

Aurelio Arteta
CÓMPLICES DEL MAL

Delimitación y propósito

1. Llamaré mal al daño *voluntario e inmerecido*¹. Dejemos aquí de lado los que la tradición ha llamado mal natural y metafísico, para centrar la atención en el mal social (o moral, por decirlo con Leibniz), ese que nace de la acción libre del ser humano. Acotemos en él no sólo el físico o cruento, sino tanto o más el daño propiamente moral o psíquico, y vengamos por último al mal público, a fin de darle preferencia sobre el privado. Un daño público es el que tiene su origen en una decisión o conducta de algún poder político, o el que invoca razones o fundamentos públicos, o el que se emprende en nombre de todos (o de muchos) y con vistas a alcanzar determinadas metas comunes. Es, pues, una especie de daño del que no podemos librarnos, aunque no seamos sus víctimas directas, en el que nos incumbe alguna responsabilidad... Pues bien, ante los males o daños públicos que los hombres nos hacemos unos a otros, lo habitual es detectar a los presuntos malos (quienes los maquinan, perpetran o ejecutan) y separarlos condenatoriamente de todos los demás. Este resto lo forman los pacientes o víctimas de esos atropellos y, en caso de no figurar entre los anteriores, quienes somos sus meros espectadores. Los malos, en definitiva, suelen ser los otros.

¿Hará falta tachar este último juicio, a más de muy simplista, de no menos interesado? A diferencia de otros males de naturaleza privada, los públicos no sólo los causan unos pocos, por lo general individuos dotados de superior poder político, económico o militar, y los sufren bastantes, sino que sobre todo requieren a *muchos más que los consientan*; es decir, quienes colaboran con aquellos daños mediante su abstención, adquiera ésta la forma de indiferencia, silencio o cualquier otra². Es de suponer que, por fortuna, casi nunca seamos los agentes directos del sufrimiento injusto y, para nuestra desgracia, más probable resulta que nos toque estar entre sus pacientes. Pero lo seguro del todo es que nos contemos entre sus espectadores. Y en este caso, limitándonos a ese por lo general pasivo papel, no podrá evitarse la cuestión de si nuestra misma pasividad ante los daños a terceros no se transforma en algún grado de

¹ Hacer mal es “infligir intencionalmente dolor y sufrimiento a otro ser humano, contra su voluntad, y causándole un daño serio y previsible”. A. Vetlesen, *Evil and Human Agency*. Cambridge U.P. 2005, p. 2.

² Otra manera de decirlo: “Los monstruos existen, pero son demasiado pocos para ser verdaderamente peligrosos: son más peligrosos los hombres comunes” (P. Levi, *Si esto es un hombre*). Y más peligrosos, se entiende, por más numerosos.

complicidad. Hasta lo venimos a reconocer cada vez que, tras exclamar en mitad o después de un mal *que no vuelva a suceder nunca más*, añadimos eso de *que no lo vamos a consentir*: parece una confesión indirecta de que lo sucedido ha contado, ya que no con nuestro beneplácito, al menos con nuestro permiso o nuestra escasa resistencia.

Imagino que mis oyentes no aceptarán de buena gana el cargo que me estoy permitiendo insinuar: nos consideramos ¿inocentemente? inocentes. De modo tal vez parecido a esos delincuentes que rechazan sus cargos con la indignada protesta de que ellos nunca han matado a nadie, como si el homicidio agotara todos los delitos posibles, los sujetos morales tendemos a pensar que sólo la expresa y directa comisión de actos más o menos inicuos nos otorgaría alguna culpa. A este sentimiento verdadero o simulado contribuye no poco tanto la habitual reducción de la cuestión moral a la legal³ como la apariencia misma del mal al que nos referimos. El mal por acción es el mal por antonomasia, el visible, el de autoría fácil de identificar y -al menos en cierta medida o a largo plazo- de efectos cuantificables, aquel que en mayor grado puede suscitar la conciencia individual o colectiva del daño. Por el contrario, este otro daño propiciado más bien por la dejación de bastantes o de muchos, como en general ofrece los rasgos opuestos al anterior (aunque se trate del mismo mal, sólo que contemplado desde la abstención que lo permite), pasa más inadvertido y no concita la misma conciencia de responsabilidad en sus sujetos.

2. Baste lo anterior para dejar claro mi propósito. Me propongo argüir que, mientras la atención y análisis de las víctimas no vayan acompañados de un parecido interés en sus apocados espectadores, entonces el fenómeno quedará sin la suficiente explicación teórica y sin su necesaria condena práctica. Pretendo entonces reflexionar sobre el mal socialmente consentido, el que ocurre cuando -estando en nuestras manos siquiera intentar evitarlo o reducirlo- no se impide con voluntad suficiente que unos lo lleven a cabo y otros lo sufran, o que perdure en el tiempo; me refiero a un hacer precisamente por no hacer o dejar hacer. No hay estudioso que no lo haya detectado en el caso de la Alemania nazi. Por mi parte, y por si algunos no lo hubieran adivinado, declaro enseguida que la ocasión o (con palabra quizá más

³ Pues “el mal que subyace en la actitud del testigo pasivo o del espectador es diferente del mal que resulta del actuar del autor, y lo que marca la diferencia es la presencia o la ausencia de una prohibición legal”. Pero hay “un ámbito de arduas controversias entre el *crimen* indiscutido del autor y la lamentable, aunque comprensible y excusable, *mala acción* del espectador. En esa zona gris, los espectadores se exponen al peligro de hacerse cómplices del mal y convertirse en autores” (Z. Bauman, *La sociedad sitiada*. F.C.E. Buenos Aires 2004, p. 248).

propia del caso) el disparadero de estas reflexiones ha sido y sigue siendo la tremenda situación de nuestro País Vasco. No es lo desmesurado en su iniquidad, ni sólo el terrorismo, sino algo de proporciones más modestas lo que me estimula; no tanto lo extraordinario, como lo *normal* y cotidiano, un *mal ordinario*. En resumidas cuentas, es la creciente degradación política y moral de aquella sociedad la que a mí -pero cada cual puede poner en su lugar otros estragos de los que sea testigo más cercano- me invita a pensar en la parte que en ella han tenido y tienen tantos silencios, ambigüedades, concesiones y cobardías. O sea, en la prolongada y extendida complicidad que ha alimentado y adensado el horror.

La dclaración anterior me permite asimismo dejar sentadas -para no desarrollarlas- otras dos diferencias entre nuestra perspectiva y los tratamientos más comunes del problema. De una parte, y aunque en último término sean inseparables, daré por supuesta la primacía moral del mal presente sobre el mal pasado. Al menos para no incurrir en la incoherencia de mostrarnos dispuestos de cuando en cuando a hacer justicia a las víctimas del pasado, al tiempo que permanecemos más o menos ciegos y mudos para las del presente..., que -eso sí- habremos de conmemorar en algún futuro próximo. “La conmemoración ritual (...) también contribuye a apartar nuestra atención de las urgencias presentes, al tiempo que nos procura una buena conciencia a poco coste (...). Conmemorar las víctimas del pasado es gratificante, ocuparse hoy de ellas es más delicado”⁴.

La otra diferencia estriba en subrayar, junto los males colosales o espectaculares de Auschwitz o el Gulag como si fueran los únicos dignos de reflexión, otros males menores, más cotidianos y regulares. Entre ellos habría que incluir el clima civil de miedo, desconfianza y odio, el asentamiento generral de graves prejuicios, el triunfo de la mentira y el disimulo, el olvido de las víctimas, el narcisismo étnico plasmado en medidas político-lingüísticas o culturales discriminatorias, los enfrentamientos familiares y amicales por razones ideológicas, la acomodación a lo “correcto” como móvil dominante, la perversión de sentimientos y categorías morales. Habría que hacer una *microfísica del mal público*, y en ella figuraría en lugar destacado la indiferencia misma ante esa penosa lista de males. Pero las dificultades comienzan con la delimitación conceptual de este género de daños. Podrían ser unos *daños sin víctima aparente o incluso sin víctima*, si quien lo sufre o la mayoría no lo considera tal. Podría ser asimismo un *daño sin autor* (un “mal sin malo”, que diría Sánchez

⁴ T. Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*. Península. Barcelona 2002, p. 210.

