



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Tesis doctoral
Doctorado internacional

**UNA TEORÍA DEL MAL:
ACCIÓN, PERSONALIDAD E INSTITUCIONES MALVADAS**

Javier Leiva Bustos

Director de la tesis:
Dr. Evaristo Prieto Navarro

2019

*A mi padre,
a través de las estrellas*

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo	11
Metodología	27
Introducción	31
<i>Introduction</i>	37

I PARTE: ¿QUÉ ES EL MAL?

1. Significados de «mal»: qué debemos (y no debemos) entender por «mal» en el terreno moral y político	45
1.1. Herramientas que <i>prima facie</i> no sustentan <i>por sí solas</i> la elaboración de una teoría del mal: intuiciones y lenguaje cotidiano	50
Intuiciones morales	50
Lenguaje cotidiano: cinco sentidos o expresiones problemáticas	56
1.2. Acotando el concepto de mal	62
2. <i>Evil-scepticism vs evil-revivalism</i>	65
2.1. Argumentos de los escépticos y respuestas de los vindicadores del concepto de mal	68
Primer argumento: el compromiso metafísico o religioso injustificado	68
Segundo argumento: la carencia de poder explicativo	72
Tercer argumento: un concepto peligroso	77
2.2. Resumiendo los argumentos de los defensores del concepto de mal	82
3. Naturaleza del mal: pluralismo conceptual	85

II PARTE: LA ACCIÓN MALVADA

4. El mal: ¿diferencia cualitativa o cuantitativa?	91
4.1. Críticas a algunas explicaciones de la acción malvada	96
Eve Garrard: la teoría del silenciamiento del mal	96
Hillel Steiner: la teoría sádica del mal	98
Todd Calder: la teoría de las propiedades esenciales del mal	100
Adam Morton: la teoría de la barrera contra el mal	102
Stephen de Wijze: la teoría disyuntiva o de las tres condiciones del mal	103
La crítica de Daniel Haybron al componente cuantitativo del daño	104
4.2. El huevo o la gallina: la prioridad de análisis de las acciones malvadas	106
5. Hacia una teoría (propia) del mal	109
5.1. La explicación multicausal	114
La explicación externo-pasiva	117
La explicación externo-activa	118
La explicación interno-pasiva	119
La explicación interno-activa	121
La explicación multicausal	122
5.2. El enfoque global	123
El enfoque del perpetrador	124
El enfoque de la víctima	126
El enfoque del espectador	127
El enfoque global... en detalle	128
a) El componente del perpetrador	128
b) El componente de la víctima o componente del daño	130
c) El componente de la responsabilidad	131
5.3. Una acción malvada es...	132
Condiciones <i>sine qua non</i>	135
a) Inmoralidad (<i>wrongdoing</i>)	135
b) Responsabilidad	135
c) Daño	138
d) Condena moral	139

Polémica y controversia: condiciones frecuentes pero no necesarias	140
a) No-justificación moral	140
b) Motivación malvada	143
c) Intención malvada	144
Apéndice. Gradaciones del mal	146

III PARTE: LA PERSONALIDAD MALVADA

6. Introducción: objetivo y bases de una teoría de la personalidad malvada	153
7. La personalidad malvada	159
8. «Siempre saludaba...»: Sobre el problema de los monstruos morales	167

IV PARTE: INSTITUCIONES MALVADAS

9. Cerrando el círculo: las instituciones malvadas	177
10. ¿Qué es una institución malvada?	179
10.1. La cabeza de la hidra: las personas malvadas	180
10.2. Corromper a la población: colaboración activa y pasiva	183
10.3. Un resultado esperado: daños y males atroces	187
11. El papel de una ideología malvada	191
11.1. Una aclaración previa	191
11.2. Una ideología malvada	195
11.3. Autoridad superior y obediencia ciega	200
11.4. La necesidad de crear un enemigo	207
12. La creación de un contexto del mal	217
12.1. «Ventanas rotas» y factores situacionales	217
12.2. Una cultura de la crueldad	221

Factores de unión de grupo	222
Factores de socialización	228
Una comunidad de perpetradores: perpetradores activos y perpetradores pasivos	233
12.3. El resultado final: la muerte social de las víctimas	236
Nosotros <i>sin</i> ellos	236
La deshumanización del <i>otro</i>	241
Culpar a las víctimas	247
Conclusión	250
Epílogo: La esperanza de un pensamiento crítico	253
Conclusión	267
<i>Conclusion</i>	279
Bibliografía	291

AGRADECIMIENTOS

Aunque siempre las he mirado con un poco de suspicacia, suelo ser un gran respetuoso de la mayoría de protocolos y convenciones sociales. En concreto, para el caso que nos ocupa, siempre he sentido una gran admiración hacia el apartado de los agradecimientos que hay en las obras, esa parte tan olvidada y casi siempre ignorada por un amplio número de lectores. Incluso, a modo de divertimento, me entretengo leyendo estos comentarios tratando de identificar el mayor número de referencias posibles que pueda conocer, e intentando, con cada vez, hacer esta lista más amplia. Sin embargo, más allá de esta rara afición, creo también que es la parte donde el autor deja a un lado su ego para rendir gratitud a todos aquellos que ayudaron a que su obra viese la luz, ya fueran familiares, amigos o compañeros de profesión; este momento de humildad es lo que levanta mi simpatía. Si es en su trabajo donde el escritor pone más amor y una parte de sí, los agradecimientos son la parte que escribe con el corazón en la mano y donde decide compartir esa pasión con las personas que ha considerado más especiales. Las palabras que siguen a continuación son para esas personas.

Empezando por el principio, como es lógico, mi primer agradecimiento se dirige a dos profesores de instituto, cargo a menudo denostado por la altivez y el narcisismo de no pocos investigadores, pero cuyo esfuerzo y dedicación ponen la simiente del fruto que años después florece. Esos profesores a los que tanto debo, y que me apoyaron en el inicio de esta travesía, son Paco y Paloma: al primero, por ser el particular Sócrates que inquietó mi alma y la inició en el vuelo de la filosofía; y a Paloma, por enseñarme a desplegar las alas y guiarme a través del *oneiros*.

Seguidamente, quisiera expresar mi gratitud hacia las instituciones en las que he podido desarrollar mi trabajo. Ante todo, a mi *alma mater*, la Universidad Autónoma de Madrid, que durante once años, desde 2008, me ha acogido en su seno. Durante mi periplo he conocido a dos dialogantes y comprensivos directores del Departamento de Filosofía, los profesores Jorge Pérez de Tudela y José Emilio Esteban Enguita, a los que extiendo mi agradecimiento; también hago partícipes de él a los integrantes del área de Filosofía Política y Moral, y a los doctores Félix Duque Pajuelo, Valerio Rocco Lozano y José María Zamora Calvo, director y coordinadores respectivamente del máster que cursé. De todos los profesores hubo algo que aprendí, más de algunos que de otros —como siempre es habitual en estos casos—, pero quisiera acordarme, aparte de los ya citados, de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, David Sánchez Usanos, Tomás Pollán García, Ángel Gabilondo Pujol y Domingo Hernández Sánchez —profesor invitado de la Universidad de Salamanca— por sus clases, su ayuda y sus consejos. A continuación, mi más alta estima para Cornell University, que me permitió realizar mi estancia de investigación a comienzo del curso 2017-2018 y vivir una experiencia única. Incluyo aquí a todos los compañeros y amigos que me acogieron y me hicieron sentir como

en casa —Andy, Kelly, Vinh, Francisco, Patrick, Matías, Amanda, Giulia, Hannah, Eliana, Penélope, Heftzi, Laura, Gustavo, Álvaro, Paulo, Alex y MJ—; a Jean K. Dembinski y su hijo Rudy —*sit tibi terra levis*—; a mi homólogo de la Universidad de Murcia, Rafael Pérez Baquero; al profesor John Hubbel Weiss, por sus invitaciones, apoyo y charlas; y, sobre todo, a mi tutor Enzo Traverso, por su hospitalidad, su inestimable ayuda y la humildad propia de toda mente brillante. Por último, todo mi aprecio a la Escuela de Filosofía, a su director Gonzalo Mendoza, a Eduardo y a todos los alumnos que he tenido el placer de tener a mi cargo, de quienes aprendo en cada clase; gracias a todos ellos he podido conocer a maestros de la filosofía sin duda excepcionales, como Alejandro Vigo, Manuel Abella, Juan José García Norro, Ignacio Pajón, Salvi Turró y Agustín Serrano de Haro, entre otros, hacia quienes también va dirigido este reconocimiento.

Más allá del ámbito institucional, todo mi cariño para mis compañeros de despacho, y ya amigos, a lo largo de estos años: Eduardo, Marcela, Miguel Ángel, Leonardo, Nantu y Julia; gracias por tan buenos debates y momentos compartidos. También para José Manuel Viejo, por el mutuo refuerzo; Roberto Navarrete Alonso, por su orientación y experiencia; y, con un afecto muy especial, para Alba Jiménez Rodríguez y su pequeño Mauro.

Asimismo, extramuros de la universidad, mi más sincero agradecimiento a Isabelle por su paciencia, su dedicación, sus correcciones y por amenizar más de una y de dos tardes a la semana durante los últimos años.

Igualmente, quiero expresar mi gratitud hacia las viejas y nuevas amistades que han soportado las desventuras de un pobre doctorando. A los amigos del TS: Yore, Luis, Chema, Karina, Ana, Iago, Fer, Eli, Xander, Laura y la pequeña Lucía, que ilumina el mundo con su pícara sonrisa; a los amigos de Torrejón de Ardoz: Chavi, Nerea, Abel, Eli y Miguel; y a los acompañantes nocturnos de un paseante ya no tan solitario.

Deseo hacer una mención aparte para las dos personas que más han contribuido en esta tesis y me infundieron ánimos para que saliera adelante: mis dos directores de tesis y, por decirlo de alguna manera, «padres intelectuales». A M^a Purificación Sánchez Zamorano, por saber cómo alentarme y ponerme los pies en la tierra; y a Evaristo Prieto Navarro, por su conversación y su guía.

Por último, he dejado para el final el agradecimiento más sentido que puedo expresar: el dedicado a mi familia. Con Kira y Molly como los particulares corceles que llevan y guardan este carro alado, vayan las siguientes palabras para mi Tríada Capitolina: a mi hermano Sergio, por su compañía, buen ánimo y sentido del humor; a mi madre, por su inagotable fuerza, su devoción única y su amor incondicional; y, sobre todo, a mi padre, mi héroe, mi inspiración, mi único modelo a seguir para ser mejor persona. Va por ti, papá.

PRÓLOGO

«El problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Europa»¹. Esta predicción fue realizada por la pensadora alemana Hannah Arendt en la primavera de 1945, después de las atrocidades ocasionadas por la II Guerra Mundial en general y por los crímenes del nacionalsocialismo en particular. Sin embargo, es un hecho que su pronóstico no se cumplió en la Europa del siglo XX; o, por lo menos, no tan rápido como ella se esperaba. Obviamente, una vez derrocado el régimen asesino de Adolf Hitler, la cuestión del mal estuvo presente en el panorama filosófico occidental, si no mundial. Las preguntas acerca de cómo había podido suceder lo que sucedió; cómo un gobierno sanguinario había logrado ascender al poder y mantenerse en él durante doce largos años; cómo otra contienda, apenas veinte años después de la Gran Guerra, había podido asolar nuevamente el mundo y de un modo todavía más atroz; o de quién era en última instancia la responsabilidad y la culpa de lo sucedido, etc.; todo ello impregnaba el pensamiento y las reflexiones de la época. No en vano, apenas tres años después de la finalización de la guerra, y sin perder en ningún momento de vista la barbarie, el terror, la tiranía, la opresión y los crímenes que había padecido la humanidad a manos del nacionalsocialismo², la recién creada Organización de las Naciones Unidas promulgó la conocida «Declaración Universal de los Derechos Humanos», a través de la cual instauraba un nuevo iusnaturalismo que concedía a todos los seres humanos, sin excepción y por el mero hecho de serlo, una serie de derechos básicos, innatos, inmutables, imprescriptibles e inalienables que no debían volver a ser quebrantados en el futuro. Pese a ello, una vez que los grandes jefes del NSDAP —aquellos apresados con vida— fueron juzgados en Núremberg y la tarea de recomponer y reconstruir Alemania se tornó prioritaria, aquellas preocupaciones fueron cayendo poco a poco en el olvido, desvaneciéndose a través de las rendijas del tiempo. La población alemana, avergonzada por lo sucedido y con un sentimiento interno de culpa, eludía el tema; los intelectuales acabaron sumergiéndose en el debate acerca del concepto «totalitarismo» y desviaron su atención hacia la discusión de si el gobierno de la Unión Soviética podía ser comparado con el del III Reich³; los triunfadores se volcaban en la tarea de castigar a los vencidos e impedir nuevamente su resurgimiento, al mismo tiempo que, una vez desaparecido el enemigo común, Estados Unidos y la URSS se miraban cada vez con más recelo y emprendían su particular y frío enfrentamiento; y el resto del mundo permanecía aún ignorante de la verdadera magnitud de los hechos que acababan de suceder, esforzándose por recuperar la normalidad en sus respectivos territorios.

¹ ARENDT, H., «Pesadilla y Fuga», en *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, pp. 167-168.

² Cfr. MORSINK, J., «World War Two and the Universal Declaration», en *Human Rights Quarterly*, vol. 15, nº 2, 1993, pp. 357-405; pp. 399-401.

³ TRAVERSO, E., *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2013; en especial pp. 83-95.

Sin embargo, el problema del mal volvería a cobrar notoriedad a mediados de los sesenta y especialmente a partir de las décadas de los setenta y ochenta, coincidiendo con la realización de nuevos juicios contra antiguos oficiales nazis huidos —como Adolf Eichmann (1961), Franz Stangl (1970) o los juicios de Frankfurt (1963-1965) contra 22 oficiales del campo de Auschwitz—, con los nuevos enfoques y perspectivas adoptados por la historiografía a la hora de estudiar el terror nazi y con el nuevo auge de la lectura testimonial que se había venido ofreciendo desde la caída del nazismo.

Anteriormente, los juicios de Núremberg habían abordado el tema del mal desde el punto de vista legal mediante la creación de los delitos de «crímenes contra la paz», «crímenes de guerra» y «crímenes de lesa humanidad», así como habían dado a conocer la representación paradigmática del mayor mal concebido por el hombre: Auschwitz. Aunque el tema del Holocausto no tardó en empezar a abandonarse por parte de la mayoría de la población —sumida en la tarea de reconstruir su vida después de la guerra—, y para muchos resultaba extremadamente difícil, si no imposible, hablar sobre lo sucedido en los campos de concentración, a partir de los juicios algunos supervivientes sentían la necesidad, o incluso el deber, de narrar lo que tanto ellos como sus familiares y amigos habían vivido y sufrido en los *Lager* con la esperanza de que aquel terror no volviera a repetirse⁴. Así fue como empezaron a surgir los primeros relatos testimoniales, casi ignorados en un principio debido al shock y dolor recientes, como fueron *El Estado de las SS* —1946—, de Eugen Kogon⁵; *El hombre en busca de sentido* —1946—, de Viktor Frankl⁶; *El universo concentracionario* —1946— y *Los días de nuestra muerte* —1947—, de David Rousset⁷; *El diario de Ana Frank* —1947—, publicado por el padre de la autora, Otto Heinrich Frank⁸; o *Si esto es un hombre* —1947—, de Primo Levi⁹ —quizá la más conocida y representativa—, entre otros¹⁰. Y a ellas vendrían a incorporarse más tarde otras como *La noche* —1956—, de Elie Wiesel¹¹; ensayos como los de Bruno Bettelheim¹²; o estudios como los de León Poliakov¹³. De este modo, a lo largo de casi veinte años fue-

⁴ LEVI, P., *Entrevistas y conversaciones*, Península, Barcelona, 1998, pp. 47, 167; *Si esto es un hombre*, en *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2012, p. 214; *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*, p. 648.

⁵ KOGON, E., *El Estado de las SS*, Alba, Barcelona, 2005.

⁶ FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2018.

⁷ ROUSSET, D., *El universo concentracionario*, Anthropos, Barcelona, 2004; *Les jours de notre mort*, Hachette, Paris, 2012.

⁸ FRANK, A., *Diario*, DeBolsillo, Barcelona, 2004.

⁹ Ver nota 4.

¹⁰ Por supuesto, también deben tenerse en cuenta las obras de disidentes alemanes al gobierno del III Reich, como las de Hans Fallada o Sebastian Haffner, que describen y critican la sociedad alemana del momento. Cfr. FALLADA, H., *Solo en Berlin*, Maeva, Madrid, 2011 —original de 1947—; *En mi país desconocido*, Seix Barral, Barcelona, 2012 —diarios de 1944, publicados en 2009—. HAFFNER, S., *La vida de los paseantes*, Destino, Barcelona, 2010 —artículos escritos entre 1933-1938—; *Historia de un alemán*, Destino, Barcelona, 2001 —escrito en 1939 pero publicado en 1999—; *Alemania: Jekyll y Hyde*, Destino, Barcelona, 2005 —original de 1940—; *Anotaciones sobre Hitler*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002 —original de 1978—.

¹¹ WIESEL, E., *La noche*, en *Trilogía de la noche*, El Aleph, Barcelona, 2018.

¹² BETTELHEIM, B., *Sobrevivir. El holocausto una generación después*, Crítica, Barcelona, 1983.

¹³ POLIAKOV, L., *Breviario del odio*, Cómplices, Barcelona, 2011 —original de 1951—; *Auschwitz*, Oikos-Tau, Barcelona, 1966 —original de 1964—. POLIAKOV, L. y WULF, J., *El Tercer Reich y los judíos*, Seix Barral, Barcelona, 1960—original de 1955—.

ron saliendo a la luz los detalles acerca de los ignominiosos actos que los nazis perpetraron contra los judíos; no solo los campos de concentración y de exterminio, aspecto por sí solo sumamente condenable, sino también la forma de despojar de humanidad a las víctimas y de acabar con su vida: los desahucios, la expropiación de sus bienes, las deportaciones, las duras condiciones de vida y de transporte, los malos tratos físicos y psicológicos, el trabajo extenuante... y, por supuesto, las cámaras de gas y los hornos crematorios. En otras palabras, la creación sin precedentes de una industria de la muerte, de *fábricas de la muerte* donde la cadena de montaje tenía como único propósito la matanza fría, sistemática y calculada de sus víctimas. Esto marcó sensiblemente la primera fase de la historiografía sobre el terror nazi, que se extendería desde el final de la II Guerra Mundial hasta finales de los años sesenta, aunque su investigación formal se centró más bien en el papel jugado por Hitler y sus órganos de control, el antisemitismo de los dirigentes nazis, la hipótesis intencionalista del Holocausto¹⁴ y el trágico destino que aguardaba a los judíos en los campos, no en los mecanismos y procedimientos del exterminio¹⁵.

Aun así, como he dicho, con el devenir del tiempo, la mayor parte de estos estudios y relatos quedaron marginados por parte del público general, sin que apenas nadie más allá de los estudiosos del tema les prestara una gran atención; incluso el propio Levi reconoce que su obra magna, *Si esto es un hombre*, no empezó a tener repercusión hasta su reedición en 1958¹⁶ —trece años después del Holocausto—. Esta situación empezaría a cambiar a principios de los años sesenta, cuando un acontecimiento rescató del olvido la cuestión del mal y del Holocausto: el juicio del teniente coronel de las SS Adolf Eichmann. Después de los procesos de Núremberg, el de Eichmann en Jerusalén fue, sin duda, el más sonoro de todos; no solo porque estuvo a punto de causar un conflicto diplomático entre Argentina y el recién creado estado de Israel debido a la captura del antiguo oficial nazi por parte del Mossad, sino porque también fue considerado —y sigue siéndolo— como la gran causa judicial del país y contribuyó a configurar su identidad como nación. La gran cobertura mediática que recibió el juicio reavivó el interés y las preguntas por las *Shoah*, dio una nueva visibilidad a las víctimas y sus testimonios, y ayudó a que la cuestión del exterminio judío dejase de ser un tema tabú para muchas partes de la sociedad y para la opinión pública. A ello se unió la enorme controversia que suscitó la publicación en 1963 de la obra de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, en la que la autora utilizaba la polémica expresión «banalidad del mal», criticaba el papel de los *Ju-*

¹⁴ Según la cual Hitler habría tenido en mente la *Shoah* desde el mismo momento de tomar el poder en 1933.

¹⁵ JOHNSON, E., *El terror nazi*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 30; MARRUS, M., *The Holocaust in history*, Brandeis University Press, Hanover, 1987, pp. 34-40.

¹⁶ «Escribí el libro apenas regresé [de Auschwitz], en unos pocos meses; a tal punto los recuerdos me quemaban por dentro. Rechazado por algunos grandes editores, el manuscrito fue aceptado en 1947 por una pequeña editorial dirigida por Franco Antonicelli: se imprimieron 2.500 ejemplares; luego la editorial se disolvió y el libro cayó en el olvido, entre otras cosas porque en esos tiempos de áspera posguerra la gente no tenía muchas ganas de regresar con la memoria a los dolorosos años que acababan de pasar. Halló nueva vida sólo en 1958, cuando fue reimpresso por el editor Einaudi, y desde entonces el interés del público nunca faltó. Se tradujo a seis lenguas y fue adaptado para la radio y el teatro» —LEVI, P., *Si esto es un hombre*, pp. 214-215—.

denräte y retrataba a Eichmann, no como un genio maligno o un ser perverso, sino como una persona *normal* que fue capaz de llevar a cabo el mayor de los males a partir de motivaciones comunes, simples o «banales»¹⁷. Seguramente Arendt era consciente de los debates que conllevaría el uso y aplicación de esta expresión —incluyendo aquellos en torno a los malentendidos que generaría, a su verdadero significado o al cambio de posición¹⁸ que suponía con respecto a su planteamiento del «mal radical» en *Los orígenes del totalitarismo*—, y lo cierto fue que estos contribuyeron a devolver al problema del mal cierto protagonismo en el panorama filosófico y moral; incluso inspiraron obras y estudios en otros campos para comprender algunos aspectos del nazismo, como la *obediencia a la autoridad* en el caso de Stanley Milgram¹⁹ —1961— o la influencia de los *factores situacionales* en el caso de Philip Zimbardo²⁰ —1971—.

De manera casi simultánea, al tiempo que se celebraban otros juicios, dio comienzo una segunda fase sobre la interpretación historiográfica del terror nazi que se extendería desde mediados de los años sesenta hasta finales de los ochenta, y en la que la persecución de los judíos y el Holocausto fueron los temas que ocuparon el centro del debate.

Durante este período, los investigadores alemanes empezaron a enfrentarse a su propia historia reciente. Este paso provocó gran controversia y dolor, hasta el punto de que a mediados de los ochenta todos los intelectuales alemanes se implicaron en un reñido debate (*Historikerstreit*) —que se reflejó en la prensa y en los principales medios de comunicación— sobre la singularidad del Holocausto y sobre cómo se debía estudiar o entender dicho episodio y el pasado nazi de Alemania. [...] La culpa seguía atribuyéndose a la persona de Adolf Hitler, pero su control —y el de su régimen— sobre la sociedad se consideraba ahora más tenue que en la fase anterior.

¹⁷ Cfr. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, Barcelona, 2011. No abordaré aquí la polémica que rodea a la expresión «banalidad del mal» ni a la caracterización de Eichmann realizada por Arendt. Tan solo señalaré que, aunque considero muy fructífera e interesante la propuesta arendtiana, no estoy de acuerdo con que la persona de Eichmann sea su mejor ejemplificación. De hecho, tal y como ha señalado Bettina Stangneth en su libro *Eichmann before Jerusalem*, la concepción que tenía Hannah Arendt de Adolf Eichmann era completamente incorrecta —Cfr. STANGNETH, B., *Eichmann before Jerusalem*, The Bodley Head, London, 2014—. Para una panorámica del debate y la controversia actual acerca de la «banalidad del mal» pueden consultarse: DINER, D., «Hannah Arendt reconsidered: On the Banal and the Evil in her Holocaust Narrative», en *New German Critique*, nº 71, 1997, pp. 177-190; FELMAN, S., «Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust», en *Theoretical Inquiries in Law*, vol.1, nº 2, 2000, pp. 465-508; «A Ghost in the House of Justice», en *The Juridical Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2002, pp. 131-166; NEIMAN, S., «Banality reconsidered», en BENHABIB, S. (ed.), *Politics in Dark Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 305-315; BUTLER, J., «Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann», en *The Guardian*, 29 de agosto de 2011; recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>; GOLSAN, R. & MISEMER, S. (eds.), *The trial that never ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in retrospect*, University of Toronto Press, Toronto, 2017.

¹⁸ O «cambio de enfoque», según autores como Richard Bernstein —BERNSTEIN, R., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en BIRULÉS, F. (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2009, pp. 235-257; p. 253—.

¹⁹ Cfr. MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1980. Curiosamente, aunque Milgram publicó el primer artículo sobre su estudio en 1963 y su obra completa en 1974, comenzó a realizar los experimentos en julio de 1961, tan solo tres meses después de que se iniciara el juicio contra Eichmann.

²⁰ Cfr. ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, Paidós, Barcelona, 2008.

Según la nueva interpretación, Hitler no había dirigido un estado muy estricto con una población unida y favorable, sino que los gerifaltes de Hitler se habían visto afectados por las divisiones internas, las interferencias entre jurisdicciones y los conflictos de intereses. Se consideraba además que la población no había actuado de un modo tan homogéneo. Si bien no siempre había protagonizado la resistencia a gran escala y la revolución, la ciudadanía alemana estaba formada por individuos muy diversos, muchos de los cuales se sentían descontentos y buscaban modos de expresar su disconformidad con el liderazgo del país a través de manifestaciones menores, pero significativas, de insatisfacción.²¹

Asimismo, obras como las de Raul Hilberg²² —1961— o Hans Mommsen, representantes también de esta segunda etapa, dieron pie a la hipótesis funcionalista del Holocausto, según la cual, en oposición a la interpretación intencionalista —predominante hasta entonces—, el proyecto de la *Solución final* habría sido más bien fruto de la «improvisación» y de los acontecimientos de la guerra, no un plan preestablecido por Hitler y sus subordinados desde el comienzo²³.

