

MAL, DAÑO Y JUSTICIA¹

Evil, harm and fairness

Carlos THIEBAUT
Universidad Carlos III de Madrid

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 15-46]

RESUMEN

Algunas experiencias del siglo XX –Auschwitz, el Gulag, Hiroshima– han vuelto a herir la conciencia ilustrada y replanteado el problema del mal en nuestra cultura. Más que una indagación metafísica sobre la naturaleza del mal, el artículo aboga por un análisis de cómo llegamos a elaborar su experiencia, un proceso que aquí prefiere concebirse como una indagación en torno al daño. Se analizan las estructuras conceptuales, modales y temporales de esa experiencia y, en la segunda parte, se propone la idea de que la elaboración pública del daño es una clave para comprender la dimensión normativa del espacio público.

Palabras clave: Mal, daño, elaboración de la experiencia, espacio público.

SUMMARY

Some experiences of the Twentieth Century have, yet again, wounded the Enlightenment program and have rephrased the problem of evil in our culture. The article avoids a metaphysical inquiry into the essence of evil and proposes an analysis of how we come to work and elaborate its experience, a process that is here unders-

1. El presente texto procede de dos conferencias que, con el título *El problema del mal en la filosofía política contemporánea*, fueron impartidas en la Fundación Juan March, Madrid, en diciembre de 2002. Agradezco la invitación y la organización de las mismas al director de dicha Fundación, Javier Gomá. Esas conferencias y otros trabajos se realizaron, también, al amparo del Proyecto Coordinado de Investigación que llevaba por título general «La violencia y el mal en la cultura y el arte contemporáneos: Representaciones y Conceptos» (BHA2001-1479-C04-02) de la DGICYT del Ministerio de Educación, durante el periodo 2002-2004.

tood as the experience of harm. Its conceptual, modal and temporal structures are analysed and, in its second part, the idea that the public labouring of harm is a clue to understanding the normative dimension of the public sphere is proposed.

Key words: Evil, harm, experience elaboration, public space.

1. DEL MAL TEOLÓGICO AL DAÑO SECULAR

El mal, como realidad y como experiencia, parece habernos acompañado desde siempre. Desde los primeros testimonios históricos de los que disponemos, la reflexión sobre él ocupó un lugar central intentando hacerlo comprensible y tratando, de diversas maneras, de conjurarlo. No obstante, algunos momentos históricos parecen marcados con un signo especial de maldad y hacen de ella una realidad agudamente presente. Así sucede en nuestra era; en los balances que todavía hacemos sobre el siglo xx la experiencia del mal ha adquirido un lugar central, hasta el punto que parece creciente y tercamente definir el siglo mismo con más fuerza y claridad que otras experiencias y realidades, como el desarrollo del conocimiento científico, las invenciones técnicas o la ampliación de los sistemas democráticos. Tan extensa es la percepción del mal que incluso todas estas nuevas realidades, que un ejercicio sobrio de la razón habría de considerar necesariamente del orden de lo positivo, quedan teñidas de la experiencia de negatividad. A ella las referimos, por ejemplo, indicando los riesgos que traen de la mano las intervenciones sobre la naturaleza, física y biológica, o mostrando las maneras en las que la vida democrática pretende evitar males o paliarlos cuando no, directamente, crearlos de nuevo. La experiencia del mal en el pasado siglo –y todavía ahora– parece haber acentuado la conciencia de la fragilidad y de la contingencia humanas de tal manera que las capacidades y las potencialidades de la especie se perciben bajo el signo del riesgo e incluso de la amenaza. ¿Por qué esta creciente importancia de la experiencia del mal? ¿Qué significa y qué comporta?

Una raíz de esta epocalidad del mal proviene directamente de la experiencia histórica reciente. Los nombres propios de Auschwitz, el Gulag e Hiroshima marcaron un momento absoluto de desastre a mediados del siglo. Aunque éste comenzó con otra gran hecatombe, la de la Primera Gran Guerra, que destruyó mundos y confianzas, es el tormentoso andar de las décadas centrales el que se ha mostrado más hiriente. Desde entonces, la estela de las atrocidades de las dictaduras, los genocidios de África, de Asia, de Europa, han extendido a todo el globo la misma experiencia, una experiencia globalizada y globalizadora que, si no es la primera, se presenta con una urgencia de la que anteriores experiencias carecían. El siglo xx, que proclamó los Derechos Humanos como reacción a los males del medio siglo y como nuevo horizonte moral y político, nos parece, por el contrario, venir marcado por una larga y ancha estela de barbarie. Y tan sorprendente, tan enigmática, es esta conciencia que tenemos del mal como incomprensible es el mal

mismo, pues si éste estuvo siempre con nosotros su incremento y su hiriente agudeza parecen haber configurado parejamente una también acendrada sensibilidad y una incrementada percepción. Quisiera indagar en estas páginas algo de esa relación entre la conciencia, la experiencia, del mal y su misma abismal incomprendibilidad. Porque tanto esa realidad incomprendible como los intentos de comprenderla en la experiencia que de ella tenemos marcan una era, la nuestra, y, al hacerlo, definen en gran parte nuestra ética. Como diré más detenidamente en la segunda parte, parecemos haber establecido así una vía negativa de comprensión de la condición humana, una vía que se guía más por lo que nunca jamás debería repetirse que por lo que positiva o afirmativamente queremos conseguir, por bienes o por fines positivos. Y así, por ejemplo, qué sea el bien común tiene, tal vez, mayor claridad cuando lo percibimos como la no reiteración de daños que hemos ido nombrando, que cuando, como sucedía en momentos anteriores de la historia, se lo definía como la propuesta positiva de un ideal de vida.

En la primera parte propondré una reflexión sobre qué hacemos, qué hemos hecho cuando definimos algo como mal. Indicaré que así vemos y percibimos el mundo, o ese fragmento de él que llamamos mal, de una manera conceptualmente muy compleja, algunos de cuyos elementos intentaré desentrañar, y que ello determina tanto nuestra sensibilidad como nuestros juicios. Exploraré esa manera e indicaré algunos de sus efectos sobre nuestra vida moral. No haré, no obstante, un intento de explicación del mal. Tal vez, y como ha señalado recientemente Richard Bernstein², no podemos tener una teoría del mal, una explicación cabal de él en la pluralidad de sus formas: a diferencia de lo que sucedía en las tradiciones teológicas no tenemos ya el trasfondo de los conceptos fuertes ni una teoría del universo en la que quede ubicada sin fisuras nuestra vida y en la que quede aclarado su sentido, incluidos los males que podemos sufrir. Por ello, el mal, que otrora cumplió un papel de partero del bien y que se convirtió en su instrumento o en su espejo, se nos ha difractado en mil formas que cualifican nuestra experiencia y la desnudan. Pero aunque nos fallen nuestras epistemologías y metafísicas del mal, o aunque se nos hayan difractado, y no podamos, entonces, comprenderlo, su experiencia no ha desaparecido; cabe decir, por el contrario, que se ha acrecentado. Ni con ella se ha desvanecido algún paradójico intento de asumirla intelectualmente. Sabemos, al menos, que el mal se define reactivamente: que es aquello que no podemos aceptar y es lo que se define, precisamente, en los rechazos que provoca. Su semántica, compleja y aporética, es función de su pragmática, de lo que hacemos al nombrar algo con su nombre, de nuestra respuesta a algo que llamamos así: mal, daño. Por ello, y frente a los intentos de comprender el mal, de darle un sentido a la vez para nosotros y para el orden del mundo, comenzaré acentuando, como tantos pensadores de nuestra época, su radical incomprendibilidad, su aporicidad semántica, y sugiriendo que quizá esta marca de incomprendibilidad

2. BERNSTEIN, Richard, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Cambridge, Polity Press, 2002.

diferencia nuestro presente de aquellas reflexiones que en nuestra tradición anterior y en clave teológica intentaron comprender el mal y desarrollar su experiencia. Pero también querré decir que ese abismo del mal nos ata desnudamente a la tierra de nuestra experiencia y de nuestra vida y que en torno a él comprendemos y articulamos elementos cruciales, si no los elementos centrales, de nuestra vida. De hecho, sugeriré también posteriormente que nuestra experiencia del mal, la vía negativa, se constituye públicamente y que también constituye éticamente lo público mismo, el único terreno o el único espacio en el que podemos pensar con significado, aunque sea de manera fragmentaria y contingente, nuestra vida moral. Pues, tal vez una manera rápida de concebir qué sería una esfera pública justa es definirla como un espacio en el que no se dañe a las personas, en el que eviten y se palien los daños, en el que se los atienda y sane: la justicia es, tal vez, el mejor nombre que tenemos para el rechazo del daño, la forma humana del mal.

En la referencia introductoria y apresurada que hice hace unos momentos a los males del siglo xx introduje diversos nombres propios –Auschwitz, Hiroshima, el Gulag– que son, de hecho, nombres genéricos –para el Holocausto, para los bombardeos atómicos o masivos sobre la población civil en las guerras, para los sistemas de trabajo en campos de concentración que operaron como mecanismo de represión política–, como genéricas fueron también las referencias a las torturas o a los genocidios, y que podríamos haber nombrado, a su vez, con nombres propios (como el de Ruanda o el de Argentina o Chile). Hay una tensión peculiar en este hecho de nombrar, a la vez, de manera particularizada, propia, y de manera genérica. Parecería –una apariencia que indicaré que es un error– que lo que esos nombres (propios o genéricos) indican fuera igual o equivalente, pues, al cabo, los empleamos para hablar de formas del mal, o de formas significativas del mal. Y, sin embargo, no es así. El mal es siempre particular e incomparable. Sobre todo es particular para quien lo sufre: para la víctima, el mal es siempre irrepetible, es único; su dolor es suyo, la destrucción de su mundo es suya, irrebatable y única. Ningún sufrimiento humano es comparable, o debe ser comparado, con otro, ningún dolor es conmensurable si lo vemos, como iré argumentando que tenemos que hacer, desde el punto de vista de quien lo sufre. A esta persona ni le consuela ni le deja de dañar, ni menos se lo explica, el comparar sus males con los de otros. Podrá, como diremos, comprender en qué tipo de causas y procesos se enmarca, pero el daño que sufre es, insistamos, único y en esa particularidad se descubre una originalidad especial que no puede ser calibrada conmensurándola con otros daños. No sólo es particular cada mal, tampoco parece que podamos comparar los tipos de males a los que nuestros nombres propios o genéricos hacen referencia. No ya desde el punto de vista de las víctimas, sino incluso desde el nuestro, que los vemos y reflexionamos ahora sobre ellos, también son diferentes, y no comparables entre sí los tipos de causas, son diversos los actos que provocaron cada

3. Cfr. MATE, Reyes, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003.

una de esas formas de mal, como lo son las posibles justificaciones de los mismos. De manera especialmente señalada, las víctimas y los analistas del Holocausto han insistido en esa específica irreductibilidad del exterminio de la población judía europea en el régimen nacionalsocialista³. Por vez primera se procedía a exterminar masivamente a personas por lo que eran, judíos, no por lo que hubieran hecho y ni siquiera por lo que creyeran, no por sus acciones sino por su personalidad misma. Muchos de ellos, incluso, tenían sólo una muy vaga conciencia de su pertenencia histórica a un grupo religioso o social. No sufrieron el exterminio por la conciencia que tuvieran de su identidad, sino por su identidad misma. Se les exterminaba descontando su humanidad, considerándolos absoluta y radicalmente prescindibles e eliminables como seres humanos, negándoles el estatuto de pertenencia a la humanidad, aunque ello produjera, como señaló Roger Antelme, una extraña contradicción que desnudaba más, si cabe, el mecanismo del exterminio: el que los prisioneros tuvieran que ser exterminados, matados, no hacía sino confirmar una humanidad que les había sido negada y que se les quería negar, que sólo la muerte podría arrebatar⁴. Tal vez, por ello, la experiencia del Holocausto define un eje central de nuestra experiencia moral: es una forma radical de mal porque la humanidad de algunos seres humanos, la de aquellos que se definieron como los radicalmente otros de los perpetradores del mal, de los verdugos, les fue negada. No es ya que fueran sólo considerados como meros medios para determinados fines, por ejemplo, para el fin de alcanzar alguna forma de perversa pureza racial –un tratar como puros medios a las personas que ya Kant había formulado como una prescripción contraria a la idea misma de la moralidad al indicar que deberíamos tratar siempre a todo otro como un fin y no sólo como un medio–. Invirtiendo y radicalizando la negación de ese mandato de la razón práctica, paradigmáticamente con el Holocausto se aprendió que podía negarse la humanidad de algunos seres humanos y, por ello, considerarlos no sólo prescindibles como medios sino, directamente, eliminables como seres humanos, como fines. Si con la Ilustración se alcanzó la conciencia filosófica que iluminaba como corazón de la moralidad el tratar a todo ser humano como persona, como fin en sí en los términos de Kant, con la realidad de Auschwitz el siglo xx alcanzó la capacidad de arrebatarles la humanidad a algunos seres, de destruir en ellos la universal humanidad de nuestra especie. Ese aterrador aprendizaje se fue y se ha ido reiterando también, en diversas formas, en decenios posteriores, por ejemplo, cuando la humanidad misma de las víctimas de la tortura en tantos momentos dictatoriales en la geografía mundial del terror, les es lenta y sistemáticamente arrancada, capa a capa en su vida, palabra a palabra en su lenguaje para, así, hacer desaparecer en ellos la humanidad misma y hacer irrelevante y superflua su existencia⁵.

