

CONCEPTOS NORMATIVOS Y RECONOCIMIENTO DEL DAÑO

Normative concepts and recognition of evil

Fernando BRONCANO
Universidad Carlos III de Madrid

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 131-148]

RESUMEN

Argumentamos en este trabajo que es necesario poseer ciertos conceptos normativos como el de daño para reconocer y hacer visibles situaciones de daño. A cambio, sostenemos una noción de concepto normativo que involucra reacciones emocionales y compromisos con la situación que es conceptualizada. El marco que da sentido a la idea de concepto normativo es lo que se califica como mente corporeizada.

Palabras clave: conceptos normativos, daño, percepción, experiencia.

ABSTRACT

We contend in this paper that the possession of certain normative concepts as harm is needed to recognize and to visualize harming situations. On the other hand, we propose a notion of concept involving emotional reactions and commitments to the conceptualized situation. The general framework against the notion of normative concepts must be understood is the so-called embodied mind.

Key words: normative concepts, harm, perception, experience.

I

El objeto de estas páginas es contribuir a desarrollar algunas observaciones dentro de lo que vagamente podríamos calificar de epistemología moral. En particular, voy a referirme a la cuestión de las capacidades cognitivas que nos permiten alcanzar un juicio sobre el daño sufrido por alguien. La propuesta de centrar el juicio moral sobre el rechazo del daño es una idea potente y novedosa que está siendo desarrollada en nuestro país bajo el impulso de Carlos Thiebaut. Es una aproximación a la ética que no cabe situar «entre» otras más conocidas como son las aproximaciones teleológicas o las formales, sino que me atrevería a decir que es ortogonal a ellas, se sitúa en una dimensión distinta de nuestra naturaleza moral. La tesis que quiero defender es que su novedad en el pensamiento moral estaría mejor acogida en una concepción de nuestra naturaleza cognitiva como agentes morales también novedosa. Es una noción que deberíamos situar también en una dimensión distinta de la discusión entre empiristas e intelectualistas (o conceptualistas, o racionalistas, como ustedes prefieran denominarlos), en una dimensión que si no tuviese las resonancias religiosas que tiene me gustaría calificar como filosofía encarnada. Y aun con ellas. Mi tesis es que la filosofía que mejor acoge la idea de daño es la que prescribe el Nuevo Testamento: «y el Verbo se hizo carne», una metafísica que nos permite si no explicar, al menos entender por qué el concepto de daño es tan elusivo y a la vez cuestionante.

Si uno fuese un filósofo tradicional que deseara mostrar sus simpatías por el empirismo (pues también los empiristas frecuentan las academias tradicionales) habría titulado mi trabajo «la imposibilidad de aprendizaje del daño a través de los conceptos». Pues los empiristas radicales se caracterizan por predicar que las ideas abstractas no son sino nombres para las ideas concretas, que a su vez no son sino impresiones de los sentidos o impresiones de las emociones (también sentidos internos). Sin embargo, aunque mis simpatías se inclinan más bien del lado de los empiristas, no guardo mucho aprecio por la filosofía tradicional, al menos en lo que tiene más de tradicional, a saber, en una pereza incorregible para cuestionarse sus propias categorías fundamentales. En particular, la idea de idea (el concepto de concepto, la categoría de categoría) está tan atada a una historia de inmovilidad que lastra la imaginación de los filósofos hundiéndola en el océano de las dicotomías «filosóficas». Desde Platón a Kant, se consagra la concepción de que los conceptos son formas separadas de todos los niveles de organización de la naturaleza humana. En Platón, porque son formas trascendentales, en Kant, porque son esquemas que esperan ser llenados de contenido. La semántica moderna tampoco supone ninguna ruptura con la tradición, de la que cabría ser calificada como un cumplimiento, o quizá un poner de limpio con el ropaje de la lógica.

Un filósofo de simpatías intelectualistas a la par que tradicional habría resuelto este título en unos pocos párrafos que se resumirían en «aprender el daño es aprender el concepto de daño». Lo que significaría, en su lenguaje, aprender a implantar esquemas o formas que organizan un material caótico e innumerable, pues no es otra cosa la experiencia sin conceptos. Por el contrario, un empirista tendería a

subrayar el carácter abstracto y explicativamente inoperante de las formas, y a hacer descansar todo el peso explicativo en una suerte de experiencia como almacén de contenidos de conciencia depositado en la memoria.

No es el caso debatir con el cuidado que es exigible las razones de por qué estas dos tradiciones están equivocadas. Señalaré solamente lo que me parecen dos errores fundamentales que nos impiden una adecuada aproximación al tema que nos importa. Se resumen en que la tradición intelectualista tiene una mala noción de los conceptos y la tradición empirista una mala teoría de la experiencia. Kant había visto bien el problema, y desde él repetimos su lema de que las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones están vacías. Lo malo es que Kant comparte con las dos líneas la misma tradición lo que le lleva a cometer los dos errores: tiene una mala teoría de los conceptos y una mala teoría de las intuiciones.

Varios autores se han enfrentado a esta tradición en la época contemporánea, pero quizá quien haya alcanzado mayor clarividencia haya sido Donald Davidson. Así, en su famoso trabajo *Sobre la idea misma de un esquema conceptual* nos señala la debilidad fundamental de las dicotomías kantianas entre conceptos e intuiciones, entre ideas e impresiones o entre esquema y contenido, en la que se resume todo. Pues si tal dicotomía estuviese justificada, habría que pensar que sería posible algo así como una múltiple aplicación del mismo esquema a contenidos esencialmente distintos. ¿Qué ocurriría entonces? No lo sabemos ni podemos llegar a saberlo. Wittgenstein, que también había convertido este problema en uno de los centros de interés de su filosofía, nos ofrece un ejemplo gráfico de esta agnosia: «si un león hablase no podríamos entenderlo». No podríamos en el sentido metafísicamente más fuerte del término posibilidad. Justamente porque hay algo esencialmente equivocado en la idea de un león que tuviese los mismos esquemas que nosotros pero distintos contenidos. No, no podríamos entenderlo. Y ésta es la prueba de la equivocación de la idea tradicional.