Ferlosio) o, al menos, sin autor identificable, anónimo. En una sociedad cada vez más globalizada, en la que el comportamiento de cualquiera afecta a todos los demás, aparece un nuevo tipo de *mal difuso*, del que no hay sentimiento de culpa ni de responsabilidad para atajarlo⁵. Este mal indeterminable y que por su “normalidad” nos pasa más inadvertido, es un mal *insidioso*. Como formamos parte de él y respiramos su atmósfera, su detección y condena demandan la máxima distancia crítica frente a la conducta ordinaria. Si la condición de un crimen tan bárbaro como el exterminio nazi fue la carencia de reflexión en quienes lo perpetraron, ¿cuánto más lo será de este otro mal público que simplemente nos limitamos a consentir? Si quienes ejecutaron males radicales eran “hombres ordinarios”, ¿no habrán de ser hombres más ordinarios quienes se acostumbren a dejar pasar cuanto ocurra...?

3. Y aquí es donde tal vez me saldrán al paso dos gruesas objeciones por lo menos. Frente a la primera, a saber, que las presentes reflexiones procedan de un *afán moralista* complacido en condenar o en ampliar el número de los culpables..., nunca se creará un resguardado del todo. Siempre habrá que precaverse de él mediante una franca introspección que nos vacune del fariseísmo de juzgarnos al margen de la complicidad que denunciarnos. Es verdad que de este mal nadie es inocente, porque nadie puede responder afirmativamente a la pregunta de si ha hecho todo lo que estaba en su mano para impedirlo. Pero ni parece deseable que cada uno carguemos con una tarea de vigilancia universal frente a las incontables injusticias del mundo, ni por lo común nos asiste el derecho a reprochar la culpa moral de esta persona o aquella⁶. De manera que no siempre es fácil encontrar un camino entre la indiferencia moral y el moralismo, pero habrá que intentarlo⁷. Advierto de que me importa sobre todo poner de relieve un aspecto tal vez menos advertido del llamado misterio o escándalo del mal: a saber, cómo es posible que quienes nos tenemos por “buenos” cooperemos con los malos, cómo puede hacer el mal (o lo permita, o sea un eslabón en su cadena) quien por tantos otros conceptos es en verdad un hombre de bien, y preguntas de esta índole.

⁵ J. Rifkin, *El sueño de Europa*. Paidós. Barcelona 2004.

⁶ Se recordarán aquí las reiteradas advertencias de K. Jaspers en *El problema de la culpa*. Paidós. Barcelona 1998 (pp. 54, 59-60, 62, 82...). Por ejemplo, que “se puede percibir el derecho a juzgar a juzgar en la actitud y el estado de ánimo de quien juzga: si habla o no de una culpa que él mismo comparte, es decir, si habla desde dentro o desde fuera, como alguien que se autoesclarece o como un acusador (...). Sólo en el primer caso tiene un derecho indiscutible, en el segundo sólo uno dudoso, limitado en todo caso por el grado de su afecto” (p. 62).

⁷ T. Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*. Península. Barcelona 2002, p. 237.

La segunda objeción que anticipaba es la de por qué ocuparse de los particulares daños que señalo, y no de otros a todas luces más graves, extendidos o urgentes. A lo que responderé, en primer lugar, que precisamente porque aquéllos son los males que, al configurar el haber, el querer y el poder de nuestra propia situación, corre a nuestro exclusivo cargo corregir o remediar. No descartemos la sospecha de que el compromiso con lo más abstracto y lejano puede ser una fórmula para eludir afrontar lo próximo y más concreto. Habrá que cuidarse también de esa trampa de prohibirnos la menor denuncia o incluso cualquier propósito de acabar con el mal del contorno mientras no hayamos dado prueba de tener en cuenta y condenar antes todos y cada uno de los males del mundo. Bien se ve que semejante excusa es uno de los rostros más usuales del perezoso consentimiento y otro de los modos de perpetuar ese mal al que quizá podríamos contribuir a poner fin. Pero ya es hora de entrar en materia.

Mal cometido, mal padecido, mal consentido

Tras lo hasta aquí dicho, parece claro que estas clases de mal ponen el énfasis en tres especies correspondientes de sujeto: el agente, la víctima y el espectador, y sus peculiares perspectivas⁸. Agentes de la humillación pueden ser el primero y el último de la serie de sus autores o actores, tanto el más inmediato como cualquier otro instrumento mediato, con tal de que sean colaboradores necesarios: en suma, todos aquellos sin cuya participación, mayor o menor, entusiasta o reticente, el daño no habría tenido lugar, o no persistiría, o en todo caso no con la misma gravedad y alcance. De ahí que el espectador pasivo pueda ser a su pesar uno de esos colaboradores indirectos y, a fin de cuentas, incluso merezca ser incluido entre los cómplices. Podrían distinguirse enseguida varios tipos de espectadores, y de las responsabilidades consiguientes, según su grado de poder y la proximidad a las víctimas. Sabemos también que muchas injusticias son consentidas por parte de quienes las padecen, de esas víctimas que se sumen en la impotencia sin haber probado sus fuerzas para cambiar su suerte. Pero esta es otra especie de consentimiento que ahora no nos interesa.

⁸ Una obra conocida registra en su mismo título un esquema parecido. Me refiero a la de Raul Hilberg, *Exécuteurs, Victimes, Témoins. La catastrophe juive 1933-1945*. Gallimard. Paris 1994.

Una trama perversa

No sería muy distinto decir que estamos frente a tres figuras diversas del mismo mal (perpetrador, víctima y espectador) o ante tres clases de mal diferentes, aunque interconectadas. Apuntemos ya desde ahora que esa tríada, para complicar las cosas, alberga en realidad cuatro protagonistas. Sea como fuere, lo que salta a la vista es la endiablada red de relaciones que entablan entre sí.

1. El mal cometido está al comienzo de los hechos, parece obvio, y en ese carácter originario radica la responsabilidad principal y última, siempre conforme a una cuantía que vendrá marcada por la gravedad (extensión e intensidad) misma del daño y según los grados de conciencia o libertad en la acción. Pero no hay que desdeñar en este inicio impulsor del mal la previsión espontánea o calculada con detalle por el agente ya sea del consentimiento o resignación de las víctimas que lo van a sufrir, ya sea de esa indiferencia de los espectadores que lo contemplarán sin una resistencia lo bastante disuasoria.

El mal padecido es el moral y políticamente prioritario, el que debe prevalecer en el examen. Ese padecimiento, en especial cuando nos referimos a daños de naturaleza cruenta, es el que pone su medida más exacta. Aquí la primera y la última palabra la tiene quien lo experimenta, porque en su sufrimiento inmerecido mismo radica la consistencia del mal⁹. Eso sin duda es cierto si juzgamos que el daño puede ser superior o inferior al deseado por quien lo comete o al imaginado por quien lo examina desde fuera o simplemente se lo representa. Pero tal vez convenga una advertencia: ante todo en daños de naturaleza más honda o sutil, no cabe decir que la mirada de la víctima sea siempre y por principio la que sopesa y exprese con total acierto la calidad y cuantía del daño. El enfermo es el único que siente su dolencia, desde luego, pero no por ello resulta su mejor médico. Sería lógico, incluso, que la inconsciencia o desdén con que más de una víctima viviera su desgracia fuese la máxima prueba de su propia degradación. O, al revés, que un “victimismo” infundado o resentido se atribuya heridas fingidas o pretenda extraer compensaciones exageradas de sus heridas reales.

