal común». Ese mal común es el retorno del estado de naturaleza por el quebrantamiento de la autoridad soberana: la disolución del Estado o la Guerra Civil. Que ese mal es común quiere decir que cuando se da afecta a todos y a todas por igual. Aquello en lo que convenimos todos, si es que hay algo así, es esto sin duda. Unirse contra el mal común es lo racional y la raíz de toda política: unirse contra el fundamento del mal para hacerlo imposible o improbable. Lleva razón Carlos Thiebaut en que ahí está (aunque quizá habría que decir que ahí *estaba*) la raíz del espacio público. El autor del *Leviatán* no fue el padre de la filosofía política liberal, pero sí su padrastró, y la historia del liberalismo político, desde Locke hasta Rawls, es la crónica de una larga sucesión de notas a Hobbes. Sin embargo, puede que la experiencia del mal descomunal no cuadre del todo bien en esa larga y fecunda historia.

El mal común liberal se funda en que todos estamos interesados en evitar algo (hay algo, por tanto, que compartimos). Pero la política del mal que parece imponerse después de Auschwitz no se funda en ningún compartir, ni en ningún territorio común. La moral y la política liberales no sólo se fundaron en determinadas experiencias del mal, sino también en ciertas convenciones tácitas sobre la manera en que los males y los bienes *se comparten*, esto es, se hacen *comunes*. Y me parece que uno de los resultados de la experiencia del mal del siglo xx es que ya no puede darse por supuesto que los males más severos sean males compartidos. Aclarar esto que digo me exige dar todavía unos pocos pasos más. Una convención tácita que las teorías morales y políticas modernas no necesitaron explicitar (quizá porque venía exigida por el tipo de experiencia del mal en que se fundaban) era la de que todos los seres humanos comparten una tendencia a rehuir lo mejor que hay en ellos. Lo de menos es el origen de esta tendencia, su estructura o las formas en que se manifiesta; lo que importa es que la tendencia es *común* y, por serlo, separa a los individuos unos de otros, dividiéndolos unas veces en bandos enfrentados y haciendo otras veces que uno se enfrente a todos los demás. La otra convención tácita es aquella según la cual lo mejor que tenemos es también propiedad comunal: se da por probada cierta tendencia, también *común*, a poner coto a esa guerra de unos contra otros y de cada uno contra todos los demás. Que esa tendencia derive del propio interés, del respeto a la ley moral, de cierto instinto o pasión, de los modales y refinamientos de la civilización o de cualquier otra

fuente es cosa secundaria; lo único que en verdad importa es que su naturaleza es común y compartida. Los seres humanos compartimos, así pues, lo mejor y lo peor. Incluso cuando estamos encenagados en lo peor y divididos hasta la destrucción recíproca, aquello que nos divide nos separa porque nos une. Las teorías modernas de lo moral y lo político son teorías sobre las *formas de comunidad*, en donde «comunidad» quiere decir el vínculo que une a quienes comparten cierto bien o cierto mal; semejante comunidad es la forma –¿se me permitirá decir *común*?– de los bienes y de los males.

Puede que haya motivos para concebir el bien en términos de desvío y anomalía frente a toda comunidad. Pero lo que me importa ahora no es esto, sino la naturaleza *descomunal* del mal según un tipo de experiencia que era ajeno a las concepciones modernas de la moral y la política. Si el mal descomunal contemporáneo es verdaderamente monstruoso en el sentido antes sugerido, tal cosa quiere decir que sus raíces no son raíces comunes; puede haber tendencias humanas compartidas hacia lo que sea, pero no hacia *eso*, porque eso lo experimentamos como una aberración de cualquier tendencia compartida. Si el mal contemporáneo es descomunal, lo es por haber dejado de ser común, por haber abandonado la forma moderna del mal. El mal común hobbesiano y liberal es el resultado de pensarnos como si fuéramos bestias, mientras que el mal descomunal surge cuando algunos de nosotros son bestias de verdad. No es lo mismo pensarse como miembro de una comunidad que admite analogía con la de los lobos que pensarse en comunidad con lobos; un lobo de verdad no es uno de nosotros. En lo que consiste el mal descomunal es en que la analogía entre el hombre y la bestia se ha venido abajo; la brutalidad que interesa no es meramente analógica. La hipótesis de que somos bestias puede ilustrar la conveniencia de atarnos todos a un soberano que nos dome, o de ponernos a pactar entre nosotros, pero eso sólo es posible si de lo que se trata es de una hipótesis. En cuanto la brutalidad pase a ser asertórica, ya no hay nada que decir, porque con las bestias no se habla: ellas ni siquiera saben que lo son. Podría decirse, ciertamente, que todos tenemos un interés común en defendernos de las alimañas; los que somos como lobos muy bien podríamos ponernos de acuerdo para dar caza a los lobos de verdad. Pero esta escapatoria no vale, porque una de las características más ominosas del mal descomunal es, como ya se vio, que no se lo reconoce como tal hasta que no se ha desencadenado. De manera que cuando nos creamos que compartimos con otros el interés en cazar al lobo, es posible que no falten lobos entre nuestros socios.