4. ANTELME, Roger, *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001.

5. SCARRY, Elaine, *The Body in Pain* (Oxford, University Press, 1985) ha analizado estos procesos de la destrucción del cuerpo, y del mundo, de la víctima en las experiencias de tortura.

Haber aprendido ese terror de eliminar la humanidad, y, por ello y para ello, eliminar la vida, marca una singularidad en la historia que, a pesar de poderse ejemplificar en diversos momentos, en diferentes experiencias de ese mal, no pierde su carácter único. Ninguna realidad del mal puede equipararse con otra: no cabe una contabilidad homogénea del mal, pues cada acto que niega la humanidad es, en sí mismo, absoluto, irrepetible, como irrepetible era la humanidad en cada persona exterminada o en cada persona torturada. Podemos, ciertamente, calcular los millones de seres exterminados en el Holocausto, seis, o los millones de víctimas del Gulag, veinte, y seguir esa paralizante cuenta de la barbarie con tantos otros casos de tantos otros momentos. Pero lo que nos debiera aterrar, lo que en el fondo nos aterra, no es la cantidad, sino la cualidad singular, única, de ese daño, y, porque esa cualidad nos sitúa en el abismo, su cantidad nos abruma al reiterarla. Los grandes nombres, o los nombres genéricos, no atrapan lo aterrador, aunque los llamemos aterradores (nos aterra, quizá sobre todo, esa incapacidad de nuestros instrumentos conceptuales o nominales para aprehender lo que, a la vez, nombran y ocultan). En la experiencia del mal no sumamos, ni agregamos, sino que atendemos a cada uno de los daños en él cometidos: vemos o sospechamos, tras las cifras, cada daño, la totalidad de la humanidad dañada en cada acto, o nos desconsolamos ante la imposibilidad de hacerlo, de aprehender lo que con esos nombres queremos decir –y ése es el abismo, el abismo que marca la incomprendibilidad del mal, un exceso de negación absoluta de la humanidad en cada vida dañada–. Por eso, la ontología del mal es aparentemente paradójica y cabría decir misteriosa, la de una singularidad irrepetible que, no obstante, acontece en una experiencia que se reitera, como se reitera entonces, sin perder por ello urgencia y categoricidad, el mandato de que nunca más aquello –aquello concreto, aquel daño– vuelva a suceder. No es fácil comprender esa estructura paradójica de la ontología del mal ni la realidad, las formas de realidad, de cada mal. No obstante, frente a ello, parecería que la experiencia del mal, el poder afrontarlo y nombrarlo, el poder habérmolas con él –lo que cabe llamar la experiencia elaborada o trabajada– lucha contra esa estructura paradójica de diversas maneras, se enfrenta tanto a su ocurrencia particular –a algo que sucedió o que vemos que sucede ahora– como a la necesidad de que no vuelva a ocurrir.

El enfrentamiento a esa paradoja de la ontología irrepetible de cada mal (de cada daño, diremos) y, no obstante, la reiteración de su experiencia tiene, en la elaboración de ésta, un peculiar efecto: tal vez porque nos resistimos a no comprender ese específico mal que ocurrió y que ocurre surge un esfuerzo de nombrarlo y de darle concepto. Para ello no es infrecuente –como sucedía con los nombres propios y genéricos que antes empleamos– que acudamos a la resonancia de otras experiencias. En la reciente película de Jean-Luc Godard, *Notre Musique*, que es un ensayo fílmico sobre Sarajevo, una primera parte, titulada «El infierno», es un *collage* de imágenes reales y ficcionales de combates bélicos. Aunque la película vaya a hablar de Sarajevo, y algunos planos se puedan referir a esa ciudad en sus momentos de destrucción, parece requerirse el eco de

miradas, gestos, planos procedentes de otros combates (¡incluso de aquellos que, revestidos de la narrativa de lo sublime, conforman tanto la sensibilidad del espectador contemporáneo, como sucede en las películas del Oeste!). Parecemos resistirnos a la incomprensibilidad y acudimos, para nombrar aquello que toda imagen y todo nombre dejan como resto ausente, que se nos escapa, a otras imágenes y a otros nombres. Este esfuerzo semántico, que tiene su raíz en la actitud performativa de mostrar el horror y de rechazarlo, es el que aquí tomamos como índice de la experiencia del mal. ¿Y cómo se constituye esta experiencia del mal? La singularidad del mal, de cada mal, aparece en tres rasgos que marcan y cualifican su experiencia, tres rasgos que iré analizando con el intento derivado de mostrar en qué manera esa experiencia es ya radicalmente secular, no teológica: en primer lugar, el mal se nos presenta como algo incomprensible y con frecuencia inexpresable; en segundo lugar, el mal se nos presenta como necesario, con la fuerza de lo que no podemos evitar; en tercer lugar, el mal se nos presenta como una experiencia que nos acompaña y que nos concierne.

Que el mal es incomprensible es, tal vez, lo que antes nos salta a la vista y lo que más recurrentemente es señalado por quienes han sido sus víctimas directas. Los supervivientes de Auschwitz y los de las torturas de las dictaduras han reiterado ese mensaje de lo incomprensible con un largo tiempo de silencio, un silencio contra el que, con dificultad, se alza su testimonio mismo. Lo vivido allí carece de un nombre que cabalmente explique la experiencia misma vivida y, al carecer de él, esa experiencia se hace abismal. Detengámonos un momento para comprender qué puede significar esto. Cuando nombramos algo –por ejemplo, llamándolo «genocidio» como aconteció por primera vez en 1942 para nombrar lo que, evitando todo nombre directo, se denominó por los nazis la «solución final», el exterminio al que nosotros hemos aludido con el nombre propio «Auschwitz»– parece que entendemos aquello particular que nombramos: a ello nos referimos inmediatamente y lo ubicamos en un mapa de otros conceptos para saber qué significa lo que así nombramos. Decimos: «eso es un genocidio» y explicamos el significado –literalmente nombramos la muerte, el exterminio de un pueblo– ubicándolo entre otros (en este caso, ese término se asoció en los juicios de Núremberg al término jurídico de «crímenes contra la humanidad» y especificó una de sus formas). Cuando tipificamos y nombramos, comprendemos aquello a lo que nos referimos porque podemos, por una parte, diferenciarlo y particularizarlo refiriéndonos a ello y, por otra, porque podemos ubicarlo entre otros significados que, a su vez, comportan prácticas –en nuestro ejemplo, prácticas jurídicas de incriminación y de imputación de responsabilidad–. Nombrar algo significa, pues, poder enlazar una referencia y un sentido. Cabe pensar que en las experiencias del mal, de males radicales como aquellos a los que nos estamos refiriendo, se quiebra esa articulación o ese enlace. La experiencia que se sufre –y la referencia a ella es incuestionable– no casa con el sentido o los sentidos que parece podríamos atribuirle: cada experiencia era más, y distinto, que un genocidio, cada crimen era algo más que un crimen contra la humanidad, era la destrucción de una vida irremplazable. Parece

que esos términos no agotan lo denotado, ni podemos nosotros agotar lo que con ellos referimos; no podemos especificarlo y, entonces, nuestra experiencia misma se abisma, se hace incomprensible. Si, por una parte, sólo podemos ir articulando nuestra experiencia por medio de nombrarla, dándole un concepto, situándola en un contexto de significados y de prácticas, y así hacemos y hemos hecho ante reiteradas experiencias del mal, tipificando acciones e instituciones que rechazamos, como la esclavitud, el sometimiento femenino, o los males radicales del exterminio judío o de la tortura, por otra parecería como si ninguno de esos significados pudiera habérselas cabalmente con la particularidad no reemplazable de cada experiencia de mal y de daño y, aún más radicalmente, que algunas de esas experiencias ni siquiera pueden ser nombradas plenamente.

¿Cómo es eso posible? Emmanuel Levinas indicó que el mal –y se refería a Auschwitz– es un exceso en su misma particularidad, un exceso que desbordaba cualquier intento de comprensión, porque precisamente determinadas experiencias –las de mal– son absolutamente heterogéneas con respecto a nuestro sistema de conceptos, de nombres de otras experiencias⁶. Topamos en ellas con un límite conceptual y, por ello, con un límite de comprensión: no podemos darle un sentido completo a aquello que indicamos aunque sepamos que es una experiencia irrefutable. Y, en efecto, las víctimas, esos héroes anónimos que han pasado infiernos de padecimiento, empezaron indicando y siguieron reiterando cuán incomprensible era su propia experiencia, cuán inexpresable era. Demoraron hablar de ella, como si el silencio, una explícita negación de la palabra, fuera la única manera de testimoniar la incomprensibilidad de lo vivido. Sólo el tiempo, un tiempo largo, y sólo la demanda de que hablaran, les arrancan su dolorido testimonio. Pero sus relatos –unos relatos que en el caso de Auschwitz se empiezan a amontonar en cascada desde los años sesenta del pasado siglo, como se amontonan ahora mismo los de tantas torturas– siguen marcados por signos de incomprensión: relatan, pero indican que su relato no hace explicable la experiencia, que aquello no era comprensible y que sigue siéndolo.

La singularidad del mal –en este caso la singularidad de la experiencia vivida y sólo parcialmente nombrada– vuelve a aparecérsenos en la forma de su resistencia a ser plenamente expresada y consiguientemente comprendida. Pero podríamos pensar que, a pesar de las dificultades del testimonio y a pesar de que sabemos que ningún nombre genérico que le demos a esa experiencia –como «crimen contra la humanidad» o «genocidio»– la definen cabalmente (quizá por eso la nombramos con nombre propio), tales calificaciones nos valen, no obstante, para poder ir definiendo algunos actos que realizamos los humanos y para poder irlos conceptualizando, precisamente, como repudiables, para poder ir atribuyendo responsabilidad por ellos, para poder ir poniendo trabas a su reiteración. Y, en efecto,

6. Cfr. LEVINAS, E. y ABENSOUR, M., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. El mal elemental*, México, FCE, 2002.

así es. Por medio de esas cualificaciones y tipificaciones, con su hiriente e insatisfactoria generalidad, se han ido, no obstante, definiendo conductas ante las que elevamos la única barrera de la que podemos disponer, la de imponernos a nosotros mismos, por medio de mandatos morales y por medio de proscripciones penales, la obligación de que no se repitan. También esas tipificaciones –crimen contra la humanidad, genocidio– operan de una manera iluminadora: pertrechados con ellas podemos definir otras conductas similares y, más específicamente, podemos ver como mal repudiable algo que antes no se percibía así. Porque sabemos qué es un crimen contra la humanidad, lo que antes –y no hace mucho– se concebía como un efecto necesario de las guerras, como las matanzas de Svrenica, o las razias en Sabra y Shatila, recibe cualificación moral, de la misma manera que, por vez primera, esa calificación se empleó en los juicios de Núremberg y Auschwitz fue visto de una manera hasta entonces insólita. Cabe pensar que en este caso, la aterradora particularidad de los hechos requirió la configuración de una nueva calificación y que ella nos ha dotado de una particular visión que extiende su sombra sobre otras experiencias. Tras el término genocidio resuena aquella experiencia originaria, tras el terror de una matanza que vemos ya como un crimen contra la humanidad se agolpa la percepción reiterada –que no debería volver a repetirse, decimos– de mil crímenes. Y por eso, y aunque los nombres estén marcados por su honda inexactitud de aprehender la experiencia que nombran, es crucial la pelea por ellos, por el adecuado nombrar, por si unas muertes son «matanzas» o «daños colaterales», pues en esas calificaciones va la suerte de nuestra manera de ver las acciones de los hombres y nuestra manera de articular nuestra experiencia, nuestra manera de juzgar y nuestra manera de actuar. Pero, aunque así sea –y extraeremos de ello algunas consecuencias posteriormente– el hiato entre la experiencia referida y sus sentidos permanece, como si nuestros nombres del mal no acabaran de hacer inteligible lo que vivimos o lo que vemos. Por ejemplo, ese hiato permanece en el silencio que cada percepción del mal y del daño suelen comportar. Tras cualquier testimonio de una víctima, o tras ver una imagen de ahora de algún daño radical, parecería que sólo el silencio es posible e incluso nos invade un pudor –un pudor semántico– de hablar inmediatamente de ello, de nombrarlo, como si sospecháramos que de agotar con nuestros nombres la experiencia la declararíamos clausurada, cerrada, no acontecida, y que eso no nos parece aceptable: la realidad del mal se resiste a ser nombrada, aunque sólo por medio de sus nombres la hayamos visto como mal y sólo por medio de ellos podamos generar acciones que intenten impedir su reiteración. La experiencia del mal, su imposible comprensión, aparece en la tensión entre ese silencio y ese pudor, por una parte, y la necesidad de nombrar, para repudiar, por otra. Y es, también, la tensión entre realizar acciones que impidiesen la reiteración del mal, para las que requerimos nombres, y la inabarcable y no clausurable experiencia de cada mal, que se resiste a todo nombre.