Pese a todo esto, y aun prosiguiendo la publicación de obras significativas en la materia como *La tregua* o *Más allá de la culpa y la expiación*, de Primo Levi²⁴ y Jean Améry²⁵ respectivamente —ambas de 1966—, o los trabajos de Israel Gutman²⁶ en la década de los setenta, la concienciación del mal perpetrado por los nazis fue, nuevamente, perdiendo poco a poco su fuerza inicial. Apenas una década después, diversos sectores de la población de Occidente, sobre todo allende Europa y en especial las nuevas generaciones, volvían a ignorar prácticamente qué era aquello que se conocía como el «Holocausto». Sí, tenían conciencia de la guerra que había assolado el mundo; que Alemania y Adolf Hitler habían sido el temible villano a abatir; que Estados Unidos²⁷ había contribuido de manera esencial a la victoria; que el nacionalsocialismo había perpetrado «crímenes contra la hu-

²¹ JOHNSON, E., *El terror nazi*, p. 32. Esta segunda fase nació a partir de trabajos como los del sociólogo Ralf Dahrendorf, historiadores como Martin Broszat o Karl Dietrich Bracher, y testimonios como los del Albet Speer —SPEER, A., *Memorias*, El Acantilado, Barcelona, 2011—, el que fuera arquitecto de Hitler y ministro de Armamento del III Reich.

²² HILBERG, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005.

²³ «Against this interpretation [intentionalism], so-called functionalist historians present a picture of the Third Reich as a maze of competing power groups, rival bureaucracies, forceful personalities, and diametrically opposed interests engaged in ceaseless clashes with each other. They see Hitler as a brooding and sometimes distant leader, who intervened only spasmodically, sending orders crashing through the system like bolts of lightning. While in theory the power of the Führer was without limit, in practice he preferred the role of arbiter, according legitimacy to one or another favorite or line of conduct. Add to this Hitler's curious leadership style —his inability to mount a sustained effort, his procrastination, his frequent hesitation— and one can understand the reluctance of many to accept the idea of a far-reaching scheme or ideological imperative necessitating the Final Solution» —MARRUS, M., *The Holocaust in history*, p. 40—.

²⁴ LEVI, P., *La tregua*, en *Trilogía de Auschwitz*.

²⁵ AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-textos, Valencia, 2013.

²⁶ Por citar tan solo algunas de sus obras en este periodo: GUTMAN, I., "The Genesis of the Resistance in the Warsaw Ghetto", en *Yad Vashem Studies*, vol.IX, 1973, pp. 29-70; *The Holocaust and Resistance: An outline of Jewish history in Nazi occupied Europe (1933-1945)*, Yad Vashem, Jerusalem, 1973; GUTMAN, I & ROTHKIRCHEN, L. (eds.), *The Catastrophe of European Jewry*, eds. Yad Vashem, Jerusalem, 1976.

²⁷ O, al otro lado del telón de acero, la Unión Soviética. Dejo al margen la polémica y el debate, empañados por la Guerra Fría, acerca del papel que cada país tuvo en la contienda y la concepción que tenían el uno del otro. En cualquier caso, la contribución de ambas naciones resultó esencial para derrocar al nacionalsocialismo.

manidad» y había acabado con la vida de innumerables inocentes; pero, más allá de este conocimiento general y superficial, soslayaban la verdadera magnitud y la cruel realidad de lo que había acontecido tanto en la sociedad alemana como en los *campos de la muerte*²⁸.

Afortunadamente, la situación volvería a cambiar en las décadas de los ochenta y de los noventa, periodo en el que la reflexión sobre este mal volvió a cobrar notoriedad, quizá debido a los conflictos bélicos que habían o estaban sacudiendo el mundo, tales como la Guerra de Vietnam en los sesenta y los setenta, la dictadura de Pinochet —1973-1990—, la dictadura argentina —1976-1983—, la Guerra del Golfo en 1990-1991 o la posterior Guerra de los Balcanes —1991-2001—. Este *revival* de la cuestión del mal coincide también con el inicio de la tercera etapa de la historiografía sobre el nazismo, que llega hasta la actualidad y en la que la población alemana de entonces ha pasado a tener un papel central. Autores como Eric Johnson²⁹ o Robert Gellately³⁰ han podido constatar que los instrumentos de terror y control del III Reich no eran tan absolutos como se había pensado anteriormente, sino que organismos como la Policía, la Gestapo o las SS tenían recursos limitados; por lo tanto, la misma población jugó un rol esencial en el dominio total ejercido por el nacionalsocialismo. Tal y como indica el propio Johnson, refiriéndose a la policía secreta:

Puesto que sus recursos eran limitados, la Gestapo tuvo que confiar en la sociedad civil como fuente de información. Estas pesquisas raras veces procedían de informantes remunerados, sino de *ciudadanos normales* que actuaban así por *motivaciones diversas*. Los vecinos molestos, la familia política resentida, los compañeros de trabajo descontentos utilizaban a menudo la policía secreta del estado para saldar sus asuntos personales, a menudo baladíes. A través de las denuncias políticas, los ciudadanos normales fueron los ojos y los oídos de la Gestapo. [...] Por tanto, según esta nueva tesis, *la población alemana en gran medida se controlaba a sí misma*. La colaboración y la confabulación caracterizaban las actividades del pueblo alemán, mucho más que la resistencia intencionada y el verdadero desacuerdo.³¹

²⁸ De hecho, un acontecimiento significativo que refleja el olvido que comenzaba a envolver el exterminio nacionalsocialista fue la emisión de la miniserie televisiva *Holocaust*, retransmitida originalmente por la NBC en 1978 y que contaba entre su reparto con prometedores actores como James Woods o Meryl Streep. A pesar de contener inexactitudes y de levantar una agria polémica acerca de si trivializaba o no el genocidio —por ejemplo, fue severamente criticada por supervivientes como Elie Wiesel—, la serie se convirtió en un éxito tanto a nivel nacional en Estados Unidos como internacional, sensibilizando a millones de personas en todo el mundo con lo ocurrido en la Alemania nazi; para muchos, fue su primer acercamiento «profundo», o su primer acercamiento a secas, a lo que aconteció en Europa durante las décadas de los 30 y de los 40. Dicho con otras palabras, pese a los errores que contenía y a la dramatización que toda serie televisiva supone, gracias a ella gran parte del mundo tuvo noticia y conciencia real del desastre... ¡más de treinta años después de que sucediera!

²⁹ JOHNSON, E., *El terror nazi*.

³⁰ GELLATELY, R., *No sólo Hitler*, Crítica, Barcelona, 2002; *La Gestapo y la sociedad alemana*, Paidós, Barcelona, 2004.

³¹ JOHNSON, E., *El terror nazi*, pp. 36-37; el destacado es mío. A lo largo de la tesis profundizaré en la importancia que tiene que «ciudadanos normales», y no solo personas malvadas, puedan obrar el mal, y que puedan hacerlo por «motivaciones diversas», no solo guiados por motivos o intenciones malévolas.

En otras palabras, se descubrió que la población alemana no estaba polarizada en unos pocos y fervientes seguidores del *Führer* y una gran masa oprimida con unos pocos destellos o vestigios de resistencia; entre ambos polos existía un amplio espectro de grises. Lo cierto es que la mayor parte de alemanes encontraron modos de acomodarse al régimen nazi —algunos incluso utilizándolo en su beneficio—; contemplaron impasiblemente desahucios, pogromos y deportaciones; vieron y participaron en las subastas de los bienes confiscados; y, en lo que respecta al Holocausto, *decidieron* mirar para otro lado y permanecer ignorantes de lo que ocurría antes que enfrentarse a la realidad. La investigación y el debate en torno a estas revelaciones se vieron especialmente intensificados en los años noventa, en concreto tras la publicación en 1996 de la polémica obra de Daniel Goldhagen *Los verdugos voluntarios de Hitler*³², que desató lo que ha pasado a conocerse como la «controversia Goldhagen». En su libro, resultado de su tesis doctoral, el politólogo y sociólogo estadounidense defendía desde un enfoque intencionalista que el pueblo alemán no solo conocía, sino que también aprobaba la *Solución final* debido al profundo antisemitismo que permeaba el conjunto de la sociedad; su silencio debía entenderse como aprobación del genocidio perpetrado por su gobierno. Evidentemente, una tesis tan radical no tardó en generar una enorme discusión entre sus defensores y sus detractores³³. Entre estos últimos destacan historiadores como Christopher Browning, que en su libro *Ordinary Men*³⁴ desmentía a Goldhagen alegando —desde un enfoque funcionalista— que, si bien estaba de acuerdo con él respecto a la participación de numerosos alemanes «corrientes» en los asesinatos de los judíos y en el alto nivel de voluntarismo que mostraron —de modo que los ejecutores no eran un tipo especial de alemán ni tenían un carácter moral distinto—, no es cierto que todos ellos estuvieran imbuidos de un antisemitismo “eliminacionista” que operaba como único motor de su acción y que habría sido la causa del ascenso de Hitler al poder. En cualquier caso, el hecho de que «ciudadanos corrientes» hubieran podido participar de tal modo en semejante horror, aunque fuese a través de una complicidad pasiva, unido al enorme atractivo y disputa que desde mediados de los setenta estaba suscitando la idea arendtiana de «banalidad del mal», avivaron el miedo de que cada uno pudiese albergar un Eichmann en su interior —juicio que, por otra parte, Arendt siempre rechazó—; y más aún tras los resultados que arrojaban algunos experimentos sociales. Por consiguiente, muchos intelectuales comenzaron a reflexionar sobre si acaso esto era verdad y, de ser así, cómo prevenir el mal que podía derivarse de ello.

Este interés se vio reforzado con la publicación de nuevas obras que recordaban o desvelaban nuevos detalles acerca de lo ocurrido en la Alemania nazi y durante el Holocausto. En 1985, el cineasta francés Claude Lanzmann estrenaba la que quizá sea su obra magna, *Shoah*, documental de

³² GOLDHAGEN D., *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid, 2008.

³³ Cfr. VVAA., *La controversia Goldhagen*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1997; GOLDHAGEN D., BROWNING C., WIESELTIER L., BERENBAUM, M., *The «Willing executioners» / «Ordinary men» debate*, United States Holocaust Research Institute, Washington D.C., 1996.

³⁴ BROWNING, C., *Aquellos hombres grises*, Edhasa, Barcelona, 2002.

más de nueve horas —también convertido a libro³⁵—, casi diez años de trabajo y alabado por la crítica, en el que su director entrevistaba a víctimas, perpetradores y testigos del exterminio —desde supervivientes como Filip Müller e historiadores como Raul Hilberg, hasta operarios como los ferroviarios de Treblinka y figuras como el SS Franz Suchomel— para que narrasen sus experiencias y perspectivas, limitándose a darles la palabra y sin utilizar imágenes de archivo³⁶. Al mismo tiempo, surgían también nuevos relatos y testimonios, como *Los hundidos y los salvados*, de Primo Levi³⁷ —1986—; las *Conversaciones con un verdugo*, de Kazimierz Moczarski³⁸ —1992—; o los diarios de Victor Klemperer³⁹ —publicados en 1998, aunque su autor ya había fallecido en 1960 y había resumido parte de su contenido en su obra de 1947 *LTI: La lengua del Tercer Reich*⁴⁰—. Y, por supuesto, no puede ignorarse la labor de historiadores como Ian Kershaw⁴¹, Karl Dietrich Bracher⁴², David Bankier⁴³, Michael Burleigh⁴⁴, Walter Laqueur⁴⁵, Laurence Rees⁴⁶, Saul Friedländer⁴⁷, Peter Fritzsche⁴⁸, Richard J. Evans⁴⁹ o Enzo Traverso⁵⁰, entre otros. Finalmente, el público general tuvo

³⁵ LANZMANN, C., *Shoah*, Arena Libros, Madrid, 2003.

³⁶ Hablo de *Shoah* desde el punto de vista historiográfico; dejo a un lado su análisis y valoración desde el punto de vista artístico. Asimismo, como ocurre con el resto de obras citadas y como se verá a lo largo de la tesis, no abordo en ningún momento el debate acerca de la memoria y representación del Holocausto; tema que, pese a su interés, considero completamente ajeno a esta investigación.

y el debate sobre la memoria del Holocausto.

³⁷ Ver nota 4.

³⁸ MOCZARSKI, K., *Conversaciones con un verdugo*, Alba, Barcelona, 2008. La versión original de la obra data entre los años 1972 y 1974, cuando fue publicada mensualmente en la revista polaca *Odra*; posteriormente también sería publicada en una edición abreviada en 1977, tras la muerte de su autor en 1975. Sin embargo, debido a la censura soviética, el texto íntegro no aparecería hasta 1992.

³⁹ KLEMPERER, V., *Quiero dar testimonio hasta el final*, vols. I y II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

⁴⁰ KLEMPERER, V., *LTI: La lengua del Tercer Reich*, Minúscula, Barcelona, 2014.

⁴¹ KERSHAW, I., *Hitler*, vols. I y II, Península, Barcelona, 2000; *Popular opinion and political dissent in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford, 2002 —original de 1983—; *El mito de Hitler*, Paidós, Barcelona, 2003 —original de 1987—; *La dictadura nazi*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006 —original de 1985—; *Hitler, los alemanes y la Solución final*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2009.

⁴² BRACHER, K.D., *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*, Alfa, Barcelona, 1983; *La dictadura alemana*, vols. I y II, Alianza, Madrid, 1973.

⁴³ BANKIER, D., *The Germans and the Final Solution. Public opinion under Nazism*, Blackwell, Oxford, 1996; *Hitler, the Holocaust and German Society*, Yad Vashem, Jerusalem, 2007; BANKIER, D. & GUTMAN, I. (eds.), *La Europa nazi y la Solución Final*, Losada, Madrid, 2005.

⁴⁴ BURLEIGH, M., *Germany Turns Eastwards: A Study of Ostforschung in the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; *Death and Deliverance: Euthanasia in Germany 1900–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; *Confronting the Nazi Past*, Palgrave MacMillan, London, 1996; *Ethics and Extermination: Reflections on Nazi Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Taurus, Madrid, 2002 —original del 2000—; *Moral combat*, Harper Perennial, New York, 2012; BURLEIGH, M., & WIPPERMANN, W., *The Racial State: Germany 1933–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

⁴⁵ LAQUEUR, W., (ed.), *The Holocaust Encyclopedia*, Yale University Press, New Haven, 2001.

⁴⁶ REES, L., *Una guerra de exterminio*, Crítica, Barcelona, 2006; *Auschwitz. Los nazis y la «solución final»*, Crítica, Barcelona, 2013; *El oscuro carisma de Hitler*, Crítica, Barcelona, 2013; *El Holocausto. Las voces de las víctimas y de los verdugos*, Crítica, Barcelona, 2017.

⁴⁷ FRIEDLÄNDER, S., *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Gedisa, Barcelona, 2004; *El Tercer Reich y los judíos*, vols. I y II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009.

⁴⁸ FRITZSCHE, P., *De alemanes a nazis*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2012; *Vida y muerte en el Tercer Reich*, Crítica, Barcelona, 2010.

⁴⁹ EVANS, R., *La llegada del Tercer Reich*, Península, Barcelona, 2003; *El Tercer Reich en el poder*, Península, Barcelona, 2005; *El Tercer Reich en guerra*, Península, Barcelona, 2008.

⁵⁰ TRAVERSO, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001; *La violencia nazi*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2002; *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre*

un mayor conocimiento y concienciación sobre esta aciaga época, especialmente a partir de la década de los noventa, de la mano de novelas de ficción y la industria cinematográfica, con títulos como *La lista de Schindler*⁵¹ —1993—, *La vida es bella* —1997— o *El pianista* —2002—, por citar algunos títulos.

Aun así, si hubo un acontecimiento que volvió a suscitar el interés y la reflexión sobre el mal, este fue, sin lugar a dudas, el 11-S, los trágicos atentados perpetrados contra Estados Unidos por la organización terrorista Al Qaeda; atentados que, además de conmocionar a todo el mundo, se cobraron la vida de más de tres mil personas, dejaron más de seis mil heridos y supusieron el mayor ataque recibido por la primera potencia mundial en toda su historia —superando incluso el número de víctimas de la batalla Pearl Harbor en la II Guerra Mundial—. A partir de ese momento, la cuestión del mal fue convirtiéndose progresivamente en un asunto de primer orden, hasta el punto de que el entonces presidente norteamericano George W. Bush calificó en 2002 como «Eje del Mal» a todas aquellas naciones que apoyasen las políticas terroristas cometidas contra Occidente.

Parece entonces que, aunque de forma tardía, la profecía arendtiana ha ido cumpliéndose paulatinamente. El extremismo islámico, cuya violencia y terror han azotado no solo América, sino también Europa, Asia y África con sus ataques terroristas⁵², han vuelto a situar el problema del mal en un primer plano del pensamiento. Las motivaciones económicas, estratégicas y geopolíticas, que hasta ahora habían sido predominantes —y seguramente sigan siéndolo o, cuando menos, ejercen un gran peso en la política internacional—, han comenzado a dar paso a una recapitación acerca de por qué y cómo es posible que una serie de grupos como Al Qaeda o Dáesh tengan como único propósito la destrucción de Occidente y su forma de vida, cueste la sangre y los inocentes que cueste. Quizá sea entonces apropiado para los tiempos que corren que el problema del mal sea la cuestión fundamental, no solo de Europa, sino del mundo en su conjunto. Los acontecimientos que nos llevan acompañando desde el nacimiento del nuevo milenio nos instan a ello, a pensar y a debatir

la “*simbiosis judío-alemana*”, Pre-textos, Valencia, 2005; «El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto», en FORCADELL C. & SABIO A. (Coord.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de historia local de Aragón* AR: Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2005, pp. 99-110; *A sangre y fuego*, Publicaciones de la Universitat de València, Valencia, 2009.

⁵¹ Curiosamente, la película está basada en la novela de 1984 *El arca de Schindler*, del australiano Thomas Keneally. Un año después de su estreno en 1994, el director estadounidense de origen judío Steven Spielberg crearía la *Shoah Visual History*, una organización sin ánimo de lucro dirigida a recopilar material audiovisual del Holocausto, en especial entrevistas de supervivientes y testigos del exterminio, con el objetivo de concienciar sobre ello y evitar que pueda llegar a repetirse en el futuro. Actualmente, la fundación cuenta con más de 53.000 testimonios y cientos de miles de imágenes.

⁵² Además de los atentados del 11-S, no deben olvidarse los ocurridos en Europa: en Madrid, el 11 de Marzo de 2004 —193 víctimas—; en Londres, el 7 de julio de 2005 —56 víctimas—; en Francia, durante 2015, el 7 de enero contra el semanario satírico *Charlie Hebdo* —12 víctimas— y el 13 de noviembre en diversos puntos de París —137 víctimas—, y el 14 de julio de 2016 en Niza —85 víctimas—; en Bruselas, el 22 de marzo de 2016 —35 víctimas—; en Estambul, el 28 de junio de 2016 —44 víctimas—; o en Barcelona, el 17 de agosto de 2017 —16 víctimas—. Al margen de estos actos terroristas, también cabe tener en cuenta los cometidos en el norte de África, demasiado numerosos para ser descritos aquí, o los sucedidos en Oriente Medio y países de mayoría musulmana, en los que son perpetradas casi el 90% de estas acciones.

sobre la cuestión, a no permanecer impasibles y a enfrentarlo antes de que dé lugar nuevamente a una catástrofe que nos avergüence tanto a nosotros como a las futuras generaciones.

Ahora bien, si el renacer de la pregunta por el mal se produjo a principios del siglo XXI a raíz de esta nueva versión más radical, violenta y letal de terrorismo, que ha logrado infundir el miedo e incluso suscitar las pasiones más reaccionarias en el corazón de gran parte de la población mundial, ¿por qué realizar un largo excursus sobre el nacionalsocialismo —como acabo de hacer—, cuyas fases de investigación revelan el desigual interés que ha suscitado en función del momento histórico? ¿Por qué no comenzar por los sucesos que abrieron el nuevo milenio? La respuesta a esta pregunta se basa en dos razones.

En primer lugar, los sucesos ocurridos durante el periodo nacionalsocialista pusieron sobre la mesa la reflexión sobre la cuestión del mal como ningún otro acontecimiento había logrado hacer con anterioridad; el impacto de propuestas como el «mal radical» de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*⁵³ y su controvertido cambio de enfoque o de postura a partir de *Eichmann en Jerusalén* reflejan este hecho al haberse convertido en referentes a la hora de abordar la cuestión a día de hoy.

Y en segundo lugar, derivado en parte del primer motivo, considero que el nacionalsocialismo es el paradigma del mal *par excellence*; ningún otro hecho, evento o catástrofe ha logrado superar la dimensión trágica y atroz del III Reich. Esto no significa que no haya habido otros regímenes, episodios u ocasiones en los que tuviese lugar un mal de magnitudes colosales que sobrecogiera a la humanidad. Podría alguien preguntarme: ¿por qué no escoges alguna otra de las múltiples contiendas sanguinarias o de los otros genocidios que ha habido a lo largo de la historia? ¿Por qué no hablas de algunos episodios de la conquista de América por parte del Imperio español o de la conquista de Australia por parte del Imperio británico? ¿Por qué no escribes acerca de la guerra civil española, más afín a ti por historia y cultura? ¿Por qué no tratas otros gobiernos como el de Mao, Pol Pot o la dinastía Kim? ¿Por qué no eliges el otro gran sistema totalitario que fue la Unión Soviética de Stalin? A estas preguntas contesto lo siguiente: si he abordado el nacionalsocialismo y lo he juzgado como paradigma del mal no es solo porque haya investigado más sobre él⁵⁴, sino también porque posee un *plus* o añadido de maldad ausente en cualquier otro acontecimiento y que se pone de manifiesto en las *fábricas de la muerte* en que acabaron convertidos los *Lager*. En una anécdota personal, esta fue también la sensación que me invadió al visitar la exposición de Auschwitz en el Centro de Exposiciones Arte Canal de Madrid: recorriendo las distintas salas, contemplando las

⁵³ «Y si es verdad que en las fases finales del totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo *podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal*»; ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 27; el destacado es mío.

⁵⁴ En este sentido, por ejemplo y para estar libre de sospecha, considero que la Unión Soviética estalinista alcanzó un grado de totalitarismo mayor a la Alemania nazi; sin embargo, este no es lugar para tratar esta cuestión.

antiguas pertenencias de las víctimas y las reconstrucciones de las instalaciones de los campos, escuchando las entrevistas de algunos de los supervivientes y tratando de revivir en mi imaginación las situaciones que tuvieron que pasar —sabiendo que ni tan siquiera podría asomarme al verdadero horror que padecieron—, solo podía sentir que estaba rodeado por elementos que ayudaron a edificar un mal absoluto, sin parangón alguno en la historia ni en la actualidad. De hecho, el historiador francés François Furet mantiene una postura muy similar cuando, en su correspondencia con el alemán Ernst Nolte, afirma que el racismo exacerbado y la persecución xenofóbica concluida en exterminio otorgaron al nazismo un grado mayor de crueldad que su homólogo soviético: «El rasgo particular del nazismo, como idea y como régimen, es haber pretendido transformar el odio a los judíos, pasión política difundida en toda la Europa de la época, en matanza general, en liquidación física de un pueblo considerado como no perteneciente al género humano»⁵⁵. Y, por otra parte, Enzo Traverso también ha expuesto que, si bien el Gulag y Auschwitz forman parte de un mismo fenómeno concentracionario y ambos comparten una misma efusión criminal, el primero tenía una serie de objetivos racionales para los cuales empleaba métodos irracionales, mientras el segundo hacía justamente lo contrario: empleaba métodos racionales para lograr un objetivo completamente irracional⁵⁶. Por lo tanto, considero el nacionalsocialismo el paradigma del mal porque supuso un fenómeno que aunaba los casos quizá más representativos de acciones, personas e instituciones malvadas, los tres elementos que analizaré en mi exposición. Es evidente que no es el único ejemplo que podría darse, pues existen muchos más, pero sí es el mejor y el más claro.

Además, si acudo a grandes infamias como el nacionalsocialismo, a lo que Claudia Card ha denominado «paradigmas de la atrocidad»⁵⁷, para hablar del mal es porque semejantes casos resultan de utilidad para resaltar y hacer más visibles sus rasgos. Tales sucesos revelan de una manera más nítida aquellas características del mal que en una acción o institución comparativamente más pequeñas o en una persona con menos poder pudieran permanecer ocultas. En la *República*, tratando de definir en qué consiste la justicia, Platón dice:

La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del

⁵⁵ FURET, F. & NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, Alianza, Madrid, 1999, p. 59.

⁵⁶ TRAVERSO, E., *El totalitarismo*, pp. 148-149; «El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto», pp. 105-106.

⁵⁷ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, Oxford University Press, New York, 2005; de hecho, la propia Card considera el Holocausto uno de sus paradigmas de la atrocidad.

cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.⁵⁸

De este modo, al igual que el discípulo de Sócrates trataba de analizar el Estado justo para saber cómo debía ser el individuo justo⁵⁹, pues el primero era más grande que el segundo, en la cuestión del mal también es de ayuda detenerse en los grandes sucesos con el propósito de identificar mejor sus atributos y peculiaridades en cualquiera de sus expresiones. Precisamente por ello considero que el nacionalsocialismo se erige como principal paradigma en prácticamente todas las teorías acerca del mal. El régimen de Adolf Hitler puso en marcha una maquinaria de ideología y terror mediante la cual el mal pudo filtrarse en cada resquicio de la sociedad y mostrarse en una variedad de formas y en una magnitud nunca antes conocidas. La matanza sistemática de los guetos, campos de concentración y de exterminio; la guerra de expansión; la política racial; la complicidad pasiva de la mayoría del pueblo alemán; etc.; mostraron las mayores perversidades de las que era —y es— capaz el ser humano. Asesinato, humillación, maltrato, deportación, hambre, miseria... ninguna manifestación del mal estuvo ausente durante los doce años que se mantuvo vigente el III Reich —y en especial durante el periodo comprendido entre 1940 y 1945—. Del mismo modo que la *polis* servía a Platón para investigar la esencia de la justicia, el nazismo sirve como una especie de lente de aumento que clarifica y hace más visibles las particularidades del mal, facilitando así su estudio.

Pero existe también otro motivo para tratar de dar al tema del mal una mayor visibilidad a través de grandes y reconocibles ejemplos; y es que debe admitirse que, con contadas excepciones, el problema del mal nunca ha gozado de un primer plano en la historia de la filosofía —y, si lo ha hecho, no de una manera especialmente significativa—. Platón le dedicó alguna que otra metáfora —como la del «carro alado» del *Fedón*— en sus diálogos y lo consideró una suerte de ignorancia o de ausencia; una estela que seguirían los neoplatónicos y figuras como san Agustín de Hipona. Durante la Escolástica, se asoció al tema de la religión y a la figura de Satanás; e incluso siglos después el tema del mal era mencionado o examinado solo en relación con la religión y sin ocupar nunca el centro del debate, como ocurre durante la Ilustración inglesa con los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume —1779—⁶⁰ o a finales del siglo XVIII con *La religión dentro de los límites de la mera Razón* —1792— de Immanuel Kant⁶¹. De hecho, aunque el filósofo de Königsberg trató de sistematizar la cuestión y su análisis del *radikal Böse* —una secularización de la idea del «fuste torcido de la humanidad»— tuvo una gran influencia posterior en autores como Hannah Arendt, no fue un problema central en el conjunto de su pensamiento, sino algo abordado casi de manera colateral.