Podría objetarse que, bueno, no lo podemos entender en el mismo sentido en que tampoco podemos entender a los hablantes de una lengua y participantes de una cultura que nos sean radicalmente extrañas y con las que no hayamos tendido ningún puente ni elaborado el menor diccionario. Alegaría nuestro objetor que cae sobre nosotros el peso de la prueba de que la imposibilidad de entender al león es diferente a este caso. Mas Davidson nos ha dado muy buenas razones para encontrar diferencias entre los dos casos. Pues en el caso de una cultura ajena, nos explica, siempre podríamos construir su lenguaje en nuestro lenguaje a través de un largo proceso de observación de la conducta de los hablantes. Es difícil, pero no imposible. Observaríamos cómo los hablantes entran en relaciones con su mundo y cómo, a la vez, se embarcan en conductas lingüísticas (una subclase característica de su conducta). Proyectaríamos entonces estos triángulos sobre nuestro propio lenguaje usando una regla de proyección que consiste en maximizar con ellos nuestro acuerdo, en considerarlos similares a nosotros. Nuestro lenguaje obraría entonces como una suerte de mapa aún sin dibujar en el que vamos anotando la solución de las proyecciones. Pero, del mismo modo que el cartógrafo que, con el propósito de construir las triangulaciones, tiene que ir señalando y

anotando puntos característicos, también nosotros hemos de establecer identificaciones en las palabras, los hechos y en el mundo de la otra cultura. Ahora bien, esas localizaciones serían imposibles si no supiéramos de antemano que podemos situarnos en el mismo mundo que ellos, en un mismo complejo de hechos y en un mismo caso de lenguaje. Pero seríamos incapaces de hacer tal cosa con el león. ¿Cómo podríamos adscribir al león planes complejos de acciones si no es metafóricamente, si no es situándole en un espacio hollywoodiense? De hecho lo hacemos continuamente con los animales de compañía. Tendemos a traer a los perros y los gatos al territorio del nosotros. No podemos realizar las triangulaciones necesarias con seres que no son como nosotros. Claro que cuando lo hacemos porque nuestro corazón lo pide, de pronto observamos que toda su conducta adquiere sentido, pese a lo que digan los filósofos. No podemos comprender la lengua del león, diremos, es una mala idea de los conceptos, pero si nuestro corazón nos dice que pertenece al nosotros su conducta se hace inteligible. Ésa es la lección del principio de humanidad de Davidson, aunque él no lo haya llevado hasta ese extremo. No extraeremos ahora todas las consecuencias de esta conclusión. Ahora bien, estas observaciones construyen una carretera de doble dirección: si no logramos establecer triangulaciones adecuadas entre actos, palabras y mundo, ocurre que tampoco logramos introducir al otro en el ámbito de lo nuestro, del nosotros. Y esto tiene una extraordinaria importancia en el juicio moral y en nuestras capacidades de percepción, pues lo que no conseguimos entonces es ver al otro como sujeto. Por el momento dejaremos las conclusiones abiertas. Solamente apuntaré alguna pista: si nuestra pretensión es situar el daño más allá de la dicotomía entre esquema y contenido, tendremos que encontrar líneas de convergencia entre nuestro complejo de palabras, hechos y mundo y el complejo de palabras, hechos y mundo del otro. Tenemos que encontrar formas de enredarnos en su mundo, en sus hechos, en sus palabras.

Volvamos ahora a nuestra senda principal de la dicotomía entre conceptos e intuiciones. En realidad, al defensor de esta dicotomía podría dirigírsele el reto de que nos explicara cómo es posible separar conceptos e intuiciones: la prueba del pastel es pedirle que nos señale una intuición. Nos dirá que ya exige conceptos, a lo que podríamos contestarle que nos señale entonces al menos un concepto puro. Si nuestro oponente nos responde que en realidad lo que tenemos son construcciones, mezclas inseparables, le contestaremos que cómo sabe que son mezclas. Es como si antes de la química moderna alguien nos dijera que el agua, sustancia primigenia, no es sino una mezcla de sustancias que no son separables. De Kant y de la tradición no nos separa tanto la noción de dos extremos, esquema y contenido, cuanto esta metáfora de llenar y organizar de la misma manera que lo que nos separa de nuestro presunto alquimista es su idea de lo que es una mezcla. Pues sea cual sea su naturaleza, los conceptos no organizan intuiciones, ni las intuiciones son tampoco un material plástico y ciego a la espera de recibir una forma. Tienen mucha razón los sarcasmos de las filósofas feministas sobre las proyecciones sexistas de estas dicotomías.

II

¿Cuál es la relación de estas disquisiciones con la percepción y elaboración del daño como fundamento de una actitud ética? El problema es más complicado de lo que parece a primera vista, y la razón está en el propio concepto de daño, a saber, un mal causado gratuitamente a alguien. Pues bien, se trata de una categoría multidimensional, metafísicamente heterogénea y por ello complicada de situar en el terreno tradicional de la percepción o de la conceptualización. Necesitamos una manera distinta de pensar la percepción y la conceptualización para hablar del daño. Veamos las dificultades que nos presenta la percepción del daño.

En primer lugar está la distinción realidad/apariencia en lo que concierne al daño. Nuestro cuerpo, nuestra persona, están dotados de mecanismos para percibir y manifestar el daño recibido, mecanismos que están ligados a sensores como son las fibras-C, en el caso del dolor, que reaccionan a una molécula, a un neurotransmisor emitido por los tejidos dañados. Hay muchos otros mecanismos más complejos, que incluyen ya elementos cognitivos, y que nos señalan si los planes fundamentales de nuestra existencia están o no en peligro. Ambos sistemas funcionan razonablemente bien respecto a las formas de daño de grano más grueso, aquellas en las que el daño no es demasiado grande o no es demasiado sofisticado, o es asimilable, comprensible y, al menos en la intención, evitable.

Lamentablemente, el daño que tiene significación moral y el daño para cuya percepción se ha preparado evolutivamente nuestro cuerpo no encajan a la perfección, por más que haya zonas de solapamiento. Los niños son muy sensibles al daño físico, lo que manifiestan tan estentóreamente como pueden, pero son casi ciegos a otras formas más sofisticadas de daño. Son insensibles, por ejemplo, a ciertas formas de abuso, a formas malintencionadas y torpes de educación, y desde luego son insensibles a formas de daño colectivo que afectan a derechos fundamentales. Lo que vamos conociendo acerca del uso de niños en la guerra, en la prostitución, en la delincuencia, nos habla de formas de mal desconocidas en todas las épocas anteriores, formas que aprovechan instrumentalmente la plasticidad y ceguera ante la vida de los niños. Algo parecido ocurre desgraciadamente con las víctimas de graves agresiones, aquellas que afectan de modo determinante a la identidad. Cuando ha sufrido un golpe incomprensible, la víctima queda en un estado de desprotección que se manifiesta en el estrato más profundo de la existencia, en el que se originan los planes y el deseo de cambiar de situación. Para la víctima, el futuro se convierte en una oscura niebla de desesperanza en la que todos los caminos se cierran u ocultan. La víctima vive en un presente perfecto. Y por esta razón está ciega ante muchos otros daños que acompañan al que ya ha sufrido como víctima. Consideraciones similares cabe hacer sobre las personas cuya existencia discurre por la espalda del mundo: ancianos, drogadictos, sin techo, emigrantes, explotados y esclavos de las más diversas modalidades. Cuando se vive en la frontera de la vida, ya se es insensible a daños de orden inferior.