Pero ese silencio, ese pudor, apunta también en otra dirección de la que conviene dar cuenta. Lo inexpresable, lo incomprensible, fue siempre una marca de lo

sagrado, y cabe pensar que esa marca permanece, imborrable, en la experiencia del mal. Estoy lejos de ser un experto en historia de las religiones, en la fascinante pluralidad de las formas de la experiencia religiosa y en lo que la reflexión teológica intentó proponer como una comprensión y una explicación del mal –elementos experienciales y explicativos no siempre congruentes entre sí– pero, apoyándome en José Gómez Caffarena⁷, cabe sugerir que, aunque incluso en muchas religiones aparezca la tensión entre la necesidad de nombrar y de actuar, por una parte, y la imposibilidad de comprender, por otra, como sucede en el budismo y en el cristianismo originario, los momentos teológicos de muchas religiones y de muchas filosofías, como las nuestras occidentales, han intentado, ante todo, comprender el mal dando de él alguna explicación que fuera congruente con la providencia y omnipotencia que se le atribuía al Dios creador. La reflexión teológica sobre el mal en la tradición occidental, así como casi la totalidad de la filosofía moderna, no permiten ni el silencio ni la ausencia de explicación que hasta ahora he venido subrayando como constitutivos de la experiencia del mal. Por el contrario, el mal ocupa un lugar, aunque sea un lugar problemático, en la economía de la creación. Todavía hoy, y no sólo en el pensamiento teológico sino también en gran parte del pensamiento filosófico, el problema del mal sigue entendiéndose como el problema de cómo hacer congruente un orden –ya sea natural o sobrenatural– necesario, el orden de la naturaleza o el orden de la creación, con la ausencia de sentido que, en términos de la experiencia humana, tiene cada y toda realidad del mal⁸.

Tal vez una manera de reflexionar sobre este problema, y de ir indicando cómo en el siglo veinte seguimos transitando desde su concepción teológica a comprenderlo como realidad secularizada, como lo que denominaré específicamente daño, es avanzar en el segundo rasgo que marca la experiencia que estamos analizando. Ésta no sólo lleva la marca de lo no expresable y de lo no comprensible. También lleva una segunda marca modal, la de lo necesario, la de lo inevitable. ¿Qué se quiere indicar con ello? Dos cosas: en primer lugar, que en la reflexión teológica, y en lo que de teológica tiene la reflexión filosófica de la edad moderna, el mal debe encontrar un lugar explicativo y que ese lugar es el de ubicarlo en el orden de lo necesario, el de pensarlo desde la idea, desde la modalidad de lo necesario. En segundo lugar, que cuando definimos secular y, sobre todo, moralmente males, los arrancamos de ese orden de necesidad y los pensamos, precisamente, como algo que no tendría que haber ocurrido y que debería no haber ocurrido. Tal vez pueda ser oportuno emplear un término específico distinto al de «mal» para esta definición moral, secular y no teológica. Haré una breve aclaración y una sencilla propuesta, al menos provisional. Hasta ahora he estado empleando indistintamente

7. GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, «Ascesis, Gnosis, Praxis: La sabiduría religiosa frente al mal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), pp. 459-483.

8. Véase, por ejemplo, McCORD ADAMS, M. y ADAMS, R. M. (eds.), *The Problem of Evil*, Oxford, University Press, 1990.

los términos «mal» y «daño» en la comprensión tácita de que ambos, si no equivalentes, pudieran significar lo mismo o casi lo mismo. Propongo, a partir de ahora, que comprendamos el daño precisamente como aquel tipo de mal que no es necesario que ocurra, o que hubiese ocurrido, y que, además, sería necesario que no ocurriese. Aunque en el lenguaje coloquial la palabra «daño» está asociada a veces a heridas y sufrimientos que nos acontecen sin que puedan evitarse en el momento –como los producidos en un accidente– o los que son necesarios –nos daña, por ejemplo, la intervención de un cirujano encaminada, entendemos, a producir el bien de la cura–, quizá pueda alterarse parcialmente su sentido en la dirección que aquí acaba de proponerse. Incluso esos «daños» tienen un carácter de cierta evitabilidad, de no necesidad: no es claro que todos los accidentes no sean evitables (más bien, funcionamos sobre el supuesto que muchos lo son o deberían serlo) ni tampoco lo es ya que el dolor haya de ser inevitable. Pero el uso que aquí haré del término «daño» apunta, específicamente, a una forma de hablar del mal directamente moral y directamente política –política, no metafísica, si se me permite tomar de John Rawls esa caracterización–. Si reservamos para el término «mal» aquellas connotaciones de necesidad –como la necesidad de un sufrimiento en el orden de la creación, o la ciega necesidad de un fenómeno natural que hiere y que destroza– podemos ahora comprender que hablar de daños es una forma secularizada de referirnos al mal, como son precisamente los tipos de males a los que nos hemos venido refiriendo como marcas de la experiencia del siglo xx. Hablar de daño tiene una ventaja añadida: es un término de una interesante filiación filosófica, la del liberalismo de John Stuart Mill y nos permitirá posteriormente hablar de la justicia y del espacio público como negación del daño.

Pero regresemos al punto en el que estábamos. Indicaba que el mal se presenta como algo necesario, como algo inevitable. Así es, explícitamente, para quien lo perpetra que, precisamente por considerarlo necesario no lo denomina «mal» sino que alude a él de maneras múltiples, por ejemplo, denominándolo «efecto colateral» o incluso «mal necesario». Quien así nombra alguna acción parece realizar un doble movimiento: primero, parece reconocer el mal, cuando lo hace, pero parece también excusarlo al mostrarlo como inevitable. «Mal necesario» es, incluso, un peculiar e inútil pleonasma, porque –como decimos– el mal siempre se presenta como necesario, como revestido de la fuerza incontenible, como la necesidad natural o una necesidad –para el ser humano incomprensible– de algún oculto plan de la providencia. Los males, los pluriformes males, desde los desastres naturales a aquellos actos humanos que se peraltan y se revisten de la fuerza de la naturaleza o de la historia, son siempre o inevitables o presuntamente tales. Llamar a algo mal es reconocer su necesidad, es indicar que, en efecto, el orden de la contingencia humana está sometido a formas y a fuerzas de inevitabilidad y de necesidad que se nos escapan, que se imponen con una fuerza que no podemos controlar. Pero no todo mal, no todo pretendido mal, queda protegido con esa marca de lo inevitable. Si algunos sucesos naturales son para nosotros mal, porque nos producen males y daños, porque destruyen vidas y porque destruyen mundos de vida,

también podemos –y lo hacemos– sacarlos de ese reino de necesidad y ubicarlos en el mundo humano de lo que podría haber sido distinto. No podemos, ciertamente, controlar la naturaleza cuando destruye, pero no es infrecuente que podamos paliar sus efectos y reducir sus daños. No hace muchos años, un obispo centroamericano denunciaba que las inundaciones producidas por el Niño en su país ponían en evidencia una sociedad mal hecha, sumida en la pobreza, porque los mismos fenómenos o similares no producían en sociedades ricas los mismos devastadores efectos de muertes sinnúmero⁹. No sabemos si la naturaleza está mal hecha –esa pregunta no tiene sentido moral y probablemente no tenga ningún sentido– pero, a diferencia de ello, podemos decir que daña y está mal hecha una sociedad que ni previene daños ni los atiende: la geografía de la pobreza no coincide con la del mal, sino con la de los daños. Los huracanes, los terremotos o la malaria, son males, pero producen daños que podrían haberse evitado. En los términos que he sugerido, el obispo denunciaba los daños siempre evitables producidos por males tal vez inevitables. Porque, en efecto, y por mucho que se pertrechen de la sublime fuerza de la necesidad –natural y divina–, los actos humanos, o algunos de ellos, pertenecen al orden de lo que podría haber sido de manera distinta. De manera más clara, más obvia, pensar en Auschwitz, en Gulag, en Hiroshima, pensar las torturas como daños –y no sólo como males– es arrancarles la justificación de la necesidad e indicar que no era necesario que hubieran ocurrido y atribuirle a sus agentes responsabilidad por sus actos y por sus omisiones; es también indicar que es necesario que no vuelvan a ocurrir y, consiguientemente, establecer proscripciones y límites. Este proceso de cambio de modalidad, el proceso de arrancar los actos de los seres humanos del reino de la necesidad y de ubicarlos en el orden de la posibilidad, el proceso de desvelar que lo que parecía inevitable es, por el contrario, algo que puede ser paliado y atendido es el proceso de constitución de la moralidad, un proceso histórico nada obvio, ni fácil, un proceso complejo de cambio de la concepción de los actos y de sus efectos. Pero notemos que poder pensar en esos actos como daños, como evitables, requiere no estar en la perspectiva de quien los justifica, explicándolos o declarándolos necesarios. Mientras estemos en esa perspectiva, seguiremos protegiéndolos tras el muro de la necesidad. Adoptaremos algún punto de vista absoluto, el de Dios, el de la Naturaleza, el de la Historia o el del Estado: podremos reconocer, a lo mejor, que dañamos, pero nos declararemos inocentes indicando que no pudimos actuar de otra manera, que era necesario que actuáramos como lo hicimos. Lo llamaremos «obediencia debida» o, quizá justificadamente, lo percibiremos como inevitable cuando realmente lo era (y quizá mañana sabremos que no lo era). Así presentado, el daño

9. Ha podido hacerse una reflexión similar a propósito del reciente Tsunami en el mar Índico. La ausencia, escandalosamente motivada por desigualdades económicas o por el ajedrez de la geopolítica, de sistemas de aviso no es causa irrelevante de los cientos de miles de muertes acontecidas en Sumatra, en Tailandia y en Sri Lanka.

no es ya aquel mal de las experiencias excepcionales, absolutamente heterogéneas con respecto a la vida humana, lejanas en tiempos y en momentos especialmente significativos, como los que hemos nombrado –Auschwitz, Hiroshima o el Gulag. El daño es más cercano, su mecanismo más cotidiano e inmediato. No se refiere sólo a los grandes males, sino al ejercicio de la microfísica del dañar que se extiende, banalmente diría Hannah Arendt, por la vida cotidiana y ante el que queremos elevar el muro de contención de la justicia. Excusarnos y proteger nuestra inocencia tras el muro de la necesidad es, entonces, un punto de vista que opera en la experiencia inmediata –siempre que no vemos, que no percibimos el daño infligido a otro y no vemos lo realizado desde su perspectiva–. No se sigue tanto de aquí un mandato moral para nuestros comportamientos (aunque también). Interesa subrayar ahora, sobre todo, una conclusión teórica, a saber, que el agente –el agente moral que se resiste al daño, que lo evita o que lo que impide– no puede estar relacionado con sus acciones en aislamiento; ha de haber adoptado también la perspectiva de quien sufre sus efectos, ha de ver lo sucedido junto con quien es dañado. Y ha de hacerlo si el orden de las razones que tiene para actuar, sus justificaciones, han de inscribirse en la perspectiva de la moral humana, secular. Por eso, es menester que quien sufre daños acepte sus causas y sus efectos –como sucede, por ejemplo, cuando somos dañados en una cura, y por evitar daños mayores– y por eso quien los inflige requiere de la perspectiva de otro para poder pensar si están o no justificados; porque justificar algo es justificarlo no ante una instancia suprema o absoluta –sea ésta, de nuevo, Dios o la Historia– sino ante otros y, específicamente, a quienes lo que hacemos afecta.