⁵⁸ PLATÓN, *República*, en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 121–122 (*Rep.* II, 368c–d).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 122 (*Rep.* II, 368e–369a).

⁶⁰ HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 118–133.

⁶¹ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza, Madrid, 2009; en especial las dos primeras partes de la obra —pp. 35–116—.

Friedrich Nietzsche fue otro de los que habló acerca de la cuestión del mal en obras como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o *La genealogía de la moral*, y aunque lo hizo desde una perspectiva completamente antirreligiosa, tampoco supuso el eje de sus reflexiones, sino que sus propuestas iban dirigidas más bien a recuperar unos valores y un vitalismo procedentes del periodo arcaico de la antigua Grecia. Y a finales del siglo XX también comenzaron a aparecer, sobre todo desde la filosofía analítica, algunos artículos que giraban en torno a la temática del mal. Tan solo Leibniz con su *Teodicea* parece haber sido, entre los grandes filósofos, la gran excepción en este sentido al haber dedicado expresamente toda una obra y una laboriosa investigación al problema del mal, aunque Dios ocupase un papel absolutamente esencial en su propuesta.

En cualquier caso, «el mal», como temática en sí, no parece haber tenido ningún corpus filosófico propio ni haber recibido una atención especial por parte de casi ningún autor. Incluso en las distintas fases de investigación que he mencionado acerca del nacionalsocialismo, estas se focalizaban más —por lo general— en el porqué del Holocausto o del alzamiento del III Reich que en el porqué del mal como hecho o fenómeno en sí. Es por ello por lo que mi tesis se dirige al problema del mal como tal; a juzgar y a analizar por qué consideramos que una determinada acción, persona o institución es malvada; qué diferencia a estas de otras acciones, personas o instituciones que calificamos meramente como malas o erróneas; y a por qué las primeras suscitan nuestro más profundo rechazo y condena moral. En otras palabras, doy una explicación acerca de en qué consiste el mal en el terreno moral y político con la intención última de poder identificarlo en cualquiera de sus formas y manifestaciones y, así, estar preparados para prevenirlo y evitarlo en la medida que sea posible.

Considero que el totalitarismo en general y el nacionalsocialismo en particular han sido el punto clave para esto. Fue precisamente la indagación sobre la experiencia totalitaria lo que me hizo observar el componente intrínsecamente malvado que poseen este tipo de regímenes y, precisamente por ello, prestar una especial atención al III Reich como paradigma de la maldad. Pero para poder justificar esto último, es decir, por qué consideramos el nazismo un sistema más perverso y abominable que otros como la URSS de Lenin y Stalin, la Italia de Mussolini o cualquier otra dictadura o gobierno autoritario, era necesario un estudio preliminar acerca de qué es lo que se entiende por maldad. Lo que iba a ser así un capítulo introductorio se convirtió en el tema central de mi tesis, mientras que los fenómenos totalitarios que antes me había dedicado a investigar, con el nacionalsocialismo a la cabeza, pasaron a ser la ilustración perfecta de todo aquello cuanto pretendía mostrar: unos ejemplos magnificados que permiten ver con mayor detalle los atributos y propiedades que caracterizan toda aquella acción, persona o institución a la que creemos merecedora del calificativo «malvado».

Aparte de esto, pienso que el problema y la pregunta por el mal han cautivado siempre, no desde el punto de vista de la reflexión filosófica pero sí al menos desde el literario, la atención del pueblo

y de sus intelectuales. Desde las representaciones de Lucifer como príncipe de las tinieblas y su corte de demonios, hasta las novelas y series televisivas contemporáneas —capaces de atraer infinitamente más audiencia con historias de narcotraficantes o de traiciones e intrigas palaciegas en una tierra de fantasía que con las de un cándido o un mártir—, pasando por la estetización del mal y de la violencia que vemos en la pequeña y en la gran pantalla, las figuras de los villanos y sus acciones han despertado y atraído siempre el interés, en mayor o menor medida, del público general e incluso muchas veces de uno más selectivo. Quizá sea porque en lo más hondo de nuestro ser suscitan la pregunta del porqué de sus actos; quizás por los impulsos latentes del ser humano; quizás se deba a ese *fuste torcido* de la humanidad; o quizás sea porque, al decir de Plauto y Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre. No tengo, ciertamente, una respuesta al porqué de esta atracción; lo único que sé con certeza es que existe, y solo por ello acaso merezca también la pena investigar acerca de lo que supone, significa e implica el mal.

Por todo ello, y dado que el mal de la realidad supera siempre al de la ficción, veo imperiosamente necesario comprender el mal —que no perdonarlo— y entender cómo es para poder combatirlo. No sé si alguna vez podrá desentrañarse por qué sucede, pero lo que de momento sí podemos hacer es profundizar e investigar acerca de cómo sucede, cuáles son sus rasgos y cualidades, y así tratar de prevenirlo, luchar contra él y tener, al menos, un atisbo de victoria. Cometeríamos un error si pensásemos que nuestra civilización y cultura actuales, por el hecho de haber logrado una relativa paz duradera en muchas partes del mundo, nos pone necesaria y automáticamente a salvo de las maldades que la humanidad ha perpetrado y sufrido en el pasado. Derrotar al mal una o incluso mil veces no significa que este haya sido definitivamente abatido ni impide su resurgimiento, al igual que la victoria sobre los totalitarismos no garantiza que hayan desaparecido para siempre —como bien podemos comprobar hoy día—. En este sentido, hay un texto de Primo Levi que me gusta citar en los congresos y clases que he impartido y que, aunque extenso, resulta muy ilustrativo para lo que pretendo decir. Este fragmento trata, evidentemente, de la experiencia del superviviente italiano en Auschwitz y recoge muchos de los elementos citados anteriormente —su sentimiento del deber de contar, la dificultad de ser escuchado, etc.—; pero, además de poder ponerse en consonancia con muchos aspectos que pretendo tratar —al fin y al cabo, los filósofos también tenemos dificultades para ser escuchados, y más aún sobre temas espinosos sobre los que muchos no quieren siquiera dialogar—, creo que conserva un carácter profético que no ha perdido desde su publicación en 1986:

La experiencia que hemos sufrido los sobrevivientes de los *Lager* nazis es ya una cosa ajena a las nuevas generaciones de Occidente, y se va haciendo cada vez más ajena a medida que pasan los años. Para los jóvenes de las décadas de los cincuenta y sesenta se trataba de cosas de

sus padres: se hablaba de ellas en familia, los recuerdos tenían todavía la frescura de las cosas vistas. Para los jóvenes de esta década de los ochenta son ya cosas de sus abuelos: lejanas, desdibujadas, «históricas». Están asaltados por los problemas de hoy, que son distintos, urgentes. [...] Una generación escéptica se asoma a la edad adulta, privada no de ideales, sino de certidumbres, y aún más, sin confianza en las grandes verdades que le han sido reveladas; dispuesta, por el contrario, a aceptar las pequeñas verdades, cambiables de mes en mes bajo la oleada frenética de las modas culturales, manipuladas o salvajes.

Para nosotros, hablar con los jóvenes es cada vez más difícil. Lo sentimos como un deber y a la vez como un riesgo: el riesgo de resultar anacrónicos, de no ser escuchados. Tenemos que ser escuchados: por encima de toda nuestra experiencia individual hemos sido colectivamente testigos de un acontecimiento fundamental e inesperado, fundamental precisamente porque ha sido inesperado, no previsto por nadie. Ha ocurrido contra las previsiones; ha ocurrido en Europa; increíblemente, ha ocurrido que un pueblo entero civilizado, apenas salido del ferviente florecimiento cultural de Weimar, siguiese a un histrión cuya figura hoy mueve a risa; y, sin embargo, Adolf Hitler ha sido obedecido y alabado hasta su catástrofe. *Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder*: esto es la esencia de lo que tenemos que decir.

Puede ocurrir, y en cualquier parte. No intento, ni podría, decir lo que va a suceder; como he dicho antes, es poco probable que se den de nuevo y simultáneamente todos los factores que desencadenaron la locura nazi, pero se están perfilando algunos signos precursores. La violencia, «útil» o «inútil», está delante de nuestros ojos: serpentea, en hechos aislados y privados, o como ilegalidad del Estado, en los mundos que suelen llamarse Primero y Segundo, es decir, en las democracias parlamentarias y en los países de la zona comunista. En el Tercer Mundo es endémica o epidémica. Espera sólo a un nuevo histrión (y no faltan candidatos) que la organice, la legalice, la declare necesaria y obligada e infecte el mundo. Pocos son los países que pueden garantizar su inmunidad a una futura marea de violencia, engendrada por la intolerancia, por la libido de poder, por razones económicas, por el fanatismo religioso o político, por los conflictos raciales. Es necesario, por consiguiente, afinar nuestros sentidos, desconfiar de los profetas, de los encantadores, de quienes dicen y escriben «grandes palabras» que no se apoyen en buenas razones.⁶²

No debemos, por tanto, pensar que estamos a salvo sin más frente a las acometidas y manifestaciones del mal, sino que conviene estar siempre en guardia frente a él. Que la tesis que sigue a continuación sirva para este propósito.

⁶² LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*, pp. 647–649; el destacado es mío.

METODOLOGÍA

En un principio la investigación que aquí se desarrolla iba a versar acerca de los totalitarismos, con el propósito general de analizarlos, dar una caracterización sobre ellos y, finalmente, reflexionar sobre su presencia en nuestra época. Sin embargo, la amplitud del tema y los numerosos estudios que había ya sobre ello —a excepción, quizá, del último punto— me llevaron a focalizar mi atención en un tema más concreto y específico. Fue así como decidí investigar y desarrollar el problema del mal, en el que consideré, también por mi mayor conocimiento sobre la materia, que el nacionalsocialismo era su representante más paradigmático debido a los grados y formas que llegó a alcanzar —y que no considero que a día de hoy hayan sido superados—. Aun así, el objetivo inicial tampoco era el que aquí se presenta, sino que mi pretensión era estudiar y clasificar por orden de gravedad las diferentes manifestaciones que el mal había adoptado durante los doce años que se mantuvo vigente del III Reich, y posteriormente comprobar sus reflejos o sus residuos en nuestro tiempo. Pero enfrascado en la realización de esta tarea pude percatarme de una nueva falla en mi investigación: estaba tratando de identificar y describir las distintas formas del mal sin haber definido previamente qué era «el mal». Curiosamente, sabía que hechos como las decisiones de la cúpula de NSDAP, el Holocausto, los pogromos, las deportaciones, la complicidad pasiva de la población, etc. eran malvadas, pero ¿por qué lo eran? ¿Por qué despiertan nuestra suma condena moral? ¿Por qué los vemos como actos repulsivos, deleznable e injustificables? Decidí profundizar un poco en esta cuestión; y así, irónicamente, lo que en un principio iba a ser un capítulo introductorio de mi tesis se acabó convirtiendo en su tema central de reflexión.

Por este motivo, y teniendo en cuenta que las fuentes de mi investigación son bibliográficas prácticamente en su totalidad, las primeras obras que consulté en mi indagación sobre la cuestión del mal fueron aquellas vinculadas al estudio del mal en el régimen nacionalsocialista, algunas de las cuales son claros referentes en la materia. Concretamente, comencé estudiando las principales obras de Hannah Arendt a este respecto: *Los orígenes del totalitarismo* —principalmente la tercera parte—, en la que hablaba del «mal radical»; *Eichmann en Jerusalén*, donde utilizaba la conocida y controvertida expresión «banalidad del mal»; así como algunos de sus *Ensayos de comprensión* y partes de la correspondencia con su antiguo maestro Karl Jaspers, donde ya anticipaba ideas que desarrollaría después más pormenorizadamente. Por supuesto, esto me condujo a la lectura de otros trabajos de la pensadora alemana —como *La vida del espíritu*, los ensayos que figuran en *Responsabilidad y juicio* o *Entre el pasado y el futuro*, etc., por citar algunos nombres—, pero lo más importante es que me permitió obtener una primera panorámica de la situación, a partir de la cual trabajar. Así es como, respecto a la cuestión del «mal radical», acudí a la obra de Kant *La religión*

dentro de los límites de la mera Razón por ser el lugar de acuñación del término y por las referencias que Arendt realizaba sobre él; una lectura que, evidentemente, también estuvo acompañada por algunos de los estudios y ensayos que se han hecho acerca del uso del término en la obra. Al mismo tiempo, fueron de suma utilidad la biografía realizada por Elisabeth Young-Bruehl y el trabajo de Richard Bernstein para hacerme una idea de la evolución que tuvo la filósofa germana en su cambio de posición —o cambio de enfoque, al decir del propio Bernstein— hacia la «banalidad del mal», así como para el estudio e implicaciones de este último. El interés por las consecuencias que esta «banalidad del mal» había tenido en su momento, y podría volver a tener, me llevó a tener en consideración experimentos sociales como los de Stanley Milgram y Philip Zimbardo, psicólogos que reconocieron en sus respectivos estudios la influencia de esta idea; y obras de un carácter más general como *El idiota moral* de Norbert Bilbeny o *Los nazis y el mal*, de Ana Rubio. Por otra parte, la tentativa de Arendt al proponer el pensamiento crítico como solución y prevención a los males generados por los totalitarismos me llevó nuevamente a determinados pasajes del *corpus* kantiano, en los que la autora de las *Lecciones sobre la filosofía política de Kant* decía haber encontrado la semilla de unos planteamientos que contribuirían a este objetivo en el terreno político. Sin embargo, la creencia de que Adolf Eichmann no era el mejor ejemplo de lo que Arendt pretendía expresar con la «banalidad del mal» me motivó a buscar otros casos que se adecuasen mejor a esta descripción. Así fue como investigué acerca de la figura del comandante de Treblinka Franz Stangl, analizada por Gitta Sereny en *Desde aquella oscuridad* y por John Kekes en *Las raíces del mal*; leí la autobiografía de Rudolph Hess *Yo, comandante de Auschwitz*, las *Memorias* de Albert Speer o las *Conversaciones con un verdugo* de Kazimierz Moczarski —por citar tan solo algunos títulos—; o conocí, de la mano del especialista Agustín Serrano de Haro, el trabajo de Bettina Stangneth *Eichmann before Jerusalem*, en el que se refuta la imagen histórica del teniente coronel de las SS que Arendt había presentado en su obra.

Ahora bien, como he dicho al comienzo, consciente de que estaba tratando de analizar los atributos y manifestaciones del mal sin haberlo definido previamente, y de que el trabajo realizado hasta el momento me proporcionaba una perspectiva demasiado estrecha para mi investigación al centrarse únicamente en un único acontecimiento —pese a que lo considerase el caso *par excellence* del mal—, quise obtener un enfoque más general acerca de la cuestión. De este modo, y siguiendo el consejo del profesor Evaristo Prieto, emprendí la lectura de obras como *El mal en el pensamiento moderno*, de Susan Neiman; *El mal o el drama de la libertad*, de Rüdiger Safranski; o los ensayos de Roberto Espósito recogidos en el volumen *Confines de lo político*. Igualmente, a través de las recomendaciones de la profesora M^a Purificación Sánchez Zamorano entré en contacto con una serie de textos en los que se exponía de manera breve, concisa y clara las principales posturas y respuestas que se han dado sobre el problema del mal; gracias a ellos no solo logré hacerme una idea

del panorama general de la situación, sino también conocer las que, a la postre, han sido las principales bases y fuentes de mi reflexión filosófica. En este marco regresé a la obra de John Kekes, no ya para detenerme en su análisis de la persona de Stangl, sino para estudiar la teoría sobre el mal que desarrollaba tanto en *Las raíces del mal* como en su trabajo anterior *Facing Evil*, y que supuso la primera teoría que examiné en profundidad. Su sistematicidad, desarrollo y algunas de sus propuestas —la importancia del daño, la multicausalidad del mal, el papel «secundario» de la intencionalidad y la motivación, etc.— suscitaron mi interés y mi asombro, lo que me impulsó a contrastarla con otras propuestas. Así fue como tuve conocimiento de los otros cuatro autores que considero esenciales en mi planteamiento: Paul Formosa, Marcus Singer, Luke Russell y Claudia Card.

El trabajo de Formosa sintetizado en su artículo «A Conception of Evil», además de abordar los distintos significados del concepto «mal» y los problemas que giran en torno a él, resultó clarificador para comprender los distintos enfoques generales que adoptan las diferentes teorías que lo tratan. Además, el enfoque mixto que propone, su descripción de la persona malvada y, sobre todo, su definición de acción malvada han tenido una destacada influencia en mi tesis.

Por su parte, Marcus Singer también reflexiona en «The Concept of Evil» sobre el uso y aplicación del término «mal», y señala aquellos que resultan contraproducentes para una indagación filosófica seria sobre la cuestión. Pero, a mi juicio, lo que más sobresale de su análisis es su definición de acción malvada, la prevención que propone frente a él —que pasa por no demonizar a los agentes del mal y el reconocimiento de que el mal nunca podrá ser eliminado, sino tan solo combatido— y, en especial, su gradación del mal.

En tercer lugar, los artículos y libros de Russell han resultado de una valiosa utilidad y fuente de inspiración en diversos frentes. Por ejemplo, en «Evil-Revivalism Versus Evil-Skepticism» expone el debate y los principales argumentos de los defensores y detractores del uso del concepto «mal», que también han sido recogidos aquí; en «Is evil action qualitatively distinct from ordinary wrongdoing?» se defiende la diferencia *cuantitativa* del mal con respecto a la inmoralidad y se señalan las deficiencias de otras teorías que apoyan una diferencia *cualitativa*; y, para no extenderme más, el interés de «He did it because he was evil» y «Dispositional Accounts of Evil Personhood» reside en su caracterización de la personalidad malvada, el desarrollo de la «explicación disposicional fija y favorecedora de autonomía» —*fixed and autonomy-favouring dispositional account of evil personhood*— y las críticas a autores como Haybron y Cole como representantes de otras concepciones acerca del mal. Todo ello, además, viene compendiado y desarrollado en la que quizá sea su mayor obra hasta la fecha: *Evil. A Philosophical Investigation*.

Finalmente, aunque quizá con un grado ligeramente inferior al de sus antecesores, quisiera remarcar la aportación del pensamiento de Claudia Card, sobre todo en lo que se refiere a su «paradigma de la atrocidad»; sus reflexiones acerca de los modelos del mal, la priorización de la lucha

contra el mal, la caracterización del daño, el rol de la intención y la motivación, etc. han tenido una marcada presencia en mi investigación.

Por otra parte, también he decidido utilizar las teorías de otros autores con posiciones contrarias a la que defiendo para, o bien señalar sus carencias, o bien confrontarlas con mi propia propuesta. Es el caso, por ejemplo, de Philip Cole, Inga Clendinnen y Virginia Held, a quienes me enfrento para discutir su idea de que el concepto del mal debe ser abandonado y ofrezco argumentos que superan sus críticas. Asimismo, aunque pueda coincidir con otros pensadores en algunos aspectos, ello no obsta para que me oponga a sus explicaciones. Así ocurre con Eve Garrard, Hiller Steiner, Todd Calder, Adam Morton, Stephen de Wijze o Daniel Haybron, cuyos planteamientos del mal basados en una diferencia cualitativa considero incorrectos o, a lo sumo, insuficientes para abarcar todos los casos. E incluso sucede lo mismo con los filósofos que he reconocido como clave en el transcurso de mi investigación, ya que considero que algunos puntos de sus razonamientos son excesivos, deficientes o erróneos, y trato de subsanarlos en la explicación que presento.

En lo que respecta a la parte dedicada a las instituciones malvadas, el lector advertirá una notable y clara influencia de la psicología social, en especial de las investigaciones de los ya citados Stanley Milgram y Philip Zimbardo. Creo que en un tema tan plural y complejo como es el de las instituciones, en el que hay que tener en consideración la interacción entre un incontable número de personas y las circunstancias y condiciones en las que estas se relacionan, la sociología y la psicología pueden brindar un muy útil auxilio a la reflexión filosófica. Conjuntamente con esto, y por una nueva sugerencia del profesor Evaristo Prieto, también resulta notoria en mi investigación la figura del psicólogo James Waller, a quien juzgo el tercer pilar básico de esta parte de la tesis. Pese a mis críticas a las limitaciones que pone a su modelo —que creo que pueden ser fácilmente derribadas— y a que su objeto principal de estudio es la intervención de personas corrientes en lo que denomina «mal extraordinario» —el cual acaba reduciendo al genocidio—, su propuesta sintetiza y pone nombre a gran parte de los elementos que yo pretendía abordar, así como me ha servido para conocer el trabajo de otras autoridades del área como Ervin Staub o Melvin J. Lerner, entre otros.

Finalmente, en una especie de curioso *eterno retorno*, el epílogo constituye una *revolutio* o una paradójica vuelta a mis primeras lecturas y supone un particular homenaje a las figuras de Kant y, sobre todo, de Hannah Arendt. En él sintetizo la propuesta de la pensadora alemana de un pensamiento crítico y recojo las fuentes kantianas en las que se apoya para formularla, para después dar mi aportación siguiendo su misma línea de desarrollo y vindicar el papel de la filosofía.

INTRODUCCIÓN

La tesis que se presenta a continuación está dividida en cuatro partes principales, las cuales, a su vez, se encuentran subdivididas en diferentes apartados y secciones, según corresponda al aspecto del mal que se esté estudiando. Asimismo, a la hora de estructurarla he decidido seguir el orden que considero más lógico y sencillo para este análisis, yendo de los elementos prioritarios y más fundamentales a aquellos que exigen que los anteriores hayan quedado claramente definidos. Por este motivo, la primera parte está dedicada a acotar el ámbito en el que elaboraré mi investigación sobre el mal y a mostrar la pertinencia del concepto. Una vez esto queda claro, la segunda parte se dirige a poner las bases de mi teoría y a explicar en qué consiste una acción malvada; el punto clave, a mi juicio, de toda explicación sobre el mal. Sabiendo, por tanto, qué debemos entender por tal acción, en la tercera parte paso a explicar qué es una personalidad malvada; pues, en tanto en cuanto este tipo de persona es aquella que voluntariamente perpetra, trata de perpetrar o consiente la perpetración de acciones malvadas, es coherente que la explicación de dichas acciones anteceda a la de sus autores. Y en cuarto lugar, dado que las instituciones no existen como entidades abstractas por sí solas, sino que están compuestas por individuos, abordo el estudio de las instituciones malvadas como culmen del mal en la sociedad. Finalmente, en el epílogo desarrollo una breve conclusión sobre el problema del mal en nuestro tiempo y trato de esbozar una tentativa de respuesta frente a él.

Detallando sucintamente cada una de estas partes, en la primera analizo los diferentes usos y acepciones que —sobre todo en castellano— tenemos del concepto «mal» y señalo cuál es el significado al que debemos referirnos cuando hablamos de él en el terreno moral y político; tarea para la cual, además, trato los problemas que puede causarnos nuestro lenguaje cotidiano y el papel que desempeñan nuestras intuiciones morales. Una vez ha sido aclarado qué debe entenderse por mal en la presente investigación, me sumerjo en el debate entre *evil-revivalists* y *evil-sceptics* acerca de la pertinencia del término y me posiciono manifiestamente a favor de los primeros. De esta forma, no solo juzgo y critico los argumentos esgrimidos por los escépticos del mal, sino que también recojo la contrarréplica de los «vindicadores» y detallo el pluralismo conceptual que existe alrededor del mal. Asimismo, quisiera aclarar de antemano una de las afirmaciones que aparecerán en esta parte. En ella digo que una teoría adecuada acerca del mal debe ser laica porque no puede depender de una divinidad cuya existencia no ha sido —ni seguramente pueda ser— probada. Esto no significa ningún ataque hacia la religión ni hacia la teología. De hecho, yo mismo me considero creyente, pero respeto y juzgo lícito que mis creencias no sean compartidas. Puedo pensar que Dios existe y que en alguna especie de Juicio Final solucione la paradoja planteada por los estoicos de cómo un ser om-

nipotente y enteramente bondadoso permite la presencia del mal en el mundo —quizá se deba al libre arbitrio humano, quizá Leibniz tuviera razón cuando hablaba del «mejor de los mundos posibles», quién sabe—; puedo contemplar que tal vez tenga un papel en su plan divino y algún tipo de propósito; pero, lo crea o no, la explicación no puede depender de una premisa indemostrada. De lo contrario, alguien que rechazara o no compartiera mis mismas creencias podría fácilmente desestimar todo cuanto aquí se dice sobre el mal. Por este motivo, para que la teoría tenga un alcance universal y pueda ser válida y aceptada por todos, debe mantenerse escéptica en lo que se refiere a la existencia de cualquier deidad, por mucho que esta pueda estar detrás de la explicación. Bien puede haber dispuesto Dios que desentrañemos la naturaleza del mal sin, parafraseando a Laplace, necesitar su hipótesis.

Volviendo a la presentación de los contenidos, la segunda parte se inicia con la pregunta sobre si aquello que distingue al mal de las inmoralidades o incorrecciones es una diferencia cualitativa o cuantitativa. Pese a la controversia que suscita, me he inclinado más por esta segunda opción, y para ilustrarlo no solo ofrezco la argumentación correspondiente, sino que también señalo los defectos y equívocos presentes en algunas de las teorías más representativas del mal que se apoyan en una diferencia cualitativa. A continuación justifico por qué el estudio de la acción malvada debe preceder al de la personalidad e institución malvadas —desarrollando lo que he dicho al comienzo de esta introducción— y, sobre estas bases, comienzo a edificar propiamente mi teoría. En primer lugar defiendiendo la multicausalidad del mal, esto es, que el mal no posee un único origen o causa, sino varios —aunque el porqué último del mal pueda permanecer insondable para nosotros—; asimismo, basándome en el análisis de John Kekes, critico aquellas concepciones que han pretendido remitir el mal a un único principio y señalo sus principales carencias. En segundo lugar, propongo un enfoque global de la acción malvada que tenga en cuenta los factores relacionados con el agente que lleva a cabo —o trata de llevar a cabo, o permite— la acción, las consecuencias sufridas por la víctima y la responsabilidad por los actos cometidos. Y en tercer lugar expongo mi propia explicación del mal, en la que considero la inmoralidad, la responsabilidad, el daño y la condena moral como factores imprescindibles; la no-justificación moral y la motivación e intención malvadas como condiciones no necesarias; y, finalmente, establezco una gradación de acciones malvadas. Además, al contrario que muchas otras teorías, cuando hablo de daño no me refiero únicamente al daño físico, sino que incluyo también el psicológico, el anímico y el moral. Muchas teorías se autolimitan innecesariamente restringiendo su campo de acción única y exclusivamente al daño físico con el argumento de que es el más evidente y el único que puede ser medido. Personalmente discrepo de tan inútil restricción, ya no solo por los distintos umbrales de dolor físico que cada persona pueda tener —lo que harían del daño y dolor físico también algo subjetivo—, sino porque también existen multitud de maldades que no requieren el más mínimo contacto corporal con la víctima: el maltrato psicológico,

el chantaje emocional, las humillaciones públicas, etc. son capaces de alcanzar unas altas cuotas de maldad sin que la víctima vea amenazada en ningún momento su integridad física.

