

JUZGAR LA ACCIÓN, RECHAZAR EL DAÑO E IMPUTAR RESPONSABILIDAD

(Sobre la supuesta crisis de la razón moral)

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN: Los diagnósticos sobre la crisis o el fin de la racionalidad moderna e ilustrada tienen, en el terreno de la ética, un punto ciego: dejan inexplicadas las motivaciones, las argumentaciones y las prácticas morales por medio de las cuales las colectividades y los individuos juzgan y rechazan conductas, proponen normas o modifican estructuras sociales y principios de acción anteriormente aceptados o sostenidos. Así ha acontecido en el siglo XX con el rechazo de diversas barbaries —que ejemplificamos en Auschwitz, el Gulag, Hiroshima, las dictaduras— frente a las cuales se han producido —y siguen produciéndose— juicios, argumentaciones e imputaciones de responsabilidad que se presentan en el artículo como formas de rechazo del daño. Se sugiere que estas formas de ejercicio moral constituyen el conjunto de prácticas racionales al que cabe considerar “razón práctica”, un término que agavilla lo que en esas prácticas puede ser objeto de reconstrucción filosófica.

El título de estas jornadas —la crisis de la razón— suscita, entre otras, las preguntas ¿qué crisis? ¿de qué razón? Pudiera, en efecto, parecer que la rúbrica que nos convoca está dando por sentado que sabemos a qué razón, y a qué modelo de racionalidad, nos referimos y que podemos definir con relativa claridad las causas y los procesos que los sometieron a crisis. Pero pronto empezamos a percibir que ni el concepto de razón ni el de crisis son unívocos. En general no es arriesgado suponer que el título mencionado, y en el contexto finisecular que ha dado clima a la filosofía europea de la tardomodernidad, tiene como una de sus lecturas más obvias la de “crisis de la racionalidad (moderna e ilustrada)”. Así formulada esta interpretación, parecería que habríamos de explorar las causas y las modulaciones del final de la ilustración y delinear los parámetros de alguna forma de postmodernidad. Pero, no es difícil ver cómo enseguida esta pretendida aclaración nos vuelve a inundar de dudas. Definir la racionalidad como moderna e ilustrada es un intento —creo que vano— de ubicar en unas fechas, ellas mismas borrosas, y de encuadrar en lo que damos en considerar un solo proyecto filosófico y político, un programa que tiene muchas formas y matices, una determinada concepción de la razón que enseguida se nos resiste a encajar en muchas de las propuestas que se hicieron en aquellas fechas y en aquellos programas. ¿Qué razón,

aquella que Hume declaró normativamente bajo la égida de las pasiones? ¿La de Leibniz, en la compleja transparencia de la lógica y de la matemática? ¿La de Kant, abroquelando los límites del conocimiento racional con postulaciones prácticas? ¿La de Hegel, hecha instituciones y procesos históricos? Tenemos esos y otros muchos modelos de razón: ¿por cuál optar para definir la razón moderna e ilustrada? Tal vez, podemos contestar, por todos y, poniéndolos a jugar unos contra otros, desarrollar esa forma de trabajo filosófico que, con fuertes instrumentos filológicos, realiza la historia de la filosofía. O, más a los efectos e nuestra indagación, podemos responder, más bien, que por ninguno y por todos a la vez. En efecto, pudiéramos salir de esas definiciones sistemáticas en la historia de la filosofía y evitar, en cierto sentido, el canon que nos marcan. Podemos, así, parafrasear el lema que nos convoca a estas Jornadas y emplear el término weberiano de "racionalización" y, entenderlo como un proceso social de múltiples dimensiones.¹ Quizá, así, privilegiamos un sentido peculiar de racionalidad, la sobria y estricta racionalidad que refiere a fines y adecua medios a ellos y que permite hacer racionales las formas de vida tras los procesos de desencantamiento del mundo religioso, y podemos, también entender las diversas maneras (pues no es una ni única) en las que la idea misma de racionalidad de una forma social y de un modo de vida se conforman. Podemos pensar en las diversas formas de razón, en la ciencia y en la política, en la comprensión teórica y en la acción práctica, acentuar su irreductibilidad, a la vez que las presentamos como ramas de un mismo tronco de un mismo proceso social e histórico. Pero, entonces, podríamos pensar que no estamos ya hablando de la razón cuya crisis sospechábamos. *Esta* comprensión de la razón —la weberiana y postweberiana— no parece permitirnos pensar la crisis de *esa* racionalidad sino, por el contrario, su absoluta robustez y buena salud. Porque si de "proceso de racionalización" hablamos, siguiendo la estela weberiana, establecemos no un modelo filosófico de razón sino que construimos un concepto, que quisiéramos fuese analíticamente válido, para describir en qué concepción del mundo estamos y cómo se determinan en él las formas de nuestra acción social. Lo que criticaríamos, si criticáramos ese concepto, sería una determinada descripción analítica de nuestra sociedad, pero no el intento mismo de proceder a tal análisis y ni siquiera sus pautas fundamentales. La "razón" que intenta analizar y comprender un proceso histórico —el de racionalización— será mejorable y refutable —al fin y cabo es ciencia— pero no es cuestionable como intento.