Notemos que lo que hemos sugerido indica que si el mal se presenta como inevitable, el daño –que no lo es, que pudo y puede ser evitado y que debe serlo–, reclama que veamos las acciones humanas no desde la sola perspectiva de su agente, tal vez pertrechado de la justificación de su necesidad, sino también desde la perspectiva de quien puede juzgar sobre su necesidad y sobre su oportunidad, de quien sufre sus efectos, de quien contempla la acción desde fuera de los motivos del agente y los ve, externamente, en el orden de los efectos que esas acciones tienen sobre las vidas humanas. A las víctimas de los grandes daños, a las que sufrieron y sufren el inexplicable e inexplicado mal, no sólo se les arrebató la vida; se les negaba también, y sobre todo, la humanidad de poder aceptar o rechazar las justificaciones esgrimidas, de poder ser interlocutores en su definición. Ser humano es ser capaz de aceptar y rechazar un mundo y una definición del mundo. Incluso desde una perspectiva ingenua, inocente y cotidiana decimos que nos resulta sorprendente, extraño, que –según lo que acabo de indicar– hubiera tenido que consultárseles a las víctimas el daño que se les infligía: las circunstancias políticas,

10. Pero notemos que así haya sido (y siga siendo en tantos casos) no excluye, sino que favorece, que podamos proponer que incluso en circunstancias duras, como las bélicas, existe un *ius in bello*. Las torturas de Abu Graib son un buen ejemplo de ello.

bélicas o dictatoriales parecen, de entrada, excluir esa posibilidad¹⁰. Suena hasta ridículo, por poco realista, esa demanda. En efecto, esas circunstancias son espacios sin moralidad, espacios regidos por la férrea necesidad de algún poder o de algún momento que se declara omnipotente. Son espacios inmorales –no, nótese, amorales– en su privación de moralidad. Podemos incluso decir que a las víctimas se les negó la vida porque, precisamente, no se consideraban seres humanos con la capacidad moral de juzgar o para que no la tuvieran. Pero notemos que todo eso refuerza lo que se ha sostenido: el mal siempre aparece en el protegido reino de la necesidad y es la perspectiva de quien lo sufre quien puede ponerlo en evidencia. Son la perspectiva de quien lo sufre y la de quien percibe su sufrimiento las que conciben esos supuestos males como daños, como necesariamente evitables. Aunque indicaré en la segunda parte algunas consecuencias de ello, es conveniente anticipar dos de ellas: en primer lugar, si el espacio del daño es el espacio del debate de justificaciones, el que dirime si los actos que dañan son o no necesarios, si son o no evitables, ese espacio –el espacio público– debe estar constituido por una pluralidad de voces, las de los agentes que hacen acciones y las de los que viven sus efectos; en segundo lugar, si el daño ha de ser evitado, o algunos daños han de serlo, la definición de cuáles son y de por qué lo son serán hitos fundamentales, fundacionales, de esa misma vida pública.

Quizá pudiera sospecharse que esta manera de concebir el mal inevitable y el daño evitable intenta hacer comprensible la experiencia que, decíamos anteriormente, era, por el contrario, incomprensible. Al haber acercado el daño al espacio intramundano de las acciones humanas –siempre contingentes, es decir, que pudieran ser de manera distinta a como son– parece que lo hemos arrancado de un inaccesible reino de la necesidad del plan de la naturaleza, o de algún arcano plan de alguna divinidad, al espacio de lo que podemos juzgar y valorar y, por consiguiente, que podemos comprender. Pero nótese que hemos dicho justamente lo contrario: hemos dicho que porque podemos juzgar las acciones que dañan podemos rechazarlas e impedir las –no que podamos comprender el daño mismo–. Podemos comprender, podemos estudiar y entender por qué se hizo lo que se hizo y extraer de ello no pocas enseñanzas; podemos saber cómo y por qué se dañó y proceder, entonces, a elaborar las pautas de su evitación. Lo que no podemos comprender es cómo un ser humano se ubicó por encima de la humanidad misma, cómo pudo tener tan mellada, por omnipotente, noción de lo humano o cómo pudo descontar la humanidad de aquellos a quienes dañó. El daño sigue siendo incomprensible, aunque no lo sean sus causas y sus procesos, y lo es porque desde el espacio de la moralidad es incomprensible *como moral* lo que pertenece al reino de lo necesario –del llamado mal necesario–. Y es incomprensible porque, frente a la modalidad de la necesidad del mal, la moralidad impone su propia, contrapuesta, modalidad de lo necesario: lo necesario que no suceda por medio de nuestras acciones, la necesidad práctica kantiana que se opone a la necesidad del mal. Son éstos espacios que se excluyen conceptualmente, y si se está en uno no puede, simultáneamente, estarse en otro; pues el daño no puede ya entrar en ninguna

economía de un bien inaccesible, el del inexorable plan de la naturaleza o el de un arcano dios. Comprender el mal sólo es posible desde esas inaccesibles e inhumanas perspectivas, conociéndolas o suponiéndonos en ellas.

Un tercer rasgo que constituye la experiencia del daño es que se nos presenta como una experiencia que nos concierne. Señalé antes que denominar o calificar algunos actos como daños nos permitía percibirlos de una manera especial; después de lo que acabamos de indicar cabe decir que es una percepción modalizada, pues lo que así vemos y nombramos es percibido como algo que no era necesario que ocurriera y que sería necesario que no ocurriera. Esa percepción modalizada es lo que nos permite ubicar las acciones y sus efectos en el espacio de la moralidad, el mecanismo a la vez perceptivo y conceptual por el que los hacemos susceptibles de juicio moral y de recibir también una respuesta moral. Otra manera de indicar lo mismo es enunciar que el daño moral nos concierne. Cuando hemos llegado a ver algo como daño, aquello que así hemos percibido o vivido se nos hace inevitable de una manera especial: nos concierne, nos atañe, nos incumbe. El ver y el definir algo como daño no sólo define la ontología modal (y moral) de ese algo; también define nuestra relación con ello y nos define.

No se entienda lo dicho en el sentido negativo de que aquello que no percibimos como daño no existe como tal, dado que ojos que no ven corazón que no siente; entiéndase en el sentido positivo de que cuando vemos, sentimos, y que haber visto produce el sentimiento y la implicación del corazón, por seguir con el refrán. Haber visto algo como daño, o llegar a verlo, no es proceso nada fácil ni obvio, pues silenciamos y cegamos esa realidad de maneras diversas. De hecho parece que aprendemos a ver de manera desesperadamente lenta, que siempre parece producirse un lapso de tiempo –una hiriente demora, sobre todo para quienes sufren el mal– entre su realidad y su percepción. Los siglos y milenios de esclavitud, por ejemplo, hablan de esa demora, como lo hace también el sometimiento femenino. Nos demoramos en ver los daños infligidos a quienes se esclavizó y a quienes se sometió hasta que los mismos términos –esclavitud, sometimiento– se cargaron del repudio moral que ahora tienen en nuestra cultura y, sobre todo, hasta que, porque puede ser así nombrado, puede percibirse cada nuevo e hirientemente singular acto de esclavitud y de sometimiento. Lo que quisiera indicar con este tercer rasgo de la experiencia del mal es, entonces, que esa percepción nos constituye, nos constituye como sujetos morales, y que precisamente por eso nos incumbe y nos concierne. ¿En qué sentido nos concierne? En un primer, y básico, sentido porque parece incongruente, por una parte, nombrar algo como daño y contemplarlo, por otra, con indiferencia, como si nada nos fuera en ello, por ejemplo y directamente, el juicio de su repudiable maldad. Parece que no podemos parar el movimiento reactivo que parte de arrancar aquello que daña del reino de la necesidad del ulterior paso, o del paso simultáneo, de ubicarlo en el reino que, con Kant y con Leibniz, podemos llamar de la necesidad práctica, de lo que es necesario que no ocurra por medio de nuestras acciones. No podemos dejar de ubicar bajo la idea modal de necesidad aquello que es –alternativamente– mal o

daño: si aquél es inevitable, necesario, éste debe evitarse. Y la formulación «debe evitarse», la de la necesidad práctica, se refiere a la acción del sujeto que ha cambiado ese signo modal, de positivo en negativo, y tiene que ver, por lo tanto, con *sus* acciones. El juicio de que algo es dañino no sólo opera, entonces, en el reclamo conceptual de cuál es su estatuto –justificado o no– sino en la exigencia de una acción, una acción que viene justificada por su oposición al daño, que se dirige a evitarlo o que se dirige a sanarlo. Pues el daño, como otras cosas centrales en la vida humana, no puede ser comprendido ni siquiera como tal en el solo orden de nuestros conceptos o de nuestros nombres: reclama el orden de las acciones, de nosotros como agentes de algo al respecto. La percepción del daño reclama la acción sobre el daño. Nos reclama no sólo como personas que perciben, sino como personas que actúan. Por eso reclamamos acciones –y por eso también imputamos responsabilidad por omisiones. Y las personas que actúan o que reaccionan lo hacen porque se sienten incumbidas y concernidas por aquello que les reclama, en nuestro caso, el daño. Pero también sucede que podemos ver algo como daño y sentirnos impotentes: pero, en estos casos, nada infrecuentes, nuestro concernimiento no desaparece. La sensación de impotencia no es ausencia de implicación, sino reconocimiento de los límites de las acciones posibles y precisamente porque pensamos que *alguna* acción –no sabemos cuál o cómo hacerla– sería necesaria.

Sentirse concernido no es, no obstante, cosa fácil ni obvia. Podemos estar concernidos por cosas de las que no tenemos conciencia, podemos no sabernos concernidos por realidades que, de hecho, nos incumben. Podemos, en nuestro caso, estar de hecho concernidos por daños que no vemos y no reconocemos en estructuras que dañan. ¿Cómo llegar a sabernos y sentirnos concernidos en tales circunstancias? Cuando indiqué la necesidad de que el agente moral percibiera sus acciones no sólo desde su propia perspectiva, sino también desde la de aquellos a quienes sus acciones afectaban, descentré al sujeto moral ubicándole en relación a otra persona. Necesitamos, tal vez, volver a descentrarle ahora indicando que necesita otra voz para descubrir muchas veces que *está*, de hecho, concernido, por cosas en las que inicialmente no se *siente* concernido. En efecto, necesitamos con frecuencia de la voz objetiva en tercera persona que nos indique que, a pesar de nuestras iniciales percepciones, hay daños en los que participamos, tal vez no intencionalmente, pero que acontecen a nuestro lado y que se realizan, incluso contra nuestra consciencia explícita, con nuestra tácita anuencia o con nuestra inconsciente omisión. Diré posteriormente que es tarea de nuestro sentido de justicia el poder adoptar también esta perspectiva, la que describe objetivamente el mundo que habitamos como un mundo que puede ser descrito como un espacio de daños evitables y que, por consiguiente, nuestro lugar como agentes morales no puede sólo definirse, como venimos diciendo, atendiendo al dañado, sino también escuchando el orden de realidad que habitamos. Si así es, nuestro lugar como sujetos morales no sólo puede describirse desde nosotros como agentes, ni sólo desde nosotros como sujetos atentos a los otros que perciben y reciben el efecto de nuestros actos. Aunque ellos no estuvieran, necesitaríamos también de las

descripciones objetivas del mundo que habitamos que nos indicaran de qué manera y en qué formas nuestros actos están inscritos en la microfísica o en la macrofísica del daño. Esa descripción objetiva, que pertenece al orden del conocimiento de la realidad en nuestra conformación moral, puede ser el lugar en el que dirimir nuestra implicación objetiva en la realidad de los daños. Puede ser el camino de entrada para sabernos concernidos cuando lo estamos y no lo sabemos, no lo percibimos.