En la tercera parte expongo y desarrollo mi explicación de la personalidad malvada, en la que recupero un criterio cualitativo; es decir, al contrario de lo que ocurría en el caso de las acciones —en el que la acción malvada se diferenciaba cuantitativamente de otro tipo de inmoralidades—, considero que para juzgar a una persona como *malvada* esta debe tener algún tipo de cualidad especial —como puedan ser sus motivaciones e intenciones, su hábito de hacer el mal, etc.— que lo distinga del resto de infractores, delincuentes o de las personas normales. Esto supone diferenciar a aquellas personas que, sin ser malévolas, realizan o han realizado puntualmente alguna acción malvada —*evildoers*— de las que son intrínsecamente malvadas y perpetran —o tratan de perpetrar, o consienten— el mal por hábito o costumbre —*evil people*—, lo que implica, a su vez, otra de las tesis que sirven de *leitmotiv* en este apartado: la potencialidad de cualquier persona de hacer el mal. Lo que pretendo decir con ello es que el mal no está solo en posesión de unos cuantos, como se ha creído durante mucho tiempo; no solo unos pocos individuos o grupos tienen la capacidad de obrar el mal, sino que esta se encuentra presente en cada uno de nosotros. No digo con ello que cualquier persona pueda hacer el mal, pues la historia ha demostrado que no pocos se han mantenido fieles a virtuosos principios y valores morales, así como han afrontado cualquier riesgo y consecuencia antes que perpetrar o consentir una maldad. Pero al igual que las grandes desgracias han mostrado ejemplos de nobleza y bondad, también han revelado que individuos corrientes y aparentemente normales son capaces de cometer las peores atrocidades; acontecimientos como el Holocausto y experimentos sociales como los de Milgram y Zimbardo dan buena cuenta de ello. En relación con esto, y con el propósito de evitar cualquier tipo de extremismo y de confusión, esta parte concluye advirtiendo en contra de la demonización de los denominados «monstruos morales»: si queremos comprender y combatir apropiadamente el mal —que no necesariamente perdonarlo— se debe tener presente que los individuos malvados no son criaturas extrañas, míticas o fantásticas ajenas a nosotros, como tampoco son seres carentes de lógica y racionalidad, aunque hablemos así de ellos de manera metafórica. Ciertamente, no son personas razonables; pero ningún determinismo les empujó a ser así, sino que llegaron a serlo por medio de sus actos y decisiones. Pensar lo contrario no solo implica negar la libertad del ser humano y la atribución de responsabilidad por sus actos, sino que también nos vuelve imprudentes ante el mal al hacernos creer que nosotros, independientemente del acto que realicemos, nunca seremos —ni podremos llegar a ser— como semejantes «monstruos».

En la cuarta parte se recoge todo el estudio anterior para cerrar el círculo de la investigación y analizar qué suponen y en qué consisten las instituciones malvadas. Las acciones y las personalidades malvadas eran lógicamente prioritarias a las instituciones en un orden de análisis, pero además, si ya las primeras diseminaban el mal a su paso, estas últimas terminan de asentarlo. Ya no es solo

que las instituciones malvadas requieran de actos y agentes malvados para ser caracterizadas como tales, sino que también contribuyen a generar nuevas actividades, acontecimientos e individuos malévolos; dicho más sencillamente, las acciones y personas malvadas pueden generar instituciones malvadas que dan pie a su vez a nuevas acciones y personas malvadas. Este círculo vicioso de retroalimentación es lo que hace de las instituciones el tema más preocupante, serio y complejo de abordar, y seguramente uno de los más acuciantes de nuestro tiempo. Bajo este planteamiento, defino qué es lo que entiendo por una institución malvada y, al igual que en las partes anteriores, paso a detallar sus componentes. En primer lugar hablo de aquellas personas malvadas que se sitúan a la vanguardia de la institución para fortalecerla, guiarla y usarla en beneficio de sus propios propósitos. Al mismo tiempo buscan aliados afines a ellos para engrosar su número, extender su influencia y, cuando han logrado el poder suficiente, corromper a la población y a los miembros del grupo para convertirlos en cómplices activos o pasivos de sus crímenes; el resultado previsible de todo esto es un mal y un daño desmedidos contra un sector de la comunidad que ha sido victimizada. A este respecto, hay dos elementos de las instituciones que son examinados aparte debido al trato particular y pormenorizado que creo que merecen: la ideología y la creación de un contexto del mal. Sobre la primera, después de repasar algunos de los significados atribuidos al término y de matizar en qué sentido se emplea aquí, hablo de sus implicaciones cuando se transforma en una ideología malvada y resalto dos de sus componentes clave: la demanda de una obediencia ciega a una autoridad superior que abandera dicha ideología; y la necesidad de sembrar el conflicto y crear un enemigo —en sentido schmittiano— para presentarse ante los miembros de la comunidad como los únicos salvadores posibles de esta peligrosa y letal amenaza. En lo que se refiere a la instauración de un contexto del mal, también denomino a este «cultura de la crueldad», tomando prestada la expresión del psicólogo social James Waller pero otorgándole un sentido mucho más amplio. Aquí enfatizo el poder de las fuerzas o factores situacionales para establecer un régimen del mal, así como los aspectos que le llevan a uno a perder la individualidad y la sensación de responsabilidad cuando entra a formar parte de una masa o grupo. Además, retomo las reflexiones anteriores sobre el «enemigo» para exponer la más terrible consecuencia de una cultura de la crueldad: la división entre el «nosotros» y el «ellos», entre los que pertenecen y no pertenecen a la comunidad, donde estos últimos acaban deshumanizados y culpados de sus desgracias antes de sufrir un fatal desenlace.

Por último, en el epílogo trato de arrojar un poco de luz sobre el sombrío panorama que parece dibujar la tesis a través de la propuesta del pensamiento crítico como escudo frente al mal moral y político que amenaza al mundo. Consciente de que es tarea prácticamente imposible derrocar a las instituciones malvadas una vez instauradas de otro modo que no sea la violencia y el conflicto, la mejor opción sería prevenirlas y evitar que aquellas llegasen a brotar; y el juicio y pensamiento críticos resultan la mejor herramienta para alcanzar este objetivo con el que conseguir una sociedad

más pacífica, libre y segura para todos. Apoyado en la lectura política que Hannah Arendt realizó sobre la mentalidad ampliada y los juicios representativos citados por Kant en su *Crítica del Juicio*, señalo la pertinencia y el papel del pensamiento autónomo para evitar los desastres a los que conduce la obediencia ciega y la reaparición de fenómenos como los totalitarismos —la mayor institución malvada conocida por el hombre en su historia— que sacudieron el mundo en general y Europa en particular durante el pasado siglo. Una misión, la de fomentar este pensamiento crítico, que se remonta a los propios orígenes de la filosofía y en la que esta sigue teniendo un papel protagonista que cumplir en nuestros días.

Para la versión en castellano

A modo de posdata, y dado que una parte esencial de la bibliografía empleada está escrita en inglés, quisiera precisar el significado y la traducción de algunos de los términos que aparecerán a lo largo de la tesis; una aclaración que considero necesaria dado que, debido a la polisemia o a la ausencia de un equivalente directo en castellano, dicha traducción puede resultar complicada en determinados casos. Así, cuando hablo de «mal» o de «maldad» me refiero al concepto inglés «*evil*»; y, en consecuencia, cuando hablo de «acción malvada» y «persona malvada» —o «personalidad malvada»— aludo a las expresiones «*evil action*» y «*evil person*» —o «*evil personhood*»—, respectivamente. Igualmente, y tratando de respetar las distintas connotaciones que tienen los términos en el inglés, traduzco «*bad*» por lo meramente «malo» o lo simplemente «perjudicial»; «*badness*» por «mala conducta»; «*wrong*» como «inmoral», «injusto» o «equivocado»; y «*wrongdoing*» como «acción inmoral», «injusta» o «equivocada». Por otra parte, en el capítulo 2, también para tratar de recoger en castellano las implicaciones del término inglés, he decidido traducir «*evil-revivalism*» y «*evil-revivalists*» por «vindicación» y «vindicadores del concepto de mal». Asimismo, cuando en el capítulo 5 hablo del «enfoque global», traduzco el término «*bystander*» empleado por Formosa como «espectador», en el sentido de aquel que contempla una acción sin hacer nada por evitarla.

Otra expresión cuyo significado es prácticamente imposible de trasladar al castellano es la utilizada por Daniel Haybron para bautizar su teoría de la personalidad malvada: «*affective-motivational account*» —capítulo 6—. He decidido traducirla por «explicación afectivo-motivacional», pero para comprender adecuadamente lo que quiere decir el autor es necesaria una aclaración previa. Cuando Haybron utiliza los términos «*affective*» o «*affect*» se refiere a los *afectos*, no en su sentido de sentimientos positivos de amor y cariño, sino en su significación psicológica y más genérica de las distintas pasiones del ánimo —amor, odio, alegría, tristeza, ira...—; en concreto, él se centrará en las

malas pasiones. Por lo tanto, cuando empleo aquí los términos «afectivo», «afección» o «afecto» me estoy remitiendo a este último significado.

Para concluir, la edición en castellano que he empleado de la obra de Kekes *Las raíces del mal* —*The roots o evil*— suele utilizar las expresiones «acciones malas», «personas malas», «instituciones, leyes y prácticas malas», etc. Quisiera puntualizar que considero esto un error de la traducción, que no reflejaría el verdadero significado de lo que pretende decir su autor dado que los términos originales empleados por este siempre contienen la palabra «evil» —«evil actions», «evil people», «evil personhood», «evil institutions, laws, and practices», etc.—; es decir, su investigación, al igual que la mía, versa acerca del «mal» o de la «maldad» —*evil*—, no de lo meramente «malo» —*bad*— o de lo simplemente «incorrecto» —*wrong*—.

INTRODUCTION

The thesis presented below is divided into four main parts, which, in turn, are subdivided into different subparts and sections according to the aspect of evil which is being studied. In addition, when deciding how to structure it, I chose to follow the order that I consider more logical and simpler for this analysis, which is moving from the critical and most fundamental elements to those requiring the previous ones to have been clearly defined beforehand. For this purpose, the first part is designed to delimit the scope in which I will develop my research about evil and to show the pertinence of the concept. Once this is made clear, the second part is aimed at setting the basis of my theory and explaining what an evil action is, which is the key point of any explanation about evil, as I see it. Therefore, by knowing what we should understand by such action, in the third part I will explain what an evil personhood is; since, insomuch as this sort of person is defined as the one voluntarily perpetrating, trying to perpetrate or allowing the perpetration of evil actions, it is coherent that the explanation of those actions shall precede that of their authors. Fourthly, given that institutions do not exist as abstract entities on their own, but are formed by individuals, I will present the study of evil institutions as the highest point of evil into society. Finally, in the epilogue I will develop a brief conclusion about the problem of evil in our time and attempt to adumbrate a response to face it.

Succinctly detailing each of the parts, I would like to emphasise that in the first one I will analyse the different uses and meanings that we —especially in Spanish— have about the concept of «evil» and I will note what meaning we must refer to when we talk about evil in the moral and political sphere; a task for which, in addition, I will address the problems which our daily language can cause to us as well as the role which our moral intuitions play. Once what must be understood by evil in this research has been clarified, I will immerse myself in the debate between *evil-revivalists* and *evil-sceptics* regarding the appropriateness of the term and I evidently will take a stance in favour of the former. This way, not only will I judge and criticise the arguments used by *evil-sceptics*, but I will also summarise the rejoinder of *evil-revivalists* and I will detail the conceptual pluralism that exists around the notion of evil. Moreover, I would like to clarify already one of the assertions which will appear in this part. What I state there is that an appropriate thesis about evil must be secular because it cannot depend on a divinity whose existence has not been —and surely will never be— proved. This does not imply any attack on religion or theology. In fact, I consider myself a believer, but I respect and consider it is perfectly legitimate not to share my beliefs. I might think that God exists and that in some kind of Final Judgment He will solve the paradox posed by the Stoics regarding how an omnipotent and entirely good-natured being allows the

presence of evil in the world —it might stem from human free will or perhaps Leibniz was right when he talked about «the best of all possible worlds», who knows—; I can take into account that He may have a role in his divine plan and some sort of purpose; but, whether I believe it or not, the explanation cannot depend on an unproved premise. Otherwise, someone who rejects or does not share my beliefs could easily dismiss everything that is being said here about evil. For this reason, in order for the theory to have an universal scope and be valid for and accepted by everyone, it must remain sceptical in regards to the existence of any deity, no matter how much this latter might be behind the explanation. God may well have arranged that we unravel the nature of evil without, and let me paraphrase Laplace, needing its hypothesis.

Returning to the issue at hand, which is the presentation of contents, the second part starts with the question about whether what distinguishes *evil* from *wrongness* is a qualitative or quantitative difference. In spite of the controversy it raises, I have leant more towards this second option, and to illustrate this not only will I offer the pertinent argument, but I will also note the flaws and mistakes which are present in some of the most representative theories about evil that rely on a qualitative difference. I will justify next why the study of an evil action must precede to the study of any evil personhood or institution —developing what I mentioned at the beginning of this introduction— and, on these bases, I will commence building up my theory strictly speaking. Firstly, I will defend the multicausality of evil, which is that evil does not have a single origin or cause, but several —although the final reason of evil might remain unfathomable to us. Based on John Kekes' analysis, I will likewise criticise those conceptions which have tried to refer to evil as a single principle and I will point out their main shortcomings. Secondly, I will propose a comprehensive approach of the evil action which take into account the factors related to the agent who performs —or tries to perform, or allows— the action, the consequences suffered by the victim and the responsibility for the committed deeds. Thirdly, I will present my own explanation of evil, in which I will consider immorality, responsibility, harm and moral condemnation as indispensable factors; moral non-justification, evil motivation and evil intention as non-necessary conditions; and finally, I will establish a gradation of evil actions. In addition, unlike many other theories, when I talk about harm, I do not only mean physical harm, but I also include psychological, emotional and moral harm. Several theories unnecessarily limit themselves by restricting their area of application only and exclusively to physical harm with the argument that it is the most evident and only aspect that can be measured. Personally I disagree with such useless restriction, not only because of the different thresholds of physical pain that each person might have —which would make of physical harm and pain something subjective, too—, but also because there are many evils which do not need any physical contact with the victim at all: psychological abuse, emotional blackmail, public humilia-

tion, etc. are able to achieve high rates of evilness without the victim never feeling threatened in their physical integrity.

In the third part I will expound and develop my own explanation of the evil personhood, in which I will recover a qualitative criterion; that is, contrary to what happened in the case of actions—in which an evil action was quantitatively different from other sorts of wrongness—I think that in order to judge a person as evil, they must have some special kind of trait—such as their motivations and intentions, their habit of doing evil, etc.—that make them different from other offenders, criminals or ordinary people. This involves distinguishing those people who, without being malevolent, occasionally perform or have performed some evil action—*evildoers*—from those who are intrinsically evil and perpetrate—or try to perpetrate, or allow—the evil by habit or custom—*evil people*—; which, in turn, implies another of the various thesis which are used as a *leitmotiv* in this part: the potentiality of any person to do evil. What I want to say with this is that evil is not only possessed by a few, as it was believed for a long time; not only a few individuals or groups have the ability of behaving evilly, but this latter lies within each and every one of us. I am not saying that any person can do evil, because history has shown that not a few have remained loyal to honourable principles and moral values, as they have as well faced any risk and consequence rather than perpetrating or allowing evil. But just like great misfortunes have shown examples of nobility and kindness, they have also revealed that ordinary and apparently normal individuals are also able to commit the worst atrocities; occurrences like the Holocaust and social experiments like those of Milgram and Zimbardo provide a perfect example of it. Regarding this, and with the purpose of avoiding any kind of extremism and confusion, this part will conclude by warning against the demonization of called «moral monsters»: if we want to understand and fight evil appropriately—and not necessarily forgive it—it must be kept in mind that evil individuals are not strange, mythical or fantastic creatures unconnected to us, nor beings without logic and rationality, even if we talk about them in a metaphorical way. They certainly are not reasonable people; but no determinism pushed them to be this way; they rather came to it through their actions and decisions. Thinking otherwise not only implies denying the freedom of the human being and the attribution of responsibility for their actions, it also makes us imprudent before evil by making us believe that, no matter what act we perform, we will never be—nor can we become—like such «monsters».

In the fourth part, what has been studied previously will be used to close the circle of the research and to analyse what evil institutions consist in and entail. The priority given to the study of evil actions and personhoods over institutions was logical, but in addition, if the former already spreads evil in its path, the latter definitely finishes off laying its foundations. Evil institutions not only need evil deeds and agents to be characterized as such; they also contribute to generate new evil activities, events and individuals; in other words, evil actions and people contribute to generate

evil institutions which in turn leads to new evil actions and people. This vicious circle created by this negative feedback loop is what makes institutions the most disturbing, serious and complex topic to address, and surely one of the most urgent of our time. Under this approach, I will define what I understand by an evil institution and, just like in the previous parts, I will detail its components. Firstly, I will talk about those evil people who are placed at the forefront of the institution in order to strengthen, guide and use it to benefit their own purposes. At the same time they seek kindred spirits to swell their ranks, extend their influence and, when they have achieved enough power, corrupt the population and members of the groups to transform them into active or passive accomplices of their crimes; the foreseeable result of all this being disproportionate harm and evil against a sector of the community which has been victimized. In respect of this, there are two elements of the institutions examined separately, due to the particular and detailed handling which I think they deserve: the ideology and the creation of a context of evil. Regarding the former, after reviewing some of the meanings assigned to the term and having put into context what meaning is utilized here, I will talk about its implications when it develops into an evil ideology and will emphasize two of its key components: the demand for blind obedience to a higher authority which carries the banner of such ideology and the necessity to sow conflict and create an enemy—in the Schmittian sense—so as to appear before members of the community as the only possible saviors of this dangerous and lethal menace. With regard to establishing a context of evil, I will also identify this «culture of cruelty», borrowing the expression from the social psychologist James Waller but giving it nonetheless a much wider meaning. I will stress here on the power of situational factors in the founding of a system of evil, as well as on the aspects which lead one to lose their individuality and the feeling of responsibility as soon as they become part of a mass or group. In addition, I will resume the previous reflection on the «enemy» to show the most dreadful consequence which a culture of cruelty entails: the division into “us” and “them”, into those who belong to the community and those who do not, where the latter eventually becomes dehumanized and blamed for their misfortunes before enduring a tragic ending.

Finally, in the epilogue I will try to shed some light on the dark and gloomy outlook which the thesis seems to describe, by suggesting critical thinking as a shield against the moral and political evil that besets the world. Being aware that overthrowing evil institutions once they have been established is a virtually impossible task, if not through violence and conflict, the best choice would be to foresee them and prevent them from arising; critical judgement and thinking therefore being the best instruments to achieve this objective with which to get a more peaceful, freer and safer society for all. Relying on Hannah Arendt’s political take on enlarged thought and representative judgments mentioned by Kant in *The Critique of Judgment*, I will highlight both the relevance and the role autonomous thinking has when it comes to avoiding the disasters which blind obedience

inevitably leads to and the resurgence of such phenomena as totalitarianisms —the greatest evil institution known to man in history— which shook the world in general and Europe in particular during the last century. Promoting critical thinking is precisely the mission which dates from the origin of philosophy itself and in which it keeps having a leading role to play in our time.

I PARTE
¿QUÉ ES EL MAL?

1. SIGNIFICADOS DE «MAL»: QUÉ DEBEMOS (Y NO DEBEMOS) ENTENDER POR «MAL» EN EL TERRENO MORAL Y POLÍTICO

Cuando alguien emplea el término «malvado» para referirse a las acciones o al carácter de una persona, utiliza dicho término desde un punto de vista moral o político; es decir, considera que dicha personalidad o dichos actos contravienen algún o algunos valores morales universales y que, por tanto, atentan contra el bienestar de una o varias personas, o contra la seguridad y la paz necesarias para la normal convivencia en una sociedad. De este modo, el mal del que pretendo hablar se ubicará siempre en el terreno de la moral y de la política, ámbitos donde esta problemática adquiere un significado e importancia mayores que en cualquier otro, sobre todo en lo que se refiere a sus aplicaciones y consecuencias prácticas —como detallaré a lo largo de mi planteamiento—. Dicho con otras palabras, el mal moral y el mal político son los mayores males a los que cabe referirse y de los que se tiene una constancia fáctica y objetiva.

Por supuesto, es obvio que el término «mal», ya sea en su forma adjetival «malo» o «mala», o como adverbio de modo «mal», es empleado en multitud de medios o circunstancias en alusión a un estado de cosas que rompe con la norma o con el ideal de lo que debería ser o lo que es correcto. En el campo de la medicina, cuando decimos «A está malo» nos referimos a que alguien se encuentra enfermo, es decir, su estado de salud ha sido corrompido o atacado y no es el que debiera en circunstancias normales. Cuando a la hora de realizar un ejercicio o una actividad decimos «B está mal hecho», «C está mal construido», «D ha jugado mal», etc., señalamos que su puesta en práctica ha sido incorrecta, mal ejecutada o su resultado no ha sido óptimo. Si decimos «E está mal colocado» o «F se encuentra mal ubicado», indicamos que su situación o localización no es acertada. Hablando acerca de la calidad de algo, decimos «G se ve mal», «H se oye mal», «I tiene —es de— mala calidad», cuando sus cualidades no son las que consideramos apropiadas. Si decimos «J es un mal jugador» o «K es un mal profesional», afirmamos que sus habilidades no son adecuadas para la actividad que desempeña. Cuando apuntamos que «L es un mal ganador/perdedor», «M es un mal amigo», «N es un mal compañero» o «Ñ es un mal marido/mujer/padre/hijo», etc., aludimos a un rasgo de su personalidad que causa malestar a quienes le rodean —lo que, en parte, entroncaría con el mal moral—. Si después de contemplar una obra artística decimos que «el libro es malo», «la película es mala» o «el dibujo es malo», estamos expresando que dicha obra no cumple —a nuestro juicio— su propósito estético de transmitir algún sentimiento, o de provocar o incentivar al espectador de alguna manera. En un plano más subjetivo, al afirmar «O sabe mal», «P huele mal» o «Q tiene mala pinta» expresamos un juicio de gusto o de propiedades organolépticas que reflejan nuestro desagra-

do hacia algo; esto es, consideramos que su sabor, olor, atractivo, etc. no se corresponde con lo que calificamos como «bueno». Asimismo, podemos valorar una situación con las expresiones «R asunto va mal» o «S tiene malas expectativas con respecto a...» para expresar que aquella no discurre de forma propicia.

Referencias cotidianas como estas, de las que he citado tan solo unos pocos ejemplos, son utilizadas comúnmente para expresar un estado inadecuado de las cosas, opuesto al que se considera apropiado, acertado o normal, y que denominamos «bueno» o «bien». Sin embargo, ninguna de ellas refleja el mal en su máximo exponente, en su forma más cruda, injusta y cruel, como sí hacen el mal moral o el mal político; y digo que ambas categorías reflejarían el mal en su más alto grado porque, como se verá más adelante, no son solo las únicas que pueden imputársele al hombre, sino que también: pueden ser evitadas —precisamente por la responsabilidad del hombre en este tipo de males—; su perpetración despierta una condena tal y suscita unos sentimientos tan enérgicos de injusticia, de deseo de castigar al opresor y a veces incluso de impotencia —por no haber llegado a tiempo de evitarlo— que son inigualables por cualquier otra categoría del mal⁶³; y pueden llegar a generar un número de víctimas mayor que los desastres naturales —los genocidios y los regímenes autoritarios, dictatoriales o totalitarios han dado buena cuenta de ello—. El mal moral y político son aquellos que más nos implican desde un punto de vista humano pues, como sabemos desde Aristóteles, es el único sobre el cual se puede actuar y respecto al cual cabe hacer algo.

Por su parte, en las expresiones anteriores el término «mal» es utilizado de una manera mucho más laxa, remitiendo fundamentalmente a errores, incorrecciones o a elementos y situaciones que están fuera de la norma —que consideramos el bien—, pero que, generalmente, no acarrear graves consecuencias prácticas: si alguien está malo, en el sentido de enfermo, puede recuperarse; cualquiera —salvo casos de intolerancia— puede comer algo cuyo sabor le desagrada; el mal estado de algo puede corregirse; una mala situación, puede reencauzarse; una persona puede ser mala en una determinada actividad por falta de práctica y mejorar en ella entrenando o, si no, quizá destaque en la realización de otra tarea; y así un largo etcétera. En esencia, «mal» no suele expresar aquí la privación de elementos fundamentales para el desarrollo y bienestar de la vida humana, ni posee ningún sesgo demoníaco —en el sentido de *evil*—, sino que se aproxima más bien a la idea de *bad* o *wrong*, como algo equivocado, incorrecto, no adecuado o que a lo sumo puede tener ligeros tintes de injusticia. Cabe entonces definir de una manera preliminar qué es lo que entiendo por cada uno

⁶³ Otras categorías de mal pueden despertar también esta clase de sentimientos. Por ejemplo, un desastre natural —terremoto, maremoto, incendio, huracán, etc.— que ocasione la pérdida de seres queridos y/o posesiones puede provocar sentimientos de impotencia ante el hecho de no poder hacer nada para evitarlo, o de injusticia, pues uno puede no haber hecho nada para merecer semejante castigo. Sin embargo, estas sensaciones se acentúan en el mal moral y el mal político, pues mientras que en el caso del desastre natural no cabe responsabilizar a nadie por lo sucedido —si acaso a Dios, si uno es creyente—, no ocurre así en las otras dos categorías, en las que se puede señalar un culpable o unos culpables concretos, lo que aumenta dichos sentimientos, genera una condena hacia sus actos y produce una angustia al plantear la posibilidad de que quizá hubiera existido algún modo de impedirlo.

de estos conceptos y la diferencia que hay entre «malo» y «malvado» en el panorama moral. Tal y como refleja la Real Academia Española, entiendo por «malo» el daño u ofensa que alguien recibe en su persona —o su libertad— o su hacienda —propiedad—, mientras que «bien» o «bueno» sería la realidad que posee un valor positivo —según lo debido— y por ello es estimable. Por su parte, entiendo por «malvado» algo malo, injusto o incorrecto en grado sumo y que causa un gran daño.