De manera que podemos afirmar que la percepción del daño es no-lineal, sigue extrañas curvas sigmoides o más complejas aún, de manera que no se incrementa la percepción con la cantidad de daño sufrido, sino que nuestra capacidad de percibir opera con fiabilidad sólo en zonas de particular relevancia para las condiciones medias de existencia, en zonas que se corresponden bien con las categorías básicas de las que está hecha nuestra ontología cotidiana.

No estamos valorando sino constatando la no-linealidad de la percepción del daño. No sabemos si nos castiga o nos protege. No sabemos si la lucidez es siempre buena o no lo es más que en ciertas circunstancias, así que no extraeremos aún ninguna consecuencia normativa de esta observación sobre la naturaleza de nuestra percepción. La ética estaría antes o después de constatar el extraño selectivo diseño de nuestra capacidad para la queja y el grito.

Una segunda fuente de dificultades tiene que ver con la apariencia/realidad del daño en relación al momento o al intervalo temporal en el que se produce. Éste es el territorio en el que opera la memoria, el tiempo vivido. La distancia entre apariencia y realidad del daño se estira con el intervalo temporal entre el daño y su percepción y su modo de ordenarse en la memoria puede producirnos extraños vaivenes en nuestra capacidad de juicio. Pues la víctima no siempre es consciente del daño que está sufriendo o acaba de sufrir. Y esta inconsciencia la convierte en doblemente víctima pues tiende a considerar el daño sufrido como un fruto natural de la vida, como un pago por el derecho a la existencia, como mal necesario. A veces la víctima no se ve a sí misma como víctima, sino como error de la naturaleza y no como efecto contingente de la cultura. Y es éste precisamente uno de los daños más graves que sufre como víctima.

Es en el curso de una narración donde aparece el daño. Pues solamente tiene sentido como interrupción definitiva de un proyecto de vida. El daño reconocido por la víctima crea un doble cono de posibilidades: hacia atrás, lo que no pudo ser; hacia delante, como lo que definitivamente no será. La persona vive en tanto que persona en un espacio de posibilidades que le constituye como un ser con memoria y con futuro imaginado. Es en ese espacio de posibilidades o mundos posibles en el que adquieren sentido los proyectos de vida. Los deseos, los sueños que hacen soportable la existencia, la nostalgia, el «no te vayas aún» y el «cuándo llegará». Ese espacio de posibilidades existe como una red de hechos y relaciones con los otros. Relaciones que conforman, a su vez, la trama de la que estamos hechos. Relaciones de amor y desengaño, de apego o exclusión. El daño daña y lamina el espacio de posibilidades de la víctima. Lo vulnera y desteje. Decimos que cuando alguien nos ha hecho daño nos ha hecho perder la confianza en él y en muchos otros. Se ha roto uno de los lazos de los que cuelga nuestra vida. Las posibilidades ya no pueden ser representadas como en el instante anterior al daño. Peor aún si cabe, la víctima sufre reacciones que los psicólogos califican como sesgos o túneles de la mente. El sistema cognitivo entra en una fase de disonancia entre mundos posibles y reacciona restaurando a cualquier precio la coherencia. El sesgo más extendido es entonces el autoengaño. La víctima niega su condición. Sus narraciones

se han mezclado y en el lugar de un proyecto de vida se ha instalado un remedo. Aceptar el papel de víctima no es tan sencillo como parece insinuar el término «daño», pensado originariamente como suceso puramente fisiológico, sin los complejos recovecos del sistema cognitivo.

Hay otros mecanismos de sesgo, como el que ilustra la fábula de Esopo de la zorra y las uvas, el decaimiento del deseo como resultado de la lejanía del objetivo. Éste es también uno de los peores efectos del daño sobre la víctima: la incapacita para enfrentarse al mundo, la hace temerosa de sus recursos, la convierte en esclava del poder. La distancia entre el daño y el reconocimiento del daño se convierte de esta forma en un bosque lleno de trampas a las que no sobrevivirán los proyectos de vida de la víctima.

Si pasamos de la primera persona al nosotros o al ellos, la zanja que separa la realidad de la apariencia en el daño se hace más ancha y profunda. En este nuevo estrato en el que ya aparecen las instituciones, las normas, los aparatos de educación masiva, las más de las veces, el daño se hace invisible, desaparece en el espacio social. La invisibilidad del daño como forma más normal de existencia es precisamente lo que hace peligroso pensar el daño desnudo como una alternativa para la ética más clara en apariencia que las formas de fundamentación formal o teleológicas. Pues el daño puede estar oculto bajo las propias redes que hacen posible la misma sociedad. No resisto la tentación de leer un monólogo de la protagonista de *La edad de hierro*, una novela del surafricano J. M. Coetzee, en la que narra cómo una persona normal, buena, una profesora de literatura latina, debe llegar a los lugares más bajos de la existencia para descubrir cuál es la trama de la que está hecha su sociedad. Sólo en los últimos momentos de su enfermedad terminal, cuando ya ha cortado todos los lazos con su sociedad y ha acogido en su casa a un viejo negro borracho, cuando ha visto los ojos de un adolescente rebelde pocos minutos antes de ser asesinado por la policía, la protagonista despierta de su sueño y reconoce que sus propias convicciones morales no eran sino un telón de ceguera. Permítaseme la cita

No tengo idea de qué es la libertad, señor Vercueil. Estoy segura de que Bheki y su amigo tampoco tenían ni idea. Tal vez la libertad sea siempre y solamente lo que no puede imaginarse. Y, sin embargo, reconocemos la falta de libertad cuando la vemos. Usted no es libre, al menos no en este mundo, ni yo tampoco. Nací esclava y ciertamente moriré como una esclava. Una vida con grilletes y una muerte con grilletes, a los que no se puede poner objeciones y por la que uno no se puede lamentar.