Pero, no es difícil dar un paso más, precisamente a partir de que la sospecha filosófica por la crisis de la razón se refiere también a la noción de racionalidad que, por ejemplo sociológicamente, empleamos para describir y analizar las sociedades contemporáneas. Bajo las rúbricas de la razón instrumental o de la razón técnica diversos programas filosóficos de este siglo han descargado sus críticas, sólidas críticas teóricas, contra una forma social racionalizada y contra su autocomprensión teórica, por ejemplo, tal como se ha materializado en las ciencias naturales y sociales. La fenomenología, la teoría crítica y ya el Heidegger de *Ser y Tiempo* ejercitan, en los primeros treinta años del siglo, una fuerte sospecha contra lo que se consideraba la victoriosa opresión de una

¹ Véase Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983, 3 vols., J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 197-350 y W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley, Univ. of California Press, 1981.

menguada noción de razón que desarrollaba el programa baconiano de “saber para poder y dominar”. Es más, algunos de ellos, como Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*² y como el segundo Heidegger, propusieron que esta menguada noción de razón era el producto necesario de la Ilustración misma, de aquella razón en cuyo seno anidaba la conversión de la crítica en eficacia instrumental o que no era sino otro episodio de la pérdida del sentido a manos de un *logos* convertido en instrumento de dominación sobre la naturaleza y las sociedades. Si parecía, así, que entender la noción de razón como racionalización *a la* Weber nos solventaba inicialmente las confusiones en las que nos anegaban los diversos usos filosóficos del término razón en algún periodo temporal de nuestra historia intelectual (Hume, Leibniz, Kant, Hegel), vemos ahora que la filosofía de nuestro siglo ha tomado lo que parecía ser el diagnóstico de una época como expresión de una más radical enfermedad. Porque lo que sucede es que lo que aparecía en la investigación (una investigación valorativamente interesada, pero descriptiva —analítica social de los valores, podríamos decir— de las formas de acción social), a saber, las formas de vida racionalizadas, se toma, desde las filosofías del malestar de la primera mitad de siglo a las que acabo de hacer referencia, como síndrome de una enfermedad filosófica. Desde estas filosofías las formas de vida racionalizadas son sólo el resultado de una patogénesis de la razón (filosófica) misma. Llámese el olvido del ser o la dialéctica instrumental de la razón dominadora de la Ilustración, esos análisis dibujan una enfermedad filosófica que se considera causante de una menguada condición humana y de una pérdida de sentido de la misma. Por decirlo más brutalmente: el cúmulo de horrores que ha caracterizado a nuestro siglo —esos que emblemizamos en Auschiwitz, el Gulag o Hiroshima o en tantos otros nombres propios que no nos sería difícil añadir a una lacerante lista inacabable—, esos horrores que han ido entrando en la conciencia del siglo con la fuerza de un vendaval moral que la configura con un rostro de absoluta fragilidad aterrada, serían el fruto necesario de una enfermedad filosófica, la del olvido de la filosofía misma que diagnostica tal desastre. El mito del ángel, prometeico en su razón y expulsado del paraíso tras el desencantamiento del mundo, es ya aquél otro de Klee que Walter Benjamin denominó el aterrado ángel de la historia.

Creo que en esta actitud filosófica se juega gran parte de la suerte del siglo filosófico y que es sobre su matriz donde podemos, quizá, dar sentido al título que nos convoca. La crisis de la razón no sería, en esta interpretación, sino un peculiar diagnóstico filosófico, el de la constatación del inevitable fracaso que supone haber llevado a sus últimas consecuencias una determinada autocomprensión teórica de la sociedad occidental (la de la ilustración, decimos, torpemente, en abreviatura). Pues bien, tengo para mí que hubo en ello un grave error de perspectiva y que lo que el último tercio del siglo ha elaborado filosóficamente ha tenido que romper con elementos cruciales de esa actitud filosófica que he denominado “filosofía del malestar” sin que ello implique, por cierto, ceguera alguna a los malestares del pasado y del presente. No repetiré argumentos que he esbozado por escrito en otros lugares³ y, por irme centrando en la

² T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994. De M. Heidegger puede verse, por ejemplo, “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas*, B. Aires, Losada, 1960 (Hay edición reciente en Madrid, Alianza, con el título *Caminos del bosque*).

³ Cfr. C. Thiebaud, *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las humanidades)*, Valencia, Episteme, 1999.

filosofía moral, apuntaré dos temas éticos especialmente acuciantes que en primer lugar van al centro —contra él— de la actitud de malestar que yerra, estimo, al diagnosticar el fracaso o la crisis de la razón y que, en segundo lugar, demandan y posibilitan una fuerte concepción de la racionalidad práctica que podemos hacer reflexiva filosóficamente. Me refiero a dos conceptos cuyo estatuto ha ido adquiriendo potencia e importancia en ética reciente: el de daño y el de responsabilidad. Al partir de estos dos conceptos, que son ante todo conceptos de la vida ética, de la moral vivida en términos de Aranguren, quisiera plantear una estrategia alternativa para intentar comprender qué es la racionalidad práctica. Si alcanzamos el objetivo que propongo entenderemos —confío— que esa racionalidad práctica es racional porque es práctica, porque forma parte de la moral vivida y que es racional porque tematiza y hace explícito lo que de conceptual, de racional, tienen lo que llamamos nuestras prácticas.

Los dos conceptos mencionados, daño y responsabilidad, parecen pertenecer, junto con otros, sobre todo al ámbito de la vida ética. Se refieren a experiencias, a actitudes, a relaciones entre los sujetos, a la conformación de su sensibilidad moral y a los dañados tejidos de su emotividad. No son, en una primera lectura quizá apresurada que tendremos luego que matizar, conceptos centrales en las teorías morales del siglo y, en parte, ello podría explicar uno de los motivos de esa actitud de malestar que sospecha de lo que tendemos, tal vez perezosamente, a concebir como la impoluta geometría de las teorías éticas, ya sean aquellas precisas indagaciones de la metaética analítica o los modelos de validación racional de normas de los neocontractualismos contemporáneos y de las éticas discursivas. Si la estrategia de comprensión de lo que son nuestros conceptos morales vividos es correcta podremos comprender más adecuadamente lo que esas teorías éticas intentan. En éstas teorías el concepto de daño aparece o bien ligado a la reflexión metafísica sobre el mal o bien como un postulado no tematizado del todo en algunas teorías liberales (en la forma del imperativo de no dañar). El concepto de responsabilidad, por su parte, y dejando de lado su carga jurídica —sobre la que volveré—, no ha sido, hasta muy recientemente, un pilar de las teorías éticas y muchas veces ha aparecido sólo como un concepto derivado, por ejemplo, del de deber. No obstante, cabe argumentar que son dos conceptos cruciales de la conformación de la experiencia y vida ética de nuestro siglo: el daño que han tematizado los diversos “después de Auschwitz” o el que hoy se argumenta como potente acicate en las relaciones con los animales no humanos. Igualmente sucede con el de responsabilidad, desde las responsabilidades de los criminales de guerra y genocidas (desde Nuremberg a Chile y Argentina) o las que desde una perspectiva republicana definirían el estatuto de los ciudadanos, ya sólo insatisfactoriamente definidos como sujetos de derechos, a las que podemos determinar que tienen las generaciones presentes en relación con las futuras. Podríamos dar más ejemplos de lo centrales que han sido esos dos conceptos, daño y responsabilidad, en el tejer de nuestra vida ética, por ejemplo, acudiendo a las formas de explotación y dominación sociales o a los daños que han producido sobre el presente y sobre el pasado nuestras insolidarias y tantas veces ciegas, por no decir suicidas, formas de explotación de la naturaleza. Pero, lo que quizá sea más importante es que podremos argumentar que no sólo son centrales en ese ámbito de la experiencia y de las acciones concretas de las sociedades contemporáneas. También son conceptos cuya importancia está incoada, argüiría, en las más importantes teorías morales contemporáneas, en la ética *docens*, en la moral reflexionada, por volver a citar a Aranguren, y pueden, por lo tanto, ayudarnos a recomprender cuál es el estatuto de esas