Aproximándome al significado de *mal* que pretendo abordar —reflejado en el término inglés *evil*—, como algo que conlleva una serie de resultados perjudiciales, graves y seriamente dañinos para la vida, también pueden encontrarse dentro del vocabulario filosófico otros términos como son «mal metafísico» —*metaphysical evil*—, «mal natural»⁶⁴ —*natural evil*— o «mal» en un contexto teológico. Cuando se habla de *mal metafísico* —término acuñado por Leibniz en su *Teodicea*— se hace referencia a las *imperfecciones*, deficiencias o fisuras dentro del plan u orden natural de todas las cosas previamente establecido por Dios, que sirven, precisamente, para lograr la armonía global de su creación —y que habría sido introducido en el mundo a partir de la finitud y la materia del mundo sensible—⁶⁵. El *mal natural*⁶⁶, por su parte, viene a contraponerse al mal moral en el sentido de que es aquel que consiste, como consecuencia de las imperfecciones procedentes del mal metafísico, en todos aquellos actos o acciones por los cuales ningún agente humano puede ser responsabi-

⁶⁴ También conocido como «mal físico» —*physical evil*—.

⁶⁵ Dice Leibniz en su *Teodicea*: «Dios, en efecto, ha producido el todo lo más perfecto que se podía, y de lo cual ha tenido motivo para estar plenamente satisfecho, sirviendo las imperfecciones de las partes a una mayor perfección en el todo. [...] ciertas cosas pueden hacerse mejor, pero no sin otras nuevas molestias, y *acaso* mayores. Este *acaso* podía ser omitido. [...] De este modo, los cuerpos han sido creados al igual que los espíritus, dado que el uno no obstaculiza al otro; y la producción de la materia no ha sido indigna del gran Dios, como han creído los heréticos antiguos, que han atribuido esta obra a un cierto Demogorgon» —LEIBNIZ, G.W., *Ensayos de Teodicea*, Abada, Madrid, 2015, pp. 789–791; el destacado es del propio Leibniz—. Esto enlaza con lo que ya había mantenido anteriormente, en su tajante afirmación —y no menos polémica— de que vivimos en el mejor de los mundos posibles: «Es cierto que Dios hace con la materia y con los espíritus todo lo que desea, pero es como un buen escultor, que no quiere hacer con su bloque de mármol más que aquello que juzgue como mejor, y que lo juzga bien. Dios hace de la materia la más bella de todas las máquinas posibles; hace de los espíritus el más bello de todos los gobiernos concebibles. Y por encima de todo esto, establece para su unión la más perfecta de todas las armonías, según el sistema que ha propuesto. Ahora bien, puesto que el mal físico y el mal moral se encuentran en esta perfecta obra, de ahí debe juzgarse [...] que *sin esto un mal todavía mayor habría sido del todo inevitable*. Ese mal tan enorme consistiría en que Dios habría elegido mal si hubiese elegido de un modo diferente a como ha hecho. Es cierto que Dios es infinitamente poderoso, pero su poder es indeterminado, y la bondad y la sabiduría unidas lo determinan a producir lo mejor» —*Ibid.*, pp. 383–385; el destacado es del propio Leibniz—; «He mostrado en otros lugares que, suponiendo que el número de condenados supere al de los salvados, suposición que, no obstante, no es en absoluto cierta, podría convenirse en que hay más cantidad de mal que de bien en relación al género humano que nos es conocido. Pero he tomado en consideración que esto no impide que haya incomparablemente mayor cantidad de bien que de mal moral y físico en las criaturas racionales en general, ni que la ciudad de Dios, que comprende a todas esas criaturas, sea el más perfecto estado; al igual que al considerar el bien y el mal metafísico —que se encuentra en todas las sustancias, ya sean las dotadas o las privadas de inteligencia, y que tomado con esta laxitud comprendería el bien físico y el bien moral— hay que decir que el universo tal y como es en la actualidad, debe ser el mejor de todos los sistemas» —*Ibid.*, pp. 557–559—.

⁶⁶ Me alejo aquí de la terminología empleada por Leibniz, que habla de «mal físico» en el siguiente sentido: «Convenimos en que el mal físico no es otra cosa que el displacer, y por ello entiendo el dolor, la pena y cualquier otra clase de malestar» —*Ibid.*, p. 543—. Además, para el autor de la *Teodicea* este mal se encontraría vinculado al «mal moral», pues aquel sería su consecuencia: «*El mal físico*, es decir, los dolores, los sufrimientos y las desgracias, nos desconcertarán menos, siendo las consecuencias del mal moral» —*Ibid.*, p. 533; el destacado es del propio Leibniz—. Por mi parte, he preferido el término «mal natural» al de «mal físico» porque el primero refleja mejor la amplitud de males que pretendo recoger con él. Asimismo, considero que el mal físico no siempre deriva del mal moral, aunque este pueda conllevarlo en no pocas ocasiones.

lizado, sino, en todo caso, una divinidad. Se refiere así tanto a las enfermedades, sufrimientos y dolores como a todos los desastres naturales —terremotos, inundaciones, sequías, plagas, hambrunas, tormentas, avalanchas, incendios, etc.— que ningún ser humano podría haber evitado. Finalmente, el *mal* en un sentido teológico reclamaría para la religión el monopolio del estudio y la reflexión acerca de la cuestión del mal bajo el argumento de que la mente humana —o, al menos, la de la mayoría, y más aún la de los no creyentes— es incapaz de comprender y penetrar en la sabiduría y la ciencia de Dios; como diría la sentencia bíblica: «¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!»⁶⁷. El problema y la presencia del mal en el mundo serían única y exclusivamente inteligibles para la mente divina, y solo Él y sus representantes en la Tierra —y, aun así, estos últimos solo de forma parcial e incompleta— podrían esclarecer sus motivos, ya fueran castigos, redenciones, la obtención de un bien mayor, la apreciación del propio bien, la contribución a una determinada perfección o poder habitar en el mejor de los mundos posibles.

Sin embargo, pueden esgrimirse una serie de reservas a la hora de juzgar que estos tipos o expresiones del mal supongan el más importante objeto de estudio en este campo. En primer lugar, no existe ninguna prueba empírica que respalde la existencia de un plan de todas las cosas. El *mal metafísico* presupone la existencia de una deidad o de un orden sobrenatural así como una teleología inscrita en el devenir del mundo, de los cuales no existe demostración alguna; su creencia depende, en última instancia, de un acto de fe, de modo que el poder explicativo de este «mal» resulta nulo para todas aquellas personas que no tengan esas creencias. Por otra parte, pese a que es evidente que *mal natural* ocasiona consecuencias graves y perniciosas para nuestra vida y bienestar, no puede imputársele a ningún individuo por los perjuicios y daños ocasionados, de manera que lo único que quedaría por hacer sería tratar de prevenirlos para poder salvaguardar de sus desastres al mayor número de personas posibles⁶⁸. Asimismo, el estudio de sus causas no pertenecería al ámbito de la filosofía, sino que sería objeto de investigación de otros campos, como la física, la química, la medicina, la meteorología, la geología, la hidrología, la oceanografía, etc. Finalmente, el *mal* en el contexto teológico tendría exactamente el mismo problema que el mal metafísico. La existencia de Dios ha sido a lo largo de la historia, es, y seguramente seguirá siendo, indemostrable; la creencia en Él es una cuestión de fe, de manera que para los no creyentes remitir el problema del mal a causas divinas, fueran cuales fueran sus motivos, es inútil e ineficaz, a la par que ingenuo. Además, tal y como ha criticado Marcus G. Singer:

Some theologians would claim a monopoly on dealing with evil —or, rather, would relegate evil to the province of God. Stanley Hauerwas, a professor of theological ethics, claims that

⁶⁷ *Biblia de Jerusalén*, Romanos 11:33, Alianza, Madrid, 1994, p. 227.

⁶⁸ Además, si alguien asume que este mal deriva del mal metafísico y quisiera definirlo como una muestra palpable de este, se encontraría frente a las dificultades antes citadas.

«For Christians, the proper home for the language of evil is the liturgy: it is God who deals with evil, and it's presumptuous for humans to assume that our task is to do what only God can do» [Time, 3 March 2003, p. 45]. It may be granted that it is «presumptuous for humans to attempt to do *what only God can do*» —no one can argue with that; it is *impossible* for humans to do *what only God can do*— but the stipulation that only God can deal with evil is preposterous in its presumption and naivety —and fatalism. On this account the Nuremberg War Crimes Trials would be put out of court as «presumptuous», as would the relief of Kosovo and Bosnia. God did not prevent or put a halt to the 1994 genocide in Rwanda, nor did humans, but humans, acting through The United Nations, were alerted to it, could have prevented it, and certainly should have. God did not prevent or put a halt to the Holocaust. Neither did humans prevent it, but humans, in the guise of the Allied armies, put a halt to it and publicized it for all the world to see.⁶⁹

En cambio, el *mal moral*, que origina un daño serio, pernicioso y a veces mortal para la vida y el bienestar humanos, así como para la normal convivencia, sí puede ser remitido a causas inteligibles para todas las personas, hay pruebas objetivas y evidentes de su existencia, y permite responsabilizar a quienes lo realizan.

El *mal moral*, referido a los individuos y a sus actos, y su extensión en el *mal político*, referido a las instituciones del Estado y sus acciones —así como a sus consecuencias en y sobre la población— impregna todo el mundo e implica las peores consecuencias imaginables —e inimaginables— para la humanidad; por ello supone la peor expresión posible del mal y, en consecuencia, su estudio y análisis se tornan en una necesidad prioritaria y fundamental dentro de la filosofía. Ahora bien, decir que el mal moral y el mal político envuelven el mundo no quiere decir que todas las personas sean malvadas ni que todas las instituciones y gobiernos sean malignos, sino que todas —o casi todas— las personas y Estados son susceptibles de incurrir en este mal, voluntaria o involuntariamente, y perpetrar actos malévolos. La historia del ser humano ha ido desvelando a lo largo de su curso las diversas formas que el mal es capaz de adoptar, desde tiranos como Calígula o Nerón hasta gente «sencilla» como Eichmann o Charles Manson; desde el despotismo de los antiguos persas hasta las dictaduras contemporáneas como la de Corea del Norte —pasando por los archiconocidos regímenes del III Reich y la URSS estalinista—; sin perder de vista, claro está, problemas tristemente imperecederos como la esclavitud —que, por desgracia, sigue todavía hoy vigente en algunas zonas del mundo—, la discriminación sexual, religiosa, etc. Este rasgo multifacético del mal, que le permite estar presente en cualquier persona, sociedad, época y lugar, hace de él un problema sempiterno con el que nunca será posible acabar, sino tan solo lidiar con él y tratar de impedirlo. Por este motivo, las armas, los medios y las herramientas de las que se dispongan para luchar contra él son,

⁶⁹ SINGER, M., «The Concept of Evil», en *Philosophy*, vol. 79, n° 308, 2004, pp. 185-214; pp. 187-188. El destacado es del propio Singer.

y deben ser, diferentes de las que se adopten para combatir otras formas de mal, de la misma manera que su estudio y el esfuerzo por prevenirlo son, sin ninguna duda, una de las mayores tareas —si no la mayor— de la moral y de la política.

1.1. Herramientas que *prima facie* no sustentan *por sí solas* la elaboración de una teoría del mal: intuiciones y lenguaje cotidiano

Para elaborar una teoría del mal en el campo de la filosofía moral y política, que analice su naturaleza, sus causas y efectos, sus señales y manifestaciones, sus condiciones y su extensión, así como las personas, grupos o instituciones que lo realizan, debe tenerse en cuenta que existen una serie de elementos o herramientas que, aunque en un primer momento puedan parecer autosuficientes, prácticos y atractivos, resultan en el fondo problemáticos o contraproducentes *si uno se limita solo a ellos*. Así, apoyar una estrategia argumentativa *únicamente* en las intuiciones o el lenguaje cotidiano acerca de lo que se considera o denomina «mal», sin emplear ningún otro recurso, plantearía graves dificultades. Tal y como ha señalado Paul Formosa, aunque es cierto que la metodología empleada para defender muchas teorías del mal ha sido proporcionar ejemplos acerca de personas o situaciones malvadas para ilustrar cómo dichas teorías encajan con nuestras intuiciones o nuestro lenguaje corriente, «the problem with this approach is that the intuitions or everyday language use that is being relied upon is often too malleable, varied, and vague to provide the sort of fine-grained distinctions that are required»⁷⁰. Dicho de otra manera, estos elementos resultarían insuficientes para poder sustentar, *por sí solos*, cualquier teoría del mal.

Intuiciones morales

Cuando se habla acerca de la utilidad de nuestras intuiciones morales se ha de encarar un dilema de no fácil solución. Por una parte, las intuiciones no pueden ser la única base para proporcionar una explicación sobre el mal moral y político; no solo pueden ser erróneas, ya que no hay nada que

⁷⁰ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», en *The Journal of Value Inquiry*, vol. 42, nº 2, 2008, pp. 217-239; pp. 218-219.

garantice su infalibilidad, sino que también autores como John Rawls⁷¹ han expuesto los problemas a los que debe enfrentarse cualquier teoría intuicionista —principios en conflicto, soluciones contrarias a casos particulares, ausencia de reglas de prioridad, etc.—. Por otra parte, tampoco se puede prescindir completamente de dichas intuiciones, pues tarde o temprano prácticamente todas las teorías acaban apelando o acudiendo a ellas, en mayor o en menor grado; e incluso algunos autores las ven como Charles Taylor veía la compasión —*sympathy*— de las personas, es decir, como una respuesta *primitiva*, en el sentido de una respuesta inmediata, irreflexiva y que no puede remitirse a ningún rasgo más fundamental de la naturaleza humana para explicar una acción⁷². Si se quiere salir de esta encrucijada y encontrar el camino correcto, deben analizarse los problemas que giran alrededor de las intuiciones y hallar un modo en el que estos puedan ser evitados para poder valernos de ellas. Tal es el cometido que realizaré a continuación.

Nuestras intuiciones morales acerca de lo que es considerado bueno o malo pueden llegar a depender de múltiples factores: la educación recibida, el contexto que rodee al agente, su pertenencia a un país, nación, cultura o grupo determinado, etc. Asimismo, cláusulas como «en condiciones normales» tampoco solventarían nada, pues aquello que sea «normal» para algunos puede no serlo para otros. De hecho, determinadas intuiciones parecen variar para las personas en función de determinadas causas, tal y como la zona del mundo en la que vivan. Resulta evidente, como todavía se aprecia claramente en nuestros días, que la misma acción no es valorada moralmente de igual manera en unas regiones que en otras; lo que para unos países y culturas es recto, benévolo o virtuoso para otros es horrendo, ilícito o depravado. Por ejemplo, mientras que en algunas regiones del mundo la pena de muerte es considerada un castigo justo, ejemplar y disuasorio, en otras es visto como un castigo primitivo, excesivamente cruel y en modo alguno disuasivo; e incluso existen divergencias entre aquellos países que practican la pena capital⁷³. Unos países practican la mutilación genital —especialmente de mujeres— valorándolo como algo propio y válido dentro de su cultura o su religión, al mismo tiempo que otros lo condenan como un acto de barbarie, de discriminación extrema y de enorme crueldad que atenta contra los derechos individuales de todo ser humano. De la misma forma, algunas naciones califican el aborto como una acción inmoral en grado sumo, comparable al asesinato, mientras que otras lo consideran como algo legítimo, en el que intervienen multitud de factores y donde primaría la salud y la voluntad de la madre. Visto esto, si se tratase de construir una teoría del mal sobre la base *únicamente* de las intuiciones morales, resultaría que las intui-

⁷¹ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, pp. 44-61.

⁷² TAYLOR, C., «La compasión», en *Cuaderno Gris*, nº 7, Madrid, 2003, pp. 249-261.

⁷³ Mientras que en algunos países se busca que la pena de muerte sea ejecutada de la forma más indolora posible —a través de la inyección letal o de algún modo que cause el fallecimiento en el acto— y ven como innecesario e inmoral proporcionar un sufrimiento físico adicional, otros estados consideran justo infligir este tipo de daño a la persona debido a la injuria que para ellos supuso el acto cometido, como en los casos de lapidación, ahorcamiento, etc. Para una mayor información, véase: ARROYO, L.; NIETO, A. & SCHABAS, W. (eds.), *Pena de muerte: una pena cruel e inhumana y no especialmente disuasoria*, Tirant Lo Blanch, Cuenca, 2014.

ciones del lector sobre cada uno de los temas planteados serían problemáticas o, cuando menos, insuficientes; en el fondo, daría lo mismo lo que el lector intuyese moralmente acerca de cada una de las acciones, puesto que en otra parte del mundo otra persona intuirá moralmente lo opuesto, de manera que uno tomará por indiscutiblemente bueno lo que otro considera indudablemente malvado.

Igualmente, también resulta obvio que, a lo largo del tiempo, los seres humanos no siempre han considerado la misma acción como intuitivamente buena o intuitivamente malvada, sino que en algunos casos su visión sobre un mismo hecho ha ido variando conforme iba avanzando la historia y se iba adquiriendo un mayor progreso moral. Por poner un ejemplo, en las antiguas *polis* griegas —por no remontarme al todavía más lejano Antiguo Egipto— la esclavitud no solo era vista, generalmente, como algo que no constituía oprobio moral alguno —siempre que no fuera ejercida sobre individuos pertenecientes a la Hélade, a excepción de que estos fueran botín de guerra—, sino que, como se sabe desde Aristóteles, para muchos era considerada incluso como algo natural: «Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ése es por naturaleza esclavo»⁷⁴. De hecho, aunque la esclavitud fue progresivamente perdiendo fuerza en el tiempo y ganando más detractores, todavía seguiría vigente en el siglo XVIII en una nación recién creada como Estados Unidos —incluso por parte de algunos de sus fundadores—, que proclamaba como un hecho evidente «que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de determinados derechos inalienables; que entre éstos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»⁷⁵. Y pese a que esta práctica comenzaría a ser abolida a nivel mundial a partir del siglo XIX, todavía en el siglo XX seguían presentes algunas de sus formas, ya fuese mediante la segregación racial, los actos llevados a cabo por el III Reich con los prisioneros de los campos de concentración o con los pueblos eslavos, o los actos que la Unión Soviética de los bolcheviques perpetró con los prisioneros del Gulag —y que se veían como acciones perfectamente legítimas en los respectivos estados donde tenían lugar—. Sin embargo, hoy día, al contrario que hace 2.500 años, el siglo XVIII o lo ocurrido a mediados del pasado siglo, la esclavitud no es vista ni como natural, ni como permisible, ni mucho menos como algo justificado. La intuición moral de la mayor parte de la humanidad la considera hoy día como un acto deplorable y, por ello, dicha intuición es vista más bien como una valoración firme y la esclavitud es condenada en aquellas regiones del mundo donde todavía se practica.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2007, p. 35 (*Pol.* I 4, 1254b6). La posición de Aristóteles respecto a la esclavitud, que refleja el pensamiento general ateniense de la época, puede consultarse en: *Política*, I 3, 1253b1 – I 7, 1255b5. Por supuesto, también había detractores de la esclavitud en la época, aunque fuesen una minoría, como el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro e incluso se sospecha del mismo Platón a partir de algunos de sus comentarios en diálogos como *República* o *Leyes*.

⁷⁵ JEFFERSON, Th., *La Declaración de Independencia*, Akal, Madrid, 2009, p. 67.

Todo esto parece llevar a rechazar las intuiciones morales como un criterio útil mediante el cual elaborar una teoría del mal. Según lo expuesto, no existiría motivo o razón alguna para que la intuición de una persona valiese más que la de otra, de manera que la explicación sería incapaz de incluirlas todas y se vería obligada a dejar siempre fuera a una de las partes, volviéndose, en consecuencia, inútil. Sin embargo, sería un error arribar tan prematuramente a esta conclusión, pues ello significaría caer presa del relativismo. Tal y como ha expuesto James Rachels⁷⁶, culturas diferentes y épocas diferentes tienen códigos y valores morales diferentes, con diferentes concepciones acerca de lo que es correcto e incorrecto, de lo que es bueno y malvado; pero que tengan juicios distintos no significa que no exista una verdad objetiva y universal, pues bien puede suceder que una de las partes esté equivocada respecto a sus ideas. Para el relativismo cultural no hay verdades universales, no existe ningún código cultural que tenga una categoría especial y no existe ningún criterio independiente con el cual juzgar acciones de grupos ajenos al que uno pertenece; por lo tanto, no podrían evaluarse ni condenarse las prácticas de sociedades diferentes ni tampoco existiría la idea de un «progreso moral». Lo mismo podría decirse de las intuiciones morales: al no haber ningún criterio, ni ninguna verdad o valor absoluto, todas deberían ser válidas y aceptadas, desde las que mueven a la compasión hasta las que llaman al odio racial. Ahora bien, el error de este razonamiento reside en que de un desacuerdo en las creencias o en las intuiciones no se sigue la falta de una verdad objetiva al respecto, pues puede ocurrir que una determinada práctica o intuición sea correcta, y que un pueblo o grupo esté equivocado respecto a sus creencias —ya sea porque la tradición ha bloqueado esa intuición, porque una determinada ideología ha enturbiado su percepción, etc.—. El propio Rachels sintetiza así la falacia de que la presencia de códigos morales diferentes en diversas culturas implica la ausencia de una «verdad» objetiva en la moral:

[El argumento] no es sólido. El problema es que la conclusión no se sigue de la premisa; es decir, incluso si la premisa es verdadera, la conclusión todavía podría ser falsa. La premisa tiene que ver con lo que la gente *cre*e: en algunas sociedades la gente cree unas cosas; en otras, cree otras diferentes. Sin embargo, la conclusión tiene que ver con lo que *realmente es*. El problema es que esta clase de conclusión no se sigue lógicamente de esta clase de premisa.⁷⁷

Ahora bien, todo esto también reflejaría el problema que supone apoyarse únicamente en las intuiciones para construir una teoría del mal. Sabemos que existen intuiciones más correctas que otras, que unas reflejan valores morales universales y que algunas personas, grupos o pueblos pueden estar equivocados con respecto a ellas. Sin embargo, si bien puede haber diferentes intuiciones acerca de un mismo hecho, todas las partes creerán que la suya es la adecuada y que son el resto

⁷⁶ RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007, pp. 38-61.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 44. El destacado es del propio Rachels.

quienes están desacertados. ¿Cómo determinar entonces cuál es la intuición apropiada que manifiesta un valor moral universal, quiénes la tienen y quiénes yerran en su consideración? La respuesta a esta pregunta se encuentra en, o por lo menos parte de, el análisis del «equilibrio reflexivo» realizado por John Rawls⁷⁸.

Por un lado, el autor de *Teoría de la justicia* critica el intuicionismo —que considera, de forma general, como «la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio»⁷⁹— a raíz de los problemas que supone y considera que toda concepción intuicionista es una concepción a medias; pero, por otro lado, también admite que «toda concepción ética está destinada a descansar hasta cierta medida en la intuición en muchos puntos»⁸⁰. No obstante, prosigue, para poder lograr una concepción adecuada —en su caso, de la justicia; en mi caso, del mal— debe hacerse lo posible por reducir la apelación directa a los propios juicios, ya que si las personas valoran de manera diferente sus principios finales —como comúnmente hacen—, entonces sus concepciones serán diferentes. Por lo tanto, el objetivo es formular una concepción que, por mucho que recurra a la intuición, tienda a lograr que nuestros juicios concuerden. Es entonces cuando Rawls introduce la necesidad de los juicios madurados, meditados o examinados en un *equilibrio reflexivo*. Los «juicios madurados» son aquellos emitidos en condiciones favorables, esto es, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error; «se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta (o, al menos, que no tiene el deseo de no hacerlo)»⁸¹. Y por «equilibrio reflexivo» debe entenderse aquel estado que «se alcanza después de que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales (y a la concepción correspondiente)»⁸²; dicho en otras palabras, es el estado o el equilibrio al que llega una persona cuando le son presentadas todas las descripciones posibles, junto con los argumentos filosóficos pertinentes, a las cuales puede adecuar su juicio. Es cierto que es prácticamente imposible alcanzar este estado, pues normalmente

⁷⁸ En su artículo «Evil, wrongs and dignity» Paul Formosa también aborda la aplicación de este método para poder probar teorías. Tal y como dice, el objetivo sería lograr un equilibrio respaldado reflexivamente entre una teoría y nuestras intuiciones como resultado de un proceso bidireccional mediante el cual modificamos nuestras intuiciones para que coincidan con la teoría, al mismo tiempo que modificamos la teoría para que coincida con nuestras intuiciones. Sin embargo, considero que la explicación que proporciono a continuación es más clara y está más desarrollada que la de Formosa, además de evitar los dos grandes problemas que enuncia acerca del uso incorrecto del equilibrio reflexivo: enfatizar excesivamente el lado de la intuición a costa de desatender el lado teórico —lo que da lugar a una aplicación asimétrica, desequilibrada o errónea del proceso— y apoyarse en intuiciones débiles —aquellas que no son ampliamente sostenidas, que no se consideran esenciales para que una teoría pueda adaptarse y que las personas no tendrían mayor problema, reticencia o resistencia en modificar— para apoyar o rechazar una teoría —FORMOSA, P., «Evil, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil», *Journal of Value Inquiry*, vol. 47, n° 3, 2013, pp. 235–253—.

⁷⁹ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 44.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁸² *Ibid.*, p. 57.

no se puede atender a todas las descripciones y argumentos existentes, sino tan solo los ofrecidos por la tradición o aquellos que se nos puedan ocurrir; sin embargo, defiende Rawls, desde el punto de vista de la filosofía moral la mejor explicación del sentido que una persona tiene acerca de algo —para Rawls, la justicia; para mí, el mal— no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción, sino más bien aquella otra que corresponda a sus juicios tras un equilibrio reflexivo⁸³. De esta forma, cuando a esa persona le han sido ofrecidas múltiples opciones, ha examinado objetivamente los pros y los contras de cada una de ellas y ha escogido una con la firme voluntad de elegir lo que considera más correcto, es cuando puede decir que posee una concepción adecuada acerca de algo.