Pero nos interesa sobre todo el mal consentido, que sirve de mediador en esta dialéctica o se incrusta a modo de gozne entre las otras dos figuras de la tragedia. Si bien se

⁹ “El único saber posible sobre el sufrimiento es el saber que el sufrimiento tiene de sí mismo”. J. Porée, “Mal, souffrance, douleur”. En M. Canto-Sperber (comp.), *Dictionnaire d’Ethique et Philosophie Morale*. PUF. Paris 2001, p. 907.

mira, aquí ese consentimiento no equivale a simpatía; en todo caso, sería de hecho un consentir o simpatizar con el verdugo más que con la víctima. Su influjo sobre cada una de esas figuras resulta indudable; por de pronto, en el mismo mal que se comete. Y es que ese mal del que nos hacemos cómplices al aceptarlo sin el menor esfuerzo crítico y la debida protesta puede jugar *un papel causal retroactivo o por adelantado*: sencillamente porque (y en la medida en que) la mera previsión de la negligencia impulsará al agente a emprender su detestable proyecto, aunque sólo fuera de manera negativa. Es decir, por ayudarle a superar así ciertas inhibiciones que impedían o retrasaban la empresa. No se trata sólo de que el poderoso quiera asegurarse por cualquier medio la impotencia de los potenciales rebeldes para ganar mejor la partida; se trata de que con frecuencia ya cuenta de antemano con la debilidad nacida del miedo, la desorganización o el egoísmo de sus pacientes y, por parecidos mecanismos, también de sus espectadores más que pacientes pasivos. El consentimiento de la injusticia por parte de quien no reacciona contra ella desempeña asimismo una función impulsora *a posteriori* o, mejor dicho, durante y después de la comisión de tal injusticia. Al fin y al cabo tiende a reforzarla y hasta a justificarla por la falta misma de resistencia que la niegue de palabra o de obra.

¿Y cuál sería el modo como este mal consentido influye a su vez en el sufrimiento particular que las víctimas padecen? Se diría, por un lado, que lo aumenta cuantitativamente, y tanto más cuanto mayor y más ostensible sea la ofensa sufrida, y más cerca se sitúe su espectador, y mayor sea su capacidad de actuar, y menor el sacrificio requerido y ... Más allá del dolor físico, la pena moral de la víctima ha de multiplicarse a tenor de su sentimiento de abandono. Quizá no mucho menos que en la tortura, que hace perder sin remisión la *confianza en el mundo*, también quien experimenta la indiferencia del prójimo frente a la vileza de la que es objeto deja de “sentir el mundo como su hogar”. Y es que, según recordara Améry, “la esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también del animal”¹⁰. Pues el infierno no son los otros, sino más bien la ausencia de todo otro¹¹. La víctima ya no se duele tanto del daño infligido por su enemigo, sino infinitamente más por este otro daño que le viene de quienes parecían sus amigos o al menos individuos cercanos. El apático consentimiento de estos

¹⁰ J. Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación*. Pre-Textos. Valencia 2001, pp. 90 ss.

¹¹ J.-L. Charrion, *Prolégomènes à la charité*, p. 31. Citado en J. Porée, o.c., p. 910. No me resisto a dejar constancia de aquella reflexión de P. Levi según la cual “el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gasto ni trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada” (*Los hundidos y los salvados*. Muchnick. Barcelona 1989, pp. 74-75).

últimos altera cualitativamente su dolor al trocarlo en pura resignación o en franca desesperación.

2. Pero ya se anunció que el esquema de esta relación causante de mal o daño requiere todavía un cuarto protagonista, al que podemos llamar *el espectador del espectador*. El triángulo aparente resulta ser un cuadrilátero. Para entenderlo, aceptemos la hipótesis de que las formas elementales de relación social (comunitaria, jerárquica, igualitaria y mercantil) son de naturaleza normativa; es decir, que cada relación tiene fuerza imperativa o contiene obligaciones morales y que cada obligación moral deriva de la imputación de una relación social. Y ello significa que esos cuatro modelos básicos son de forma *tetrádica (quadratic)* o de cuadrilátero. “La operación de los modelos sólo puede ser especificada completamente cuando se hace referencia a la interacción de cuatro posiciones sociales: dos o más participantes en la primera relación social; unos terceros que tiene relaciones con los participantes; y otros que se relacionan con estos terceros. Y esto es así porque el reconocimiento de la relevancia normativa de cualquiera de estos modelos comprende la obligación de hacer cumplir el modelo a otros. Los terceros están legítimamente concernidos con la acción de las díadas con quienes tienen algún vínculo social, así como los otros que interactúan con los terceros toman nota de si éstos han desempeñado debidamente sus obligaciones de exigir el cumplimiento (de aquellas normas)”¹². Son cuatro grupos con deberes según los tres niveles de relaciones posibles: los dos o más participantes en la relación primaria han de conformarse al modelo; los situados en el segundo círculo deben reaccionar cuando esos primeros incumplen sus obligaciones; y los vinculados a estos segundos deben modular sus relaciones con ellos si éstos no reaccionan frente a las violaciones del deber por parte de los primeros...

Resulta obvio que esta interdependencia entre relaciones sociales apenas tiene lugar cuando los asuntos propios de la relación conciernen al gusto personal o a prescripciones prudenciales. Sólo es exclusiva de las cuestiones morales puestas en juego en las relaciones normativas engendradas a partir de esos cuatro modelos fundamentales. Todos y cada uno de estos modelos gobiernan más que las meras relaciones diádicas y demuestran “el hecho básico de que nuestras relaciones sociales dependen unas de otras”, es decir, que lo que hacemos en cualquiera de ellas resuena en las demás.

¹² A. P. Fiske, *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*. The Free Press. New

Aplicado al objeto de nuestro interés, se concluirá entonces que ese mal consentido - como el espectador que lo encarna- admite grados de mayor o menor inmediatez y, en consecuencia, de una más estricta o más amplia responsabilidad moral. He aquí otro plano del mal consentido: el de quien consiente también el consentimiento culpable de los primeros espectadores. Lo decisivo es que, desde este nuevo enfoque, nadie puede escapar a su papel de espectador. Pero ahora quien planea el daño habrá de contar por adelantado no ya sólo con la actitud del primer círculo de espectadores inmediatos, sino con la de toda la sociedad vigilante. Y este segundo grupo más nutrido de espectadores cumplirá su papel moral con respecto a los primeros o hará dejación de él, y ejercerá su influjo en un sentido positivo o en otro negativo. Y las víctimas no limitarán su esperanza de defensa o ayuda a los prójimos cercanos, sino que les cabe esperar también de los más alejados. del lugar de su desgracia.

3. Tal vez se dejaría entonces plantear algo así como una *economía moral de la complicidad*, un cálculo acerca de los costes y beneficios en juego y que respondiera a cuestiones como las que siguen. Del lado de quien perpetra el mal, ¿qué grado de adhesión o, al contrario, de enfrentamiento ajeno deben ser supuestos para decidirle a o disuadirle de pasar a la acción?; ¿cuánto de “obediencia debida” en sus mediadores y ejecutores instrumentales, de claudicación o de rebelión entre sus víctimas, de silencio o de protesta entre sus testigos? Del lado de primeros testigos o espectadores, sería oportuno indagar la cantidad e intensidad de daño ajeno que seremos capaces de contemplar hasta llegar a tomarlo como propio o como sus corresponsables. No nos olvidaremos de medir el modo como la inhibición del grupo más distante de sujetos morales repercute en el comportamiento de los sujetos anteriores. Y puesto que la complicidad de unos se sostiene o justifica en la de otros, ¿cuál sería el número mínimo de los que deben despertar ante la mentira general para que un número mayor a su vez despierte después?, ¿cuántos deberán dar un paso al frente contra la violación de derechos si quieren que otros empiecen también a perder el miedo y les sigan? Para este cálculo serían sin duda de gran utilidad ciertas enseñanzas obtenidas de experimentos como los de Milgram¹³, esta vez no tanto para calcular el daño que estaríamos dispuestos a infligir a otros, cuanto el que somos capaces de consentir en esos otros sin excesivo disgusto. El estudio ayudaría a desvelar el papel que desempeñan en esta pasiva aceptación de lo inaceptable variables como la visibilidad o invisibilidad del atropello, su

York 1991, pp. 170ss. .

cercanía o distancia; la autoridad de quien lo ordena y bajo qué justificación; el punto en el que el creciente consentimiento comienza a ser de no retorno...