teorías y en qué formas la reconstrucción de la racionalidad práctica a la que ellas se apunta está a la par con la incisiva presencia de las experiencias de daño y de las imputaciones de responsabilidad sobre las que hemos tejido gran parte de nuestra conciencia moral inmediata.

Si mi propuesta es acertada, nos permitiría sacar una conclusión que afecta al tema general de nuestra convocatoria. La "razón", y ahora la "razón práctica", es ciertamente un concepto en un sistema, sea éste el kantiano, el hegeliano, el humeano o el leibniziano, sistemas todos que podemos criticar y por medio de lo cual ese concepto - esos variados conceptos- entrarían, a su vez, en crisis. Pero, no existen como conceptos *porque* sean parte de un sistema. Existen, más bien, *porque* nombran, como explicaremos a continuación, una forma modal, una modalidad, de la acción y de la experiencia. "Razón" y "razón práctica", como otros muchos conceptos filosóficos que a primera vista corren su misma suerte de aparecer inmediatamente determinados por el sistema o la reflexión filosófica en la que aparecen, tienen la más peculiar y básica función de hacer temáticamente explícita esa forma modal de la acción. El de "razón práctica" nombra lo que la experiencia y la acción moral encuentran de modalmente peculiar (a diferencia de otros modos de acción y de experiencia, como, por ejemplo, los objetivadores ante la realidad, o los estéticamente expresivos). Pero, no es sólo un único concepto; es una gavilla de ellos (como el de daño y el de responsabilidad, como el de *rechazar* el daño y el *imputar* responsabilidad) que ejercen esa misma tematización explícita que es su peculiar función conceptual. Que lo puedan hacer en el único medio de tematización explícita que poseemos, en el lenguaje y por medio de las palabras "razón" y "razón práctica", dice menos en contra de su estatuto conceptual que lo que dice, precisamente, a favor del carácter tematizador y concienciador, es decir, conceptualizador, del lenguaje mismo. Esos conceptos, pues, acontecen en teorías y en sistemas (en el contractualismo de Scanlon,⁴ en el constructivismo kantiano de Rawls,⁵ en el pragmatismo universal de Habermas,⁶ en la ontología ética de Jonas⁷ o en el sistema de argumentaciones prácticas de Singer)⁸ y son criticables como modelos, precisamente porque son sistemas que tematizan y articulan; pero no existen sólo por ellos sino que existen en esos sistemas porque nombran las modalidades de nuestra experiencia. Al decir "nombran" quiero decir que dicen que existen esas modalidades, que llegamos a tomar conciencia de ellas y que podemos diferenciar unas de las otras. La enfermedad filosófica a la que antes aludía como aquello que diagnosticaban en nuestras sociedades las filosofías del malestar no lo sería, entonces, de un sistema o de un conjunto de sistemas (articulados en una tradición, como la ilustrada); contra los acusadores habría que esgrimir que sería más bien su error el no haber comprendido qué hacemos cuando elaboramos conceptos y sistemas, cuando los criticamos y sustituimos. Lo que hacemos, diría, es hacer temáticamente explícitas formas de acción y de experiencia que son ya implícitamente conceptuales.

⁴ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

⁵ J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

⁶ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998.

⁷ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

⁸ P. Singer, *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991.

Restan, pues dos tareas para conseguir el objetivo propuesto. La primera es indagar cómo los conceptos de daño y de responsabilidad nombran y tematizan formas modales de la acción y de la experiencia y las maneras en las que lo hacen. La segunda, indicar en qué maneras esos conceptos nos permiten entender qué hacen los filósofos cuando dicen “razón práctica” o, en la terminología *a la* Brandom⁹ que he venido empleando, cuando así tematizan explícitamente una forma modal de la acción por vía de conceptos como “daño” o “responsabilidad” y los agavillan en esos otros conceptos de segundo grado como “razón” o “racionalidad” práctica.