Si ello es así, la experiencia del daño requiere pluralidad de voces, de perspectivas, para que aquellas acciones que dañan puedan llegarse a ver, a nombrar, a definir y para que puedan dar origen a actos que las impidan. Pero, llegados aquí, nuestra reflexión parece insatisfactoria o sólo parcial. Podemos preguntarnos qué es daño, qué nos daña. Podemos comprender que esta forma de mal pertenece al espacio intramundano de nuestras acciones, pero no sabemos, seguimos sin saber, qué actos o qué tipo de actos tipificamos así. Tampoco sabemos por qué se realizan y por qué se sigue dañando una vez algo –una discriminación, una tortura, la destrucción de una vida– ha sido claramente nombrado como un mal evitable. Tal vez si no podemos tener una teoría general del mal, una metafísica del mal, pues ello nos requeriría un punto de vista absoluto que nos es inaccesible, podríamos, no obstante, tener teorías parciales o locales del daño, aunque no, por ello, menos generales. En efecto, creo que las tenemos, que podemos ir nombrando y definiendo lo que daña a las personas y que, al hacerlo, acendramos nuestra conciencia moral de humanidad. Esas teorías parciales forman parte de un lento, demorado, proceso histórico de aprendizaje, el de la humanidad misma. Otra manera de darle nombre a ese proceso es, como diré en el siguiente apartado, llamarlo el trabajo de la justicia. Y si estas teorías parciales nos dejan todavía un regusto de algo incompleto, de algo inabarcado, de algo incomprendido, tendríamos que recordar que la experiencia del mal, de la que partíamos, es una experiencia de incompreensión o, diremos ahora, de insatisfacción. Ante el daño no podemos proponer la imagen de un ser que contempla o que entiende, sino la de un ser que actúa o que reacciona, que responde a las acciones con acciones. El residuo inexplicado e inexplicable del mal, permanece. Es más, se acendra y se hace urgente porque qué acción haya de oponerse al daño, y cómo deba hacerlo, nos sumerge en ulteriores perplejidades. También ella debería ser única, respondiendo específicamente al concreto daño cometido o al daño evitable; también ella debería responder a la particular y paradójica ontología del daño. Pero aunque esa demanda de acción nos deje en ulteriores perplejidades, cabe pensar que hemos avanzado en la comprensión de lo que hacemos cuando nos enfrentamos a las experiencias de daño, cuando las elaboramos, cuando trabajamos intramundana, secularmente, el mal. No lo explicamos ni lo comprendemos, sino que nos sentimos concernidos en el orden de las respuestas a él; no lo damos, si es daño, por justificado, sino que reaccionamos mostrando que es responsabilidad humana lo que produce la acción humana. No lo hacemos claro y transparente al ubicarlo en un concepto que lo comprenda y que lo exprese, sino que mostramos que la perspicua particularidad de su experiencia reclama, igualmente, la precisa acción de su rechazo.

2. LA NEGACIÓN DEL DAÑO COMO ORIGEN DE LO PÚBLICO

Si el epígrafe anterior analizaba algunos momentos de la constitución de la experiencia del daño, mostrando en ella una tensión entre las maneras en las que lo nombramos y consiguientemente lo aprehendemos, por una parte, y su incomprendibilidad e inexpresabilidad, por otra, si se indicaban los cambios conceptuales que se nos requieren para ver algo hasta un momento no percibido como daño bajo esa figura, y si sugerí también que el daño nos concierne en su percepción y en la demanda de acciones que lo rechacen, lo prevengan o lo curen, es adecuado aterrizar esa reflexión en el espacio, secular e intramundano en el que tienen lugar esos procesos de nombrarlo, de concebirlo y de responder a él. Pero no intentaré ahora tampoco una teoría general del daño sino que proseguiré en la misma tonalidad de hacer un análisis político, no metafísico, del dañar y del definirlo en ese espacio intramundano y secular. Mas el daño, como el mal, es pluriforme y, en ese espacio, presenta incluso una diversidad de rostros mayor que la que se le atribuía al mal pues ni es posible retrotraerlo a un único tipo de causas, de principios o de comportamientos ni tampoco, como decíamos antes, podemos desconocer que las clasificaciones genéricas que de los daños podemos hacer –por ejemplo, mostrando cómo los tipos de derechos que los ciudadanos nos atribuimos en las democracias pueden ser la imagen invertida de tipos de daños– no agotan la experiencia misma del daño cuando éste ocurre. Por eso, tampoco me parece oportuno proceder ahora a tipificar las formas del daño, aquellas maneras genéricas de ir cualificando conductas y situaciones, un proceso cuya larga historia pudiera ser relatada como la historia de las modulaciones sociales y culturales de las diversas imágenes que los seres humanos nos hemos ido dando de nosotros mismos, como podría igualmente referírsela relatando la constitución de la misma noción normativa de humanidad; esos relatos posibles –y necesarios– parecen configurar lo que sería la historia de la constitución de nuestra vida moral y de nuestra vida pública. No obstante, iré dejando ver algunas de esas tipificaciones o, al menos, algunos de sus supuestos y será una intuición central del análisis la idea de que nuestras nociones normativas operan siempre al ras de los procesos históricos. Si no se intentará una teoría general del daño ni se abordará un estudio de sus tipologías, lo que se pretende es sugerir que el análisis de su proceso de elaboración secular y pública puede darnos alguna idea más perfilada de su misma naturaleza, también secular y pública.

Pero comencemos desde otro cabo. Con lo que antes sugería, a saber, que cuando nuestra experiencia del mal se torna secular retiene los rasgos abismales que siempre le atribuyeron a esa realidad las culturas humanas, lo que hacía era acentuar y proseguir el proyecto de análisis de la modernidad como un proceso –por decirlo ahora en los términos en los que Habermas hereda el análisis de Max Weber– de tornar lingüístico lo sacro, de trasladar todo el complejo de categorías con las que antes de la modernidad pensamos el mundo natural y el mundo personal al ámbito de nuestras formas de comprenderlos, de articularlos simbólicamente y

conceptualmente, de traducir a la humanidad del lenguaje a los procesos con los que humanos nos entendemos al comunicarnos, lo que antes se concebían como características inconmovibles y fundantes del cosmos. No obstante, con este proceso de tornar lo sacro en mundano ni nos desprendemos de la naturaleza ni nos separamos de ella; no nos separamos de la primera naturaleza en cuyas contingencias vivimos, contingencias que nos dañan y ante las que antaño quisimos elevar los poderes conjuradores de lo sacro o contemporáneamente de la ciencia y de la técnica; lo que hacemos es, más bien, reconocer o poner en el foco de la atención nuestra segunda naturaleza, una naturaleza que se constituye socialmente y en la que intentamos compensar y atajar, prevenir y sanar, las heridas y las fragilidades de nuestra existencia. Las sociedades, por decirlo en breve, son los espacios y las condiciones de protección de nuestra existencia y nuestra naturaleza social es el medio de desarrollo de la misma. Pero, también contra lo que con engolada omnipotencia pensó muchas veces nuestra cultura occidental, ese medio protector se ha tornado, y se sigue convirtiendo, en una protección hiriente, en un remedio que contiene no pocas enfermedades. Nuestra segunda naturaleza, la que se constituye en las prácticas sociales humanas, en los conceptos y en las razones con los que articulamos nuestras acciones, es, como vimos antes, el espacio en el que se constituye el daño. Si en ella tiene lugar nuestra experiencia, en ella también aparecen, como un lugar especial, la herida y el sufrimiento, es el lugar de la carencia y de la frustración. Con ella no desaparecen los males que, en nuestra primera naturaleza, en nuestra realidad biológica como especie contingente en un medio contingente, desvelan nuestra fragilidad; más bien, añadimos a ella una segunda fragilidad, la de ésta, nuestra segunda naturaleza, la fragilidad del poder ser dañados por medio de nuestras propias acciones. Y esta segunda fragilidad tiñe y modula aquella primera: percibimos y vivimos el sufrimiento y el mal físico ya desde el tejido, a la vez protector y dañino, desde la posibilidad de dañar y desde la posibilidad de no dañar.

El reconocimiento de esta segunda fragilidad no nos brinda ningún consuelo; más bien parece cargarnos de responsabilidades: la responsabilidad de ir nombrando qué actos y qué circunstancias no deberían haber dañado y no deberían volver a dañar y la responsabilidad de paliar y de evitar tales daños. Lo que eso quiere decir es que nuestra segunda naturaleza y esta nuestra segunda fragilidad reclaman, necesitan, que percibamos nuestra vida en términos normativos, es decir, en los términos de lo que no debería haber pasado y de lo que no debería pasar. Esos términos, como puede verse, son ya términos modales de obligación y de responsabilidad que tienen forma y contenido moral. Pero nótese, también, que esos términos se establecen por vía negativa. Es conveniente que nos detengamos brevemente en ello. Solemos tender a pensar –un pensamiento de hondas raíces filosóficas, teológicas a la vez que cotidianas, inmediatas– que el mal se define como carencia del bien y que, por lo tanto, saber qué es mal presupone haber sabido, conceptualmente antes, qué es bien. En esa concepción, una concepción de hondas raíces agustinianas en nuestra cultura y en nuestro entendimiento común,

procede ir definiendo los bienes, ir descubriendo la realidad del bien, para ir contrastando qué realidades o qué acciones sustraen de esa realidad o la niegan. Parece –en esa concepción– que los seres humanos descubrimos o definimos qué es un bien para nosotros y, por contraste con él, rechazamos o negamos lo que lo niega o lo merma. No le faltan a tal concepción buenas razones de apoyo: por indicar sólo una (y dejando ahora las razones metafísicas, platónicas o aristotélicas, que la abonan), cabe, en efecto, pensar que en nuestra experiencia común siempre contrastamos males y daños con bienes, por ejemplo, los bienes que se definen en nuestros deseos y en nuestros fines, en nuestra felicidad buscada y anhelada, y cabe pensar que argumentamos que aquéllos lo son porque niegan éstos. Es ésta una concepción común –casi de sentido común– y, en efecto, habría que justificar cómo se explica en una concepción alternativa, como la de la vía negativa, el contraste que aparece en nuestros juicios y nuestras razones entre lo que es mal o daño y lo que, por el contrario, pensamos que debería ser un bien. Lo que sugeriré hacia el final es que, más bien, formulamos nuestros bienes –por ejemplo, el vivir en una sociedad justa– por negación de nuestros daños o, al menos, en gran medida con relación a ellos; es decir, que lo que consideramos bienes son, en su raíz, negaciones de daños, de lo que hemos llegado a definir como tales. No obstante, cabe ya sospechar que en la concepción positiva que estábamos comentando, el mal o el daño no son reales, son aparentes: han perdido o no han adquirido realidad. Mas, como se argumentaba antes, y por el contrario, es su realidad, su carácter como primera realidad moral, el que ha pasado obstinadamente a primer plano con las radicales experiencias del pasado siglo y el que se ha hecho un centro de nuestra concepción de la vida ética. Cabe, pues, empezar a sugerir un punto de vista alternativo, la vía negativa, que asigne primacía a la experiencia del daño, a su elaboración y a su definición y que explique, o intente hacerlo, de manera derivada cómo formulamos nuestras ideas de lo que es un bien para nosotros. Esta segunda parte es una propuesta de elaboración de esta vía negativa, una vía sugerida en muchas propuestas teóricas contemporáneas presentadas, entre otros, por Ernesto Garzón Valdés, Thomas Scanlon y Javier Muguerza¹¹, y lo que quisiera sugerir sigue el hilo iniciado antes de comprender en qué maneras nuestra idea del daño se define públicamente y define, al hacerlo, el espacio público mismo. Intento, pues, volcar la vía negativa en una reflexión sobre lo público.