Lo que yo no sabía, lo que yo no sabía, ¡escúcheme ahora!, era que el precio todavía era más elevado. ¿Dónde estaba el error? Tenía algo que ver con el honor, con la noción a la que me aferraba pese a todo, procedente de mi educación, de mis lecturas, de que el hombre honorable no puede ser herido en el alma. Siempre luché por el honor, por un honor íntimo, y usé la vergüenza como guía. Mientras me sintiera avergonzada sabía que no me había perdido en el deshonor. Para eso servía la vergüenza: era una piedra de toque, era algo que nunca te fallaba, algo a lo que uno podía acudir como una persona ciega, para tocarla, para que te dijera

dónde estabas. Por lo demás, yo me mantenía a una distancia decente de mi vergüenza. No me revolcaba en ella. La vergüenza nunca se convirtió en un placer vergonzoso. Nunca dejaba de roerme. No me enorgullecía de ella, me avergonzaba de ella. Mi vergüenza, mía. Cenizas en mi boca un día, y otro y otro, y nunca dejaban de saber a cenizas.

Lo que estoy haciendo aquí esta mañana es una confesión, señor Vercueil –he dicho–, es lo más saturado de confesión que puedo formular. No me guardo ningún secreto. He sido una buena persona, lo confieso libremente. Y sigo siendo una buena persona. ¡Menuda época es ésta en que ser buena persona ya no basta!

Lo que yo no había calculado era que podía hacer falta más que ser bueno. Porque en este país hay mucha gente buena. Se nos encuentra debajo de cada piedra, a los buenos y a los más o menos buenos. Lo que la época requiere es algo bastante distinto de la bondad. La época pide heroísmo. Una palabra que, tal como la pronuncio, suena ajena a mis labios. Dudo de que la haya usado antes, ni siquiera en mis clases. ¿Por qué no? Tal vez por respeto. Tal vez por vergüenza. Igual que uno aparta la mirada ante un hombre desnudo. En su lugar habría usado la expresión «estatus heroico», supongo, en una clase. El héroe y su estatus heroico. El héroe, esa figura antigua y desnuda¹ (Coetzee, 2001: 187-188).

Nuestra protagonista no puede confiar en sus mejores sentimientos, no puede confiar ya en su capacidad de avergonzarse, porque las emociones fueron creadas para servir como dispositivos de alerta de daños de menores dimensiones y más superficiales que los que ocultan las sociedades modernas. El daño colectivo es el más difícil de percibir. Generaciones enteras se ocultan a sí mismas lo que pasa, se obligan a olvidar o a no ver, acostumbran su mirada del mismo modo que el cuerpo se acostumbra al tabaco o al alcohol, y es en esos momentos cuando el mismo hecho de percibir se convierte en un acto de heroísmo, como ha descubierto nuestra protagonista, en un acto de interferir con la realidad y no solamente recibirla pasivamente.

Es muy interesante la entrada del vocablo «invisible» en el contexto de los movimientos sociales y merece la pena un breve desvío de nuestra senda principal. Comenzó siendo un adjetivo reivindicativo, que denunciaba incomparencias en la historia de muchos grupos sociales, sobre todo de la mujer como género humano. Comenzó reivindicando la visibilidad de las gestas, de las acciones significativas de esos grupos desaparecidos, ausentes en todas las narraciones. Así se extendió a todos los grupos sociales. En un conocido poema se preguntaba Bertold Brecht:

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó?
En los libros figuran los nombres de los reyes.
¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedras?

1. COETZEE, J. M., *La edad de hierro*, trad. de Javier Calvo, Barcelona, Mondadori, 2001.

Y Babilonia, destruida tantas veces,
¿quién la volvió a reconstruir otras tantas?

Así, el adjetivo «invisible» se fue incorporando a nuestro vocabulario político más cotidiano y desde ese lugar ha servido de apoyo a un impulso de pensamiento que aparentemente cabría pensar como una forma de empirismo, que, por cierto, para los filósofos de mi generación habría resultado imposible de prever. El empirismo, pensábamos, habría muerto con su más estilizada creación, el empirismo lógico. Creíamos que el empirismo estaba naturalmente asociado al peor de los pecados, la creencia en el mito de lo dado, mito contra el que nacimos a la filosofía en nuestros primeros años de carrera. No podíamos sospechar que habría de ser el pensamiento rebelde el que traería de nuevo la atención a la experiencia y la percepción, a la filosofía corpórea, una expresión filosófica de una forma distinta de situarse en la realidad, atendiendo a lo que hasta ahora habría sido despreciado como parte de la naturaleza. La metáfora de hacer visible lo invisible como expresión de un programa político se convertía así en un reto metafísico a las jerarquías tradicionales. Pues habíamos sido educados en la tradición de que el cuerpo es una máquina, no más que una máquina diseñada por Dios o por la evolución, y que lo que nos hace humanos es lo no natural, el lenguaje, los conceptos, la conciencia. El rechazo a esta concepción no ha nacido de los círculos filosóficos sino de sus márgenes en la literatura, el arte y aun ciertas disciplinas científicas. Se ejemplifica gráficamente en Orlan, la conocida actuacionista que realiza sus *performances* sobre su propio cuerpo a través de intervenciones quirúrgicas como propuesta transgresora de orden estético. Ella ha llevado la tradición cartesiana a sus consecuencias últimas planteando así inquietantes preguntas: si el cuerpo es una máquina, ¿por qué no donarlo al arte? Pues del modo que Orlan convierte su cuerpo en un artificio estético, otros lo habían convertido ya en mero instrumento sometido a ayunos, castidades, azotes y otros métodos de alcanzar lo sublime. La reivindicación de la percepción llevada al plano de lo colectivo estaría poniendo en el centro de la fundamentación moral algo que siempre fue sometido a sospecha: los sentidos, las emociones, lo biológico. Recordemos que la epistemología moderna se construyó en buena medida para desconfiar de los sentidos. Que también la religión moderna nacida de las guerras de religión se erigió contra la creencia de que si los sentidos nos dicen que eso es pan y vino están mintiendo, pues realmente hay carne y sangre. Su reivindicación estaría entonces alcanzando desde el pensamiento moral al corazón del pensamiento occidental. Es más, sospecho que no estamos ante un mero subrayar elementos perdidos en la epistemología tradicional, sino ante un intento todavía inicial de verdadera metafísica alternativa. Si tal es el caso, el significado de las reivindicaciones de lo perceptivo significarían algo más que una vuelta al empirismo.