Esto mismo puede trasladarse al terreno de las intuiciones morales que pretendo analizar: ya he mostrado los problemas que conlleva apoyarse en las intuiciones *en bruto* para elaborar una teoría del mal; pero si una persona desea tener la intuición correcta, y para ello estudia las diferentes intuiciones sobre un mismo hecho que puede haber y, una vez hecho esto, determina cuál es la más adecuada y la que refleja un valor moral universal, entonces podrá decir que ha logrado su propósito. Dicho de otro modo, las intuiciones morales de una persona serán correctas o adecuadas si están sustentadas *reflexivamente*⁸⁴. Es entonces, y solo entonces, cuando las intuiciones pueden ayudar a edificar una teoría del mal —mismamente, la que yo presentaré se valdrá de ellas— pero nunca sustentarla por sí sola, pues, como se ha visto, siempre guardan un pequeño margen de error. Coincidiendo con lo señalado por Paul Formosa, «it is reasonable to claim that while intuitive plausibility should remain an important check on any theory of evil, this alone cannot definitively decide the issue»⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Así es como, por ejemplo, se llegó al nuevo iusnaturalismo presente hoy día en la Declaración Universal de los Derechos Humanos —1948— tras los desastres de la II Guerra Mundial, y sobre todo de los crímenes perpetrados por el nacionalsocialismo. Después de un largo periodo de reflexión, la comunidad internacional convino en que, con independencia de la cultura, grupo o nación a la que perteneciera un individuo, existían una serie de derechos innatos, inmutables e imprescriptibles que le pertenecían y amparaban en todo momento y lugar, aun cuando no estuvieran recogidos por el derecho positivo de un determinado Estado —Cfr. CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 17-57—. No hubo necesidad de ofrecer ninguna prueba ni ningún tipo de argumentación filosófica para ello, sino que, como ha subrayado Johannes Morsink, los horrores de la guerra y del nazismo fueron más que suficientes para convencer a los delegados de los respectivos países de las Naciones Unidas de que estaban en lo cierto al creer que todos los seres humanos tenían una dignidad y unos derechos inherentes e inalienables. Ningún argumento podía ser tan fuerte como lo había sido la enorme repulsión moral hacia las aberrantes violaciones que había sufrido la dignidad humana: «Each human right has its own justification, one that is discovered when that right is violated in some gross way. This link with experience explains why so many delegates from so many different social, political, cultural, and religious systems could nevertheless agree on a list of rights. They had witnessed the same horrors and therefore were able and willing to proclaim the same rights [...] In the act of rebelling against the horrors of the war, universal values were (re)discovered and then proclaimed. Their outrage at the gross acts of injustice made the drafters see the universality of the values they wanted to proclaim» —MORSINK, J., «World War Two and the Universal Declaration», pp. 399-401—.

⁸⁵ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 219.

Lenguaje cotidiano: cinco sentidos o expresiones problemáticas

Tal y como han expuesto autores como el ya citado Paul Formosa o Marcus Singer, entre otros, existen diversos usos y significados en nuestro lenguaje cotidiano acerca del mal moral que deben ser descartados o aparcados para proporcionar, sobre el fenómeno del mal, «a comprehensive, detailed, and accurate account of its causes, conditions, extent, signs, and remedies, along with a comprehensive account of the persons and groups who manifest evil»⁸⁶.

En primer lugar, existe un sentido axiológico —*axiological sense*— en el que «mal» —*evil*— y «malo» —*bad*— son sinónimos y entendidos como una concepción abstracta opuesta al bien o carente de bien. Sin embargo, en esta significación, «evil can cover “everything adverse in human lives” from “wars and massacres” to “drought and plague”»⁸⁷; es decir, posee un sentido demasiado amplio y general para el propósito que se plantea. Como destaca Singer, «evil itself is something over and above this»⁸⁸.

En segundo lugar, hay un sentido moral trivial —*trivial moral sense*—⁸⁹ en el que los que actúan como sinónimos son los términos «mal» —*evil*— e «incorrección» o «error» —*wrong*—, concebidos como la simple oposición a lo moralmente bueno o como mera antítesis del bien. Esto supone nuevamente un significado demasiado genérico para elaborar una teoría sobre el mal de la manera que me propongo, pues cubriría desde pequeños actos como mentiras piadosas, leves insultos o faltas de respeto, hasta tremendas atrocidades como el genocidio, el asesinato en serie o la tortura.

Partiendo de aquí, existe un tercer sentido de «mal», con una connotación más fuerte y concreta, para referirse a las desgracias, miserias, infortunios y adversidades que rodean nuestro mundo, como las desigualdades económicas o la situación social ocasionada a raíz de un conflicto bélico; aun así, persiste el problema del caso anterior, ya que «these are beyond a doubt evils [...] but they are evils in the plural, and in this usage “evils” could be replaced by “wrongs” —or better, “terrible or horrendous wrongs”— with no loss of meaning, though certainly some loss of emphasis»⁹⁰.

En cuarto lugar, la expresión «mal necesario» sería la aceptación de algo que desagrade o se considera indeseable, pero que reportará un bien mayor. Singer rechaza esta afirmación argumentando que «if something is really evil, it cannot be necessary, and if it is really necessary, it cannot be evil»; sin embargo, debido a su extremismo y simplismo esta premisa resultaría incorrecta para defender su postura. Aunque esté de acuerdo con Singer en el fondo, no lo puedo estar en su argumentación puesto que, en efecto, bastaría con encontrar casos donde una acción necesaria no dejase de

⁸⁶ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 185.

⁸⁷ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 217.

⁸⁸ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 186.

⁸⁹ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 217.

⁹⁰ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 186.

ser malvada o donde una acción malvada siguiese siendo necesaria; y estos pueden ser encontrados en nuestras sociedades. Dentro de la primera categoría, puede ponerse el siguiente ejemplo: imagínese una fuga radioactiva en una central nuclear como la que tuvo lugar en el accidente ocurrido en Chernóbil en 1986. La gravedad de la fuga es máxima, suponiendo una amenaza internacional tanto a nivel medioambiental como a nivel de vidas humanas, por lo que es necesario detenerla lo antes posibles para evitar que la catástrofe vaya en aumento. El gobierno de la nación donde ha ocurrido el accidente es plenamente consciente tanto de esta necesidad como de la mortalidad que supone la misión para las personas que limpien la zona, pues se verán expuestos a niveles tan altos de radiación que muchos de ellos probablemente mueran en los días, semanas o meses siguientes, y otros tantos tendrán secuelas de por vida; sin embargo, finalmente decide enviarlos. Evidentemente, era necesario detener la fuga para evitar que millones de personas de varios países quedasen afectadas o pereciesen, así como para salvaguardar los medios naturales de estas regiones, pero esto no hace que deje de ser malvado enviar a un grupo de personas a la muerte o a padecer el resto de su vida los efectos de una gran exposición a la radiación. Por lo tanto, se observa aquí una acción que, aun siendo realmente necesaria, sigue siendo malvada. Otro ejemplo sería el siguiente: imagínese que el servicio de inteligencia de un Estado tiene constancia de que en los próximos días tendrá lugar un atentado que costará la vida a miles de personas inocentes; por suerte, han logrado detener a un terrorista que tiene toda la información necesaria para prevenir el ataque. No hay mucho tiempo para investigar y, por supuesto, el terrorista se niega a revelar cualquier tipo de información que pueda servir de ayuda, de modo que el servicio de inteligencia no ve otra opción que torturarlo hasta que confiese. Finalmente el terrorista les dice todo lo que necesitan saber pero, debido a las heridas ocasionadas, muere poco tiempo después. ¿Era necesario torturar al terrorista? Teniendo en cuenta que no había mucho tiempo para seguir investigando, que él tenía toda la información necesaria y que es deber de un Estado proteger a sus ciudadanos de cualquier tipo de amenaza, parece que sí era necesario; sin embargo, esto no impide que la tortura y la muerte de una persona —o la tortura por sí sola, en caso de que el terrorista no hubiera muerto— dejen de ser actos malvados.

Se puede pensar ahora en ejemplos del segundo grupo, acciones que aun siendo malvadas parecen ser necesarias. Semejante trasfondo era el que estaba tras la argumentación del presidente norteamericano Harry S. Truman para lanzar la bomba atómica sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki en 1945, poniendo fin a la II Guerra Mundial. Cuando Truman asumió la presidencia, después de la muerte de Franklin D. Roosevelt, desconocía todo lo concerniente al «Proyecto Manhattan» por lo que sus asesores tuvieron que ponerle al tanto: «Los Aliados estaban ganando la guerra en el Pacífico, dijeron, pero a un costo terrible. Se habían hecho planes para una invasión de las islas japonesas, que sería más sangrienta incluso que la invasión de Normandía. Emplear la bomba atómica sobre una o dos ciudades japonesas, en cambio, podría terminar rápidamente con la

guerra y haría innecesaria la invasión»⁹¹. Truman fue, al principio, renuente a aceptar esta idea, pues la bomba no solo arrasaría los objetivos militares, sino que también acabaría con todo tipo de infraestructuras y, sobre todo, miles de vidas civiles, acto que el presidente Roosevelt había condenado en 1939 como una «barbarie inhumana»⁹². Sin embargo, el dilema de Truman era que, como le habían dicho sus asesores, el lanzamiento de la bomba y el sacrificio de miles de personas inocentes ahorraría muchas más vidas que una invasión sobre las islas niponas —sobre todo, huelga decir, de vidas estadounidenses—; de hecho, se estimaba que la destrucción de las dos ciudades japonesas tendrían un costo de unas 200.000 vidas —finalmente fueron en torno a 220.000—, mientras que el desembarco de Normandía, al que habían aludido, supuso la muerte de unos 400.000 —entre soldados aliados y alemanes— y se preveía que la campaña militar sobre Japón podría cobrarse la vida de más de medio millón de personas, contando combatientes de ambos bandos y civiles. El resultado final es conocido por todos: después de que Japón rechazase la Declaración de Postdam, y con la autorización del presidente, el 6 de agosto de 1945 caía la primera bomba atómica sobre Hiroshima; el 9 de agosto, la segunda sobre Nagasaki; y el 14 del mismo mes Japón aceptaba la rendición incondicional, poniendo fin a la guerra. Sin lugar a dudas, el asesinato de más de 220.000 personas, más todas las secuelas —que perduran hoy día— producidas por la radiación en las personas y el medio ambiente fue una acción malvada; sin embargo, para el presidente Truman no solo fue necesario tomar esa decisión, sino que, dadas las circunstancias, era la única elección posible y la correcta, pues era la que permitía salvar un mayor número de vidas y, en concreto, vidas del país que gobernaba⁹³.

Para no acudir a un caso que pueda resultar tan controvertido, pueden citarse otras situaciones, bien pertenecientes a la ficción, a nuestro pasado o que puedan ocurrir en la actualidad. Así, por ejemplo, en la película *El día de la bestia*, el protagonista, el sacerdote Ángel Berriatúa, cree haber descubierto la fecha exacta de la venida del Anticristo descrita en el *Apocalipsis* de San Juan, de modo que ve necesario «hacer el mal» con el objetivo de poder contactar con el Maligno y así evitar su llegada⁹⁴. Si se quiere un ejemplo menos ficticio o más probable, repárese en el filme *La decisión*

⁹¹ RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral*, p. 186.

⁹² *Ibid.*, p. 187.

⁹³ No debe entenderse este ejemplo como un alegato en favor del lanzamiento de la bomba atómica. Por supuesto, hubo muchos otros factores, como el inicio de la Guerra Fría con la Unión Soviética y la muestra de poder frente a los comunistas. Otros estudios también han afirmado que el número probable de bajas en una campaña terrestre en el archipiélago japonés no hubiera sido tan elevada como estimaban los altos mandos estadounidenses. En cualquier caso, tan solo he querido resaltar el trasfondo de «mal necesario» que subyacía a la argumentación oficial ofrecida por el presidente Truman.

⁹⁴ Esto queda ejemplificado en el primer diálogo de la película —el destacado es mío—:

Ángel Berriatúa. — Padre, quiero confesarme.

Sacerdote Anciano. — Dime lo que has hecho, hijo.

A. — Nada padre, no he pecado pero voy a pecar. *Voy a hacer todo el mal que pueda.*

S. — ¿Cómo? ¿Por qué?

A. — *Porque es necesario.*

de *Sophie*, cuya situación es muy similar al de un caso verídico expuesto por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. La trágica decisión que da nombre a la película es descubierta al final, cuando el espectador descubre que la protagonista, la emigrante polaca Sophie Zawistowska, superviviente del campo de concentración de Auschwitz, tuvo que elegir cuál de sus dos hijos moría en las cámaras de gas a cambio de que el otro sobreviviese; evidentemente, es malvado permitir que un hijo muera o decidir cuál debe ser la víctima, pero dadas las circunstancias fue necesario para poder salvar la vida del otro⁹⁵. Otro caso que podría darse en nuestros días sería el siguiente: si un agente se infiltra en una organización terrorista o de tráfico de drogas, quizá deba realizar determinadas acciones malvadas para ganarse la confianza de sus dirigentes y así poder desarticular el grupo. Tal vez realice extorsiones, ayude a planificar algún atentado o trafique con todo tipo de sustancias ilegales; acciones todas ellas malvadas, pero necesarias para poder poner fin a los actos criminales de la organización y capturar a todos sus responsables.

Evidentemente, todos los ejemplos que he mencionado están sumamente simplificados pero ilustran perfectamente que pueden existir situaciones donde se dé un mal necesario, en contra de lo expuesto por Singer. Ahora bien, esto no significa que la expresión «mal necesario» sea útil para construir una teoría adecuada sobre el mal, pero su inoperancia se basa en otros motivos; es decir, el término «mal necesario» puede resultar conveniente en algunos casos particulares y puntuales, pero no puede proporcionar una explicación general satisfactoria sobre el mal porque la mayoría de acciones malvadas perpetradas en el mundo no son necesarias: la violación de una mujer, el robo violento a un niño o a un anciano desvalido, o el asesinato de un joven inocente —ejemplos de hechos que, por desgracia, ocurren a nuestro alrededor— son imposibles de calificar como necesarios. Hablar de un mal necesario requiere siempre un contexto muy particular y específico que no se encuentra en la mayoría de ocasiones en las que se habla del mal moral y político.

Por último, existe un quinto uso en el lenguaje cotidiano que también debe rechazarse —o, por lo menos, reservarse únicamente para situaciones muy determinadas, como en el caso anterior—: la expresión «mal menor» o «el menor de dos males». Nuevamente, Singer desecha este significado, «the lesser of two evils», porque, según él, «the term is used only figuratively. If I vote for A rather than B because I regard A as the lesser of two evils, that does not mean that I regard either A or B

⁹⁵ Por su parte, Arendt narra el ejemplo de una mujer griega a quienes los nazis le obligaron a elegir cuál de sus hijos moría para salvar al resto: «¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quienes los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto» —ARENDR, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 607—. Tanto este caso como el de Sophie se sitúan dentro de la estrategia nacionalsocialista de los campos de concentración y de exterminio, en el que se difuminaban las fronteras entre el bien y el mal y se hacía a las víctimas cómplices de los propios crímenes. Como expresa nuevamente Arendt: «A través de la creación de condiciones en las cuales la conciencia deja de ser adecuada y hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total» —ARENDR, H., *Ibid.*—.

as actually evil»⁹⁶. Sin embargo, en esta ocasión también me veo obligado a discrepar de él, no por su objetivo de descartar el término para definir en qué consiste el mal, sino, de nuevo, por la argumentación que ofrece. En efecto, aunque su premisa puede ser válida para algunas situaciones, no se ajusta a todos los casos en que se emplea la locución «mal menor», puesto que existen contextos en los que sí debe elegirse entre dos males y el individuo se decanta por el que menos perjuicio y gravedad le acarree. Algunos de los ejemplos que he expuesto anteriormente, como el de la fuga nuclear, el del terrorista o el de la mujer obligada por los nazis a elegir cuál de sus hijos debía morir suponen también elecciones en las que se elige la opción que implique una menor cantidad o cualidad de daño. Pero también pueden citarse otros casos. Supóngase que el jefe de una poderosa organización criminal ha sido detenido pero para poder condenarlo en el juicio sería esencial la declaración de alguno de sus subordinados acerca de sus actividades delictivas. El fiscal habla entonces con uno de los subalternos de menor rango y le ofrece la libertad —o una pena sustantivamente menor a la merecida— a cambio de su testimonio. Resulta claro que es injusto que un criminal no pague por sus actos, pero se consideraría peor que el responsable último de los crímenes pudiera quedar en libertad, por lo que se escogería el mal menor.

Otro ejemplo es el siguiente: durante el III Reich, muchos alemanes apoyaron activamente el nacionalsocialismo, posicionándose a favor de sus leyes injustas, de las persecuciones antisemitas o incluso colaborando en las tareas de exterminio, mientras que otros, disconformes con las medidas del régimen de Adolf Hitler o queriendo una vida tranquila y sin ningún tipo de problema, optaron por la inactividad, la indiferencia o el retiro a su vida privada. Resulta obvio que no oponerse a un régimen criminal como el nacionalsocialista o negar cualquier tipo de ayuda a sus víctimas es malvado, pero también se consideran peores las actividades de discriminar, perseguir, degradar, humillar, deportar y asesinar a seres humanos, por lo que aquellas personas que permanecieron inactivas tomaron su decisión basándose en la elección de un mal menor. Este último ejemplo resulta muy significativo, dado que esta misma situación es mencionada por Arendt para criticar la utilización del argumento del «mal menor» en cuestiones de materia política: «políticamente hablando, la debilidad del argumento ha sido siempre que quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal»⁹⁷. Y siguiendo con el caso del nacionalsocialismo, continúa:

Si nos fijamos en las técnicas del gobierno totalitario, resulta obvio que el argumento del «mal menor» [...] es uno de los mecanismos que forman parte intrínseca de la maquinaria del terror y la criminalidad. La aceptación del mal menor se utiliza conscientemente para condicionar a los funcionarios del gobierno así como a la población en general para que acepten el mal

⁹⁶ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 186.

⁹⁷ ARENDT, H., «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 64.

como tal. Por poner un ejemplo entre miles: el exterminio de los judíos fue precedido de una serie muy gradual de medidas antijudías, cada una de las cuales fue aceptada con el argumento de que negarse a cooperar pondría las cosas peor, hasta que se alcanzó un estadio en que no podría haber sucedido ya nada peor.⁹⁸

Tanto en los ejemplos que he citado, simplificados pero válidos, como en la exposición de Arendt pueden apreciarse situaciones donde el término «mal menor» no es empleado figuradamente, como se desprende de la argumentación de Singer, sino que efectivamente son casos donde las personas, prácticamente manipuladas o presionadas por algún motivo, se ven acorraladas y no ven otra solución que escoger el mal que vaya a reportar una menor gravedad o un menor daño. Por lo tanto, aunque es cierto que a veces puede emplearse la expresión «the lesser of two evils» de un modo retórico, ello no implica que necesariamente sea así siempre, sino que existen contextos o momentos en los que ciertamente alguien puede verse obligado a elegir entre dos acciones malvadas y que detesta. Es un deber moral, y dada la situación se vería hasta «normal» o «bueno», escoger aquello que implique una menor cantidad o cualidad de daño tanto para uno mismo como para el prójimo, pero en última instancia tampoco debe nunca olvidarse la sentencia que ya recalcó Arendt: quien escoge el mal menor, no deja de escoger el mal; aunque, puede suavizarse, pueden existir justificaciones o atenuantes a la hora de juzgar dicha acción —como se verá más adelante—.

Ahora bien, el argumento o los casos del «mal menor» tampoco pueden servir para elaborar una teoría general acerca del mal moral y el mal político pues, como mencioné, esta explicación solamente sería válida en algunas circunstancias, pero de ningún modo en todas. Al igual que ocurre con el caso del «mal necesario», las situaciones en las que una persona pueda verse obligada a elegir el mal menor son pocas o excepcionales comparadas con las acciones malvadas en general, pues la inmensa mayoría de estas no son realizadas a partir de una disyuntiva en la que dicha acción sea contemplada como la menos perjudicial posible. La mayor parte de los actos malévolos son perpetrados para sacar un provecho de una situación o de una persona, o, en menor medida, incluso por sadismo o pura maldad, pero no porque se los considere, después de un razonamiento moral, como las acciones menos graves que se podrían realizar en un determinado contexto. Dicho de otra manera, si bien realizar un mal menor sigue siendo hacer el mal, no todo el mal consiste en el mal menor, sino que este se da únicamente en momentos relativamente escasos o específicos. La expresión «mal menor» no es siempre una mera expresión figurativa, como afirma Singer —aunque a veces pueda funcionar como tal—, sino que también puede operar como una herramienta que ayude a reflexionar sobre algunos casos concretos del mal, pero nunca como instrumento para constituir una teoría o hipótesis general acerca de las raíces del mal.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

A la luz de estas críticas, queda demostrado que valerse únicamente de nuestras intuiciones morales o de nuestro lenguaje común a la hora de erigir una teoría sobre la naturaleza y causas del mal moral y político dista mucho de ser recomendable, clarificador o siquiera efectivo. Por otra parte, pese a que he rechazado algunas de las premisas de Marcus Singer para defender mi posición, juzgándolas insuficientes o incorrectas, lo que sí es preciso salvar y destacar es su llamamiento a la prudencia a la hora de hablar acerca de la cuestión del mal:

When we say that someone is evil or did something evil, *if we are careful about what we are saying*, we are saying something of great moment, something beyond saying that someone is bad, or even mean malicious and vicious (though the latter come close). *If we are careful about what we are saying...* But people are not always careful about what they say, and often use the term «evil», instead of «wrong» or «bad», emotively, for emphasis, to express strong feelings of revulsion and disapproval. Thus ordinary usage is a poor guide here, and frequency studies useless.⁹⁹

1.2. Acotando el concepto de mal

Para poder elaborar una teoría moral acerca de las acciones y personas malvadas es preciso desembarazarse de los usos vistos anteriormente —dados los problemas que implican—, lo que me lleva a delinear o establecer un sentido mucho más restrictivo del término «mal» y a acotar de manera clara su significado y campo de aplicación. Partiendo de esta base, Todd Calder diferencia entre un «concepto amplio o general del mal» —*broad concept*— y un «concepto estrecho o limitado del mal» —*narrow concept*—. Por *broad concept of evil* entiende,

any bad state of affairs, wrongful action, or character flaw. The suffering of a toothache is evil in the broad sense as is a white lie. Evil in the broad sense has been divided into two categories: natural evil and moral evil. Natural evils are bad states of affairs which do not result from the intentions or negligence of moral agents. Hurricanes and toothaches are examples of natural evils. By contrast, moral evils do result from the intentions or negligence of moral agents. Murder and lying are examples of moral evils.¹⁰⁰

⁹⁹ SINGER, M., «The Concept of Evil», pp. 190-191; el destacado es mío.

¹⁰⁰ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Introduction».

Este «concepto amplio» del mal tendría así un significado genérico que englobaría tanto el mal natural como el mal moral, pero tiende a ser el tipo de mal que acaba remitiendo a los contextos teológicos, lo que supone plantear el dilema de cómo un ser todopoderoso, omnipotente, omnisciente y enteramente bondadoso como Dios permitiría la maldad en el mundo y entre sus criaturas.

Por su parte, el *narrow concept of evil* ciñe su significado al ámbito moral, refiriéndose a las personas, acciones, comportamientos o eventos que despiertan una total indignación: «In contrast to the broad concept of evil, the narrow concept of evil picks out only the most morally despicable sorts of actions, characters, events, etc. [...] Since the narrow concept of evil involves moral condemnation, it is appropriately ascribed only to moral agents and their actions»¹⁰¹. De hecho, siguiendo esta misma línea, Paul Formosa defiende un sentido restrictivo del mal —*restricted sense*— para referirse a aquellas personas o acciones que deberían ser consideradas malvadas y establecer así una distinción entre el «mal» —*evil*— y la «mera acción inmoral o incorrecta» —*mere wrongdoing*—:

Here «evil» refers to those acts of moral agents that go significantly beyond the pale of mere wrongdoing. Failing to keep a promise or telling a white lie may be morally wrong, but unlike genocide or sadistic torture, it is not evil. In this sense the term «evil», or “EVIL” as Marcus Singer calls it, has no direct moral equivalents. Moral evil, in this restricted sense, is never trivial. It is a term that carries with it an enormous moral gravity and expresses our very strongest moral condemnations.¹⁰²

Formosa cita aquí el ya mencionado artículo de Marcus Singer «The Concept of Evil», en el que el autor denomina *EVIL*, con mayúsculas, a su tema de investigación¹⁰³, el cual es también el que me propongo desarrollar también aquí. Con este significado no me remito a las injusticias y desigualdades presentes en nuestro mundo; tampoco a las acciones incorrectas o equivocadas; es más, tampoco me refiero a aquellas acciones, situaciones, personas o instituciones que se califican en castellano simplemente con el adjetivo «malo» —las «cosas malas», por decirlo en un lenguaje llano—, el cual parece más bien limitarse a describir un suceso o estados de cosas que no debía tener lugar o que va en contras de las normas. Tales significados se alejan o parecen reducir la carga moral de aquello a lo que pretendo aludir y estudiar. A lo que me refiero con el concepto *evil*, que constituye el objeto del presente estudio, es a aquello que se denomina «maldad», esto es, al más alto grado de inmoralidad y vileza que un ser humano, una institución o una acción pueden llegar a

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 217.

¹⁰³ «My topic is EVIL itself, evil as such, its nature, its degrees or levels, and its reality, not the evils, the bad things, the injustices, the inequities, the horrendous and unjustified wrongs or misfortunes or misery or suffering in the world, though there certainly are significant connections» —SINGER, M., «The Concept of Evil», p.186—.

alcanzar. Cuando hablo de maldad, pienso en un nivel tan elevado de sufrimiento, crueldad y horror que calificarlo meramente como incorrecto, injusto o malo sería rebajar inmerecidamente la condena que se dirige hacia todo aquello que posee este rasgo. Por eso no tiene ningún equivalente moral directo —en palabras de Formosa—, porque, como se verá a continuación, no existe en el vocabulario moral ningún otro término con el que uno pueda remitirse a todo lo que el concepto de maldad implica y envuelve, o a lo que se le atribuye.

Por lo tanto, para poder elaborar una teoría general sobre el mal que, como pretendía Singer, permita conocer su naturaleza, sus raíces y sus grados o niveles, es necesario circunscribirse a los ámbitos de la moral y de lo político, estudiando las causas de las acciones malvadas, las situaciones en las que se realizan, los agentes que las llevan a cabo, y el comportamiento o actitud de estos. Todo esto implica, además de ser cautelosos con nuestras intuiciones morales y descartar algunos significados y usos habituales de «mal», dejar fuera del análisis aquellas referencias a este concepto que puedan darse en la esfera de la religión y de lo sobrenatural, dado que no existe ninguna prueba empírica, demostrable y fehaciente de que los seres divinos, diabólicos o las criaturas que describen existan realmente. La creencia en ellos reside en un acto de fe que no todos tienen la obligación de compartir, de manera que una teoría sobre el mal apoyada en un baluarte tan frágil e incierto no sería universalizable: cualquiera podría rechazarla apelando únicamente a que no cree en la existencia de un dios determinado, de semejantes divinidades, o de tales o cuales criaturas; podría decir que, simplemente, no cree en entidad superior alguna; o podría sostener que los valores defendidos por sus creencias difieren de los nuestros en lo que respecta a la consideración del mal. En contraposición, una teoría en la que no exista la necesidad de depender de un ser supremo o de criaturas místicas, fantásticas o extraordinarias, sino que se apoye en exclusiva sobre las acciones realizadas y sus agentes, de manera que sus causas sean siempre inteligibles para todos y sus consecuencias afecten a la convivencia entre los seres que constituyen la comunidad moral, sí que puede conformar una base fuerte y sólida para que dicha teoría sobre el mal alcance el estatus de universal. De esta manera, cuando se utiliza el concepto «mal» o «maldad» —en el sentido de *evil*— lo que se está haciendo es expresar la mayor y más severa condena moral hacia una persona o acción que levanta la más profunda desaprobación y censura.