Me parece, además, que en la noción misma de interés hay ingredientes que resultan incompatibles con la noción del mal insoportable tal como la vengo manejando. En primer término, el interés de alguien por algo debe surgir de la representación de uno mismo como beneficiario de cierto bien o como libre de cierto mal. Para ello, el objeto de interés debe formar parte del orden habitual de los objetos de deseo o de aversión, unos objetos que habrán de pertenecer, sin duda, al horizonte de experiencia del individuo interesado y que pasarán a formar parte de un repertorio de intereses más o menos coherente. Sin embargo, la amenaza del

mal descomunal no puede constituir propiamente un objeto de aversión porque su propia desmesura impide colocarla al lado de otros objetos. No puedo tener un repertorio formado, es un decir, por el interés en que me suban el sueldo y me bajen el alquiler del piso, el interés en aprender italiano y el interés en que no me metan en un campo de exterminio. El presunto interés en evitar el mal descomunal se llevaría por delante los demás intereses y la noción misma de interés. Eso en caso de ser poseído en serio, porque es bastante probable que un interés así no cupiera en la horma habitual de nuestra sensibilidad y de nuestro cálculo. Y si no cabe el interés de uno, *a fortiori* tampoco cabrá el de muchos ni el de todos.

No es verdad que estemos interesados en común por evitar el mal descomunal. Quizá no podríamos tener nunca genuino *interés* en algo así. Los intereses propiamente dichos son cosa más modesta y limitada que nuestro trato con esa forma del mal. Los intereses comunes, en caso de que en verdad los haya, se fundan en la expectativa más o menos realista de alcanzar mejoras que caen dentro de lo razonable o de rehuir males bien localizados y de proporciones manejables. Además, es necesario que el disfrute de lo logrado sea fácil de repartir entre todos, o que estuviera bien repartido el sufrimiento de aquello que se quiere evitar. En lo tocante a los males descomunales, sólo puede haber interés común en el seno de grupos directa y cercanamente amenazados, aunque la comunidad de intereses puede quebrarse por lo desmesurado de la amenaza. Fuera de esos grupos, quizá sea mejor, si es que se está hablando propiamente de intereses, no fingir un interés que no existe. La conclusión a la que he llegado no es muy halagüeña. De la experiencia del mal descomunal parecen derivarse imperativos, pero unos imperativos que se anulan a sí mismos a causa de ciertos rasgos que esa experiencia tiene. Y, por lo que toca a un interés común en evitar la repetición del mal descomunal, tampoco está muy claro que ese interés exista. Pero entonces tampoco está nada claro que la conciencia del mal pueda tener alguna eficacia en la progresiva eliminación del daño, al menos si ese daño guarda algún parentesco con el mal descomunal. El carácter monstruoso y desmesurado del mal descomunal parece bloquear toda inclusión de dicho mal en las categorías ordinarias de la filosofía política moderna y contemporánea. Es posible que lleve razón Carlos Thiebaut en que tiene que haber un nexo entre la creciente conciencia del mal y el logro de una sociedad sin daño, pero las peculiaridades de lo que vengo llamando el mal descomunal no ayudan mucho a esclarecer dicho nexo.