III

Mi hipótesis es que aquellos filósofos y filósofas que están intentando situar el daño como punto nuclear de la reflexión contemporánea se beneficiarían de un marco metafísico, semántico, distinto al cartesiano. Pero quizá no sean suficientes las metáforas de lo visible o lo perceptible para pensar y elaborar la idea de daño. No en vano hemos señalado que se trata de un terreno elusivo, lleno de sesgos y justificaciones, de trampantojos y de olvidos. Y, precisamente por su naturaleza heterogénea, las metáforas de lo perceptible solamente nos servirían como muletas de ayuda metafísica si no las pensamos al modo tradicional como surgiendo en una facultad opuesta a los conceptos. No deberíamos pensarlos pues como facultades, sino como funciones distintas que se realizan en todos los niveles de nuestra arquitectura cognitiva. Así, del mismo modo que la percepción incluye una buena cantidad de elaboración, ya desde los niveles más bajos de organización neuronal, nuestros sistemas estarían categorizando y ordenando la información mucho antes de que llegue a reflejarse en los estratos que conforman el lenguaje y el nivel de pensamiento reflexivo. La propuesta sería situar la idea de daño como un modo de ordenar nuestra posición moral ante el mundo, en un sentido que involucraría todas las dimensiones de nuestra naturaleza, y que se iniciaría ya mucho antes de los filósofos de simpatías kantianas que lo conciben como el juicio moral reflexivo. Llegamos a este juicio porque mucho antes han funcionado bien muchos otros sistemas de alerta frente al daño.

Hay una poderosa razón para privilegiar la idea de daño sobre otras de contenido moral. Se trata de la asimetría entre el daño y el bien: dibujar la topografía del mal es más sencillo que la del bien. Esta naturalidad de la reacción ante el daño conferiría una dimensión normativa al rechazo del daño que quizá no sea tan transparente en otras propiedades de nuestra vida. Si no somos capaces de reconocer el daño, ¿qué otra cosa seríamos capaces de reconocer? De quien no domina las categorías naturales y caminando junto a nosotros por el bosque confunde los madroños con los durillos no decimos que tenga ningún otro defecto que la ignorancia. Pero si viendo alguna de las ilimitadas muestras de barbarie humana mantuviese impertérrita la sonrisa y aun profiriese algún comentario jocoso, concluiríamos que ese ser bordea la sociopatía, una de cuyas manifestaciones no es tanto la ceguera moral cuanto la insensibilidad al sufrimiento ajeno.

En su airado alegato contra Calvino², Stefan Zweig revive la lucha que contra el reformador sostuvo el humanista Sebastián Castellio, quien se enfrentó públicamente a la dictadura moralista de Calvino después del asesinato de Miguel Servet. Nos muestra Zweig la personalidad de Calvino, un fundamentalista capaz de regular hasta el mínimo detalle de la vida de sus conciudadanos, de examinar sus

2. ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, trad. de Berta Vias, Barcelona, El Acantilado, 2002.

intenciones y deseos, pero incapaz de la menor compasión por ellos. Zweig lo retrata como modelo posterior de intolerancia y fundador de las dictaduras modernas que se han caracterizado por abarcar todos los planos de la existencia. No podemos saber si Calvino fue un sociópata convertido en moralista o un celoso moralista conducido a la sociopatía por su sumisión a la norma y al orden, pero en cualquier caso podemos concluir que Calvino, al menos en ese relato, parece carecer del tejido básico que nos permitiría reconocer la actitud moral, distinta de la moralista.

El caso de Calvino nos permite subrayar claramente la importancia del daño como piedra de toque de la actitud moral. Pues el daño tiene esta virtud de producir repugnancia universal una vez que es percibido como tal. Claro que nuestro problema es que no podemos garantizar que es percibido por todos ni que la percepción llegue a convertirse en juicio ético que implique una reacción del sujeto perceptor ante la situación percibida.

¿Cómo se produce este paso de la percepción al juicio moral? ¿Cómo, en la dirección contraria, se produce la percepción como resultado de una cierta costumbre de juicio? Aquí parece esperarnos el filósofo tradicional con una tranquila sonrisa de suficiencia para respondernos: ¡ah!, ya lo sabía yo, tenías que llegar necesariamente a los conceptos. Pues sólo en los conceptos se alcanza el nivel moral, solamente aquí encontramos la fuente de lo normativo. Antes sólo existen las buenas intenciones. Y sí, llegamos a los conceptos: la pregunta es si las ideas tradicionales de conceptos nos sirven para pensar el daño como categoría moral.

¿Qué noción de concepto nos permitiría juzgar a alguien como ciego ante el daño porque consideramos que su juicio sobre la situación yerra completamente lo que está ocurriendo? El modelo para los conceptos no debería ser tal que involucrese la vieja controversia a la que venimos refiriéndonos entre empiristas y conceptualistas. Pues la analogía visual es la que ha llevado a unos a sostener que Ticho Brahe y Kepler, sentados al atardecer en Praga, estarían viendo dos escenas diferentes. Ticho vería moverse el sol, Kepler vería girar a la Tierra sobre su eje. Otros sostienen que ambos ven la misma escena pero la conceptualizan de manera distinta. Si nos dejamos atrapar en la red de esta controversia pronto estaremos hundidos en la más pantanosa de las discusiones filosóficas, la del realismo o constructivismo, y un poco más tarde nos encontraríamos volviendo a alguno de los polos de la filosofía tradicional. Si hay alguna analogía perceptiva aplicable al daño, la que me parece más productiva es la de la percepción de propiedades de segundo orden. Decimos, por ejemplo, que alguien es incapaz de darse cuenta de que está metiendo la pata, o que observando a una pareja es incapaz de ver que están ligando, o que es incapaz de entender cómo funciona un televisor (cree que hay pequeños muñequitos dentro, o algo así). No habría en estos ejemplos una separación clara entre perceptos y conceptos. Se trataría más bien de una operación de un orden diferente en el que la categorización y los sistemas perceptivos trabajan de modo entrelazado desde las primeras etapas. Si alguien se muestra escéptico acerca de esta afirmación, le propondría la siguiente cuestión ¿oye ruido y después lo interpreta

como algo significativo? Parece que se trata de otra cosa diferente. Quizá el error de haber separado los perceptos y los conceptos surja de la idea de conceptos como esquemas situados en los niveles superiores de procesamiento que coincidirían ya con los niveles del lenguaje interpretado y la conciencia.