Lo innegable es que cualquier punto de esta intrincada red de connivencia compone un eslabón objetivo de la *cadena del mal*. Se diría que el mal consentido (en sus dos modalidades) se incorpora al mal cometido como uno de sus componentes primordiales; y, siendo también uno de sus resultados necesarios, penetra asimismo en el mal padecido, al que multiplica o modifica sustancialmente.

La figura del espectador conformista

El espectador nunca puede faltar en la relación social dañina, y menos aún en nuestros tiempos. En la época de la autopista de la información -escribe Bauman¹⁴- “ser espectador ya no es la situación excepcional de unos pocos. Hoy en día todos somos espectadores, testigos de cómo se inflige dolor y del sufrimiento humano que eso causa”. Hoy la excusa de no saber, lejos de disminuir, más bien agrava la culpa.

Un fenómeno social básico: el conformismo

Y es verdad, pero también que los tiempos que corren propician que cada uno de esos espectadores se amolde a lo que supone que los demás esperan de él. Es decir, que sea un espectador conformista. Acabamos de ver que aquel grupo de espectadores más vinculado a los componentes de la relación primera (la de injusticia en general o la atroz entre el verdugo y su víctima) está a su vez mediatizado en su conducta hacia esos primeros protagonistas por el comportamiento que sigue otro grupo más numeroso con respecto a la propia conducta de estos espectadores. La relación con los unos dependerá de la relación (y reacción) de los otros con ellos, siendo todas ellas relaciones (y reacciones morales). Salvo por ahorro en la exposición, no conviene subsumir una figura en la otra -ni siquiera ante el riesgo de regreso al infinito-, porque desempeñan papeles diferentes y la primera no se entendería sin la segunda. El espectador más inmediato se sabe o se cree observado y juzgado por esos otros, los de su grupo o sus conciudadanos, y ese juicio lo mismo puede ser de aplauso que de censura de su actitud, sea ésta activa o pasiva. Y nuestro espectador tratará de adecuarse en lo posible a una sentencia confirmatoria o buscar razones que le exculpen frente a otra

¹³ S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*. Tavistock. London 1974.

disuasoria.

El conformismo significa “...un cambio en la conducta u opiniones de una persona como resultado de una presión real o imaginada de personas o grupos de personas”¹⁵. Tanto se da un conformismo para hacer o decir como para no hacer o no decir, *de la acción y de la omisión*. Aquí me estoy refiriendo con preferencia al conformismo de la omisión: no sólo hallamos difícil resistir las presiones dirigidas a dañar a los demás, sino que a menudo evitamos realizar una acción que aparece como una oportunidad para ayudar a otros seres humanos. Y así el conformista acaba por plegarse a una atmósfera general que produce víctimas y al tiempo las oculta, las justifica, etc.

Son varias las razones de someternos a la presión del grupo. Puede ser, por ejemplo, la *búsqueda de información* en aquellas situaciones inciertas en que la conducta de otros constituye nuestra única guía para la acción apropiada. O también la *aspiración a la verdad* o a la corrección, en la medida en que nos interesa dejarnos persuadir por el juicio imayoritario. Pero el móvil más decisivo suele estribar en el deseo de *ser aceptados por la mayoría*, congraciarse con sus expectativas y merecer su consideración. Las respuestas conformistas a la influencia social adoptan la forma de *sumisión* cuando la persona es movida por el deseo de obtener una recompensa o evitar un castigo; o de *identificación*, si su respuesta expresa el deseo por parte del sujeto de parecerse a quien le influye; o bien, en fin, de *interiorización* de un valor o de una creencia como la respuesta más permanente y profunda a la influencia social, cuyo móvil es el deseo de estar en lo cierto.

La actitud principal del conformista, la denegación

A raíz del asalto y asesinato en Queens (NY) de Kitty Genovese, la Psicología Social se fijó en la conducta de la gente en situaciones en que son conscientes de una agresión violenta o de una injusticia, pero no intentan ninguna intervención efectiva. “Un espectador es el nombre descriptivo dado a una persona que no se implica activamente en una situación en la que alguien necesita ayuda”¹⁶. (Que nadie se engañe: esa conducta de observador pasivo

¹⁴ *La sociedad sitiada*, cap. VII: “De espectador a actor”.

¹⁵ E. Aronson, *El animal social*. Alianza. Madrid (a partir de la 8ª ed. USA) 2002. Cap. 2.

¹⁶ P. Clarksson, *The Bystander: An end to Innocence in Human Relationship*. Whurt 1996, p. 2. Los espectadores son definidos como “miembros de la sociedad que no son ni víctimas ni perpetradores, y que presencian la injusticia pero que no están directamente afectados por ella. Los espectadores pueden ser

puede ser el primer paso hacia algo peor. Lo primero para lograr un torturador de garantía parece ser entrenarlo en la mera observación pasiva de torturas).

1. La denegación consiste en negar la información o realidad demasiado molesta o inquietante para ser absorbida o reconocida abiertamente. Esa realidad es entonces reprimida, desautorizada o expulsada. O bien queda registrada correctamente, pero sus implicaciones (cognitivas, emotivas o morales se neutralizan o racionalizan. Es decir, la denegación puede ser literal (de los hechos), interpretativa (de su significado) o implicativa (de las responsabilidades)¹⁷. Más allá de las denegaciones personales u oficiales, hay otra de carácter cultural: las sociedades llegan a unos acuerdos no escritos sobre lo que puede ser públicamente recordado y reconocido. Se ha construido un lenguaje entero a fin de evadir la tarea de pensar lo impensable. Su explicación psicológica más a mano apunta a la *Verleugung* (*disavowal* o *rechazo*) de Freud, a saber, un modo de defensa que consiste en el rechazo del sujeto a reconocer la realidad de una percepción traumática. Son demasiado amenazadores para afrontarlos, pero imposibles de ignorar; la solución de compromiso es negarlos y reconocerlos al mismo tiempo. La denegación adopta diversas estrategias retóricas. De un lado, *justificaciones* o relatos en los que uno acepta la responsabilidad por el acto en cuestión, pero niega la cualidad peyorativa a él asociada; y del otro, *excusas* o explicaciones en los que uno admite que el acto en cuestión es malo o inapropiado, pero exculpa su responsabilidad. Y aún nos quedan argucias como la negación de la víctima (porque se le atribuya un daño anterior), la condena de los condenadores, la apelación a lealtades más altas, etc.¹⁸

2. Pero la situación concreta pone múltiples variables en esta actitud timorata del espectador, y la principal de ellas es el *número*. Cuando demasiados otros están presentes y con capacidad de ayudar, es menos probable que cualquier observador esté dispuesto a ello. La conciencia individual de responsabilidad entonces se difumina y reduce; la gente, en esta responsabilidad difusa, se pregunta a quién le toca moverse o dar la cara. Hay pruebas de que la actitud pasiva del espectador es más probable cuando hay muchos otros en el grupo o en la audiencia que no están interviniendo y que, cuanto más se tarde en actuar en defensa de la

individuos, grupos o naciones” (S. Oportow, “Deterring Moral Exclusion”. *Journal of Social Issues*, vol. 46, 1, 1990, p. 176. Según Bauman, bajo esa categoría se examina “la ausencia de resistencia y oposición al mal por parte de aquellos que, no habiendo causado ellos mismos dolor o sufrimiento alguno, han sido testigos de algún mal (o sabían que se estaba por cometer)”. (*o.c.*, p. 247).