11. SCANLON, T., *Lo que nos debemos unos a otros* (Barcelona, Paidós, 2003), formula una propuesta contractualista a partir de la necesidad de justificación de lo que consideramos incorrecto o injusto, donde lo que sea incorrecto o injusto es lo que no puede ser justificado ante otros sobre bases que ellos no podrían aceptar. Este carácter irreductible de las personas como sede de la autoridad moral ha llevado a Javier Muguerza a formular un «imperativo de la disidencia» que, estimo, tiene el carácter de vía negativa que aquí comentamos (cfr. MUGUERZA, J., «La alternativa del disenso», en MUGUERZA, J. y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989). Ernesto Garzón Valdés ha acudido a una fundamentación negativa similar, entiendo, a la que aquí defiendo. Cfr. GARZÓN VALDÉS, Ernesto *Calamidades*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Sugería más arriba que hablar, como hemos hecho, de daño, tenía –además de las razones entonces aducidas– la ventaja de remitir a una tradición intelectual y política, la del liberalismo de John Stuart Mill, que nos permitirá ubicar nuestro tratamiento de la vía negativa en el terreno público que acabo de indicar. Recordemos, brevemente, lo que Mill en *Sobre la libertad*, su libro de 1859, formuló como lo que hemos luego llamado el principio del daño. Con esta formulación entramos en terreno áspero y problemático, pero es el terreno que nos permite avanzar en la concepción política, pública y no metafísica del mal que es la reflexión sobre el daño que estamos realizando. Mill escribió en *Sobre la libertad* que «el único propósito por el que puede justificadamente, y contra su voluntad, ejercerse el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada es prevenir el daño a otros»¹². No entraré ahora en la compleja discusión sobre cuál es el alcance del principio de Mill y, en concreto, en qué maneras pudiera él entenderlo como una guía restrictiva en el marco de políticas públicas, incluidas las políticas penales, cuyo sostenimiento último se realiza parcialmente en el marco de una comprensión utilitarista de la moralidad. Confío en que, aunque derivadamente, quede clara mi distancia con esas concepciones utilitaristas de la vida moral, pues por decirlo con frase de Rawls, son las diferencias entre las personas –su irremplazable y única humanidad– lo que constituye la realidad de su daño cuando son dañadas, y no cabe pensar, como haría el utilitarismo, en una agregación de males, a balancear con una contrapuesta agregación de bienes, como pretende el utilitarismo (aunque no el de Mill, o al menos no el del último Mill). Como dije hacia el comienzo, no es posible esa contabilidad comparativa y agregada del daño, o no es posible si hacemos de la experiencia de cada daño una experiencia única, irrepetible –fundante de la demanda de su rechazo–, si la concebimos como fuente legítima de una demanda de justicia. Tampoco entraré ahora en otro elemento que parece desprenderse, o rondar, la formulación del principio de Mill, aunque conviene resaltar algunos de sus supuestos. Me refiero a que parece operar en él un muy problemático contraste entre lo que puede rechazarse e impedirse públicamente y lo que, parecería, queda protegido de tal rechazo en lo privado. El pensamiento liberal siempre operó por una contraposición entre esos ámbitos, el público y el privado, y parecería que la razón para hacerlo es la de permitir el máximo de libertad para las acciones –llamémosle privadas– de los individuos y sólo establecer restricciones en cuanto éstas hubieran de tener efectos públicos. Esa idea es, estimo, crucial si, por una parte, y como formula la versión más potente del liberalismo contemporáneo, la de John Rawls, ha de defenderse la posibilidad y la capacidad de que las personas desarrollemos en libertad nuestros proyectos y nuestros fines y, por otra, han de coordinarse públicamente los ejercicios no siempre congruentes de nuestra libertad personal. Pero, al mismo tiempo, la separación entre lo público y lo privado es una idea problemática si la concebimos de una

12. Cfr. STUART MILL, John, *On Liberty* (1859), London, Penguin Books, 1956, p. 13.

manera estática, y más en los términos de una acotada contraposición de esferas o de ámbitos, pues no siempre lo que inicialmente se pensó como perteneciente al ámbito privado, como algo que, según el principio del daño de Mill, no podría legítimamente impedirse, está acotado sólo a dicha esfera y no está en absoluto claro si, en su raíz, no es también público. Multitud de ejemplos pueden aducirse: mencionemos sólo, por su fuerza, la violencia de género. Las fronteras entre lo privado y lo público, entre lo que puede según dicho principio restringirse y lo que no, son fronteras fluidas, como bien han ido poniendo de relieve las diversas críticas del movimiento feminista. No hay, en nuestras sociedades, una distinción ni clara ni tajante, sino sólo borrosa y elusiva, entre esas esferas. Cabe dudar que existan comportamientos privados que no tengan efectos públicos y que, por lo tanto, estuvieran protegidos, según el principio del daño, de una legítima, civilizada y justificada regulación normativa. Los debates contemporáneos sobre la pornografía y sobre las relaciones domésticas, por ejemplo, muestran, en ámbitos distintos, que es imposible aislar los comportamientos de los individuos, llamándolos privados, de su contexto y de sus efectos sociales. No cabe —o es una muy problemática formulación, cuyo significado sólo podríamos comprender alusivamente— una moral sólo privada.

Mas las dudas esgrimidas contra el principio de Mill no afectan, estimo, a lo que quizá sea su idea fundamental: que lo que consideremos que daña define, precisamente, la forma de ejercicio de la autoridad pública y, consiguientemente añadiríamos nosotros, que los procesos por los que nombramos los daños y los rechazamos, y que los comportamientos que así nombramos, se definen públicamente y definen la esfera pública misma. Para intentar fundamentar esta interpretación del principio de Mill, y sobre todo para avanzar en nuestra vía negativa y pública, puede ser adecuado fijarnos en los procesos por los que definimos comportamientos y acciones como dañinos. Por medio del análisis de dichos procesos intentaremos aclarar cómo la definición de los daños se constituye públicamente y ello nos permitirá, al final, sugerir la idea más fuerte de que lo público mismo se constituye, al menos desde un punto de vista moral o normativo, en torno a los ejes de la definición y del rechazo del daño.

Vayamos, pues, a lo primero. ¿Cómo llegamos a nombrar una acción como daño? ¿Cómo llegamos —cómo hemos llegado— a nombrar, a definir, a enjuiciar como daños, aquellos actos que decimos, ahora, nos dañan? ¿Cómo hemos definido las formas de su rechazo —de concebirlos como actos o circunstancias que no debieran haber ocurrido y no debieran volver a ocurrir—? Conviene partir de un dato significativo. Hechos e instituciones que en momentos anteriores de la historia de la especie humana no eran concebidos como conductas y comportamientos rechazables —que no eran definidos como daños— han llegado en esa historia a ser formulados como daños, como conductas, instituciones o circunstancias que, decimos, dañan a las personas. La esclavitud o la dominación y discriminación de las mujeres, a los que aludimos anteriormente, son ejemplos claros de ello. Ambos hechos se presentaban en momentos históricos anteriores arropados en alguna

suerte de necesidad –por ejemplo, y en ambos casos, la necesidad de tutela de una naturaleza débil carente de la capacidad de autogobierno y necesitada de protección–. El proceso de definir que dañaban y eran daños ha sido el proceso de mostrar que no sólo no podían justificarse con tal necesidad sino que, por el contrario, era necesario y posible alterar esas instituciones y erradicarlas. En el orden de las razones, ese proceso está imbricado de particularidades culturales y económicas y su estudio específico ilumina el movimiento conceptual que antes se diseñaba. Pero no es un proceso que pueda ser reducido a una dialéctica de argumentación, de la preeminencia de los mejores argumentos, aunque esa dialéctica constituya, al menos en lo que a su reconstrucción filosófica se refiere, el hilo conductor de esas formas particulares de experiencia del daño: es también, y sobre todo, un proceso de conflicto real, de posiciones y de definiciones contrapuestas, de intereses, que han enfrentado a diferentes individuos y grupos en complejos y contingentes procesos históricos. Pero, ya sea en el terreno de las razones o en el de las prácticas, no parece, en cualquier caso, que en esos procesos de argumentación y de conflicto la definición de esas conductas e instituciones como daños pueda realizarse en aislamiento: implican y abarcan más que juicios sobre esas acciones o esas circunstancias; implican a todo el conjunto de nuestras intuiciones y prácticas normativas. Indicar que la esclavitud es un daño o que así mismo lo es el sometimiento de la mujer en la vida pública y en la vida familiar reclama importantes reajustes en otras instituciones sociales y en muchas de nuestras intuiciones normativas. No olvidemos tampoco que estos dos casos (a diferencia de otros en los que se empieza a ver con significado moral hechos antes no percibidos y que pertenecían al reino de lo natural, como las muertes de civiles en los procesos bélicos o las relaciones con los animales) lo son de modificación y de condena de prácticas que tenían ya una sanción normativa: dependían, entonces, de todo el sistema de principios, normas y sentimientos que los sancionaban en el momento en que tales prácticas se consideraban justificadas. Pudiera no negársele a un esclavo o a una mujer el estatuto de persona (aunque en el primer caso no faltan en la historia argumentos *a contrario*), pero no se estimaba que dicho estatuto tuviera que estar asociado al sistema de atributos públicos de la ciudadanía o de la propiedad ni, menos aún, a una consideración del valor o de la dignidad, de la autonomía moral, de aquellas personas sometidas; o no siempre incluso la concepción del esclavo como persona, incluso como persona moral –incluso, como en Aristóteles un posible amigo–, reclama el estatuto político de la igualdad. Por así decirlo, la noción de persona no era, como es la nuestra, una noción moral que reclamara, como tal, la universalidad de su atribución y que implicara el reconocimiento de un estatuto social y político, por ejemplo por medio de un sistema de derechos. Contra lo que a veces solemos pensar –que la lógica de la modernidad separa esferas y sistemas de acción–, y el recién mencionado caso de la esclavitud y de la amistad es ejemplo de ello, la modernidad articula conceptual e institucionalmente esferas de acción antes segregadas, somete a diversas prácticas a una misma configuración, las asimila y les da coherencia normativa. La abolición de la esclavitud, que

empieza a generalizarse a comienzos del siglo diecinueve, sólo fue posible en la medida en que se hubieron alterado básicas nociones jurídicas, morales y políticas, como las referidas al sistema de propiedad, y a su misma noción, al sistema tímidamente democrático o republicano del control de lo público o a las complejas relaciones de los ámbitos públicos y privados. Esas nociones tuvieron que ser alteradas haciendo que la noción del espacio público dejara de ser privativa para algunos ciudadanos, que dejara de ser su «espacio privado» marcado de exclusiones y que la totalidad de la vida social fuera vista desde un reducido número de intuiciones normativas, como las que promueve el pensamiento moderno, básicamente las referidas a la dignidad tanto moral como política de todas las personas. Notemos que en este caso parece existir un doble camino de inferencias o de razonamientos prácticos que relacionan las interpretaciones y las realidades: si la esclavitud es insostenible en términos filosóficos –el camino que el proceso de argumentación recorre– entonces no es tampoco defendible la constelación conceptual y práctica (económica, social, cultural) que la sostiene; y, a la inversa, si la práctica se hace insostenible o es disfuncional –el camino del conflicto– entonces colapsan no sólo otras prácticas sino también todas sus justificaciones normativas. Las influencias de la Ilustración y de las revoluciones del diecinueve en estos complejos procesos que analizan los historiadores son, como decía, evidentes. El retraso en sacar similares inferencias prácticas en el caso del sometimiento femenino –la callada revolución feminista está aún en marcha, y no sin sangre, como testimonian dolorosamente prácticas de violencia en el ámbito doméstico– probablemente tenga que ver, como han señalado las pensadoras feministas, con el carácter más nuclear, más central y más denso, de la dominación de los géneros tanto en términos institucionales como en términos culturales. Valgan, aunque sean apresuradas, esas referencias para percibir que la definición de algunas conductas e instituciones como dañinas para las personas sólo puede realizarse en la medida en que se altera todo el espacio normativo en el que ocurren y, en concreto, en la medida en que la noción misma de lo público se modifica. Hay un holismo normativo, una coimplicación de intuiciones morales, jurídicas y culturales, según el cual el cambio en un punto de ese sistema normativo –la definición de un daño– implica cambios en otros puntos del mismo sistema y, en casos especialmente radicales, cambios más hondos en el sistema mismo.

Cabe sugerir que hay dos dimensiones importantes en este proceso de constitución pública del daño y de constitución de lo público por medio de la definición del daño. La primera dimensión se refiere a las voces que articulan lo público; la segunda al proceso temporal en el que esas voces aparecen. Ambas son dimensiones que nos aparecían ya anteriormente, la primera en las referencias que se fueron haciendo a la importancia que los testimonios de las víctimas han tenido en nuestra percepción de los daños radicales del pasado siglo y en la referencia a la importancia de la perspectiva objetiva que, en actitud de tercera persona, nos pudiera descubrir como concernidos por una estructura en la que se daña; la segunda dimensión, la temporal, cuando se indicó el tiempo de demora tanto en

la posibilidad de dar testimonio de un daño sufrido como –y esto es quizá más importante– en la definición de algo como daño. Porque siempre, dolorosamente, vamos con retraso y definimos los daños una vez acontecidos.