He dicho “daño” y he evitado la palabra “mal”.¹⁰ Una breve aclaración sobre la elección de ese término, “daño”, servirá, creo, para indicar el punto de partida de mi reflexión ahora y para identificar el tono general de mi propuesta. Por decirlo en breve, “daño” apunta aquí a un “mal político, no metafísico”, por decirlo con el giro de Rawls. No es, me apresuro a indicarlo, que podamos hacer ética sin metafísica o que las reflexiones metafísicas (por ejemplo, las agustinianas, luteranas, leibnizianas o kantianas) sobre el mal sean prescindibles o despreciables. Todo lo contrario; si mi hipótesis de lectura de lo que hacen los conceptos filosóficos es adecuada, tendríamos que interpretar esas reflexiones metafísicas como parte de un proyecto de tematización explícita en sistemas de cuestiones que afectan a los modos de nuestra experiencia. Pero, como punto de partida el intento es, más bien, dejar ahora entre paréntesis la especulación (sistemática) sobre el mal en la tradición metafísica occidental —por ejemplo, sobre la manera de conciliar la idea de bondad con la existencia del mal— y preguntarnos más bien qué hacemos cuándo determinamos y definimos algo como mal entre nosotros. Prefiero el término “daño” porque, quizá como otro nombre para el mal moral, nos conduce inmediatamente a preguntarnos qué hacemos cuando, en un momento determinado, empezamos a llamar daño —y daño repudiable— a algo que en un momento anterior no considerábamos así, como por ejemplo la esclavitud, la exterminación de quienes no piensan como nosotros o la pena de muerte. Igual estrategia —propondría— es conveniente con respecto al término “responsabilidad”. En lugar de empezar por la cuestión metafísica de la compatibilidad o la incompatibilidad entre libertad y determinismo, una discusión que ha sido central en toda la historia del pensamiento para analizar el carácter tanto voluntario como responsable de la acción, puede ser adecuado comenzar indagando qué hacemos cuándo atribuimos responsabilidad a alguien por algo y en virtud de un sistema de normas o principios que justifican nuestra imputación.¹¹ Si mi estrategia, “política, no metafísica” es fructífera, y en este caso contra el sentido estricto que Rawls atribuye a este lema, podría posteriormente verse cómo esas discusiones metafísicas —como las conciliaciones entre bien y mal y entre determinismo y libertad— son susceptibles de ser reinterpretadas como sistematizaciones temáticas de aquellos elementos a los que nombra, de manera más cercana, la conceptualización modal de la que partimos.

⁹ Cfr. R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, especialmente la Parte I (pp. 3-271).

¹⁰ Para una aclaración más detallada, cfr. C. Thiebaut, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.

¹¹ Tal fue la estrategia del seminal artículo de P. Strawson “Freedom and Resentment” recogido, entre otras ediciones, en G. Watson (ed) *Free Will*, Oxford, O.U.P., 1982, pp. 59-80.

¿Qué hacemos, pues, cuando determinamos algo como "daño"? Quisiera indicar con esta pregunta una doble cuestión: en primer lugar, ¿qué hemos hecho y cómo lo hemos hecho, por ejemplo en nuestro siglo plagado de horrores, al definir como daño rechazable determinadas acciones, como los exterminios del Gulag, de Hiroshima, de Auschwitz, del Apartheid? En segundo lugar, ¿qué categorías modales ponemos en cuestión al hacer lo que hemos hecho? Enlazaré las dos preguntas en una propuesta de contestación a ambas. Creo que lo que hemos hecho es establecer una definición pública de por qué determinadas conductas y acciones están moralmente injustificadas y son moralmente rechazables. Con ello quiero indicar tres cosas. En primer lugar, que los complejos y difíciles procesos de definición pública de esas experiencias de horror conforma nuestra conciencia moral y la sensación de inmensidad de horror que recorre el siglo. Me refiero al lento camino de articular públicamente el daño por medio de diferentes procesos que posibilitan el oír la voz de las víctimas, que dejan en evidencia los motivos y las justificaciones de los perpetradores y que hacen patente el sistema de las causas del daño infligido. Ese lento camino, plagado de avances y retrocesos, es una lucha contra un doble silencio: en primer lugar, contra el silencio del dolor inexpresable, porque carece de voz, de las víctimas, víctimas a quienes se les arrancó la palabra o a quienes nunca les fue concedida; podríamos ejemplificarlo en los primeros silencios de las víctimas de Auschwitz o en la barrera de impotencia de las palabras de quienes testifican ante las comisiones de verdad.¹² En segundo lugar, es una lucha contra el silencio de los perpetradores que, pertrechados en su victoria, como sucede en el caso de Hiroshima (nombre con el que quisiera simbolizar los exterminios bélicos masivos que arrancan ya desde los bombardeos de Dresde y llegan a Irak o a Bosnia), impiden el cuestionamiento de sus actos y evitan la patencia de sus razones.¹³ La experiencia de las quince comisiones de verdad (que se encabalgan en lo que cabría denominar un explícito proceso de aprendizaje de publicación del daño en los últimos veinte años, es decir, que aprenden unas de otras en sus procedimientos y en la definición de sus objetivos éticos, políticos y jurídicos) es, de nuevo, iluminadora.¹⁴ Ciertamente, esta definición, que insisto en llamar pública, del daño no es condición *suficiente* para que exista una experiencia moral, como la de nombrar ese daño y rechazarlo. La definición pública del daño -por ejemplo, por medio de una Comisión de Verdad o por medio de algún otro

¹² Sobre el problema del silencio de las víctimas cfr. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989; véase una interpretación filosófica (opuesta en mucho a lo que aquí se sugiere) en G. Agambem, *Lo que queda de Auschwitz (Homo sacer II)*, Valencia, Pretextos, 2000. Sobre las comisiones de verdad, cfr. Neil J. Kritz, *Transitional Justice*, 3 vols., Washington, D.C, United States Institute of Peace Press, 1995 especialmente vol I.

¹³ Sobre Hiroshima y esta forma de silencio, cfr. M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Londres, Penguin, 1977 y J. Rawls, "Fifty years after Hiroshima" en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1999, pp. 565-572.