¹⁷ S. Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocity and Suffering*. Polity Press. London, rep. 2005. pp. 1-9.

víctima, más probable resulta que *nadie* quiera actuar. Los espectadores aislados son más propicios a ayudar, pero también son animados por la presencia de otros activos.

Las razones de esa inhibición por causa del número son fáciles de entender: a/ Los otros sirven como guías para la conducta y, si están inactivos, conducen al observador a permanecer inactivos también. b/ El efecto interactivo de estos dos procesos será mucho mayor que el de cada uno por separado; si cada espectador ve a otros espectadores momentáneamente paralizados por la inhibición de la audiencia, entonces puede ser inducido a pensar que la situación no será tan seria. c/ La presencia de otros diluye la responsabilidad sentida por cada espectador singular, haciéndole creer que resulta menos necesario que actúe. d/La identificación con los objetivos del grupo y sus normas es obviamente más fácil y mucho menos exigente que la identificación y empatía con un individuo marginado. Por eso mismo, cuanto mayor es el grupo de cohesión, el espectador que se compromete camina hacia la soledad y al reproche del grupo que abandona.

Las variables no acaban ahí. Cuenta también, ante esa demanda de denuncia o intervención en favor de la víctima, el hecho de *ser visto* por los otros o el de *ver* a otros¹⁹. Y la *ambigüedad*, porque las desgracias y llamadas de ayuda del todo claras conducen a una mayor intervención que las situaciones potencialmente confusas. Pesa lo suyo la *anticipación de las reacciones de los demás*, de modo que la presencia inhibitoria de los públicos numerosos se aplica menos en un grupo en que la gente se conoce entre sí y cada uno se siente preocupado por lo que piensen los otros. Y no hay que prescindir de variables tales como la *recompensa, utilidad y riesgos* esperados, la *simpatía* o la *identificación* con la víctima, etc.

El poder del espectador como testigo

1. Cuando uno o más individuos están en peligro, los espectadores podrían, adoptando alguna forma de acción, afectar al resultado de la situación aunque no fueran capaces de impedirlo²⁰.

¹⁸ Ibidem, pp. 59-61.

¹⁹ B. Latané-M. Darley, *The Unresponsive Bystander: Why Doesn't He Help?*. Prentice Hall. New York 1970, pp. 38ss, 90ss, 125ss..

²⁰ P. Clarkson, o.c., p. 32. En las líneas siguientes intercalo algunas ideas de este trabajo.

Con frecuencia es *sólo* la complicidad de los que están mirando o cerrando los ojos a la situación la que permite que se produzca la tragedia. La presencia de un tercero puede disuadir a un oponente de amenazarte o atacarte. Los espectadores u observadores neutrales son capitales en los dramas de la historia tanto como en las historias individuales de crueldad, opresión o injusticia. El permiso tácito es quizá la mayor fuerza para el bien o el mal. No en vano, según adelantamos, “el grupo más numeroso en el sistema son los espectadores”. Los cambios sociales más importantes contra la explotación, la esclavitud, etc. siempre han venido por el compromiso de los espectadores. Hasta que ellos se implican, el trabajo del perpetrador marcha sin desafío ninguno. Ya sentenció Burke que lo único que se requiere para el triunfo del mal es que los buenos no hagan nada. En suma: no hay espectadores inocentes, porque escoger no ser parte de una solución es, de hecho, escoger ser parte del problema.

2. Pero esa potencia moral del espectador sólo se revela cuando accede a convertirse en *testigo*. Es llamativa la necesidad de testigos experimentada por los sujetos pacientes del daño; la obsesión de los confinados en Auschwitz era la de que no se perdiera su experiencia, que algún día se supiera. Piénsese, por ejemplo, que el sueño recurrente de los prisioneros en su desesperación era “haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados”²¹. Necesitaban *testigos* al menos indirectos. Si necesitan esto, ¿cuánto habrán de abatirse cualesquiera víctimas públicas ante el silencio o la inhibición de los testigos directos?

Aceptemos, pues, con Reyes Mate²² la distinción entre esas dos modalidades de testigo: *testis*, o quien presencia un litigio entre dos personas, que se acerca más al sentido de “espectador”; y *superstes*, el que hace el relato en primera persona de algo previo, confirmado por su testimonio. Claro que en esta segunda modalidad el testigo es alguien que actúa (testifica) *post festum*, pasado el momento de los hechos. Y aquí toca más bien referirse al testigo simultáneo o lo más próximo posible a los hechos denunciados, precisamente para que no lleguen a consumarse. Si el testigo es el que dice “heme aquí”, el espectador silencioso o consentidor del mal es el que no quiere testificar. Pero el auténtico sujeto moral es el espectador que se compromete como testigo y, más aún, a su debido tiempo: el testigo tiene también su *kairós*. Todo espectador es testigo potencial; sólo el que de algún modo se decide

²¹ P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, pp. 11-12.

²² M. Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*. Trotta. Madrid 2003, pp. 171 ss.

a rebasar la actitud pasiva del espectador supera la tentación de quedarse en mero *voyeur* para convertirse en testigo real.

De ahí que, en un potente sentido, el verso de Celan exprese una verdad indubitable: “Nadie testimonia por el testigo”. Porque el testigo es convocado en dos ocasiones al menos: o cuando no hay sujeto localizable del daño o ya ha desaparecido, o cuando es preciso corroborar y verificar la información del propio sujeto. De donde se sigue, en efecto, que puede y deber haber un testigo de la víctima en caso de que ya no esté viva o en condiciones de hablar; pero no puede haber un testigo del testigo, nadie puede hablar si él no habla. En lugar de lo ausente y para hacerlo presente está el re-presentante; pero si éste no representa, nadie podrá hacerlo por él y aquello hoy ausente es como si nunca hubiera sido. Al faltar el testimonio, desaparece lo pasado (o se vuelve definitivamente “pasado”) y triunfa el olvido... A menos que acudamos entonces a ese otro círculo más amplio de “espectadores de los espectadores” y extendamos a ellos la responsabilidad del testimonio. Pues en tal caso habría un imperativo moral de testificar en lugar de quienes han incumplido su deber de testigos más inmediatos, no para sustituirles (porque sería tarea imposible), sino para reprocharles su propia falta de testimonio. Ya no podemos decir en su lugar lo que ellos vieron, pero sí lo que nosotros vemos en ellos: por ejemplo, su debilidad, su cobardía.