Fijémonos, en primer lugar, en las voces. La sugerencia que quisiera plantear es que el espacio público, que se constituye con la presencia de personas, de individuos, también está articulado, y eso es especialmente significativo para los efectos que nos interesan, por distintas posiciones con relación a las cuales el daño se percibe, se define y se rechaza. La noción de lo público, como espacio del daño, incorpora estas distintas posiciones o voces. Ya mencioné una importante asimetría que intervenía en la definición del daño: la que se daba entre quien infligía el daño y su víctima. La voz de ésta es especialmente significativa en la definición del daño y muchas veces, como veíamos, es el origen mismo de la definición de algo como tal, pues es la realidad misma del daño, en las formas diversas de sufrimiento y de privación la que exige que un acto que se pertrechaba de una necesidad que lo justificaba no vuelva a repetirse. Aquello no era, reclama la víctima, necesario y era posible que no hubiera sucedido y eso mismo –el sacarlo del reino de la necesidad y ubicarlo en el espacio de la posibilidad– es la condición básica para reclamar que nunca, en ninguna parte, ese acto –y ese tipo de actos– vuelva a reiterarse. Por ello, la posición de la víctima es privilegiada: es como el punto de apoyo de una palanca, el fulcro con el que se altera la modalidad con la que percibimos las acciones: esa palanca las arranca del mundo de lo necesario y las ubica en el ámbito de lo posible, en este caso de lo que podría no haber acontecido, de lo que no era necesario que aconteciera. Es esa voz, esa perspectiva, la que ve inmediatamente las acciones humanas como daños cuando dañan; precisamente por ello también las encuentra inexplicables, incomprensibles. La experiencia del siglo xx es especialmente significativa en este sentido, pues en la elaboración de la experiencia histórica del Holocausto, la voz de las víctimas ha ido ganando momento y fuerza: el juicio de Eichmann (en 1961) y la atención a los testimonios que aumentan de peso en la atención pública a partir de los años setenta (y modifican esa atención, aunque no sin reticencias y conflictos) son ejemplos de ello¹³. Es más, cabe sugerir también que ha sido esa creciente voz de las víctimas en ese caso, y en otros muchos más, la que nos ha suministrado o ha modulado la percepción de esas experiencias de horror, de su aguda realidad. Sin ellas imaginamos el daño, podemos intuirlo, mas no lo vemos y sin verlo no nos punza ni nos hiere su particularidad ni probablemente podemos con claridad proceder a su denuncia ni a su evitación. Contrástense los casos que conocemos y que nombramos como males radicales y como daños –comenzando, paradigmáticamente, con Auschwitz y siguiendo con la estela de horrores que, por ejemplo, supuso el *apartheid* o las

13. Es buen ejemplo de ello el camino de los procesos judiciales sobre el Holocausto: cfr. LAWRENCE, Douglas, *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001.

torturas— con aquellas otras experiencias del daño que, como el Gulag o los genocidios de Pol Pot, permanecen, al menos para nosotros, no para sus víctimas, en el silencio. No es, obviamente, que el daño no existiese ni exista en el silencio —este silencio que no permite nombrarlo públicamente, no aquel otro silencio al que antes me refería como la percepción abismal del conocimiento—. Ciertamente existía, pero es un silencio ciego en términos de la acción, un silencio que no permite que la demanda de nunca jamás aquello se repita se convierta en la necesidad práctica —una necesidad no sólo de conceptos, sino de actos— de que así sea. Para que la voz testimonial se haga presente se requieren, a su vez, otros procesos: sobre todo, se requiere la posibilidad misma de poderle poner voz a su experiencia, de darle nombre. Requiere, por lo tanto, un lenguaje y un espacio de significados para esa voz, una posibilidad que tiene que vencer resistencias tanto propias como del espacio en el que son oídas —o inicialmente acalladas—. La experiencia del Holocausto, como la de muchas Comisiones de Verdad en los últimos decenios, comisiones que aquella experiencia se remiten de diversas maneras, por ejemplo, acudiendo a sus hitos normativos —en el primer epígrafe me refería, precisamente, a las nociones de genocidio y de crímenes contra la humanidad— o definiendo los marcos procesales en el análisis de la responsabilidad por lo acontecido, son, de nuevo, iluminadoras¹⁴. Para que la voz de los testigos pueda ser oída, para que incluso tenga sentido para ellos el sobreponerse al doloroso ejercicio de rememoración del daño sufrido, se requieren condiciones de escucha y de atención, se requiere que el mismo recuerdo del daño pueda así no volver a herir, aunque lo haga y lo siga haciendo, y alcance a tener otra dimensión performativa, la de que aquello no vuelva a repetirse. No nos podemos detener ahora en las maneras en las que esa demanda performativa se formula; notaré sólo —pues es importante para lo que luego diremos— que los sentimientos y las demandas de las víctimas de estas experiencias a las que me estoy refiriendo no van tanto encaminadas a la búsqueda de resarcimiento o de venganza cuanto a la reclamación de la escucha, de la reparación y de la justicia.

La voz en primera persona de las víctimas no ha sido en algunos casos la primera en ser oída, incluso, como decíamos, ha sido una voz humanamente demorada y sometida a no pocas constricciones políticas —pues todo uso de la memoria, de la memoria del daño, no es nunca políticamente neutro—. Las voces de las víctimas han tenido, con frecuencia, que ser forzadas, promovidas, incitadas y lo han sido desde actuaciones públicas, políticas, que han definido los marcos y las condiciones para que el daño llegara a tener nombre. De nuevo, la experiencia del Holocausto es significativa, pues la conciencia pública pareció articularse en primera instancia por medio de una voz en tercera persona, la de los juicios de Núremberg que fijaron tanto los hechos objetivos como las responsabilidades

14. Sobre los complejos procesos de las Comisiones de Verdad, sus diferencias y objetivos, cfr. HAYNER, Priscilla B., *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*, New York, Routledge, 2000.

igualmente objetivas y para cuya definición se empleó, por vez primera, como dijimos, el término «crímenes contra la humanidad». La definición de un estado de cosas y su específica definición normativa –la objetividad de los hechos y la objetividad de las normas–, en este caso recién referido una definición jurídica, parecen también necesarias en la definición de un daño y en ese terreno se dirime y se juzga con frecuencia, y sobre todo con efectos institucionales, la supuesta necesidad del mal (por ejemplo, en forma de obediencia debida que fue, en gran parte, la defensa de los inculpados en Núremberg). Por ello, si se requieren condiciones públicas para la escucha y la posibilidad de la voz de las víctimas, parece que igualmente esta voz objetiva, en actitud de tercera persona, que estamos indicando es una condición de la definición del daño y, como vemos, una condición que es estructuralmente pública. Pues eso, de nuevo, es lo significativo a nuestros efectos. No existen daños privados, como sugería antes: todos reclaman formas de definición, de expresión, de articulación sin las cuales su experiencia sería muda, quedaría ciega –y, lo que es más importante, quedaría inerte. Notemos que esas formas de definición, de expresión o de articulación no hacen, no obstante, comprensible el daño, un mal abismal en su radicalidad o un daño no menos atterradoramente cotidiano, banal, como lo calificó Arendt al referirse a Eichmann en su juicio. Seguimos sin comprender cómo y por qué un ser humano destruye a otro, pues incluso las descripciones posibles de su estructura mental, de sus intenciones o de sus necias cegueras perceptivas (Eichmann estaba ciego a la perspectiva del otro, señalaba Arendt)¹⁵, nos sumergen en la perplejidad con la que siempre se topa la mirada moral cuando descubre, y sabe, que los seres humanos la niegan, la destruyen, la hacen imposible. Hay una absoluta disyunción entre lo que esta mirada moral ve en el daño, en lo que nos dice que debe ser visto, y lo que no se ve sin ella o desde fuera de ella, o negándola. Y esa absoluta disyunción es, precisamente, lo que hace incomprensible el daño, lo que lo sigue haciendo incomprensible una vez algo ha sido así calificado.

Esa mirada moral no está, no obstante, aislada. Si lo que hemos venido diciendo respecto al espacio público de resonancia y de capacitación de las voces de las víctimas y respecto a las definiciones normativas de estados de cosas, de hechos realizados, y de sus tipificaciones normativas es acertado, las condiciones públicas que son condiciones necesarias tanto para la definición de lo que aconteció como para la formulación de que nunca más vuelva a reiterarse parecen también requerir una voz en primera persona del plural, la del «nosotros». Este «nosotros» se expresa de múltiples maneras, en todas las formas, procesos e instituciones en las que lo público mismo se ha constituido en la modernidad tardía; en todas sus esferas, sus dimensiones y sus prácticas, en la literatura, el arte, las ciencias sociales y jurídicas, la filosofía, podemos encontrar recursos y procesos que coadyuvan de distintas maneras a esa articulación del daño. Probablemente,

15. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1999.

por ello, el «nosotros» no es, pues, el de una voz única –pues los plurales nunca son singulares, ni la mera agregación de ellos–, y adopta las multiformes expresiones de las culturas públicas de los países y los pueblos que en el presente perciben y atienden los daños acontecidos y hacen activo su rechazo. Pero dentro de esa pluralidad posible es necesario resaltar la cultura pública política, el sistema de valoraciones, de normas y de decisiones específicas que posibilitan las particularizadas definiciones de los daños y que son determinantes de la conciencia política de las sociedades democráticas. Si, como indiqué antes, no hay un recuerdo políticamente neutral de los daños, neutral en sus condiciones y en sus efectos, tampoco son neutrales, apolíticas, las definiciones de cuáles son los daños, de por qué lo son y de las maneras de implementar las formas de su rechazo. Un ejemplo significativo de este papel del «nosotros» son todos los procesos públicos con los que las sociedades democráticas que han salido de períodos dictatoriales juzgan su pasado y delimitan una frontera, la de su realidad presente con lo que no debió tolerarse y con lo que no debiera de nuevo tolerarse. De esos procesos son muestra especialmente relevante las Comisiones de Verdad a las que antes aludí y que, en muchos lugares del globo, y con formas y procesos diversos, no siempre exitosos ni fáciles se han sucedido en los últimos decenios. ¿Qué alcanza a hacer este «nosotros» plural, que también se conforma como un actor colectivo y normativamente relevante, respecto a la elaboración del daño? De nuevo, no incrementa nuestra comprensión del daño –al definir daños, al especificarlos, puede acendrar nuestras percepciones, puede aclarar nuestros juicios y puede fortalecer nuestras acciones, pero no lo comprende mejor, aunque lo conozca mejor. El «nosotros» conforma sensibilidades, abroquela acciones e instituciones, y suministra el trasfondo sobre el que cada daño puede reclamar, de nuevo, su no reiteración. Ese complejo «nosotros» será el sujeto de la justicia, el que la promueva y la realice, el que diseñe las maneras de la evitación del daño.

Las voces que hemos venido indicando, la que en primera persona enuncia y relata el daño, la que en segunda persona lo atiende, la que en tercera persona lo percibe, lo enuncia y lo califica, y la que, en formas plurales, colabora a su elaboración estableciendo definiciones públicas y elevando barreras normativas, requieren todas una forma de lo público y, como veremos, lo conforman, y todas parecen imprescindibles en elaboración de la experiencia del daño. Aunque hayamos hablado de diferentes voces, y hayamos aludido a algunos casos y ejemplos, conviene notar que no se han dado en la historia en la forma pura, conceptualmente estilizada, en la que las hemos presentado. Testimoniar, escuchar, definir, percibir, calificar, son acciones que se requieren mutuamente, que tienen también una estructura holista, y todas ellas aparecen en la forma compleja en la que experimentamos y percibimos el daño, cuya realidad, no obstante, no parece poderse aprehender en una sola de esas acciones. Todas ellas configuran el que nos sintamos concernidos por el daño y el sentirnos concernidos por él es, probablemente, la forma directa e inmediata con la que nos referimos a que su realidad demanda de nosotros acciones, o mejor reacciones, contra él. El sentirnos concernidos por

el daño es una forma de referirnos, a la vez, a su realidad y a nuestra experiencia de ella; acentúa ahora que, en el orden de nuestras motivaciones, en el orden de las razones de nuestros actos, el estar, el sabernos y el sentirnos concernidos por la realidad del daño contiene, o reclama, esa pluralidad de acciones, de perspectivas y de voces que hemos sugerido.