IV

Quizá lo correcto fuera proponer una teoría alternativa de los conceptos, y ciertamente es una tarea que habrá que llevar a cabo, de hecho es parte de la agenda contemporánea. Pero por el momento, y para lo que nos interesa, es suficiente comenzar por la tarea más modesta de considerar las condiciones que nos llevan a pensar que ciertos seres usan conceptos, que tienen capacidades conceptuales. Estas condiciones son probablemente constricciones que deberá cumplir cualquier teoría posible de los conceptos, incluidas las que se reclamen como alternativas o revolucionarias, sobre todo éstas.

De entre estas condiciones seleccionaré las tres siguientes por su relevancia con nuestro problema:

Un ser dotado de capacidades conceptuales será capaz de reconocer el mismo referente bajo presentaciones (o modos de presentación) muy diferentes. Es, probablemente, la principal y más primigenia función de los conceptos: reconocer la identidad (y, por extensión, el otro polo, la diferencia). Puede ser la identidad como individuo o como miembro de una clase, en ambos casos, la tarea se ha mostrado extraordinariamente complicada de simular para los científicos cognitivos. Hoy las máquinas realizan raíces cúbicas sin ninguna dificultad, pero los robots se encuentran ante problemas casi insolubles cuando se les plantea la tarea de encontrar la puerta de salida de una habitación³.

Otro modo de expresar la misma idea es decir que los conceptos son reconocitivos. Kant se había aproximado mucho a este criterio al discutir con los empiristas la idea de unidad. Pero lo que estamos señalando ahora es una condición en un sentido más débil y en otra más fuerte. El reconocimiento implica preservación del referente bajo modos de presentación diversos, incluidos algunos que tienen una naturaleza representacional despareja. Pensemos solamente en los modos de pedir a un camarero nuestra bebida favorita.

Aunque parezca extraño, no fue el lenguaje, sino el propio sistema neuronal el que evolucionó bajo la condición de reconocimiento de la identidad. Mucho antes del lenguaje, los niños y los animales reconocen objetos importantes bajo modos de presentación muy diferentes. Sus cerebros enlazan de manera sorprendentemente compleja información multimodal.

3. FAUCONNIER, G. y TURNER, M., *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*, N.Y. Basic Books, 2002.

La segunda condición de posesión de conceptos es la capacidad para componer los conceptos creando nuevos. Los tranvías de Laredo son una clase conceptual distinta a la de los tranvías y a la de Laredo. La composición de conceptos y la creatividad van juntas. Tradicionalmente se han concebido como la esencia del lenguaje y como patrimonio exclusivo de la especie humana, al menos desde Chomsky, el más influyente de los cartesianos de nuestra época. Es cierto que el lenguaje es una plataforma representacional que permite la composición infinita de oraciones. Pero también lo es el gesto, la mímica, que probablemente fue el medio de comunicación de nuestra especie o de otras antes del lenguaje, y que aún lo acompaña. Y también es cierto que en una medida restringida las mentes animales son capaces de cierta composición de estados mentales.

Los conceptos, por último, son públicos y «normativos». Son dos adjetivos que en este contexto quieren decir lo mismo, que las condiciones de satisfacción o adecuación de un concepto no dependen de ninguna intención personal, sino de una trama de relaciones que tienen que ver con la comunicación, con el medio, con las condiciones normales de aplicación y con otras cuantas variables más que hacen que no dependa de cada uno de nosotros ni el contenido ni la referencia. La idea de normatividad que aparece en esta condición es muy elemental: significa que aun si conociéramos exhaustivamente todas las propiedades físicas de algo (un estado mental, una secuencia de expresiones que caracterizan el concepto, etc.) aún nos faltaría conocer algo más para saber si el concepto es adecuado. Es una noción de normatividad que está ligada a las propiedades funcionales de los estados que sirven de plataforma a los conceptos. En cierto modo la salud, la racionalidad y otras propiedades tienen esta condición de normatividad. Y muchas otras propiedades no humanas. Pensemos, por ejemplo, en un automóvil. Supongamos que hemos descrito exhaustivamente todas sus piezas hasta un nivel tan profundo como se quiera. ¿Sabríamos que eso es un automóvil? Supongamos que la descripción está hecha en Marte: un automóvil allí no es un automóvil en la Tierra, aunque compartan la misma estructura físico-química. En términos de condición de posesión, la idea de normatividad de los conceptos se realiza, sin embargo, sólo dentro de comunidades de seres que interactúan entre sí a través de acciones comunicativas. Son normativos en la medida que son públicos. Son públicos en la medida en que son normativos.

Estas tres condiciones deben ser cumplidas por cualquier idea que tengamos de conceptos, sea más clásica o más innovadora. En nuestra propuesta, las capacidades conceptuales no nacen solamente ni primigeniamente del lenguaje, sino de la particular naturaleza de la que está hecha nuestro cuerpo y nuestro cerebro. No es el momento de desarrollar esta idea en ninguna extensión, pero baste decir que los conceptos nacen de la altísima conectividad que tiene nuestro sistema neuronal. Fue un sistema que evolucionó bajo muchas condiciones que lo convierten en un sistema multifuncional. Sin embargo, lo que configuró su arquitectura básica fueron estas funciones:

Control sensorio-motor del organismo: nuestro cerebro evolucionó, como todos los cerebros animales, para coordinar información externa e interna bajo muchos formatos y generar conductas adecuadas. En unos experimentos bien conocidos y aún misteriosos de explicar en la concepción tradicional se mostró que cuando una intención de acción elemental se produce en la conciencia, el cerebro ya ha activado antes las órdenes motoras de la acción. Eso significa, entre otras cosas, que en la propia representación de la acción ya están incluidos los patrones sensorio-motores de la conducta asociada.

Sistema interno de control: el cerebro es una inmensa red de sistemas de control sobre sistemas de control. Lo que llamamos conducta normal es el fruto de un equilibrio contingente y frágil entre estos múltiplemente estratificados sistemas de control y realimentación. Una parte sustancial de las tareas del cerebro se invierten en controlarse a sí mismo, en manejar adecuadamente la información, en sostener un medio interno poblado de estructuras, de emociones, avisos, conexiones informacionales, expectativas, recuerdos, percepciones, etc.

Sistema de reconocimiento del medio (externo): pues al fin y al cabo el reconocimiento es la principal función del cerebro. Sin reconocimiento no hay regularidades y por consiguiente no hay aprendizaje. El reconocimiento de lo mismo es la trama de la que están hechas, además, las diferencias, las prominencias y lo extraño.