Un par de reflexiones finales a propósito del espectador o testigo. Si le entiendo bien, me temo que Reyes Mate se quede corto al afirmar que “el testigo, como el narrador de Benjamin, se alimenta de la experiencia -no se testimonia por ideas-...”²³. Creo al contrario que se es testigo *por* (gracias a) y también *de* las ideas puestas en juego para la producción del daño, siempre, naturalmente, que se trate de ideas *prácticas* u orientadas a la acción. A unas determinadas ideas arraigadas en los sujetos les corresponden ciertas experiencias, lo mismo individuales que colectivas; y, según sean nuestras ideas, así será el modo como evaluemos esas experiencias. Si tal es la función de las ideas, el espectador animado de voluntad moral dará testimonio al defender ciertas ideas o denunciar las opuestas. Al fin y al cabo, como nuestro autor añadirá “lo justo no se ventila en clave de diálogo, sino de denuncia”. ¿Pero acaso la capacidad misma para la denuncia y la calidad de su contenido pueden prescindir del esfuerzo cognoscitivo o crítico? Por aquí aparece la siguiente reflexión. A juicio de Kant el *entusiasmo* de los espectadores sería una experiencia de tal envergadura que puede elevarse a

²³ *Memoria de Auschwitz*, p. 182 y p. 185.

signo histórico de que la humanidad progresa moralmente. “La experiencia del espectador tiene que ver con la quintaesencia del conocimiento ilustrado”. En esa figura coloca Kant el “barómetro del nivel moral de una sociedad”, asegura con razón Mate²⁴. Pero, ¿y la falta de entusiasmo? O, mejor, ¿y cuando el espectador de lo atroz -paralelamente al espectador de lo grandioso y estimulante- ni se indigna, ni denuncia ni se opone ante los actos más criminales? ¿No será eso entonces un signo de regreso moral?

Factores y coartadas de tal espectador

1. Sería pretensión excesiva reunir aquí los múltiples factores o mecanismos que en nuestras sociedades contribuyen a esa complicidad y sólo sugeriré algunos más relevantes. Entre ellos figura muy en primer lugar el miedo o, mejor, la cobardía, que provoca la inhibición de esas emociones de la justicia que son la compasión y la indignación; pero en parecida medida la misma increíbleidad de los hechos malvados y la ignorancia que no quiere saber, para así no verse obligada a juzgar y tal vez a tomar partido. Hay causas de nuestra connivencia con el mal que, si valieron para hacer posible la barbarie nacionalsocialista, valen también para explicar nuevos crímenes contra la Humanidad y otras cuantas calamidades posteriores. Verbigracia, la opacidad misma de lo próximo y contemporáneo, que no deja entrever o entender su eventual carácter perverso, en parte porque reconocerlo sería admitir alguna colaboración nuestra o de los nuestros; o la función legitimadora que desempeña la cotidianidad, pues no será tan malo o inicuo algo que permite la continuación de la vida ordinaria sin mayor sobresalto; o el arrastre contagioso de la masa (la ‘tiranía de la mayoría’), que no podría engañarse en cuestiones tan cruciales o, más llanamente, de cuyos juicios no queremos discrepar para no quedarnos solos; o la capacidad seductora del vencedor, la obediencia a toda autoridad, los requerimientos de la personalidad autoritaria o del narcisismo colectivo...

2. La complicidad del espectador silencioso con el mal se busca toda suerte de excusas, no para de hacer (y hacerse) trampas. No son las menores las que por diversas vías tratan de restar gravedad al daño mismo que se consiente. Por ejemplo, proclamando que, a la postre, el mal es necesario (ya sea por necesidad absoluta o histórica), o universal o que, por lo demás, los males de un lado y de otro son equiparables. Entre sus subterfugios más socorridos, no faltan incluso los pretextos de impecable apariencia moral. Ya conocemos esa

²⁴ *Ibidem*, pp. 167-168 y 171.

falsa tolerancia que disfraza la falta de razones o de convicciones, o la biempensante búsqueda de la neutralidad por encima de las partes enfrentadas, o la simulada solidaridad con la víctima, o la biempensante solicitud de perdón de los injuriados, o la invocación de la inutilidad -cuando no de los efectos contraproducentes- de toda resistencia, o el rechazo de la menor obligación convertida en un deber superogatorio que nadie podrá demandar de quienes no tenemos madera de héroes o de santos, y así sucesivamente.

3. ¿Acertaremos al señalar los supuestos últimos que, a un tiempo, alimentan y perpetúan esta complicidad con lo indeseable? Ahí está el imperio sin competencia del *homo oeconomicus*, que todo valora según el beneficio privado que le reporta o el coste que le ahorra; es decir, ese “idiota” que no admite más libertad que la negativa y cuya condición de ciudadano le sirve para la protección de sus derechos con la mínima contrapartida de deberes; ese para quien la política resulta el negocio exclusivo de los políticos y, la cosa pública, un mero escenario en que se enfrentan fuerzas o intereses, pero en modo alguno valores o sentidos de justicia. Aquel *laissez faire, laissez passer*, más que una consigna del liberalismo económico, proclama hoy el lema moral universal. Semejante mentalidad atrofiada para la vida buena se acompaña de esa conciencia técnica que, absorbida en la eficacia de los medios y despreocupada de la legitimidad de los fines, pregona que se hace lo que *se puede* y no ya lo que *se debe*.

Todo emana de y, a la vez, confluye en ese *ethos* propio de nuestro tiempo que ha merecido el nombre de *nihilismo moral*. Si todas las ideas son respetables e igual de respetables, ninguna lo será en grado suficiente como para empeñarnos en fundarlas, en disputarlas o en defenderlas; si basta que una concepción del bien o del mal reciba legitimación o respaldo mayoritario para obtener una legitimidad irrefutable, no habrá tarea política más alta y urgente que apoderarse de los *mass media* y extender la doctrina que nos convenga. Si toda diversidad implica riqueza y toda diferencia resulta valiosa, al margen de la real valía de lo diverso y diferente, toda jerarquía será sospechosa y está de más cualquier cualquier análisis que pretenda sopesar y comparar los valores en juego. Si la mera vida es el valor supremo, a cuyo lado todos los demás palidecen y son negociables, entonces no hay derecho ajeno que pueda anteponerse a mi propio derecho de supervivencia, ni virtud más elevada que la deserción: prediquemos con irreprochable congruencia una ética para fugitivos...

El mal de dejar hacer el mal

En su carta al hijo de Eichmann, Gustav Anders llega a decirle: “*El ‘pecado’ consiste hoy en el aprovechamiento de nuestra ceguera ante los efectos de nuestra acción. Consiste en nuestra ceguera voluntaria ante ellos. Y, finalmente, en que fomentamos o engendramos esta ceguera en los demás; o en el hecho de que no la combatimos. Por sí mismo, esto ya es pecado (...) no ‘un’ pecado, sino todo un sistema de pecados*”²⁵. Que lo que no es pueda, con todo, tacharse de pecado tiene una explicación sencilla: este particular no-ser equivale a una forma real de ser.

La equivalencia moral de acción y omisión

1. Si el mal consentido es distinto del mal cometido, en todo caso no deja de ser un mal y un mal nada virtual o imaginado, sino tan real como el cometido y el padecido. He aquí que el ser deficiente, y precisamente por deficiente, se convierte en un ser efectivo. No es un juego de palabras mantener que este defecto propicia (por no contrariarlo) el exceso contrario, que es una ausencia que se hace presente o, en fin, que esta complicidad negativa se vuelve activa justamente gracias a su pasividad y mientras permanece pasiva.

Pues abstenerse no significa no hacer en absoluto o no producir cambio alguno. Nada de eso, sino que la abstención es ya una forma de acción en virtud de sus *resultados*, tales como que ciertos sucesos o cambios en el mundo no tengan lugar, que otros ciertos cambios tengan lugar o que lleguen a la existencia ciertos estados de cosas. Pero también lo es por sus *consecuencias* (o los efectos de sus resultados), hasta el punto de que no hay disparidad sustancial entre las consecuencias de los actos y de las omisiones. En suma, concluye von Wright, “acción” sería el nombre común tanto para los actos como para las abstenciones (*forbearances*): “Actos y abstenciones (...) son dos *modos de acción*”²⁶. De suerte que el aparente no-hacer es un hacer real; en la vida social, el dejar de hacer uno mismo corresponde a un dejar hacer a otros. El consentimiento cómplice del mal no es un *como si* se hubiera cometido ese mal, sino más bien un modo de cometerlo o un requisito ineludible para su ejercicio.

²⁵ G. Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Paidós. Barcelona 2001, p. 92 (cursiva en el original).