2. EVIL-SCEPTICISM VS EVIL-REVIVALISM

Pese a todo lo dicho anteriormente, la necesidad del concepto de «mal», a través del cual expresar nuestro más firme rechazo moral, ha sido puesta en duda en las últimas décadas por aquellos que Luke Russell denomina «escépticos del mal» —*evil-sceptics*—, o nihilistas morales —*moral nihilists*—, como también los llama Todd Calder, tales como Inga Clendinnen, Philip Cole, Joel Feinberg, Virginia Held o David Pocock, entre otros¹⁰⁴. En palabras de Russell:

Evil-skeptics maintain that, although there might be many evil characters and evil deeds in fiction, there is much less evil in the real world than is commonly thought. Some evil-skeptics go so far as to claim that no actual people or actions are evil. Other evil-skeptics allow that there are some evil agents and evil actions, but remain skeptical of the revival of evil. According to evil-skeptics, many so-called evil actions are wrong, but not evil, and many so-called evil agents are bad, but not evil.¹⁰⁵

En otras palabras, estos escépticos consideran que el concepto de «mal» es particularmente problemático dentro del ámbito de la moral. Por este motivo, abogan por abandonarlo y reemplazarlo por otros que, según ellos, generarían menos dificultades o controversias, tales como «malo» o «perjudicial» —*bad*—, o «incorrecto» o «equivocado» —*wrong*—. Por ejemplo, Virginia Held sostiene:

I realize [...] that 'evil' is a word I never use —at least I cannot remember using it in all the times I've written and spoken on moral issues. [...] Certainly I think that people often act wrongly, even outrageously, that they commit gross injustices through acts that are inexcusable. I think they often fail to respect others' rights, or lack a decent regard for their own humanity or that of others. As I describe and evaluate them, people often bring about results that are morally harmful, shameful, or grievously damaging. I believe that people often fail to meet the requirements of care, and that they are deficient in the forming and maintaining of relationships or in feeling appropriate concern. I often argue that people are responsible for these injustices, bad consequences, and failures to care, and I think I can express as much moral outrage as anyone disturbed by the human history we create. But 'evil'? It seems to me that we can deal with all the relevant moral considerations without it.¹⁰⁶

¹⁰⁴ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Evil-Skepticism Versus Evil-Revivalism».

¹⁰⁵ RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism», en *Journal of Value Inquiry*, vol. 40, nº 1, 2006, pp. 89-105, p. 90.

¹⁰⁶ HELD, V., «The Language of Evil», STERBA, J. P. (ed.), en *Controversies in Feminism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Oxford, 2001, pp. 107-110, p. 107.

De esta manera, como aclara Calder, «on this view we can more accurately, and less perniciously, understand and describe morally despicable actions, characters, and events using more pedestrian moral concepts such as badness and wrongdoing»¹⁰⁷. Para estos autores la idea de «mal» tendría todavía una reminiscencia religiosa ligado a lo satánico o a lo demoníaco que reflejaría más bien una perspectiva medieval y supersticiosa, por lo que sería una noción no solo demasiado simple sino, sobre todo, inapropiada para nuestros días. Ahora bien, a pesar del debate que esta posición ha suscitado entre sus detractores, dicha postura no entraña que los escépticos sean necesariamente relativistas morales o antirrealistas, como han sido acusados por filósofos como Susan Neiman¹⁰⁸, o pensadores simplistas. Incluso algunos de sus detractores, como Claudia Card, se han opuesto abiertamente a considerarlos de esta manera:

The denial of evil has become an important strand of twentieth-century secular Western culture. Some critics find evil a chimera, like Santa Claus or the tooth fairy, but a dangerous one that calls forth disturbing emotions, such as hatred, and leads to such disturbing projects as revenge. *The denial of evil is not peculiar to ethical relativists or value skeptics*. Many reject the idea of evil because, like Nietzsche, they find it a bad idea, one that demonizes rather than humanizes «the enemy»¹⁰⁹.

Por su parte, el propio Russell también sostiene: «evil-skeptics need not be moral relativists or anti-realists, because they can judge that there is plenty in the moral red-zone, while denying that much or any of it counts as evil»¹¹⁰. Para el filósofo australiano, ambas acusaciones contra los escépticos del mal —relativismo y simpleza— estarían completamente infundadas.

En primer lugar, el escéptico puede adoptar su postura argumentando que el concepto de «mal» es demasiado sofisticado desde el punto de vista psicológico, que implica un carácter o una serie de motivos determinados y que realiza, al menos en parte, un juicio sobre la psicología del perpetrador; sin embargo, la psicología demoníaca que normalmente se le adjudica a este último, como alguien que piensa única y exclusivamente en su propio interés y no en el sufrimiento de los demás, sería —a juicio del escéptico— muy poco común en la vida real, de manera que el concepto perdería utili-

¹⁰⁷ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Evil-Skepticism Versus Evil-Revivalism».

¹⁰⁸ Refiriéndose a los atentados del 11-S, Neiman dice: «Not to call the murders evil appeared to relativize them, to engage in forms of calculation that make them understandable —and risked a first step toward making them justifiable. [...] Many whose lives were spent opposing contemporary forms of evil were reluctant to use the word to refer to the terrorists —or to use it at all except in scare quotes. They knew that it had been used crudely by those whose lives were spent making themselves deaf to the forms of evil they and their institutions cause. But abandoning moral discourse to those with fewer scruples is a peculiar way of maintaining one's own. Those who care about resisting evils must be able to recognize them however they appear. Surrendering the word *evil* to those who perceive only its simplest forms leaves us fewer resources with which to approach the complex ones» —NEIMAN, S., *Evil in modern thought*, Princeton University Press, New Jersey, 2015, pp. 285-286; el destacado es de la propia Neiman—.

¹⁰⁹ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 28; el destacado es mío.

¹¹⁰ RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism», p. 104.

dad¹¹¹. Esto no implica que el escéptico acerca del mal sea un relativista, que permanezca ajeno a la realidad o que considere que no existen acciones injustas, crueles o merecedoras de condena —punitiva y moral—, sino, simplemente, que desde su punto de vista la noción de «mal» no sería adecuada para realizar juicio alguno.

En segundo lugar, quienes acusan a los escépticos de simplistas lo hacen porque consideran que su concepción del mal es demasiado rica o amplia desde el punto de vista psicológico, lo que seguramente les conducirá a cometer errores significativos en sus juicios morales. En concreto, habría dos tipos de juicios morales falsos que derivarían de esta concepción psicológicamente amplia del mal. Por una parte, pueden considerar que determinadas atrocidades no son malvadas porque no fueron motivadas por patrones o conductas demoníacas —lo que, a su vez, conlleva la ausencia de una firme condena moral hacia ellas, el riesgo de no prestarles suficiente atención y, en consecuencia, no tomar las medidas necesarias para prevenirlas o combatirlas—, cuando, como expondré más adelante, muchos actos malvados pueden ser productos de motivos banales o corrientes. Y, por otra parte, también pueden caer en el error de pensar que todo aquel que realice acciones tremendamente injustas debe tener una personalidad diabólica, cuando, como igualmente detallaré después, no es necesario que esto sea así. Sin embargo, Russell trata de salvar aquí a los escépticos argumentado que esta acusación depende de la suposición de que el mal es tan solo aquello que cae dentro de lo que él denomina la «zona roja moral» —«*moral red-zone*»¹¹², es decir, solo aquello que merece la mayor condena moral; una suposición que los escépticos no están obligados a asumir, ya que pueden considerar que una acción o persona merece una completa desaprobación por su injusticia sin tener que acudir al extremo moral de la maldad. Ahora bien, aunque esta defensa les libraría de la acusación de un pensamiento reduccionista y extremadamente simple, no les daría la razón en sus argumentaciones, tal y como parece desprenderse —quizá involuntariamente— de algunos comentarios o de la exposición de Russell. En efecto, parece poco apropiado o resta una enorme gravedad moral decir que acciones como el Holocausto, la creación del Gulag, genocidios como el de Camboya a manos de los Jemeres Rojos o los atentados del 11 de septiembre fueron meramente acciones

¹¹¹ Como se verá más adelante, sobre todo en la parte dedicada a la «personalidad malvada», estas palabras deben ser mucho más medidas de lo que suelen hacer los escépticos acerca del mal. La psicología «demoníaca» puede parecer poco frecuente si se compara con el carácter general del resto de agentes morales que deben tenerse en consideración —activos, en pleno uso de sus facultades mentales, no coaccionados, etc.—. Sin embargo, esto no hace de ella algo completamente inusual, sino que, aparte de que su número por sí solo podría resultar ciertamente considerable, parece abundar cada vez con más frecuencia en nuestras sociedades debido a motivos como el narcisismo, el egoísmo exacerbado, etc. Ahora bien, esto tampoco supone acusar a los escépticos de simplistas en sus planteamientos, sino tan solo señalar que afirmaciones como la que he recogido han de ser matizadas.

¹¹² «If we imagine a moral-meter with a swinging needle that registers the degree of rightness or wrongness of an action, and the degree of goodness or badness of an agent, [...] “evil” denotes the red zone at the negative end of the moral-meter. An action or agent counts as evil only if that action or agent counts as extremely wrong or extremely bad, and every action or agent that counts as extremely wrong or bad counts as evil» —RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism», p. 93—.

«en sumo grado» injustas o equivocadas —*wrong*—; la reticencia a tipificarlas como malvadas —*evil*— parece infravalorar la magnitud, el daño y el sufrimiento que tales hechos conllevaron.

Por otro lado, en contraposición a los escépticos sobre el mal, se encuentran pensadores como Eve Garrard, John Kekes o las citadas Susan Neiman y Claudia Card, definidos por Russell como «vindicadores del concepto de mal» —*evil-revivalists*—, que defienden «the importance of the concept of evil and its application to contemporary actions and agents»¹¹³. En respuesta a los planteamientos ofrecidos por los escépticos, estos autores afirman que «the concept of evil has a place in our moral and political thinking and discourse», de manera que «the concept of evil should be revived, not abandoned»¹¹⁴.

2.1. Argumentos de los escépticos y respuestas de los vindicadores del concepto de mal

Definidos ambos bandos, los escépticos acerca del mal esgrimen principalmente tres argumentos para que el concepto sea expulsado del ámbito moral, los cuales son replicados por los vindicadores. Dichos argumentos serían los siguientes: en primer lugar, supondría un compromiso metafísico injustificado con espíritus o entes oscuros, con lo sobrenatural o incluso con el mismísimo Diablo; en segundo lugar, sería una noción inútil dado que carecería de todo poder o capacidad explicativa; y por último, sería un término peligroso y perjudicial en contextos morales, políticos y legales, por lo que no debería ser empleado en estos campos.

Primer argumento: el compromiso metafísico o religioso injustificado

Autores como Inga Clendinnen ven el concepto de mal como «an appeal to something trans-human or inhuman; something alarmingly “metaphysical”, the attribution of which implies that the agents in question are monsters unlike the rest of us, and inaccessible to human understanding»¹¹⁵. Otros, como Philip Cole, mantienen que la concepción del mal puro y monstruoso¹¹⁶ que general-

¹¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁴ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Evil-Skepticism Versus Evil-Revivalism».

¹¹⁵ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», en *The Monist*, vol. 85, nº 2, 2002, pp. 320–336, p. 323.

¹¹⁶ En su obra *The Myth of Evil*, Philip Cole distingue entre una concepción pura y monstruosa del mal, y una concepción impura del mal, aunque en ambos casos las considera pseudoexplicativas. Cfr. COLE, P., *The Myth of Evil*, Edin-

mente se tiene posee tan solo una función mitológica y narrativa que no proporciona ningún tipo de información psicológica:

[The idea of evil] is a mythological concept that has a specific role to play in certain narratives. [...] Evil itself is an idea that only makes sense in a narrative context, in a story we tell about people and about the world. When we describe someone as evil, we are not saying anything about their character or their motivations —we are instead making them a figure in a story in which they play a specific and prescribed role. And in making them such a figure we do away with any need to understand their history, their motives, their psychology. Narrative characters have no such features, or rather they simply have the history, motives and psychology ascribed to them by the narrative plot, those required to drive the story forward. If we were to look beyond the narrative of evil, we may discover people very different to those we have imagined.¹¹⁷

Como se puede ver, para los escépticos el mal se encuentra generalmente asociado a los seres y criaturas presentes tanto en relatos fantásticos y de ficción —vampiros, hombres lobo, brujas, muertos vivientes, fantasmas, etc.—, como en las creencias religiosas —espíritus malignos, demonios, posesos, etc.—. Entidades que, por lo general, ostentan poderes y habilidades sobrenaturales, que desafían cualquier norma y explicación científica, que están allende la comprensión humana y que suelen ser empleados para aterrorizar, torturar, matar o condenar a un sufrimiento perpetuo a las personas; tales son, por ejemplo, la capacidad de maldecir, de poseer un cuerpo, de controlar a alguien, de turbar la mente y los sentidos, de contagiar o convertir a una persona en uno de estos seres, de aprisionar su alma e impedirle el descanso eterno, etc. Casos como estos pueden observarse en obras literarias —también llevadas al cine, con mayor o menor fidelidad al original— como *La leyenda de Sleepy Hollow*, de Washington Irving —1820—; *Drácula*, de Bram Stoker —1897—; *El exorcista*, de William Peter Blatty —1971—; o autores como Edgar Allan Poe —1809-1849—, H.P. Lovecraft —1890-1937—, Richard Matheson —1926-2013—, Stephen King —1947-actualidad— o Max Brooks —1972-actualidad—. También se ven en obras cinematográficas como *Viernes 13* —1980—, *Poltergeist* —1982—, *Pesadilla en Elm Street* —1984—, *El proyecto de la bruja de Blair* —1999— o series televisivas como *The Walking Dead* —2010-actualidad, basada en el cómic homónimo comprendido entre 2003-2019—. Asimismo, en las diferentes creencias religiosas hay historias de posesiones, visiones de espíritus demoníacos y prácticas como el vudú, entre otras¹¹⁸. El problema sobreviene, como apuntaba anteriormente, cuando una persona no cree real-

burgh University Press, Edimburgo, 2006; RUSSELL, L., «He did it because he was evil», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 46, nº 3, 2009, pp. 267–282, p. 272.

¹¹⁷ COLE, P., *The Myth of Evil*, pp. 236-237.

¹¹⁸ Recuérdese que en la propia *Biblia* pueden encontrarse ejemplos de estos espíritus malignos y de personas poseídas o endemoniadas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Ejemplo de ello son el libro de *Job*, en el que Dios

mente en la existencia de Satanás, de seres diabólicos, de espíritus malignos, de criaturas monstruosas y terroríficas ni de entidades paranormales, sino que los considera únicamente como elementos de divertimento, ocio, entretenimiento o supercherías. Ante tales casos, el concepto de mal quedaría reservado solo para aquellas obras fantásticas y de ficción, y para las historias con que asustar a niños e ingenuos.

Ahora bien, los vindicadores del concepto de mal tratan de ofrecer un análisis de este que no tenga la necesidad de apoyarse en sucesos paranormales ni en seres sobrenaturales, pero donde el concepto conserve toda su fuerza y significado para salvar así la crítica de los escépticos según la cual todas las adscripciones del término «mal» implican inevitablemente un compromiso metafísico no justificado. En este sentido, responden al argumento defendiendo que el concepto de mal no implica necesariamente la presencia o la existencia de ningún tipo de demonio, de seres oscuros o de entidades malignas; es más, existe un concepto moral secular de mal, distinto del empleado en el pensamiento religioso o en las obras de ficción, cuyo significado es el más comúnmente referenciado cuando la palabra «mal» es utilizada en contextos morales y políticos. Este concepto laico del mal, más frecuente que aquel al que se remiten los escépticos, no se basa en explicaciones metafísicas e indemostrables, sino en factores comprensibles para todo el mundo, como son el daño causado, la situación y el momento dados, la motivación y responsabilidad del agente, etc., de tal manera que las objeciones esgrimidas anteriormente quedan completamente refutadas. De este modo, si alguien dijera «Adolf Hitler fue un hombre malvado» no estaría aludiendo a que Hitler fuera ningún tipo de criatura quimérica o estuviera poseído por algún espíritu demoníaco, sino simplemente que fue el máximo responsable de un gobierno asesino y totalitario, y de algunos de los mayores crímenes perpetrados contra la humanidad misma.

Autores como Eve Garrard han criticado así la objeción de Clendinnen, afirmando que una explicación secular dejaría de tener esas implicaciones *suprahumanas* y destacando lo siguiente:

The depressing evidence of much of the rest of the terrible twentieth century, suggests fairly strongly that ordinary humans can all too readily become monsters, and that understanding monsters is what we will have to do if we are not to give up on the project of understanding ourselves. But the very idea of a monster that is also a human being just like us, indeed one of us, is part of what would be treated in a secular theory of evil, so here we see another reason to develop such a theory.¹¹⁹

permite a Satán que arrebatase a Job todo cuando posee para poner a prueba su fe; las posesiones sufridas por algunos individuos —Samuel 16:14-15, 18:10, 19:9; Mateo 9:32-33, 12:22, 17:18; Marcos 5:1-20, 7:26-30; Lucas 4:33-36; Hechos de los Apóstoles 16:16-18; etc.—; o las tentaciones del Demonio, como la que sufre Cristo en el desierto —Mateo 4:1-11; Marcos 1:12-13; Lucas 4:1-13—.

¹¹⁹ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 326.

Luke Russell también ha rebatido la posición del escéptico Cole sosteniendo que, si bien es cierto que muchos escritores utilizan frecuentemente concepciones puras del mal en sus obras y que sería un error por nuestra parte ver a nuestros enemigos y a las personas malvadas como si del Yago de *Otelo* o el Lucifer del *Paraíso Perdido* se tratasen, ello no implica que el concepto de mal sea un agujero negro desprovisto de información psicológica ni que una personalidad «malvada» no pueda ayudar a explicar por qué una acción tuvo lugar. Es más, incluso en los contextos narrativos y de ficción algunos autores ofrecen una descripción muy detallada acerca de la historia y la psicología de un determinado personaje para explicar cómo o por qué acabó desembocando en el villano de la obra; por ejemplo, el Frankenstein de Mary Shelley, el ya citado Satanás de John Milton —ambos mencionados por el propio Russell—, el Dorian Gray de Oscar Wilde o el personaje de Benjamin Linus de la serie televisiva *Lost*. En todo caso, concluye Russell, lo importante es que «monstrous and pure evil are able to play their narrative roles only because these conceptions carry information about the motives of the fictional characters to which they are applied. [...] Moreover, it is not clear that people who say that actual extreme wrongdoers are purely evil persons are using evil merely as a narrative concept»¹²⁰.

Por su parte, Claudia Card, en su «Paradigma de la atrocidad» —*The Atrocity Paradigm*—¹²¹, responde a quienes demonizan a los perpetradores, a todos aquellos que sostienen que el uso del término «mal» remite a fuerzas superiores y oscuras, y a los que consideran el mal como un suceso en última instancia incomprensible:

The atrocity paradigm avoids reifying evil as any kind of metaphysical force or demon. Evil personified as a demon or reified as a force is not something to be reasoned with or understood. We need only destroy it if possible, or defeat it, however temporarily. Demons are monolithic, malevolent through and through, never ambivalent or changeable. They are literally inhuman. Evil on the atrocity paradigm wears a human face. Atrocities are perpetrated by agents who have epistemological limitations and emotional attachments. They are ambivalent, deluded, changeable, fickle. «No moral excuse» does not mean «no humanly understandable reasons».¹²²

¹²⁰ RUSSELL, L., «He did it because he was evil», pp. 275-276.

¹²¹ Cfr. CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*.

¹²² CARD, C., *Confronting Evil: Terrorism, Torture, Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 16. Este ataque de Card contra aquellos que consideran la categoría del mal como algo ininteligible, supone también una crítica a aquellos autores que, aun tratando de analizar el mal, acabaron calificándolo como algo incomprensible. Tales son los casos, por ejemplo, de Immanuel Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* o de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. En un pasaje de la primera parte de su obra, Kant afirma que «[La Razón] no puede descubrir nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley [moral]» —KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2009, p. 59; el destacado es mío—; pero, sobre todo, deja clara su postura en la siguiente sentencia: «El origen racional de esta propensión al mal permanece *insondable para nosotros*, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala. El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y, sin embargo, la disposición original (que, además, ningún otro que el hombre mismo pudo corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros

Bien es cierto, como señala Formosa¹²³, que los actos malvados resultan en muchas ocasiones desconcertantes y eso ha llevado a no pocos autores a pensar el mal como algo necesariamente misterioso y allende el entendimiento humano; en consecuencia, lo han acabado ligando a lo religioso, a lo metafísico o a lo sobrenatural y fantástico, y han considerado a los perpetrados como poco menos que enigmas en sí mismos. Sin embargo, tales actos desconciertan no porque sean demoníacos o ultraterrenos, sino porque no estamos familiarizados con ellos en el sentido de que el agente que realiza la acción, la situación en la que se encuentra, sus creencias, valores, etc. son diferentes a los propios; es decir, porque aún no se han entendido las razones del agente, qué le condujo a actuar como lo hizo y nadie ha tratado imaginarse siendo capaz de realizar dichos actos para comprender —que no justificar ni perdonar— qué sentía y pensaba el perpetrador. Por lo tanto, «what makes evil acts puzzling [...] is not the “mysterious” nature of evil, but our unwillingness to try to understand why perpetrators do what they do with all the relevant information at our disposal»¹²⁴.

Segundo argumento: la carencia de poder explicativo

El segundo motivo que arguyen los escépticos para renunciar al concepto de mal es su carencia de poder o capacidad explicativa a la hora de esclarecer por qué un hecho malvado tuvo lugar o por qué una persona realizó dicha acción, lo que haría del mal un término inútil. Según esta posición, «the concept of evil would have explanatory power, or be explanatorily useful, if it were able to explain why certain actions were performed or why these actions were performed by certain agents rather than by others»¹²⁵; pero dado que no puede proveer de este tipo de explicaciones, tendría que ser abandonado. Para el ya citado Phillip Cole, un concepto moral es útil cuando contribuye a dar una explicación completa acerca del porqué de la acción y cuando además puede aplicarse a situa-

*no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros» — Ibid., p. 64; el destacado es mío. El término original empleado por Kant es «Böse» (y sus derivados en alemán), esto es, «malvado»—. Por su parte, Arendt afirma en el prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* que «si es verdad que en las fases finales del totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque *ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles*), también es cierto que sin el totalitarismo podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal» —ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 27 ; el destacado es mío—; al final del capítulo XII, repite que «cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que *ya no puede ser comprendido ni explicado* por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía» —Ibid., p. 615; el destacado es mío—; y en una carta enviada a su maestro y amigo Karl Jaspers, fechada el 4 de marzo de 1951 —mismo año que la publicación de su obra—, comenta: «we know that the greatest evils or radical evil has nothing to do anymore with such *humanly understandable, sinful motives*» —ARENDT, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926–1969* (eds. KOHLER, L. & SANER H), Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1992, p. 166; el destacado es mío—.*

¹²³ FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», en *Human Studies*, vol. 30, n° 2, 2007, pp. 57-77; pp. 57-58.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 64.

¹²⁵ CALDER, T., «The Concept of Evil», Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Evil and Explanatory Power».

ciones no solo posibles, hipotéticas o ficticias, sino también reales¹²⁶. Según el autor, un concepto legítimo del mal debería ser capaz de explicar en su plenitud por qué determinadas acciones tremendamente injustas fueron realizadas por determinados agentes, es decir, por qué estos tuvieron personalidades o actitudes malvadas¹²⁷; sin embargo, dado que no puede cumplir este requisito —o cuando trata de hacerlo resulta redundante—, sería lógico dejar de emplearlo. En otras palabras, para Cole, el mal es lo que él denomina un «*black-hole concept*»¹²⁸, un concepto que tan solo genera una ilusión de explicación, cuando en realidad quienes recurren a él son incapaces de esclarecer por qué tuvo lugar una acción malvada. Por su parte, pensadores como Clendinnen afirman que el concepto de mal es simplemente una barrera que impide comprender los hechos porque, entre otras cosas, constituye una clasificación despectiva que no provee de ningún tipo de explicación, es decir, no puede esclarecer por qué ciertas personas realizaron determinadas acciones contra los demás; por lo tanto, no tendría utilidad alguna¹²⁹. Y, siguiendo en parte esta misma línea, otros escépticos sostienen también que «mal» supone una categoría peyorativa o una especie de «cajón de sastre» que es utilizado de manera habitual cuando no hay manera alguna de dilucidar por qué una acción malvada fue realizada, de modo que «to say that a person, or an action, is evil is just to say that that person, or action, defies explanation or is incomprehensible»¹³⁰. En otras palabras, no proporciona ningún tipo de explicación real, porque decir que una acción, una persona o una situación es «malvada» sería tanto como decir que es fruto de algún tipo de fuerza superior o sobrenatural incomprendible —algo similar a lo afirmado en el argumento anterior—, o que es en sí misma un misterio ininteligible; en el primer caso, podría rechazarse el concepto de mal argumentando la no creencia en ese tipo de fuerza, dado que es indemostrable, y en el segundo, afirmando que considerar algo como un misterio es lo mismo que decir que no puede ser explicado por los medios de los que disponemos. En consecuencia, el término «mal» no posee ningún tipo de utilidad para estudiar esas acciones, personas o situaciones y, por lo tanto, debería dejar de ser utilizado.

Los vindicadores del concepto de mal, tales como Russell o Garrard, han respondido a esta objeción de diversas formas, entre las cuales cabe destacar tres argumentos. En primer lugar sostienen que el concepto de mal no debería ser rechazado porque aunque no fuera explicativamente útil —lo cual es debatible—, seguiría valiendo la pena conservarlo con fines descriptivos o prescriptivos, de manera que sirviera como ejemplo de casos que no deben realizarse en modo alguno. Contestando así a críticas como las de Cole, Russell afirma:

¹²⁶ Cfr. COLE, P., *The Myth of Evil*.

¹²⁷ RUSSELL, L., «He did it because he was evil», p. 268.

¹²⁸ COLE, P., *The Myth of Evil*, p. 142.

¹²⁹ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 323.

¹³⁰ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Evil and Explanatory Power».

It is not clear that Cole is right to assume that evil will be a legitimate and useful moral concept only if it is explanatorily useful in this sense. Many moral concepts, such as good, right, bad, and wrong, appear to be purely evaluative or prescriptive, and hence appear not to serve Cole's explanatory function. Nonetheless, we could not build an ethical theory without such basic, nonexplanatory concepts¹³¹.