Sin embargo, queda todavía otra posibilidad, que estará en la mente de muchos lectores. Lo que he dicho hasta ahora sobre el mal descomunal y su experiencia tiene validez, me parece, para aquellas circunstancias en que esa experiencia es –como suele decirse– *directa* o en que el mal descomunal se produce cerca de quien lo experimenta, o afectando a quienes están cerca. No cabe, sin embargo, ninguna duda de que para la mayor parte de los hombres y mujeres contemporáneos, o al menos para la mayor parte de los que manejan el vocabulario correspondiente, la experiencia del mal descomunal es vicaria, subrogada e indirecta. Lo notable del caso es que, aun en esas condiciones de distanciamiento, el mal

descomunal sigue burlándose de los grandes conceptos acuñados por la filosofía de los tres últimos siglos; por muy alejados que nos encontremos del mal, ese mal nos impide pensar confiadamente en normas o en intereses. Estoy convencido de que la experiencia del mal descomunal no es una quimera. Es posible que todos hayamos tenido algo semejante a ella alguna vez, aunque desde luego no muchas ni de manera consuetudinaria, porque experiencias así tienen el sello de lo desacostumbrado. Mas por lo que se distingue, sin duda, esta experiencia es por haber dado lugar a cierto número de sucedáneos. Y semejantes imitaciones sí que nos resultan familiares a todos.

Lo que voy a proponer a continuación es un intento de rescate de algunas *imitaciones* de la experiencia del mal descomunal. Imitaciones en el sentido más viejo y elemental que no ignora ningún lector de Aristóteles: aquellas representaciones del mal que lo muestran lo bastante purgado o debilitado para que pueda caber en las pasiones humanas. Si, como se propone Carlos Thiebaut, hay que tender algún puente entre la conciencia del mal y la edificación de una sociedad sin daño, quizá ese puente –en verdad una modesta pasarela– hay que alzarlo entre dos versiones rebajadas de lo uno y de lo otro. No voy a ocuparme aquí de lo segundo (aunque ya he dicho que una sociedad sin daño no resulta concebible, ni siquiera como ideal), pero sí voy a intentar dar algunos perfiles de lo primero. La experiencia del mal descomunal, cuando ésta se muestra en toda su pureza, es como lo que se cuenta de determinadas drogas duras, que si se toman sin mezcla resultan mortales. No sé lo que ocurre exactamente con estas drogas, pero creo tener alguna idea de lo que pasa con la experiencia del mal descomunal cuando aparece sin mezcla y sin rebajamiento; lo que suele ocurrir es que es una experiencia fingida, aunque muchas veces rentable. Ya he dicho que, en caso de que fuera veraz, conduciría a callejones sin salida. Pero vamos a ver ahora adónde puede conducir cuando no se supone veraz, sino resultado de una imitación, o copia en distinta escala. Dado que la experiencia auténtica no parece servir de gran cosa, probemos con la que no lo es tanto.

IV. EL MAL NUESTRO DE CADA DÍA

En realidad, la experiencia más frecuente del mal en el mundo contemporáneo es la de un mal que se ha vuelto objeto de exhibición cultural y, sobre todo, de ilustración informativa. La imagen del mal acompaña a una noticia para enriquecerla, para fijar la atención sobre ella y para persuadir de que el mal tampoco escapa a la máxima de que una imagen vale más que mil conceptos. Es fácil advertir en este fenómeno rasgos estructuralmente semejantes a lo que Max Weber llamó «rutinización» o «cotidianización» del carisma: algo extraordinario y que interrumpe el decurso normal de los tiempos se reduce a las dimensiones de un elemento normal de tiempos normales. Esta comunización del mal –que no debe identificarse con la «banalidad» de que hablaba Hannah Arendt– se manifiesta en que las imágenes

y los relatos del mal descomunal se han convertido en tópicos culturales, en verdaderos lugares *comunes* de una cultura del mal. He de apresurarme a señalar que no hablo de tópicos ni de lugares comunes en el sentido peyorativo de estas expresiones; tampoco es mi propósito acusar a la cultura de masas de nada perverso, y ni siquiera faltarle al respeto: sobre este efervescente asunto, confieso que no tengo nada original que decir. En verdad, lo más destacable del fenómeno al que me refiero resulta ser su ambivalencia. La constante mostración de imágenes sobre las formas consabidas del horror, el dolor y la humillación no obedece sólo a que hay empresas y trabajadores que viven de ese ramo de actividad. Piénsese en lo que ocurriría si toda esta industria, de pronto, se viniera abajo por el motivo que fuese; la mayor parte de nosotros no sólo nos sentiríamos frustrados como consumidores, sino también atacados como ciudadanos. En cierto modo sería como si traspasaran la carnicería de la que somos clientes, pero en otro sentido vendría a ser como si cerraran por la fuerza el periódico en el que más confiamos; mucha gente creería que se iba a quedar sin información muy relevante y tendería a juzgar que se le ha conculcado un derecho básico. La omisión total de cierto tipo de imágenes sería interpretada, y lo sería no sin fundamento, como un ejercicio de ocultación. Decir que la televisión trivializa el mal resulta muy fácil; lo difícil es sacar las conclusiones oportunas (o las tijeras oportunas). Sin duda, el oficio del crítico cultural es una ocupación exquisita, mientras que el del censor apenas puede ser más sórdido –aunque algunas formas de sordidez vienen de fuentes muy exquisitas, ya se sabe–. ¿Pero en serio estamos dispuestos a restituirle al mal, hasta las últimas consecuencias, su carácter descomunal, irrepresentable y sagrado?