¹⁴ Cfr. Kritz, *op.cit.* En absoluto quisiera dar por descontado que las comisiones de verdad sean procesos de fácil análisis y claras conclusiones. Tantos sus objetivos y sus métodos como la evaluación de sus resultados (con diferentes formas de perdón y olvido que son criticadas) es objeto de intenso debate. Véase C.S. Nino, *Radical Evil on Trial*, New Haven, Yale University Press, 1996, con su especial acento en el caso argentino que es también analizado en J. Malamud-Goti, *Game without End: State Terror and the Politics of Justice*, Univ. of Oklahoma Press, 1995. Ernesto Garzón Valdés expresa sus críticas, teóricas y políticas, al proceso argentino en *El velo de la ilusión*, B. Aires, Ed. Sudamericana, 2000.

procedimiento- no sustituye la experiencia misma del sufrimiento ni constituye por sí misma el contenido de nuestra experiencia moral de rechazo. No es condición suficiente, pero sí, argumentaría, es condición necesaria para su articulación conceptual, para su explicitación o tematización. Nada sustituye el dolor de la víctima ni nada sustituye el rechazo, moral y jurídico, ético y político, de la barbarie. Pero, la definición pública tematiza, hace explícita, la negación de esa barbarie. El haber llegado a definir, e incluso a tipificar jurídicamente, determinados actos hace patente la forma pública de esa doble experiencia de sufrimiento y de rechazo. La tipificación jurídica de un delito es sólo una forma de explicitación, definida en un lenguaje institucionalizado que comporta formas de acción también institucionalizadas (por ejemplo, por vía de juicios y penas), de un acto modalmente cualificado, en este caso no sólo como rechazable, sino como punible. Al igual que veremos dentro de un momento al hablar de la responsabilidad, esta forma de tematización explícita y específica es un modo de publicación de una experiencia moral; le presta una forma peculiar -una forma de hacer pública la razón, diríamos- en la que la articulamos; pero esa forma pública no la constituye, como veremos, al margen del hecho de que captamos, también, una forma, una estructura modal de esa experiencia y de nuestra vida moral toda. El derecho —o para el caso, la política— es un lenguaje específico de definición de los modos de la acción social y en él, vemos ahora, se definen también las experiencias que comporta esa acción; pero esos medios específicos no pueden entenderse al margen de esas mismas experiencias. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1949 puede ser considerada, así, como una tipificación de eso que se definió, en ese fugaz momento entre la Segunda Gran Guerra y la Guerra Fría, como rechazable; la Declaración como tal no tiene adquiere sentido, ni fuerza, ni eficacia, segregada de las experiencias que está tematizando. La definición pública de lo rechazable, que he ejemplificado ahora en los lenguajes e instituciones jurídicas y políticas, no camina sola. Sabemos que hay otros elementos articuladores, como los que operan expresivamente por medio del arte y la literatura, que conforman públicamente sensibilidades y han hecho patente, en el siglo XX, el rechazo de la barbarie. No se entienda con ello que digo que la función del arte, o la del derecho para el caso, es sólo dotar de lenguajes para tal rechazo. Si la articulación pública del daño —lo que en otro lugar he denominado el trabajo del daño—¹⁵ no es condición suficiente de las experiencias morales de rechazo, tampoco ese rechazo es condición suficiente de los lenguajes en los que se articula, en nuestros ejemplos el derecho o el arte. No hago ahora ni filosofía del derecho ni del arte. Indico, simplemente, la experiencia del daño y la experiencia moral de su rechazo no poseen un lenguaje y un medio privativo de configuración.

La articulación pública de una experiencia la hace susceptible de un proceso, también público, de aprendizaje y de contraste. Podemos, en ese terreno, aducir razones y argumentos (las razones silenciadas de las víctimas, los argumentos silenciadores de los perpetradores) que tematizan, decía, una cualificación modal de un acto o una conducta. Junto a esta articulación para que exista el trabajo del daño ha de aparecer un segundo elemento: la injustificación moral del acto realizado y que tipificamos como daño. Un daño —y véase aquí como la calificación modal de la acción pasa a primer plano— es

¹⁵ C. Thiebaut, "Laboring Harm" en *Philosophy and Social Criticism*, 2001 (en prensa).

algo que, en primer lugar, hemos llegado a definir como injustificado, es decir, como obediente no a una necesidad humanamente incontrolable sino como perteneciente al reino de lo que podría no haber acontecido, de lo que podría no haberse hecho. De lo contrario sería, tal vez, un mal que acontece por fuerzas no humanas (naturales o divinas) y que, como tal, no sería imputable a nadie. El definir la injustificación moral (es decir, modal) de un acto es decir que no era necesario que aconteciera y que las justificaciones en punto a su necesidad (como las que podrían haberse esgrimido para la "solución final" o las que el Presidente Truman expresó respecto a los bombardeos de 1945) no son válidas. Nótese que acentúo ahora el carácter de las razones esgrimidas para un acto. Éstas pueden no ser explícitas ni públicas (dijimos que el silencio de los perpetradores se acastilla en su poder y en su victoria) pero cuando llegamos a definir algo como daño no sólo estamos implicando un ¿por qué? respecto a ese acto, sino que también estamos cuestionando la validez de los porqués que puedan o pudieran ofrecerse para justificarlo.¹⁶ Este proceso de cuestionamiento de la validez de las razones trae a los daños del reino del silencio (del silencio de lo tácito, del silencio del poder ejercido como violencia y como dominio) al espacio público de su nominación y los saca del reino de la necesidad ciega (de la Naturaleza o de las fuerzas de la Historia) para ponerlos sobre el terreno de los actos humanos que siempre pueden ser hechos de manera distinta. Este segundo elemento de mi respuesta implica, como puede verse, que al definir algo como daño (y recuerden los ejemplos: desde Auschwitz al Apartheid) hemos puesto en juego un complejo de categorías modales en nuestros procesos de argumentación práctica. Hemos aducido razones para hacer patentes las razones de los perpetradores y para oponernos a ellas. Ese complejo modal de razones es lo que tal vez podamos agavillar en la noción de racionalidad práctica.