Tampoco esas acciones, esas voces o esas perspectivas que constituyen el trabajo del daño aparecen simultáneamente ni, con dolorosa frecuencia, han estado presentes con la rapidez que parecería reclamar la urgencia misma de las heridas sufridas. Hay procesos temporales de demora, de retraso, de asimultaneidad en esta elaboración del daño. La víctima lo sufre instantáneamente; tal vez lo pueda expresar también instantáneamente, pero cabe que requiera un tiempo para poder dar voz, percibir y nombrar, qué le aconteció y el tiempo puede, incluso, incrementar la percepción del daño. También cabe, como sabemos, que no sea oída por el «nosotros» que colaborará con ella en la definición del daño o que la atenderá en su reclamación de justicia. De hecho, no lo ha sido en los casos a los que nos hemos venido refiriendo. Hay un lapso temporal, a veces insoportable, entre los momentos del acto, el de su percepción y de su nombre y el de su rechazo, sobre todo cuando de daños no tematizados se trata, cuando acontecen nuevos tipos de daños o cuando no se ven, y empiezan a verse, daños que estuvieron largo tiempo entre nosotros. Ese lapso de tiempo es un tiempo de retardación, un tiempo que parece adensar la incompreensión misma del daño a la vez que es, paradójicamente, su condición de posibilidad. Pues el tiempo necesario para definir algún comportamiento o acto como daño (para desmontar su justificación y para mostrar que nunca podría estar justificado) parece, incluso, dejar más inerme aquel primer u originario sufrimiento: adensa también su silencio. No son de extrañar, tampoco, las mismas dificultades y las resistencias de las víctimas a nombrar o relatar su experiencia: el tiempo se requiere no para cerrar heridas (que siempre permanecen, para ellas, abiertas) sino para hacer expresable lo acontecido, aunque ese tiempo no acabe nunca de agotarse porque la realidad particular del daño es, también, inexpresable. Se relata, después de acontecida la experiencia, incluso con una detallada minuciosidad, como, por ejemplo, hicieron los testigos del juicio de Eichmann, como sucede en la película de Claude Lanzmann, *Shoah*, una de las más hirientes y sobrias presentaciones de los testimonios de las víctimas del Holocausto, o como se reconstruye alusivamente, tal como hace la reciente película argentina, *Kamchatka*, a propósito de sus años oscuros; pero esos relatos reales o ficcionales, que son ya públicos, no agotan el daño. De ello da cuenta también que la vida moral que se conforma en torno al daño viene marcada por el hiato de tiempo entre lo acontecido y su elaboración, una demora que, aunque hiriente, es también la que permite responder a la experiencia del daño en el punto mismo en que ésta reclamaba ser atendida y en el que reclama que se le dé forma, haciendo de caja de resonancia y reiterando que aquello nunca más debería volver a acontecer. Si nombrar el daño, incluso para las víctimas, requiere un espacio público que atienda y que sea capaz, también, de nombrarlo, la construcción de ese espacio acontece

siempre después de la realidad misma del daño, aunque ese espacio sea el único lugar en el que pueden realizarse y satisfacerse las demandas de la justicia, de la reparación y de la evitación que el daño mismo exigía. En el caso de Auschwitz podemos, incluso, cifrar esa demora: los años de olvido y de silencio que marcaron la normalización democrática europea, desde 1945 hasta los años sesenta. En esta década comienza –y no ha acabado– el trabajo de la memoria que tanto marca la cultura contemporánea europea, incluidos sus silencios. En otros casos –recordemos las Comisiones de Verdad, o los procesos judiciales a los dictadores– los plazos se aceleran y comprimen. Pero siempre existe un lapso en la configuración de la experiencia. Y ese lapso temporal define la forma del espacio en el que acontece.

Pues tal vez eso sea lo más significativo, la demora entre la realidad del daño y la de su elaboración pública, una experiencia que, en lo que tiene de respuesta, es la única forma de atender a lo que aquella misma realidad reclama. Por esa demora, nombrar el daño, percibirlo, atenderlo, condenarlo, impedirlo, algo que acontece después, responde y da realidad a lo que, antes, cuando el daño se realizó, se reclamaba. Lo que se solicitaba *entonces*, en el momento del dañar, era que aquello no sucediera, que se interrumpiera; pero si el daño aconteció, lo que se reclama *ahora* es que no vuelva a repetirse para nadie, nunca, en ninguna parte. Es una demanda abierta a todas las dimensiones del tiempo y del espacio, a todas las circunstancias –hacia el pasado, reclamando escucha, percepción, cura, reparación como formas de la justicia; hacia el futuro, reclamando que la justicia adopte el papel de vigía y de protectora–. No es una demanda de clausura, de sutura, de lo acontecido, es una demanda de que ello no vuelva a reiterarse en ningún mundo humanamente posible, por medio de nuestras acciones; es una demanda, entonces, práctica. Es una exigencia de que, por medio de las acciones –que siempre vendrán después, a posteriori– se cree un hito inconmovible en el tiempo, el que marque la no reiteración. Por ello, la demora temporal entre la realidad del daño, cuando acontece, y su elaboración, cuando las acciones que ante él se elevan se formulan y se realizan, es una demanda que sólo nos podemos hacer inteligible en términos morales y en términos de justicia. La experiencia del daño se produce en un momento que niega el tiempo; su elaboración, siempre demorada, abre ese tiempo a la moralidad.

Hemos tenido que hablar del tiempo de la experiencia del daño para poder comprender que lo público no es sólo una condición, y un medio, en el que esa experiencia se realiza y en el que puede tener lugar. También empieza a aparecer la idea que estábamos persiguiendo desde el comienzo, a saber, que lo público mismo, al menos lo público como un espacio normativo, se constituye en torno al eje, o los ejes, del rechazo de los daños. Podríamos expresar y justificar esta idea de diversas maneras, por ejemplo, indicando las formas en las que las instituciones públicas que se han construido en los procesos constitucionales democráticos en los siglos diecinueve y veinte responden no sólo a imperativos más o menos eficazmente funcionales, sino a sistemas de institucionalización y de control que impiden circunstancias y estructuras sociales que en momentos anteriores produjeron

quiebras de cohesión social que dañaron, o que expresaron dichas quiebras. Cabría, de manera más clara, mostrar cómo el sistema normativo de los derechos individuales, sociales y culturales –uno de cuyos hitos centrales es la Declaración Universal de los Derechos Humanos– es sistema de protección de las variadas formas de contingencia y de fragilidad humanas y, en concreto, cómo muchos de ellos, en concreto, los de la mencionada Declaración, fueron respuestas directas a los abismos de horror de las guerras mundiales del pasado siglo y de cómo, en la era de los Derechos, siguen siendo balizas de referencia normativa que incrementan nuestras percepciones y que dan consistencia racional a nuestras acciones aunque también induzcan no pequeños pesimismoes morales. Ese tipo de análisis, imprescindibles, es el que los filósofos políticos y jurídicos realizan y nos iluminan en la letra pequeña, en la microfísica, de la definición de los daños y de las formas de su rechazo. No obstante, tal vez sea más acorde con el análisis que hemos estado realizando, el concluir con una reflexión distinta, quizá demasiado desesperadamente general como tienden a serlo algunas reflexiones filosóficas.

Nombrar el daño requiere –incluso para las víctimas– un espacio público, un nosotros, que atienda y que sea capaz de responder a su demanda. Esa capacidad pública puede también ser llamada justicia, la capacidad y la actitud con la que el nosotros se percibe con los ojos de lo que no debiera haber acontecido y no debiera acontecer, con la que se percibe como agente y como paciente de daños. Desde esa capacidad y desde esa perspectiva, respondemos a la demanda de justicia de las víctimas: si somos justos, si vivimos en estructuras justas, atendemos sus daños, los reparamos. Pero, sobre todo, establecemos las condiciones de posibilidad de su no reiteración. A partir de John Rawls podemos definir una sociedad justa como aquella en la que no existen daños y el sentido de justicia como la capacidad de percibirlos¹⁶; para ese sentido se requiere, ante todo, la capacidad de centrar nuestra percepción en las personas, en los sujetos reales y únicos de la vida moral, las personas que pueden ser dañadas o que lo fueron –las personas únicas e irreemplazables, insustituibles, que no permiten entrar en la contabilidad agregadora del sufrimiento–. Esta idea de la justicia y de su sentido no agota, ciertamente, nuestras ideas de justicia, pero es su fundamento, pues los diseños institucionales que podemos desear adoptar (las instituciones de una sociedad justa y sus principios) parten de ella, de la consideración de que concebirnos como ciudadanos de un espacio público en el que nadie, nunca, en ninguna parte sea dañado es el motivo para comprendernos como seres libres e iguales en esa dignidad. La libertad y la igualdad no son sólo ideales políticos que el pensamiento

16. John RAWLS no emplea la formulación fuertemente negativa que aquí se ha empleado (y justificado). No obstante, en diversos momentos de *A Theory of Justice* (Oxford, University Press, 1973) aparece, estimo, su posibilidad (p. ej., en su tercera parte, párr. 67, 87). Una presentación general de la teoría está en *La justicia como equidad*, Barcelona, Paidós, 2002. En «Fifty Years after Hiroshima», *Collected Papers*, Harvard Univ. Press, 1999, pp. 565-572, aunque se analiza sobre todo el problema del *ius in bello*, pueden hallarse reflexiones pertinentes para lo aquí formulado.

ilustrado y liberal le ha legado al presente, ni son sólo formulaciones de ideales positivos del orden moral o del orden público. Cabe sugerir que lo son porque indican las formas más claras de aquello que, histórica y culturalmente, hemos definido como daños cruciales que pueden hacerse a las personas: el daño de no considerarlas como tales porque no se les permitía, o se les arrebatava, su capacidad de tomar su vida en sus propias manos, el de ser autónomos y el de autodeterminarse, o porque se les restringían las posibilidades de poderlo hacer.

Igualmente, el sentido y la capacidad de la justicia, vistos como la matriz desde la que el «nosotros» percibe el daño y le da respuesta dan forma al tercer ideal moderno, el de solidaridad. Rawls ha indicado, también, un fuerte ideal igualitario que se hace comprensible desde esta perspectiva de la solidaridad del «nosotros». Resumo en dos palabras una compleja argumentación que reinterpreta a Rawls: porque las quiebras de la cohesión social se perciben como daños, la atención a los miembros más desfavorecidos de la sociedad ha de ocupar el lugar central en todas las políticas retributivas y distributivas. No se trata ya sólo del ejercicio de la compasión, de un sentimiento natural y social de respuesta al daño, sino de la forma racional de su ejercicio en una configuración institucional que sólo hace normativamente comprensible, justificable, para toda persona aquel orden político y económico que se estructura de tal manera que sólo pudieran aceptarse aquellas desigualdades encaminadas, precisamente, a favorecer a los más desfavorecidos, a los más dañados, a los más fácilmente susceptibles de sufrir daños.

Estas apresuradas ideas no agotan, como es obvio, la consideración de una sociedad justa como un espacio sin daño, que los atiende, los compensa y los previene. Marcan, no obstante, una perspectiva para contemplar los esfuerzos y los debates contemporáneos en torno a la idea de justicia con la mirada puesta en su base experiencial, la del daño, en la que nos hemos venido moviendo. Mas esta secularización del daño, su comprensión intramundana en la vía negativa, algunos de cuyos elementos hemos esbozado, nos sigue situando ante el enigma, ante la incompreensión. Nuestras sociedades no son justas, como no es justo el orden internacional, y los daños se reiteran, se siguen reiterando: persisten los genocidios, y la esclavitud, y las discriminaciones, y las torturas, y la pena de muerte y nuestro intento de que tal no siga reiterándose –mil hechos que se oponen al contrafáctico de la justicia– parece dejarnos con una aguda sensación de impotencia. No creo que debamos, como ciudadanos, desprendernos de ella o negarla, consolándonos inútilmente –ahí, quizá, se acendra un sentimiento de desasosiego, de irritación o de protesta (al cabo, respuestas al daño) que es necesario elevar a concepto y a acciones. Y precisamente que ante el daño, como ante el mal, no existe consuelo, sino acción, que no existe comprensión, sino acción, que no existe sutura, sino acción, es lo que cabe recapitular como la idea última que he querido sostener. Ésa es la vida moral, la forma en que nuestra razón es práctica, se hace práctica y se descubre como práctica.