Esta administración del mal se lleva a cabo con la expectativa de cierto tipo de respuesta. Al ver determinadas imágenes o al tener noticia de determinados hechos, lo que procede es cierto gesto, o cierto intercambio de gestos. La indiferencia y el cinismo están culturalmente proscritos; mirar ciertas cosas sin un rostro cariacontecido colocaría a quien lo hiciese fuera de lo aceptable. Me parece, para terminar de decirlo todo, que la reacción ante la experiencia administrada del mal pertenece al ámbito de las maneras y de los modales. Ante la administración del mal, sería muy poco apropiado mostrarse frívolo o demostrar tibieza, pero también lo sería conmovirse con demasiada agitación: ¿es que es la primera vez que ves cosas así o acaso es que hasta ahora te habían dejado indiferente? Lo que procede es responder a la imagen con determinado gesto, que es de indignación impostada. Entre todos hemos ido elaborando un conjunto de buenos modales respecto del mal, y lo que más nos disgusta son las salidas de tono. Si vemos, pongamos por caso, imágenes de un campo de exterminio nazi, nos indignaremos conforme a la tasa de indignación que nos imponen nuestros buenos modales, pero si vemos a alguien que ante esas imágenes se ríe de las víctimas o hace gestos de desprecio, entonces ya sí que nos indignaremos de verdad, faltando quizá a los buenos modales.

La diferencia entre la primera indignación y la segunda es la que hay entre el cumplimiento de una pauta aprendida y la reacción ante el incumplimiento de una pauta a la que se da importancia. Sin duda ninguna, la indignación es un afecto

que tiene más que ver con esto último que con lo anterior, y no está claro que la indignación impostada sea indignación del todo. Los modales de la cultura del mal son hábitos, y seguramente lo son en ese sentido más o menos aristotélico en el que la capacidad para obrar conforme a cierto hábito exige la capacidad para dar cuenta de lo que se está haciendo, aunque esas dos capacidades no tengan que ejercerse al mismo tiempo y quizá no puedan. Ante cualquier mal, sea descomunal o no lo sea, los animales humanos tendemos a buscar un refugio en el que estemos protegidos y, si no lo encontramos, nos apresuramos a construirlo. Pero es muy antiguo el descubrimiento de que los artificios que usamos para rehuir el mal son a menudo la fuente de males mayores. El mal descomunal ha dado lugar a formas comunales de experiencia y esas formas han llegado a constituir toda una segunda naturaleza. Cuando Carlos Thiebaut dice que en el mundo contemporáneo hay una creciente conciencia del mal, me parece que apunta o debería apuntar a esta especie de cultura o de repertorio de buenos modales, unos modales que llevarían quizá incorporados ciertos juicios y ciertas normas, aunque muchas veces se tarde en hacerlos explícitos. He dicho antes que esta cultura del mal tiene que juzgarse haciéndose cargo de su ambivalencia. Podemos ser, en efecto, optimistas y pesimistas respecto a la cultura del mal común en la que estamos metidos.