Sistema de reconocimiento de los otros, en particular de sus intenciones, deseos y creencias. Pues el medio humano es esencialmente social; los otros son nuestra fuente principal de regularidades, nuestra experiencia esencial del mundo, pues todo nuestro comportamiento está mediado por las expectativas que tenemos sobre los otros, sobre sus expectativas, etc.

En las funciones básicas del cerebro, en todas ellas, ya hay elementos proto-conceptuales, que se refinan después en cerebros sociales como el nuestro, que evoluciona para la conducta comunicativa y se estructura bajo la influencia causal de la comunidad.

Hay un ejemplo, en realidad más que un ejemplo, un modelo, de lo que significa la atribución de conceptos a un ser bajo las condiciones expuestas. Supongamos que observamos que un ser de una apariencia física arbitraria (en un planeta extraño, imaginemos) se mueve a través de un territorio. ¿Bajo qué condiciones atribuiríamos a ese ser la posesión de un mapa del territorio? No contestaré a esta pregunta. La dejaremos como ejercicio para casa. Pero si el lector la contesta, tendrá ya una idea bastante fiel de qué significa atribuir conceptos a un ser.

Los mapas son un buen modelo para los conceptos porque en realidad ya los mapas son una forma de conceptos. En realidad la analogía que quiero que examinen con cuidado es la que va en dirección contraria. Pues los conceptos son en un sentido fuerte mapas. Son mapas que permiten organizar la conducta. De la misma forma que un mapa es inútil si no sabemos situarnos fuera del mapa, en el territorio que cubre, un concepto es inútil sin el reconocimiento del referente. Del mismo modo que un mapa es inútil si no preserva ciertas propiedades de las

direcciones (conserva las distancias, como en los mapas topográficos, o la topología, como en el mapa del metro), los conceptos son inútiles si no son capaces de preservar el orden de nuestras acciones. Del mismo modo que lo que hace de un mapa un mapa no es su apariencia física, sino el modo mediante el que a través de él interactuamos con el mundo, un concepto tampoco es algo que esté solamente «en la cabeza» del agente, sino en sus formas de interactuar con el medio.

V

Hay una clase de conceptos que tiene una especial relevancia para nuestro concepto de daño. Son los conceptos que llamaré prescriptivos. Son conceptos normativos en un sentido más fuerte que el de todos los demás. Son conceptos que no se distinguen por sus referencias a objetos externos, sino a actos performativos que se realizan en el seno de una cultura. Al poseerlos, el agente activa un precepto, un curso de conducta que no puede ser comprendido sino como acciones realizadas de acuerdo a normas, a instituciones. El agente o bien realiza el curso de acción, si es el caso, o se niega a seguirlo, pero no permanece indiferente. Uno no puede tener ese concepto sin situarse de un cierto modo ante la situación caracterizada por el concepto. El caso paradigmático es el propio concepto de lo normativo. El código de la circulación es uno de estos ejemplos. Un ser de una cultura sin automóviles tardaría en comprender las acciones a menos que activase la idea de norma de circulación.

En realidad hay muchos más conceptos normativos de los que parece: moda, educación (referida a las costumbres). Piénsese por un momento en el número de calificativos con el que calificamos, permítaseme esta redundancia necesaria, a una persona que acabamos de conocer y de la que hablamos a un tercero. Seguramente casi todos ellos pertenecerán a este dominio de los conceptos normativos.

Los conceptos normativos están ligados al hecho de que nuestra existencia tiene lugar en medio de una red de microinstituciones que van más allá de las meras costumbres. Como ha estudiado Searle, las instituciones sociales entrañan a) hábitos por los cuales algo comienza a funcionar como algo (un papel como dinero, un Audi como signo de clase media alta conservadora, etc.), b) un acto público de reconocimiento de la institución, un acto performativo (por ejemplo la firma del presidente del banco europeo, o lo que sea). Nuestra existencia discurre en una red de instituciones que nos constituyen sin que seamos conscientes de ellas. De hecho la mayoría de los signos de los que nos adornamos son sistemas de señales de estatus. Los casados llevan anillos, los clérigos lleva(ban) tonsura y hábitos, y ahora un cierto timbre de voz y un estilo de ademanes característicos, etc. Los humanos tenemos una especial sensibilidad para reconocer los signos de la institución que está implicada relevantemente en la situación. Reconocer la institución es preceptivo para violar sus reglas: el primer sancionador del estatus del

matrimonio o de la profesión de monja es don Juan, quien necesita precisamente estas instituciones para su propio placer.

Los conceptos prescriptivos son mapas de reconocimiento de las acciones prescritas por la red que constituye una institución. El reconocimiento activa la posición del agente en el marco de esta red de acciones. No queda indiferente si posee el concepto. Implica el reconocimiento de un lazo entre el agente y la situación.

Y ahora ya podemos ir terminando y acercarnos a nuestro concepto de daño. Se trata de un extraño concepto que comparte con los conceptos prescriptivos algunas condiciones: poseer la noción de daño en una situación entraña inmediatamente una respuesta de lazo con esa situación. Sin embargo, y éste es el problema principal, no siempre existe una institución explícita que nos informe de un sistema de deberes y responsabilidades. Por el contrario, es el reconocimiento del daño en la mayoría de las ocasiones, la fuente de la transformación de una situación en una institución, en una norma. Carlos Thiebaut ha teorizado este paso bajo el pronunciamiento colectivo de un «¡nunca más!» que instaura ya una forma de situarnos en el mundo. El caso es que el reconocimiento del daño está antes y después de ese acto: lo legitima a la vez que lo causa.

Llegados a este punto tengo que confesar mi perplejidad acerca de la idea de daño. Su potencia proviene precisamente de las dificultades de su tratamiento. Es un concepto prescriptivo que no exige institución, sino que la instaura. Se me ocurre que quizá es la madre de todos los conceptos prescriptivos. Se ancla en un reconocimiento particularmente importante. Es el reconocimiento del nosotros como categoría.

Pero voy a poner un ejemplo de las perplejidades de esta noción. Y de nuevo voy a pedirles a ustedes comprensión y paciencia con mi vicio de las citas largas. Volveré de nuevo a Coetzee, un autor que mi ignorancia ha descubierto recientemente, cuando ya es un clásico contemporáneo. Pues bien, en un reciente libro escrito en el 1999 y publicado en español en el 2001, en el que están de forma heterodoxa sus Tanner Lectures de Princeton⁴, expone uno de los temas controvertidos de la ética contemporánea, los derechos de los animales. Pero es su forma de exponerlo lo que me parece intrigante como ejercicio práctico de percepción y conceptualización del daño. El estilo de sus conferencias fue ya renovador. Puso sus ideas en boca de un personaje ficticio, una vieja novelista que da unas conferencias en una universidad americana.