Mas hay también un tercer elemento. No sólo se trata de mostrar que un acto está moralmente injustificado y que no tendría que haber ocurrido. También, y en tercer lugar, definir algo como daño (haberlo llegado a hacer) implica, y quizá ese sea su núcleo, que es moralmente rechazable, que no *debería* haber ocurrido. Al proceso de mudanza de la categoría de lo necesario por lo posible añadimos también un segundo proceso de cambio de categorización moral. Pasamos a concebir eso posible como violando aquella peculiar necesidad moral que expresamos en términos deónticos diciendo que algo "no *debería* haber ocurrido" y que "no *debiera* ocurrir jamás". En efecto, no es lo mismo definir algo como injustificado que definirlo, además, como moralmente rechazable. Lo segundo implica no sólo que la acción no puede revestirse de una supuesta omnipotencia ciega (como la de las fuerzas de la naturaleza) que la libera de categorización moral sino, más bien, y también, que ese acto o esa conducta está violando un orden (que podemos definir, según el sistema filosófico que empleemos al efecto como un ámbito de bienes, de valores, de normas o de principios) que estimamos como moralmente válido. Al definir algo como daño estamos rechazando el rechazo que él inflige en ese orden moral. Como acabo de indicar, ese orden moral puede ser especificado de maneras diversas y gran parte de las disputas filosóficas del siglo y de la tradición occidental han tenido lugar, precisamente, en qué es lo que tomamos como moral (e incluso de sí es definible en términos distintos a lo que lo moral mismo

¹⁶ La racionalidad que rechaza daños puede verse reconstruida, por ejemplo, en Scanlon, *op.cit.*

sea), respecto a cuál sea su estatuto (si puramente subjetivo o si objetivo, si puramente emocional o si estrictamente conceptual). No interesa, en este momento, definir ese orden, esa concepción moral del mundo y del sujeto, cuanto indicar que alguna de esas definiciones ha de operar, en los términos indicados, en el llamar daño a algo para rechazarlo. *Alguna* de esas definiciones ha de haber *ya* operado cuando hemos llamado daño a algo y cuando lo hemos rechazado. Notemos que, en este caso, la estrategia, política y no metafísica, de Rawls nos viene bien a la mano, pues, aunque la disputa filosófica (o, más ampliamente, cultural) de qué sea lo moral sea muy relevante y necesaria en otro momento de la discusión, es la posibilidad de acordar, incluso a través de diversas concepciones metafísicas y epistemológicas de la ética, que algo viola tal orden de necesidad moral la que hace posible que ese algo sea definido como daño. El valor de la dignidad humana (o el principio kantiano del fin-en-sí, o cualquier formulación distinta, por ejemplo de orden religioso) está en el fondo de la condena de sus negaciones, condena que se expresa, por volver a un ejemplo antes mencionado, en la Declaración Universal. Podríamos seguir con más ejemplos de ese carácter, pero creo que los indicados son suficientes para mostrar en qué maneras nuestros rechazos morales están implicando y tematizando cambios en la cualificación modal de nuestros actos.

Parece, pues, que la definición del daño es un proceso público de la evaluación moral de actos y conductas que modalmente consideramos no justificadas y que violan también lo que consideremos un orden moral. Esta definición, algunos de cuyos elementos hemos recorrido, tiene el riesgo de ser circular: podría argumentarse que lo único que he dicho es que es daño moral lo que daña a la moral o, mejor, que daña moralmente. Su estructura es, ciertamente, circular, pero cabría decir que lo que la hace fecunda y evita que sea un círculo vicioso es, precisamente, el proceso de hacer patente y explícita esa categorización modal de la acción y que lo que acontece en nuestros rechazos morales del daño es que llevamos a concepto la experiencia de esa acción. Ese, tal vez, sea el núcleo de lo que antes denominé "proceso de aprendizaje" y tal vez pueda verse que su carácter público —lingüístico, histórico, social— es la otra cara de su frágil contingencia. Pues cabe que no articulemos públicamente nuestro rechazo, que se produzcan inercias y murallas de silencio, o incluso que olvidemos, que no recordemos, que queramos no recordar. De nuevo, el ejemplo de las comisiones de verdad vuelve a mostrar que este proceso está lleno de sombras y que no es infrecuente que las demandas del presente políticamente interpretadas se eleven como condicionantes y como obstáculos para la articulación pública del daño y de su rechazo. Las políticas de la memoria, que son la manera en la que se ejercita públicamente la ética del recordar el daño pasado, operan a veces como obstáculo para la memoria misma y sólo la apelación, de nuevo, a componentes de la vida moral —sea el coraje o la lucidez de la necesidad salvífica del recuerdo— se presentan como oposición a ese obstáculo.

Pasemos, con alguna presura, al segundo concepto que nos habíamos propuesto analizar, el de responsabilidad. Cabe sugerir que lo mismo que hemos visto desenvolverse en torno al trabajo del daño puede verse también aquí. ¿Qué hemos hecho cuando hemos imputado responsabilidad a alguien por sus actos, como, por ejemplo, por sus acciones genocidas, por su implicación en ellas o por haber omitido el oponerse a ellas? ¿Qué hacemos cuando nos imputamos a nosotros mismos responsabilidad no ya por lo hecho sino por lo que debiéramos hacer, por ejemplo ante el futuro? El concepto de responsabilidad hace patente la estructura de la interacción moral, la forma de la relación de los agentes morales. Es, desde una fenomenología de los conceptos morales,