El pesimista propenderá a creer que con esos buenos modales no basta y que incluso son un obstáculo para combatir adecuadamente el mal y para comprenderlo como es debido. Este pesimista –que no en vano es un hombre moderno– desconfía de las convenciones y exige, sobre todo, autenticidad: de ningún modo puede uno tratar al mal absoluto como trata a los cubiertos de la mesa. Los sentimientos y las razones correspondientes al mal descomunal tendrían que ser los que tendrían que ser aunque uno estuviera solo en el mundo y ajeno a toda cultura del mal común. Aquello que pienses o que sientas como consecuencia de la posesión de ciertos modales o del sometimiento a ciertas costumbres heredadas no tiene ningún valor ni podría tenerlo. Al contrario: todo eso lo que hace es que la gente deje de pensar con la lucidez que es de desear; en vez de ser uno quien hable, serán la tribu y la rutina quienes hablen por uno. El pesimista cree, además, que no se habla del mismo tema antes y después de la trivialización administrada del mal. Si lo descomunal se presenta en serie y se percibe bajo formas que no atropellan el juicio ni dislocan la sensibilidad, entonces eso ya no es tan descomunal, y mejor llamarlo de otro modo. Cuando algo pasa a ser asunto de buenos o malos modales, abandona para siempre el territorio de la reflexión; el verdadero pensamiento no sabe nada de reglas de etiqueta y es, por naturaleza, tan insolente como desconsiderado. Pedirle que se conduzca bien en sociedad es una bajeza propia de gentes que no han pensado en su vida, aunque quizá tengan maneras muy exquisitas. Los pensamientos y las acciones que merecen la pena surgen siempre fuera de todo hábito, y esto resulta claro por demás en materia de males: acostumbrarse al mal descomunal –concluye el pesimista– es como decir que no es tan descomunal y casi que no es tan malo.

No cabe ninguna duda de que, con su mal humor y todo, este pesimista dice algunas cosas que suenan plausibles. Pero las razones de su rival también son estimables. El optimista sostiene que, a fin de cuentas, toda reflexión valiosa proviene de algún hábito; pensar es ser conscientes de aquello que estamos acostumbrados a hacer, y mejorar las ideas propias consiste en entender mejor lo que uno hace, o en sacar de las prácticas en las que uno anda metido las posibilidades de crítica y de distanciamiento que dichas prácticas permiten a veces. Pensamos a partir de lo que hacemos o, mejor dicho, pensar es parte de lo que hacemos; pensar sobre algo pertenece a lo que hacemos en relación con aquello sobre lo que pensamos. Si tenemos ciertos hábitos sobre el mal y si esos hábitos no son perniciosos del todo —otra cosa sería que nos hubiéramos acostumbrado a alabar el genocidio, o que la tortura nos causara regocijo—, la mejor tarea del pensamiento será recoger en conceptos lo que ya sabemos de manera sólo implícita, confusa e irreflexiva. Cada vez que manifestamos asco o indignación por ciertas formas del mal, ya tenemos casi todo lo que necesitamos para elaborar un concepto claro de la maldad de las cosas, o por lo menos tenemos bastante. Nos queda ser fieles, de verdad, a los hábitos que tenemos y adoptarlos *en serio*, con todas sus consecuencias. Lo que sería una maldición es que tuviéramos hábitos corrompidos o que careciéramos de toda costumbre; en ese caso, sólo quedaría echarse en brazos de la fortuna y no esperar nada bueno. Pero los modales correctos son a veces la semilla de actuaciones muy meditadas; muchos de los conceptos que más valen la pena se forman por la necesidad de justificar ciertos hábitos o de hacerlos explícitos, y no hay nada de malo en ello, ni de conservador o acomodaticio. ¿O es que acaso el concepto de «concepto» no se formó para dar razón de ciertos hábitos previos?

La elección entre la manera de pensar del optimista y la del pesimista forma parte, probablemente, de las decisiones filosóficas radicales, esas que, una vez tomadas, deciden sobre casi todo lo demás. Lo que me pregunto es si el razonamiento de Carlos Thiebaut resulta plausible tan sólo tomando partido claro por las tesis del optimista. Dicho de otro modo: cuando Thiebaut aboga por una «sociedad sin daño» y sugiere que un ideal así hace pie en la «creciente conciencia del mal» característica de la sociedad contemporánea, da la impresión de que semejante ideal puede desfondarse el día menos pensado y de que Thiebaut no ignora esta amenaza. Pero el problema es de mayor calado, porque no basta con que la conciencia del mal haga deseable el ideal de una sociedad sin daño: lo importante es que esa conciencia mueva ciertas actuaciones favorables a una sociedad así y, de ser posible, que contribuya al advenimiento de ella. Carlos Thiebaut no aclara cuál podría ser el mecanismo por el que la conciencia mueve los resortes de la historia, pero reprocharle esa falta sería un poco filisteo. Abunda mucho un estilo, tan chabacano como deshonesto, de criticar a los buenos filósofos que el lector avisado reconocerá en seguida; es esa crítica pagada de sí misma según la cual el autor de que se trate no propone nada para arreglar *realmente* los males del mundo y se limita a entretenerse con palabras más o menos enrevesadas. No me interesa la crítica en cuestión cuando la lleva a cabo un dependiente de comercio o un