²⁶ G.H. Von Wright, *Norm and Action. A logical Enquiry*. Routledge and Kegan Paul. New York 1963, p. 48.

2. Todavía en otras palabras: no hacer nada será en ocasiones tan malo como hacer algo malo. Eso sí, para que la abstención -lo mismo que la acción- merezca calificativo moral, ha de suponerse libre; el consentimiento ha de ser, valga la redundancia, consentido. Sólo podemos omitir la acción que podemos realizar. Lo que quiere decir que el sujeto *podría* dejar de abstenerse y, en su lugar, oponerse al abuso que contempla en el seno de su comunidad. Un poder el suyo, por cierto, que no ha de confundirse con esa potencia entendida como eficacia o esperanza de éxito en esa oposición, hasta el punto de que la sospecha o seguridad de la impotencia matiza la obligación moral.

De ahí que, pese a ciertas trazas y sólidos prejuicios, entre acción y omisión ha de establecerse una verdadera equivalencia moral²⁷. Tal equivalencia se echa de ver si examinamos, de una parte, la certeza o probabilidad de la conexión entre el acto o su omisión y el daño que debe evitarse. Tan probable (cuando no seguro) es que el hecho de abandonar a alguien sin alimentos en una isla desierta acarrearía su muerte, que -en quien sin mayor esfuerzo, riesgo o pérdida significativa pudiera evitarlo- negarle su ayuda sería tan repudiable como la decisión de matarlo. Lo que pasa es que el paradigma de la conducta dañina, la que provoca de modo directo e inmediato el daño, ha oscurecido la gravedad de ese otro comportamiento que -como a lo largo de un continuo- da lugar a efectos nocivos más mediata e indirectamente, ya sea en el tiempo o en el espacio. Esa misma equivalencia moral resultaría de comparar el sacrificio o el coste que le supondría al agente hacer un gesto positivo que abstenerse de otro negativo. El agente moral lo es porque puede escoger entre actuar de una manera o de otra, incluida la opción entre actuar y no actuar. Y quien es capaz de escoger no actuar de la manera como prevé que hará daño a alguien, también es capaz de escoger actuar del modo como supone que impedirá el daño de alguien. No existe diferencia moral entre hacer daño y dejar voluntariamente hacerlo.

El bien que no hacemos

Por donde se infiere que el mal que dejamos hacer por nuestra apatía, miedo o conveniencia es también el bien que no hacemos; igual da decir que el daño ajeno que

²⁷ Me sirvo de algunas ideas de J. Lichtenberg, "The Moral Equivalence of Action and Omission". En B. Steinbock-A. Nordcross (eds.), *Killing and Letting Die*. Fordham U. Press. New York 1994, pp. 210-229. Para una buena discusión de todo esto cfr. también C. Nino, *Ética y derechos humanos*. Ariel. Barcelona 1989, cap. 8.

deliberadamente no impedimos -estando en nuestro poder hacerlo- ofrece el reverso del bien de que privamos al otro. No se apunta con ello a un bien cualquiera o a todos los bienes posibles, puesto que eso cargaría al sujeto con una exigencia moral indeterminada e insoportable, sino al bien que en cada caso *debemos* (y podemos) hacer. Pues deber y no deber (o, mejor, deber que sí y deber que no) van al unísono: si una conducta es indebida, la contraria es debida, de manera que la pasiva obligación moral de no causar dolor ha de acompañarse al menos de la obligación de ahorrar en lo posible el sufrimiento gratuito. Tenemos deberes negativos y *deberes positivos* generales y, si consentimos tanto mal con exquisita conciencia, será porque los últimos nos parecen menos debidos que los primeros.

1. “Deberes positivos generales -define Garzón Valdés- son aquellos cuyo contenido es una acción de asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial y cuya existencia no depende de la identidad del obligado ni de la del (o de los) destinatario (s) y tampoco es el resultado de algún tipo de relación contractual previa”²⁸. En tanto que plasmaciones de la libertad positiva, postulan la obligación de intervenir bajo ciertas circunstancias en la vida ajena: ordenan acciones y prohíben sus respectivas omisiones. Al revés, los que expresan nuestra libertad negativa son los deberes de no interferir en la vida de nadie: así que prohíben acciones y, por lo mismo, ordenan omisiones. Aquéllos son la contrapartida del derecho a la participación política, mientras que éstos más bien proclaman el derecho a no participar. Pues bien, para ambas especies de deberes vale decir que su incumplimiento perjudica por igual a los destinatarios y que éstos ostentan idéntico derecho a exigirlos.

Y es que flaquean las razones que defienden la ventaja moral de la omisión frente a la acción reprochable. Que aquélla sólo provenga de la apatía y ésta de una intención malévola, significa ignorar que a menudo la apatía del abstencionista procede del propósito soterrado de no querer informarse o estar enterado de situaciones que tal vez requieran su compromiso positivo. Es falso que la acción sea siempre “más causa” que la omisión, esto es, que resulte peor iniciar la cadena causal conducente a la muerte de una persona que el hecho de no interrumpir esa cadena; al fin y al cabo, cuando esa omisión completa las condiciones necesarias para que algo suceda, es tan causa como la acción que desencadena el proceso causal. De suerte que, si aceptamos que los deberes negativos se imponen para la protección

²⁸ E. Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales”. En *Derecho, Ética y Política*. Centro Estudios Constitucionales. Madrid 1993, p. 339. Las consideraciones siguientes proceden de este excelente trabajo.

de bienes necesarios y asimismo que no prestar ayuda al necesitado equivale a infligirle un daño cierto, “es también obvio que las razones que valen para la implantación de los deberes negativos valen también para los positivos”²⁹.

2. Tal vez haya otra razón adicional para pronunciarse contra la primacía de un deber negativo amparado en la pasividad frente al quehacer que nos demanda el deber positivo. Se diría que la distinción, detectada por la moralidad del sentido común, entre evitar un daño y promover o maximizar el bien no señala una diferencia moral sustantiva entre lo uno y lo otro. A fin de cuentas, ya el mero hecho de disminuir el mal *es* fomentar el bien, sus significados son estrictamente intercambiables. Las diferencias brotan más bien -así me parece- en el terreno de la psicología moral, por el hecho de que “es más fácil identificar las conductas humillantes que las respetuosas, de la misma manera que es más fácil identificar la enfermedad que la salud”³⁰. Y ello es, en fin, lo que explica que el sentido común, sobre todo en situaciones bastante extremas, otorgue preferencia a atajar un daño sobre el llamamiento a promover el bien: “La razón es (...) que existe gran desacuerdo sobre en qué consiste el bien, pero es posible, en cambio, que gente con una amplia diversidad de concepciones del bien coincidan en la maldad del daño”³¹.

De ser así, como parece, resulta alguna consecuencia turbadora: si un mal en concreto es más fácilmente detectable que el bien, si hay mayor probabilidad de acuerdo a la hora de señalar un atropello o una ofensa que para definir la justicia o la dignidad, si por ello mismo la visión del sufrimiento ajeno nos interpela con más urgencia e intensidad que la de su bienestar..., entonces el mal que se consiente, además de afectar a un conjunto más nutrido de seres humanos, no reviste menor gravedad moral que el mal que se comete.

Responsables de no responder

Todo sujeto agente, sea por activa o (como aquí se subraya) por pasiva, debe responder ante los sujetos pacientes. “El actor es siempre responsable (...). Todo acto que surge de una acción -esto es, del *actuar voluntario*- es un *precedente*. Cuando realizamos acciones, creamos precedentes. Y debemos responder de los precedentes que hemos

²⁹ E. Garzón Valdés, “Los deberes positivos generales”. En o.c., p. 356.

³⁰ A. Margalit, *La sociedad decente*. Paidós. Barcelona 1997, pp. 17-18.