probablemente el concepto más primitivo y fundante de la interacción moral, de la vida moral misma. Por él, un sujeto ejerce una valoración, generalmente negativa, de los actos (o de sus omisiones) de otro o de sí mismo a luz de un sistema normativo dado que opera como sistema de referencia o respaldo. No sólo ejerce esa valoración —le hace responsable—; también le atribuye, por ello, una categoría moral: al imputarle responsabilidad le atribuye autonomía y, al hacerlo, demanda de él las razones (las justificaciones) de los actos realizados. La imputación de responsabilidad pone en juego, entonces, tanto un sistema normativo de respaldo (aquel que antes indicábamos como concepción moral) respecto a un acto determinado y, al hacerlo, lo especifica y lo determina.¹⁷ Pero, también introduce al sujeto imputado en el ámbito de la consideración moral misma al declararlo y concebirlo como autónomo. Al imputar responsabilidad definimos y precisamos a quién, por qué y en virtud de qué demandamos de otro su respuesta o exigimos su condena. Nada está, todavía, dicho de qué tipo de respuesta o de condena se trate. De nuevo, sólo hemos indicado la trama categorial que ponemos en juego al declarar a alguien responsable o al preguntarnos cuáles son nuestras responsabilidades. Esa trama no opera, no obstante, en abstracto. Antes apuntábamos la forma jurídica que a veces reviste la definición y el rechazo del daño. Podemos, fácilmente, ver cómo también imputar responsabilidad jurídica a alguien operará sobre la definición del sujeto de la acción, sobre la tipificación de la misma y sobre el sistema normativo de respaldo o de referencia (por ejemplo, el código penal y el tribunal encargado) que sea relevante. No sólo hablamos, no obstante, de responsabilidades jurídicas que tienen características de codificación precisas. El concepto de responsabilidad también se aplica políticamente, por ejemplo, al definir juicios sobre los actores políticos o al indicar los elementos constitutivos del papel del ciudadano en un estado. Pero, sobre todo, tiene un carácter estructuralmente abierto. A pesar de que parece pesar en él la imputación a alguno de la responsabilidad por lo *hecho*, el concepto de responsabilidad tiene una estructura temporal y modalmente abierta que nos vuelve a indicar de qué maneras nuestra tematización explícita de la experiencia muestra el complejo carácter modal de las acciones mismas. Podemos atribuir responsabilidad por acciones *por hacer* o que *deberían ser hechas*, podemos atribuirnos responsabilidad ante las generaciones futuras, por ejemplo, a la hora no transferirles más riesgos de los que puedan solventar o al transferirles recursos para afrontarlos ¿Cómo es que un concepto tiene, así, la capacidad de referirse a sujetos del pasado y a sujetos del futuro? Porque no es sólo un concepto descriptivo, aunque remita a acciones y a sistemas de normas que permiten ser descritos con precisión y, es más, que reclaman serlo. La atribución de responsabilidad parece operar, sobre todo, haciendo patente la estructura de la interacción en aquél ámbito normativo —modalmente deóntico, decíamos— que veíamos aparecer en el tercer elemento de la definición pública del daño: el orden de valores, principios o normas que concebimos como *necesariamente* constitutivos de la vida moral. Operamos con el concepto de responsabilidad al definir la relación entre los sujetos morales como *habitantes* de ese ámbito que definimos como moral. De nuevo, no es menester que dirimamos ahora qué constituye ese ámbito, si es el reino de los fines,

¹⁷ Para el sentido y uso de estos conceptos, cfr., Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

si el tejido de nuestras simpatías o si nuestra participación en la voluntad general. Pero, aunque no necesitemos hacerlo, sí parece que la propuesta kantiana de concebirnos como ciudadanos de un reino moral —y aún más de concebirnos como construyéndolo en el proceso de nuestra atribución de responsabilidad y de autonomía— es parte imprescindible de nuestra vida moral.

Tal vez, con lo indicado, puede verse cómo nuestros dos conceptos —el de daño y el de responsabilidad— no sólo apuntan a elementos cruciales de nuestra experiencia moral y no sólo han sido centrales en el tejido moral del siglo, como tantas reflexiones filosóficas, literarias o políticas han indicado, sino que también son posibles en la medida en que por medio de ellos se hacen explícitas determinadas formas de modalidad de la acción y de la consideración del sujeto de la misma. Haber definido daños (y sospechar que quedan daños sin definir) y haber imputado responsabilidades (ante lo hecho y ante lo que ahora no se hace y de lo que debería darse cuentas al futuro) es posible, sólo, en la medida en que ponemos en juego un complejo entramado categorial cuya estructura puede, entonces, poner en evidencia la filosofía moral, un entramado que —recordemos— puede estar compuesto por conceptos como los de lo público, la interacción, el sistema normativo, la autonomía, los de las modalidades de posible y lo necesario, la justificación, la validez, etc. Creo oportuno volver a insistir que estos conceptos —y tantos más— no son conceptos porque pertenezcan ante todo a un sistema filosófico determinado, sino que son conceptos que empleamos en el tejerse de nuestra vida moral concreta. Su reconstrucción filosófica es una manera, y tal vez no la única, de aclarar sus relaciones mutuas y de permitir tanto perfilarlos o rechazarlos como la crítica de su aplicación en cada caso, en cada experiencia. Indiqué antes que estos conceptos pueden ser agavillados en una determinada noción de racionalidad práctica. Acabará esta intervención apuntando cómo entiendo que es eso posible y espero, con ello, cerrar el ciclo que les propuse y que, como recuerdan, intentaba sugerir que pese a que podamos criticar -y declarar en crisis- determinados modelos o sistemas y las formas en que en ellos aparece la idea de racionalidad, no parece que podamos negar que en nuestra vida moral aparece una determinada imagen de racionalidad práctica.

Se abren dos estrategias posibles para hacerlo. Una primera, que no llevaré a cabo por la extensión que me requeriría, consistiría en tomar las distintas propuestas morales y políticas contemporáneas (como las que antes indiqué —los contractualismos, el constructivismo kantiano, las éticas discursivas— u otras) y ver de qué manera esos distintos sistemas construyen nociones de racionalidad práctica que son capaces de dar cuenta de nuestros dos conceptos, o de otros que pudiéramos elegir al efecto. Ese método intentaría evaluar dichos sistemas por su capacidad de articular filosóficamente el conjunto categorial que aparece en nuestra vida moral y por su capacidad de iluminarla y de criticarla. Ese mismo método podría ser, igualmente, aplicable no ya a las teorías contemporáneas, sino a aquellas otras sistematizaciones que nos ha ofrecido la historia de la filosofía, una historia de la que nunca se acaba de aprender. Optaré, por meras razones prudenciales, por un camino distinto, tal vez más fácil y más expedito. Lo que nos preguntábamos, y ahora tratamos de responder, era en qué maneras los conceptos morales que empleamos nos permiten entender qué hacen los filósofos cuando los agavillan en esos otros conceptos de segundo grado como “razón” o “racionalidad” práctica. Una respuesta —ya una respuesta filosóficamente partisana— adecuada nos la suministra la reconstrucción de la filosofía práctica kantiana que ha tenido lugar en los últimos decenios. Kant nos hacía recordar que el uso práctico de la razón le es