El punto que quiero exponerles es su argumento principal: compara el Holocausto con el sistema industrial de cría y matanza de animales que constituye nuestra industria alimentaria. Dejo hablar a su personaje:

Sólo en Treblinka perdieron la vida más de un millón y medio de personas, y es posible que la cifra total alcance los tres millones. Son cifras que nos embotan el cerebro. Sólo tenemos una muerte propia; podemos comprender las muertes de los

4. COETZEE, J. M., *Las vidas de los animales*, Barcelona, Mondadori, 2001.

demás de una en una. En abstracto, tal vez seamos capaces de contar hasta un millón, pero de ningún modo podemos contar un millón de muertes.

Las personas que residían en los alrededores de Treblinka, en su mayoría polacos, dijeron que nunca llegaron a conocer lo que sucedía dentro del campo; dijeron que, si bien en términos generales tal vez hubieran podido adivinar lo que estaba ocurriendo, nunca tuvieron la menor certeza; dijeron que, si bien en cierto sentido podían haberlo sabido, en otro sentido nunca lo supieron, nunca pudieron permitirse el lujo de saberlo, por su propio bien.

[...] No es porque se embarcasen en una guerra de expansión, y la perdiesen, por lo que se considera todavía hoy a los alemanes de una cierta generación como si estuviesen al margen de la humanidad, como si tuvieran que hacer algo o ser algo especial para ser readmitidos dentro del género humano. A nuestro juicio, perdieron su condición de seres humanos porque optaron por cierta ignorancia voluntaria.

[...] «Iban como ovejas al matadero». «Murieron como animales». «Los mataron los carniceros nazis». En las denuncias de los campos de concentración reverbera tan profusamente el lenguaje de los mataderos que ya apenas es necesario que yo prepare el terreno para la comparación que estoy a punto de hacer. El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a las personas como a los animales.

[...] Era y sigue siendo inconcebible que las personas que no sabían (en este sentido tan especial) de los campos puedan ser plenamente humanas. Dentro de nuestro marco metafórico elegido, eran ellos y no las víctimas los que actuaron como las bestias. Al tratar como animales a sus propios semejantes, a otros seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios, ellos mismos se convirtieron en bestias.

A continuación, como ya habrán imaginado ustedes, desarrolla ya las consecuencias de la comparación:

Permítanme decirlo abiertamente: estamos rodeados por una empresa global de degradación, de crueldad, de matanza, capaz de rivalizar con todo lo que llegó a hacerse durante el Tercer Reich, de dejar todo aquello incluso a la altura del barro, con la peculiaridad de que la nuestra es una empresa sin fin, que se autorregenera y que incesantemente trae al mundo nuevos conejos, ratas, aves de corral y ganado de toda especie con la sola intención de matarlos.

Y sostener que no hay comparación posible, que Treblinka fue, por así decir, una empresa metafísica dedicada tan sólo a la muerte y la aniquilación, mientras que las industrias cárnicas están, en definitiva consagradas a la vida [...] es tan magro consuelo para tales víctimas como flaco favor habría sido pedir a los muertos de Treblinka que disculpasen a sus asesinos porque su grasa corporal era necesaria para fabricar jabón y su cabello para relleno de colchones (pp. 21-22).

Más tarde el personaje acusa, y traslado su pregunta al auditorio, a los filósofos, a Descartes, a Kant, pero sobre todo a toda la filosofía contemporánea de la

mente, E. Nagel el primero, de haber construido un sistema conceptual para impedirnos ver el daño, para ocultarnos los lugares de muerte.

[...] La pregunta que hemos de formularnos no debe ser si tenemos algo en común con los demás animales, sea la razón, la consciencia de uno mismo o el alma (con el corolario de que, si la respuesta es negativa, tenemos todo el derecho a tratarlos como queramos, apresándolos, matándolos, deshonrando sus cadáveres). Regreso a los campos de exterminio. El muy especial horror de los campos, el horror que nos convence de que lo que allí sucedió fue un crimen contra la humanidad, no estriba en que a pesar de la humanidad que compartían con sus víctimas los verdugos las trataran como a piojos. Eso es demasiado abstracto. El horror estriba en que los verdugos se negaran a imaginarse en el lugar de las víctimas, del mismo modo que lo hicieron todos los demás. Se dijeron «son ellos los que van en esos vagones para el ganado que pasan traqueteando» [...] No se dijeron «¿Qué ocurriría si yo fuera quemado?».

Dicho de otro modo, cerraron sus corazones. El corazón es sede de una facultad, la empatía, que nos permite compartir en ciertas ocasiones el ser del otro. La empatía tiene muchísimo –o todo– que ver con el sujeto y nada con el objeto, el «otro», tal como apreciamos de inmediato cuando pensamos en el objeto no como un murciélago (¿Puedo compartir el ser de un murciélago?) sino como otro ser humano.

Hasta aquí la conferencia de la vieja profesora. Pero Coetzee juega limpio. Deja hablar indignado a un viejo poeta judío que le escribe una nota a nuestro personaje contra la lógica de su argumento:

Se ha apropiado usted, para su uso personal, de la ya conocida equiparación entre el asesinato en masa de los judíos de Europa y la matanza del ganado. Los judíos murieron como ganado, por tanto el ganado muere como los judíos, dice usted. Eso es una trampa verbal que no estoy dispuesto a aceptar. Usted malinterpreta la naturaleza de las semejanzas, incluso llegaría a afirmar que incurre en un malentendido intencionado que raya en la blasfemia.

No resolveré el conflicto de argumentos. No quiero entrar en ese debate para el que no estoy preparado ni intelectual, ni sobre todo personalmente. No me importa ahora, aunque desde que leí el libro no he podido estar tranquilo. Solamente he traído esta larga cita como ejemplo de lo complejo que es la percepción/elaboración conceptual del daño. Es un proceso que tiene que ver con las tripas y con la cabeza. De forma inseparable. El daño tiene que ver con nuestro cuerpo y con nuestras instituciones.

Y ahora quiero terminar proponiéndoles como ejercicio práctico que imaginen por un momento que Coetzee tiene razón: imagínense por un momento oyendo el silencio de los corderos, para citar un título ilustrativo. Si son capaces y pueden levantarse tranquilos es que no poseen el concepto de daño a los animales. Yo, les confieso que soy incapaz. Que quiero ser incapaz.