registrador de la propiedad –que quizá tengan motivos para hablar de esa manera–, sino cuando la profiere *otro filósofo*; en este último caso, lo que suele darse es la conjunción de dos aciagas cualidades: una pereza invencible para seguir argumentos medianamente difíciles y una ineptitud práctica a menudo congénita. Este tipo de crítica es propio, en efecto, de individuos a quienes la fortuna ha negado toda capacidad de actuación política razonable, gentes cuya única habilidad es adoptar siempre las opiniones menos prudentes y las doctrinas más tenebrosas; si fueran estos críticos quienes se pusieran a arreglar el mundo, lo terminarían de estropear sin remedio. Semejante tipo de crítica da por supuesto que tendría que haber una respuesta a la pregunta de qué arreglo tiene el mundo y, como el crítico no tiene la menor idea sobre cuál podría ser esa respuesta, resuelve la cuestión echándole al criticado las culpas de la ausencia.

Pero mi crítica a Thiebaut –si es que llega a ser una crítica– tiene casi el aspecto de todo lo contrario. Porque, aunque es verdad que Thiebaut no llega a proporcionar ningún *mecanismo* en el sentido que antes he dado a esta palabra, sí que da motivos para creer que el esquema argumental que he llamado *del optimista* debe de resultarle atractivo y quizá satisfactorio. Quiero decir con ello que Thiebaut sí tiene respuesta o está próximo a tenerla, y que esa respuesta debería ser la del optimista, o una muy parecida a ella. Haría mal, creo yo, si la rechazase del todo; la respuesta tiene defectos, pero no es fácil encontrar otra mejor y, si la hay, es probable que constituya una mejora o refinamiento suyo. La experiencia del mal descomunal, tomada digamos al pie de la letra y sin distanciamiento, no se adapta a las categorías habituales de la filosofía política y, en particular, no se adapta a las normas comunes ni al interés común. Sin embargo, cuando –por la vía de representación o de *mímesis*– se la toma como una experiencia reintegrada a lo común y ordinario, ese mal teje a su alrededor toda una trama de modales y maneras que se han vuelto esenciales en la cultura contemporánea. Elevar a concepto esos modales y maneras es, si no estoy engañado, la única posibilidad que resta si hay que partir de las premisas de que parte Thiebaut.

Que sea la única no significa, sin embargo, que sea buena, y sobre esto no cabe ninguna duda de que hay muchísimo por discutir. Ya he dicho que la decisión entre lo que sostiene el optimista y lo que le replica su adversario es un genuino problema filosófico; eso significa que nada puede ser una solución definitiva y que todos estamos destinados –incluido Thiebaut– a seguir lidiando con él. En problemas como éste, conviene que las decisiones sean ponderadas y estén sujetas a revisión; en general, cuando se elige a sabiendas de lo que se está haciendo, lo más probable es que se le conceda cierto grado de validez –mayor o menor según los casos– a la opción que uno no elige. Así, quien se pronuncie inteligentemente por las tesis del optimista las tendrá que admitir con ciertos matices y reservas: habrá de reconocer, como mínimo, que los hábitos de sensibilidad y juicio, a pesar de su robusta apariencia, son a menudo quebradizos. Aun las costumbres más arraigadas pueden romperse por descuido, por exceso de confianza, por corrupción y por mala fortuna, y quizá esto ocurra de manera destacada con los

hábitos de la cultura del mal; no en vano, tratan con materiales singularmente frágiles. Algunas de las experiencias del mal características del siglo xx consistieron en desplomes súbitos de sistemas de civilidad acreditadísimos: los hábitos más resistentes se rompen a veces por las fisuras más nimias. Elevar el hábito a concepto es a veces una estrategia para fortalecer el hábito y preservarlo de su fragilidad (la «segunda fragilidad» de que habla Thiebaut), pero hay ocasiones en que la quiebra viene del propio intento reflexivo, de haber tocado cosas que era mejor dejar quietas. Todo lo anterior puede acontecerle a nuestra cultura del mal común, tan robusta y tan frágil como cualquier otro tinglado cultural. Quizá hagamos bien en fiarnos de ella, pero debemos estar preparados para el momento en que nos traicione.