inmediatamente dado a todo sujeto.¹⁸ Su optimismo (ilustrado, decimos) pudiera parecernos exagerado, y más si lo contemplamos no ya desde su mismas reflexiones sobre el mal radical, sino a la luz de las experiencias de horror a las que nos hemos referido. Pero, subyace a su propuesta una idea que puede ser recuperada sin suscribir su carga de optimismo (nunca, no obstante, un optimismo panglossiano). La idea es que nada puede ser propuesto filosóficamente en ética que no esté dado como posible en la experiencia moral misma de los sujetos. La experiencia —me apresuro a añadir— no sólo de un sujeto particular, sino también de la comunidad de interacción en la que se da el trabajo del daño y se imputan responsabilidades. Pero en cualquier caso, y al menos eso reclama la autonomía de la razón práctica, nada externo a la comunidad moral misma de esos sujetos, nada externo a la experiencia moral de ellos mismos. ¿Cómo aprenden, entonces, esos sujetos que algo es dañino, malo, rechazable, algo que antes no conceptualizaban así? Ya hemos contestado antes que la experiencia moral se constituye dinámicamente en procesos de definición y de aprendizaje, es decir, que definir la autonomía de la vida moral de una comunidad de sujetos morales no equivale a la consagración estática de lo que esos sujetos puedan creer que es bueno o malo, perjudicial o dañino moralmente para ellos en un momento de su vida histórica. Que puedan transformar su vida moral (de alterar sus creencias y sus prácticas) depende, si la idea de la irreflexibilidad de la experiencia moral ha de tener algún sentido, de la capacidad de iluminar esa experiencia desde sí misma. La misteriosa capacidad a la que aludimos es, en la terminología kantiana, la pura razón práctica que se dicta a sí misma sus propias leyes —y que, por lo tanto, no sale fuera del ámbito de experiencia y de ejercicio de esa misma razón— o, en terminología contemporánea (como la de Rawls), aquella capacidad de los sujetos morales que son capaces de construir sus propios principios de justa convivencia. Ese es, entonces, un concepto de razón práctica que da cuenta de los procesos de elaboración del daño y de la imputación de responsabilidad, que nos explica qué hacemos, y por qué, cuando los empleamos en nuestras vidas morales concretas. Pues bien, lo que los filósofos (Kant y Rawls en nuestro caso) hacen es elaborar sistematizaciones de esa capacidad de tematizar y de explicitar nuestra experiencia y, al hacerlo, de corregirla. Notemos que, al margen de lo acertado y de lo errado de tales sistematizaciones, el intento no es sino el de desvelar, primero, la experiencia moral misma por el expediente, segundo, de mostrar su estructura conceptual para articular, tercero, una propuesta que se dirige a definirla y corregirla.

Tal vez esta esquemática presentación de lo que aparece en diversos sistemas éticos como “racionalidad práctica” no salve a este concepto, por cuya crisis empezamos preguntándonos, de muchas críticas. De hecho, no lo salva, pero lo sitúa en el lugar preciso de su significado. Frente a Kant podemos argumentar que las formas de la sensibilidad moral son también determinantes del proceso de tematización de la experiencia al que, decimos, apunta el concepto de razón práctica; pero con él deberíamos añadir que la sensibilidad moral —por ejemplo, la que está presente en el rechazo de la barbarie o la que nos hace complejamente conscientes de nuestras responsabilidades ante el medio ambiente— no es lo otro del proceso de tematización ni

¹⁸ Me baso, sobre todo, en J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ed. Por B. Herman y C. Korsgaard), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000. La base kantiana del constructivismo ético de Rawls aparecía ya claramente en *El liberalismo político*, cit.

es ajena a él. Frente a Rawls podríamos argumentar que sus diversas modelizaciones de los principios de argumentación (en la posición originaria o en el consenso por solapamiento) desconocen la fuerza de los desacuerdos, de las discrepancias o de los conflictos; pero con él deberíamos acordar que no podemos entender la noción de racionalidad práctica si olvidamos lo que en ella se contiene de razonabilidad pública, de proceso de definición pública de unos principios de convivencia justa.

Cabe concluir. El siglo XX ha acumulado muchas críticas al concepto de razón y, de la mano de los diversos giros lingüísticos, ha presentado muchas veces sospechas fundadas contra una razón que se nos presentaba no ya autónoma en el sentido práctico que acabamos de indicar sino, más bien, independiente de la vida moral misma. Hemos indicado que atender a ésta no implica, ni puede hacerlo, declarar a la razón en crisis. Pero, toda la argumentación ha dependido de una idea de fondo, la de que la experiencia moral misma (la del daño y la de responsabilidad) es racional porque es tematizable y, en este sentido, es expresable. Frente a esta idea cabe contraponer no ya el silencio de las víctimas o el de los perpetradores de la barbarie sino una forma más radical de silencio: la inexpresabilidad, la inefabilidad de la experiencia moral misma. Las filosofías del malestar (y algo escandalosamente incluyo ahora en ellas a cierto Wittgenstein) determinaron que el sentido de la vida humana —aquello de lo que quisiera hablar la ética— es él mismo inexpresable y pertenece a todo ese resto que es silencio. Estoy lejos de negar cuanto de misterioso tiene la condición humana, que suscita admiración, compasión y terror. Lo que quisiera decir, como respuesta a esa sospecha del silencio radical de lo moral, lo diré con una idea de Kant tomada de *La metafísica de las costumbres* para indicar que incluso la búsqueda de sentido no es ajena a las labores de la razón. Decía Kant en su *Metafísica de las costumbres* (6:332) que “si la justicia parece no le merece pena a los hombres vivir sobre la tierra”. La justicia, en la terminología de Kant, es ese trabajo de la razón y, si ella desapareciera, desaparecería el sentido, pues la razón humana es la condición del sentido de la vida humana misma. Lo otro de la razón no es, pues, el sentido, ni el silencio. Quede a cada uno el definir lo que pudiera ser eso Otro de la Razón; para mí sería algo así como la muerte, siempre posible, de lo humano.