³¹ B. Barry, *La justicia como imparcialidad*. Paidós. Barcelona 1997, p. 51. Cfr. también p. 198.

creado”³². Entiéndase: que hemos creado también por nuestro silencio a la hora de hablar, o por nuestra deserción cuando tocaba actuar.

Pasemos rápida revista a las clases de responsabilidad más concernidas por ese género de males públicos al que con frecuencia nos conformamos. Por un lado, más que la retrospectiva, parece sobre todo relevante en nuestro caso la responsabilidad *prospectiva*. Si además de distribuir culpas acerca de lo que ha sido (que siempre exige su reparación o compensación), debemos precavernos de que vaya a ser lo que no queremos que sea, entonces del pasado nos interesa ciertamente comprender la probable conexión causal entre los hechos y las dejaciones que los hicieron posibles. Pero no tanto para reescribir un pasado ya inevitable, sino para preparar mejor entre todos el futuro *posible*. De ahí la pertinencia del imperativo moral contemporáneo propuesto por Jonas: *debes, porque puedes*.

¿Y si no se puede, si no hay una expectativa razonable de éxito en la empresa de vencer al mal? ¿O cuando tal expectativa -en el mejor de los supuestos- comportara, por encima de aquel “sacrificio trivial” o insignificante antes aludido, riesgos mucho más costosos para uno mismo o los suyos? Sólo podría invocarse entonces un deber supererogatorio, que por su naturaleza no nos es exigible desde fuera; sí, pero con el que cada uno tendrá que determinar su compromiso según la importancia del bien amenazado y la gravedad de la amenaza. “La impotencia -dirá Jaspers- disculpa; no se exige moralmente llegar hasta la muerte efectiva (...). Moralmente existe la exigencia del riesgo y no la de elegir una muerte segura”. Siempre queda empero un margen para actuar, “no sin peligro, pero con alguna eficacia”³³. Puestos a plasmar esa exigencia de riesgo, y más allá del puro cálculo pragmático, no deben desoírse las palabras de Hanna Arendt sobre lo que nos pediría la llamada socrática a sufrir el mal antes que causarlo. A saber, que el hecho de acomodarme a ese mal sin la suficiente protesta entraña que “ya no podría vivir conmigo mismo; mi vida ya no sería digna de vivirse”³⁴.

Pero en ese tono se expresa ya no la conciencia jurídica, sino la conciencia moral, la instancia individual que nos hace responsables de cuanto hacemos libremente y mide nuestra culpabilidad en términos de satisfacción o de remordimiento. En este plano de la responsabilidad *moral*, y en una medida mayor o menor, todos somos culpables; ante los

³² A. Heller, *Ética General*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1995, p. 89.

³³ K. Jaspers, o.c., pp. 86-88.

³⁴ H. Arendt, “La responsabilidad colectiva”, cit., p. 11.

males que no quisimos encarar o atajar, no hay quien pueda atribuirse a sí mismo la presunción de inocencia. Llegado el caso, a lo mejor nadie tiene derecho a acusar a alguien en particular, pero todos estamos obligados a someternos a un autoexamen por razones morales. No valen sólo para la Alemania nazi los rasgos de esa culpa que Jaspers enumeró: el disimulo, la falsa conciencia y el autoengaño, el conformismo dispuesto a justificar en parte lo injustificable, la complicidad o el compañerismo de viaje...³⁵. A diferencia de la moral, en fin, la responsabilidad *política* es colectiva. En tanto que ciudadanos de un Estado, somos *corresponsables* de las acciones de un régimen que las ha emprendido en nuestro nombre y sin nuestra protesta³⁶. En la medida que fuere, por cierto, también lo somos de los crímenes terroristas que se cometen en nuestro nombre, en virtud de un presunto derecho y con vistas a una conformar una nueva comunidad política que cuenta con nosotros... Pero todavía bajo otra fórmula alcanza la responsabilidad política una dimensión colectiva, y es a modo de precipitado final de las faltas morales individuales: “La comisión de pequeños pero numerosos actos de negligencia (...), de imperceptible fomento de lo injusto; la participación en el surgimiento de la atmósfera pública que propaga la confusión y que, como tal, hace posible la maldad”, todo esto expande una cierta responsabilidad política. De suerte que “existe algo así como una culpa moral colectiva en el modo de vida de una población (...), de la que nacen las realidades políticas”³⁷.

Cosa muy distinta es que estas diversas especies de responsabilidad se acepten sin reservas en la sociedad de nuestros días. No insistiré en el diagnóstico de que corren tiempos en los que sobreabunda “la tentación de la inocencia”, para mencionar sólo alguno de los probables factores que la fomentan. La imputación de responsabilidad puede ya ser rechazada por el propio agente en virtud del vacío de reglas prácticas desde las que asumir esa imputación; o ni siquiera llegar a denunciarse por falta de un contexto normativo compartido³⁸. Pero antes todavía (si es que no es lo mismo) basta esa “irreflexión” o “ausencia de pensamiento” que H. Arendt percibió en Eichmann y que a hombres *normales*

³⁵ K. Jaspers. *Ibidem*, pp. 82-85 y 87.

³⁶ Cfr. H. Arendt, o.c., pp. 8-9. J. Jaspers, o.c., pp. 53 ss, 62, 80 y 89. Pero también sobre la culpa colectiva, P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 14; J. Améry, o.c., pp. 154-55, 158 ss.; T. Todorov, *Memoria del mal...*, pp. 168, 223.

³⁷ K. Jaspers, o.c., pp. 55-56 y 91-92.

³⁸ E. Garzón Valdés, “Los enunciados de responsabilidad”. En M. Cruz-R. Rodríguez Aramayo, *El reparto de la acción*, cit., pp. 182 ss.

como él les arrebató la conciencia de la maldad de sus actos³⁹. Pues si semejante irresponsabilidad acompaña a la comisión de un estrago tenido por radical, ¿cómo no va a renegarse de toda responsabilidad cuando nos hallamos ante estragos punto menos que corrientes y de los que somos tan sólo meros y a veces hasta sufridos espectadores? A tenor de la pérdida de nuestra sensibilidad ante el mal, se diría que nos estamos volviendo seres “inocentemente culpables”.

O culpablemente inocentes, según se mire, en el caso de que esa presunta inocencia sea interesada. Cabe sospecharlo si se tiene en cuenta que, junto a la incapacidad para la reflexión en el ejecutor de tanta iniquidad, la pensadora judía resaltaba como signo de nuestro tiempo una renuncia general a distinguir lo justo de lo injusto en las conductas ajenas. También hoy puede suscribirse que “en ningún otro punto es tan felizmente unánime la opinión pública, en cualquier lugar del mundo, como en que nadie tiene derecho a juzgar al prójimo”⁴⁰. Y ello sería muy honorable si (según quedó dicho), junto a mostrar algún indicio de reconocimiento de la responsabilidad compartida, expresara un profundo respeto hacia la intimidad moral del otro. No lo es cuando el no juzgar representa nada más que un subterfugio para no ser juzgado. O, lo que es igual, cuando ese recíproco repudio del juicio político-moral acerca de la hipotética culpa ajena fuera en cada uno otra forma de complicidad con vistas a eximirnos de una eventual culpa propia y, como su condición primera, de las propias responsabilidades. He ahí la última omisión, la abstención postrera. Sólo que *no podemos* dejar de ser responsables; en el peor de los casos, seríamos responsables -y, ahora sí, culpables- de nuestra irresponsabilidad.

Aurelio Arteta

Catedrático de Filosofía Moral y Política de la UPV

(2 de febrero de 2007)

³⁹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Lumen. Barcelona 2ª ed. 1999, pp. 417-fin. Cfr. *La vida del espíritu*. Centro Estudios Constitucionales. Madrid 1984. Parte I. “Introducción”.

⁴⁰ *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 447.