Para admitir la postura de Cole, este tendría que mostrar por qué el mal, a diferencia de otros conceptos morales, resulta inútil desde el punto de vista explicativo, o bien ser consecuente y afirmar que el resto de conceptos morales tampoco son útiles. Sin embargo, no aborda ninguna de las dos opciones, sino que se limita a criticar la nula conveniencia de emplear el concepto «mal». Por su parte, Garrard contesta a los ataques lanzados por Clendinnen contra el concepto de mal sosteniendo que este es solo un elemento más en todo el entramado de conceptos morales, por lo que su presencia a la hora de abordar la explicación de acciones y agentes malvados no es solo inobjetable sino también legítima e inevitable¹³². Asimismo, autores como Raimond Gaita que rechazan el poder explicativo del concepto «mal» defienden que es un concepto necesario para poder describir y comprender desde el punto de vista moral algunas acciones que se caracterizan por ser extremadamente incorrectas¹³³.

El segundo argumento contra los escépticos mantiene que aunque se les concediera que el concepto de mal no puede aportar una explicación completa de la acción, la persona o la situación, sí que seguiría aportando una explicación parcial acerca de estas. En este sentido, Luke Russell argue, en su defensa de una concepción pluralista del mal¹³⁴, que las distintas nociones acerca de una acción o personalidad malvada tienen diferentes grados de poder explicativo; es posible que algunas proporcionen menos información que otras, pero aun así siguen aportando una información que,

¹³¹ RUSSELL, L., «He did it because he was evil», pp. 268-269.

¹³² Para ilustrarlo, Garrard, cita el siguiente ejemplo: «It is not immediately obvious that in our account of a great moral catastrophe such as the Holocaust we should only appeal to those features which pull clear explanatory weight in our understanding of human action. Reference to a particular kind of feature may be appropriate even if it isn't explanatory. The explanatory force of thin moral concepts such as right or wrong, good or bad, is widely contested, but any attempt to understand the perpetrators of that catastrophe which did not make at least implicit reference to these properties of their actions would be hopelessly inadequate» —GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 323—.

¹³³ «Our need to understand is not exhausted by our need to explain why things occur. We sometimes need the concept of evil to describe adequately what we are confronted with and also to characterise adequately our responses to certain actions, as their perpetrators, their victims or as spectators of them» —GAITA, R., *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, London & New York, 2000, p. 47; COLE, P., *The Myth of Evil*, p. 64—.

¹³⁴ Russell diferencia entre las «thin conceptions of evil», según las cuales el mal puede ser realizado por cualquier tipo de motivación —planteamiento que nace fundamentalmente a partir del análisis que Arendt realizó de Eichmann y del término «banalidad del mal»— y las «thick conceptions of evil», partidarias de que el mal es realizado a partir de motivos concretos como el placer, el sadismo, la firme disposición a desafiar la ley moral, etc. Partiendo de esta base, afirma: «Since we ought to be conceptual pluralist about evil action, allowing for both psychologically thick and thin conceptions, we ought to be conceptual pluralist about evil persons as well. Thin evil persons are persons who are strongly and fixedly disposed to perform culpable extreme wrongs from any set of motives, be they malevolent, malicious, self-interested, or banal. Corresponding to the various psychologically thick conceptions of evil action are various thick evil persons, for instance, persons who are strongly disposed to perform culpable extreme wrongs and take pleasure in doing so, or persons who are strongly disposed to perform culpable extreme wrongs in knowing defiance of morality, and so on» —RUSSELL, L., «He did it because he was evil», p. 270—.

pudiendo ser incompleta, sigue siendo explicativamente importante. Por este motivo, concluye que «there are a range of explanatory roles that can be played by the various conceptions of evil action and evil personhood. Evil action and evil character seem to have the same kind of explanatory power as many other virtue and vice concepts»¹³⁵. Asimismo, critica el análisis realizado por Cole en el que este sostiene que las dos concepciones que se pueden tener del mal, es decir, la de un «mal puro» y la de un «mal impuro»¹³⁶, son inútiles, dado que la primera resultaría incompleta y la segunda, redundante. Russell responde a esta postura apoyándose fundamentalmente en tres argumentos. En primer lugar, «it would be a mistake to think that if evil exists, then all of it is pure or all of it is impure»¹³⁷, como puede comprobarse observando nuestro mundo, en el que existen males de ambos tipos. En segundo lugar, una personalidad puramente malvada no tiene por qué dar una explicación completa de una acción particular, pues dicha explicación depende también de otros factores —circunstancias, creencias y disposición del agente, etc.—, y tampoco es el propósito de muchas de las personas que tienen tal concepción. Por ello llega a decir:

«At some points it seems that Cole simply trades on an ambiguity in the meaning of “complete” [...] Cole occasionally writes as if the piece that is used to fill the so-called black hole in

¹³⁵ *Ibid.*, p. 272.

¹³⁶ Cole define y analiza estas concepciones en el primer capítulo de su obra *The Myth of Evil*, donde habla de las cuatro posibilidades de males sobre las que discutir: «We can understand, to an extent, why people do terrible things to other people in order to achieve some recognisable human end, such as the pursuit of power, or wealth, or popularity, or, very often, the greater good of the community or even humanity; but this is a kind of ‘impure’ evil, evil outcomes mixed with immoral intentions, or at least mundane intentions, or perhaps even good intentions. But *pure evil* includes not only the evil of outcomes, but the evil of intentions – it is the pursuit of the suffering and destruction of others for its own sake, and this verges on the incomprehensible, to such an extent that many thinkers have argued that mere human beings are incapable of it. Human agents can only be evil in the impure sense, while pure evil, if it exists at all, belongs to the supernatural. And so if we reject the supernatural, then it seems we must reject the reality of pure evil. [...] The first secular possibility is that human agents are capable of pure evil, such that evil is a complete explanation for what they do. But here, to complicate the possibilities, there are still two options. The first I will call the *monstrous conception*, that some humans can freely and rationally choose to make others suffer purely because this is what they want to do and for no other end, but these people have crossed the border beyond humanity. According to the monstrous conception, these are monsters in human shape, human/inhumans, or inhuman/humans, who are willing to inflict suffering on others purely for its own sake, capable of pure evil precisely because of their monstrosity. The important point about this conception is that these monsters constitute a distinct class, different from the rest of humanity, with a different nature – they are not like you and me. This conception of evil is a powerful vision and we can see that power in the world of fiction [...] The *pure conception of evil* shares the basic characteristics of the monstrous conception in its understanding of evil, that human agents have the capacity to freely choose to pursue as a project the destruction of others for its own sake. Once more, evil is a complete explanation for human action. But there is one radical difference, that according to this understanding, there is no sharp boundary between humans and monsters – the capacity for pure evil lies in all human agents without distinction. [...] [The *impure conception of evil*] rejects absolute evil as a human possibility. Normal human agents cannot be evil in the pure sense of willing the suffering of others for its own sake. However, they are capable of the impure form of evil, a merely human evil, which is the causing of suffering to others for some other human end, such as power, wealth, security, or the greater collective good. [...] The final secular possibility is to reject the existence of evil as a human capacity altogether and shift attention from human freedom to the human condition. According to the *psychological conception*, where humans commit what we are describing as evil acts there must be an explanation which does not involve them freely and rationally choosing to do them. Instead, a proper explanation will rely on empirical causes, to do with their social or psychological history, or the physiological state of their brain, or the extreme circumstances under which they are forced to act —COLE, P., *The Myth of Evil*, pp. 3, 13-17; el destacado es mío—.

¹³⁷ RUSSELL, L., «He did it because he was evil», p. 276.

our explanations of action, and thus completes our explanations, could be legitimately explanatory only if it were also a complete explanation that, on its own, told us everything we want to know about why the action occurred. [...] But we have no reason to suppose that the concept of a character trait could be explanatorily useful only if that concept somehow carried all of that extra information»¹³⁸.

Por último, la tercera respuesta niega que una concepción impura o instrumental de este, tal y como la considera Cole, no añada nada a la explicación, ya que puede proporcionar una valiosa información acerca del estado psicológico del agente —como su escasa aversión a infligir sufrimiento a los demás— que ayude a dilucidar por qué realizó una determinada acción en lugar de cualquier otra o de reprimirse¹³⁹. Asimismo, Eve Garrard afirma que una teoría acerca del mal tiene poder explicativo porque, *at least to some extent*, puede ayudar a esclarecer por qué una persona perpetró una acción malvada; es decir, ayuda a identificar las razones que tuvo un determinado agente para actuar —en lugar de abstenerse u obrar de manera distinta— y qué tipo de acciones pueden considerarse malvadas. Por lo tanto, una teoría sobre el mal siempre revelará algo acerca del suceso y proporcionará, aun en el peor de los casos, una explicación parcial del mismo¹⁴⁰. Es cierto que puede haber muchos elementos que, desde el punto de vista de la filosofía, no sean aclarados por este tipo de explicaciones, como por qué una persona se vuelve malvada o por qué permanece ajeno a otro tipo de consideraciones que evitarían la realización de sus actos, pero también es verdad que otras disciplinas como la psicología, la sociología o la historia pueden acudir en ayuda de esta tarea. De este modo, acaba concluyendo que «the explanatory power of the concept of evil may be quite limited; it is not, however, entirely negligible»¹⁴¹.

Finalmente, los vindicadores del concepto de mal desarrollan un tercer razonamiento que quizá sea el más fuerte de todos. A raíz de lo ya expuesto anteriormente, concluyen que: «evil is no less explanatorily useful than other moral concepts such as good, bad, right, and wrong. Thus, if we should abandon the concept of evil we should abandon these other moral concepts as well»¹⁴². Es decir, las mismas críticas —o, si no estas, unas muy similares— que son aducidas contra el concepto de «mal» podrían ser aplicadas a otros conceptos, de manera que, en una *reductio ad absurdum*,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 274.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 277. Asimismo, Russell también resalta las carencias de la propuesta de Cole de que toda explicación que apele a un mal impuro puede ser parafraseado para no incluir este término —*Ibid.*, pp. 277-278—.

¹⁴⁰ Todd Calder, apoyando a Garrard, sintetiza el argumento de la siguiente forma: «For instance, Garrard argues that evil actions result from a particular kind of motivation. Call this an E motivation. Thus, to say that an action is evil is to say that it has resulted from an E motivation. This provides a partial explanation for why the action was performed» —CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «Evil and Explanatory Power»—.

¹⁴¹ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 333.

¹⁴² *Ibid.*

dejaría de haber conceptos morales a través del cual evaluar las acciones y a las personas, sumergiendo con ello a la humanidad en una anarquía moral¹⁴³.

Tercer argumento: un concepto peligroso

La tercera objeción que exponen los escépticos remite a que el concepto de mal puede ser demasiado perjudicial o peligroso cuando es erróneamente aplicado, cuando se lo usa de manera perniciosa o cuando es empleado sin ningún tipo de sensibilidad en contextos históricos, políticos o morales complejos¹⁴⁴. Sobre este punto, Cole vuelve a mantener: «I do not supply any decisive philosophical refutations of the pure conception, but rather supply moral, political and psychological reasons why we should reject it. It is, I believe, a highly dangerous and inhumane discourse and we are better off without it»¹⁴⁵. Otra escéptica como Virginia Held también afirma:

If we use it [evil] to designate particularly grave cases of injustice or unconcern, I probably have no objections, but am unclear what “evil” adds to describing moral wrongs as especially severe, inexcusable, or outrageous. And I remain wary of the associations between the language of evil and such questionable positions as that particular persons, or humanity in general, are «inherently» evil, and the many associations between the language of evil and religious doctrines of various kinds. We should all strive, I think, to free the language of morality from its religious entanglements, allowing it to develop independently in ways open to all.¹⁴⁶

Y Todd Calder, aun sin ser escéptico, expone el siguiente ejemplo para ilustrar su punto de vista:

For instance, it is likely that by calling terrorists «evildoers» and Iraq, Iran, and North Korea «the axis of evil» former US President George W. Bush made it more likely that suspected terrorists would be mistreated and less likely that there would be peaceful relations between the peoples and governments of Iraq, Iran, and North Korea and the peoples and government of the United States.¹⁴⁷

¹⁴³ Claudia Card realiza una crítica similar frente a quienes afirman que debe abandonarse el concepto de mal porque es susceptible de abuso: «If the likelihood of the ideological abuse of a concept were sufficient reason to abandon the concept, we should probably abandon all normative concepts, certainly «right» and «wrong». That advice is, of course, self-defeating in its appeal to the normative concept of abuse, if not in its appeal to what we should do. What normative or value concept is invulnerable to abuse? The Third Reich demonstrated that concepts Nietzsche favored over moral ones —health, vitality, free spirits— are equally vulnerable. A better strategy is to expose the abuses» —CARD, C., *Confronting Evil: Terrorism, Torture, Genocide*, p. 15—.

¹⁴⁴ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «The Dangers of “Evil”».

¹⁴⁵ COLE, P., *The Myth of Evil*, p. 21.

¹⁴⁶ HELD, V., «The Language of Evil», p. 107. Held entiende aquí por injusticias «the most important wrongs».

¹⁴⁷ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «The Dangers of “Evil”».

Evidentemente los vindicadores se han opuesto a este planteamiento, entre ellos autores como la citada Claudia Card. Card defiende la necesidad del concepto de mal y de una teoría moral secular acerca de él, pero incluso ella misma admite que existen tres mitos que permiten el abuso que se ha hecho de él; curiosamente, aunque ella no lo diga explícitamente, tres mitos que provendrían de la caracterización que los escépticos dan a la noción de mal. En este sentido, y dada la desconfianza que han generado las críticas de los escépticos, Card entiende como una de sus tareas restaurar este concepto y enfrentarse a los excesos y apropiaciones indebidas que existen sobre él:

A second task guiding my inquiries is to rehabilitate the concept of evil in the face of widespread skepticism, especially among intellectuals, given the ongoing history of political abuses of the label «evil». Three myths facilitate such political abuses. One myth is that evil-doers are monstrous and cannot be reasoned with. A second and related myth is the Manichean fantasy that humanity can be divided into the good (most of us, or, on some religious views, an elect few of us) and the evil («them»; the rest). A third myth is the idea that evil is a metaphysical power or force that possesses some individuals. Given the harm done by such myths, it is fair to ask again why evil is a concept worth retaining. My first response is that the myths themselves have been instrumental in the perpetration of much evil. To sustain that judgment, it is necessary to make sense of evil independently of the myths. And so my second response is that evil can be demythologized. A demythologized understanding of evil is useful for thinking about how to respond with as much honor as possible to the worst wrongs of which humanity is capable. It is helpful for setting priorities, constraining responses, and encouraging moral imagination. The dismal history of the concept of evil has been about labeling agents, not identifying evil deeds and practices.¹⁴⁸

Además, la extralimitación a la hora de emplear un término no se circunscribe únicamente al mal; otros conceptos, como «bien» o «bueno» también lo han padecido. Sin ir más lejos, recuérdese que auténticos «autistas morales», utilizando la expresión de Martin Amis¹⁴⁹, como Adolf Hitler o Iósif Stalin llegaron a ser propuestos como posibles candidatos al Premio Nobel de la Paz¹⁵⁰. Sin embargo, los escépticos del mal responden a este argumento afirmando que el concepto de mal es particularmente peligroso o susceptible de abuso; mucho más que otros como el de mala conducta —*badness*— o el de acción inmoral —*wrongdoing*—, por lo que sería el único concepto normativo

¹⁴⁸ CARD, C., *Confronting Evil: Terrorism, Torture, Genocide*, pp. 7-8.

¹⁴⁹ AMIS, M., *Koba el Temible*, Anagrama, Barcelona, 2015, p. 102.

¹⁵⁰ El caso de Hitler puede resultar más controvertido. Aunque su nominación fue contemplada por el Comité debido a la restauración que había logrado en Alemania o a sus conversaciones con el gobierno británico de Chamberlain sobre la paz en Europa, todo indica que realmente fue propuesto entre 1938 y 1939 por el parlamentario sueco E.G.C. Brandt, antifascista declarado, a modo de crítica satírica de la situación política que se vivía en Europa. Sin embargo, la candidatura de Stalin resultó más seria, siendo valorada su nominación en 1945 y 1948 por sus esfuerzos y contribución a la hora de poner fin a la II Guerra Mundial.

que debería abandonarse. Una posición que se apoya fundamentalmente sobre dos premisas: la potencial injusticia que se puede cometer con personas inocentes y la ambigüedad que rodea al término. Respecto a la primera, Calder señala:

Since ascriptions of evil are the greatest form of moral condemnation, when the term «evil» is misapplied we subject someone to a particularly harsh judgement undeservedly. Furthermore, it is reasonable to assume that evildoers not only deserve the greatest form of moral condemnation but also the greatest form of punishment. Thus, not only are wrongfully accused evildoers subjected to harsh judgments undeservedly, they may be subjected to harsh punishments undeservedly as well.¹⁵¹

Es decir, si una persona es injustamente acusada de malvada, quizá por un crimen que nunca cometió, no solo tendrá que cargar con el tormento innecesario que puede suponer la reprobación de familiares, amigos, los seres queridos de la víctima, la opinión pública, o el dictamen de la justicia social; también, en caso de un juez lo considere culpable, tendrá que soportar el sufrimiento físico y psicológico —mayor aún por saberse inocente— del castigo impuesto a los malhechores, ya sea la pena de prisión o incluso la pena capital¹⁵². Por lo tanto, dado que sería moralmente ilícito que una persona inocente se viera obligada a pasar por semejante trance, el concepto de mal debería ser desechado.

El segundo motivo que aducen los escépticos para señalar la peligrosidad de la noción de mal es que no siempre queda claro qué es lo que la gente quiere decir o a qué pretende aludir cuando emplea este concepto. Más allá de los significados cotidianos de la palabra «mal», ya descartados, dentro del ámbito moral existiría lo que Garrard denomina una oscuridad general alrededor del término que hace reacios a algunos pensadores a recurrir a él¹⁵³. Como se verá más adelante, mientras que para algunos defensores del concepto como John Kekes las acciones malvadas implican una motivación malvada por parte del agente¹⁵⁴, para otros pueden ser resultado de otro tipo de motivos, e

¹⁵¹ CALDER, T., «The Concept of Evil», Stanford Encyclopedia of Philosophy, «The Dangers of “Evil”».

¹⁵² Los problemas de la pena de prisión, la cual puede oscilar desde una condena de muchos años de duración hasta la cadena perpetua, son el tiempo que la víctima inocente permanece en la cárcel, la desconfianza que le puede generar en el sistema judicial y, en caso de que se demuestre posteriormente su inocencia, cómo se le retribuye el tiempo que permaneció injustamente condenado. El caso de la pena capital resulta más complejo, pues no solo implica la angustia producida por la expectativa de una muerte innecesaria, sino, sobre todo, que una vez aplicada es imposible de enmendar en caso de que la víctima sea exculpada en el futuro —puede consultarse la obra *Pena de muerte: una pena cruel e inhumana y no especialmente disuasoria* para una información más detallada acerca de esta cuestión—. Sin embargo, los problemas y debates morales que rodean este ámbito se sitúan más allá del objetivo que aquí abordo.

¹⁵³ Garrard, E., 2002, «Evil as an Explanatory Concept», p. 322.

¹⁵⁴ «La maldad de una acción [...] consiste en la combinación de tres componentes: la *motivación malévola* de los hacedores del mal; el daño serio y excesivo causado por sus acciones, y la falta de una excusa moralmente aceptable para ellas» —KEKES, J., *Las raíces del mal*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 2006, p. 18—. Más adelante volveré sobre la concepción de Kekes acerca del mal.

incluso de buenos motivos, como apunta Claudia Card¹⁵⁵. Recuérdese por un momento al personaje de Walter White, protagonista de la serie televisiva *Breaking Bad*. Al comienzo de esta, a Walter le es diagnosticado un cáncer de pulmón terminal que acabará con su vida en unos meses, de manera que, ante las deudas que amenazan a su familia, y con el propósito de dejarla provista de una cantidad de dinero suficiente como para poder llevar una vida normal y desahogada en su ausencia, decide empezar a fabricar su propia metanfetamina y a traficar con ella. No hay duda de que el objetivo de ayudar a su familia para evitar que sufra cualquier tipo de penalidad económica tras su muerte es noble y elogiabile, pero, obviamente, no por ello las acciones que lleva a cabo para erigir su particular imperio de la droga —que incluirán el asesinato, la extorsión, la manipulación, etc.— dejan de ser malvadas. Otro ejemplo es lo que podría denominarse «el caso de Cupido y Psique». Tal y como refleja Apuleyo en *El asno de oro*¹⁵⁶, el mito griego narra —entre otras cosas— cómo ambos personajes llegan a enamorarse idílicamente el uno del otro, pero también cómo, después de una temporada viviendo en el palacio de Cupido, la deidad griega se niega a dejar marchar a la joven. Cupido le ofrece todo tipo de comodidades y servicios, una riqueza mayor a la que podría soñar cualquier mortal, y su amor y devoción hacia ella le llevan a querer cuidarla y protegerla de cualquier mal que pueda acecharle si regresa con su familia. Realmente las intenciones de Cupido son buenas: quiere defender a su amada de cualquier amenaza o dolor que se le pueda presentar; sin embargo, el hecho de mantenerla retenida y aislada de los demás dista mucho de cualquier tipo de bondad. La cuestión es que las mismas motivaciones que tenía Cupido para con Psique, de amor y de protección hacia ella, pueden ser compartidas por personas reales, llevándolas a realizar acciones malvadas¹⁵⁷.

Otra ambigüedad que se genera alrededor del término «mal» es que mientras para algunas concepciones los «agentes» o «hacedores del mal» —*evildoers*— son psicópatas¹⁵⁸, monstruos que están entre lo humano y lo diabólico¹⁵⁹, individuos con una psicología demoníaca —con un carácter fijo y predispuesto al mal o incapaces de atender a cualquier tipo de persuasión racional¹⁶⁰— o seres que han cruzado la frontera entre lo humano y lo inhumano¹⁶¹, otras concepciones no quieren decir nada de esto cuando hablan acerca de una persona malvada. Se desencadena entonces una controversia entre ambas posturas dado que si los «hacedores del mal» resultan incorregibles y continúan

¹⁵⁵ En su «Paradigma de la Atrocidad», Card señala: «the concept of an evil gets us to focus more on the suffering and the deed than on the perpetrator and makes room for the idea that perpetrators can have many kinds of motives or even, in some cases, no motives at all» —CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, pp. 48-49—. Asimismo, Card sostiene que motivos que por lo general se consideran buenos, como la lealtad, el honor, el deseo de admiración o de aprobación por parte de los demás o la supervisión de un joven, pueden dar lugar a acciones malvadas.

¹⁵⁶ APULEYO, *El asno de oro*, Gredos, Madrid, 2009, pp. 101-155 —Libros IV 28 – VI 24—.

¹⁵⁷ El capítulo «Arkangel» de la serie de televisión *Black Mirror*, en el que una madre implanta a su hija un dispositivo cerebral para poder vigilar y controlar todas sus acciones, plantea una interesante reflexión a este respecto. Asimismo, el mito de Cupido y Psique ha trascendido en la cultura occidental a través de distintas versiones populares, siendo quizá la más conocida el cuento de *La Bella y la Bestia*.

¹⁵⁸ Cfr. BILBENY, N., *El idiota moral*, Anagrama, Barcelona, 1993.

¹⁵⁹ Cfr. HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», en *The Monist*, vol. 85, n° 2, 2002, pp. 260–284.

¹⁶⁰ Cfr. RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism».

¹⁶¹ Cfr. COLE, P., *The Myth of Evil*, Capítulo 1.

cometiendo sus perversidades en cualquier caso, la única manera de combatirlos y de proteger a la sociedad sería apartarlos de esta, bien sea a través de una condena perpetua o incluso ejecutándolos. Sin embargo, si las personas malvadas pueden ser reformadas —propósito que, por otra parte, es el que en teoría trata de alcanzar la mayor parte de sistemas penitenciarios— y no tienen rasgos de carácter fijos e inamovibles, poner en práctica con ellos las soluciones anteriores sería cometer una injusticia, haciendo del sistema judicial un sistema malvado; en lugar de esto, habría que encontrar los métodos necesarios para poder reintegrar a estos individuos en la sociedad.

Ahora bien, los argumentos ofrecidos por los escépticos pueden ser respondidos de dos maneras. En primer lugar, suprimir el concepto de mal no impediría que las personas pudiesen seguir recibiendo juicios, condenas morales o duros castigos de manera inmerecida. Si se desechase este concepto, otro vendría a ocupar su lugar para mostrar la mayor repulsa moral hacia una determinada acción o persona, de manera que también sobre dicho término podrían cometerse abusos que afecten a personas inocentes, lo que obligaría a reemplazarlo por otro y así *ad infinitum*, hasta que la finalmente no habría ningún concepto con el que poder expresar dicha condena. A esto se le añade el problema adicional de que no parece existir otro concepto que no sea el de «mal» —y sus derivados: maldad, malicia, malevolencia, etc.— para comunicar el máximo rechazo moral.

En segundo lugar, los vindicadores del concepto de mal defienden que, dado que es evidente que el concepto de mal no está exento de problemas y controversias, la solución no consiste en abandonarlo sino justamente en su opuesto: seguir indagando e investigando desde campos como la moral, la psicología, etc., precisamente para poder aclarar las ambigüedades que haya, resolver los problemas o dilemas que se presenten y reducir la probabilidad de abusar o de emplear incorrectamente el término¹⁶². Pensadores contemporáneos como Susan Neiman, Claudia Card, John Kekes, Marcus G. Singer o Paul Formosa, así como psicólogos sociales como Philip Zimbardo o Stanley Milgram han mantenido firmemente esta posición con la premisa común de que resulta mucho más peligroso ignorar el mal que comprenderlo, puesto que «if we do not understand evil we will be ill-equipped to root out its sources, and thus, we will be unable to prevent evils from occurring in the future»¹⁶³.

¹⁶² CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «The Dangers of “Evil”».

¹⁶³ *Ibid.*

2.2. Resumiendo los argumentos de los defensores del concepto de mal

Una vez expuestos los principales argumentos de los escépticos, frente a los cuales ha quedado patente la necesidad del concepto de mal y la defensa de su uso, pasaré a resumir los principales argumentos que los vindicadores han dado a favor de él.

En primer lugar, dado que el mal existe, este concepto resulta necesario para poder aprehender el extremo inmoral y deleznable que supone, y para plasmar todas aquellas terribles acciones que no quedan adecuadamente recogidas en el concepto de inmoralidad¹⁶⁴. La consideración de «malvado» no solo es un duro juicio que expresa la mayor y más firme condena moral hacia una persona o una acción¹⁶⁵, sino que, además, supone lo que Paul Formosa denomina un *wrong-intensifier*¹⁶⁶, un intensificador que recalca que lo sucedido supera lo meramente malo o erróneo. De la misma forma, hablando acerca de la gravedad moral que supusieron los actos perpetrados por Hitler en el Holocausto y sobre la inadecuación de términos como «malo» —*bad*—, «incorrecto» o «equivocado» —*wrong*— para calificarlo, Daniel Haybron también afirma: «Prefix your adjectives with as many “verys” as you like; you still fall short. Only “evil”, it seems, will do»¹⁶⁷. Por lo tanto, el concepto «malvado» supone, en palabras de Marcus Singer, el peor término imaginable de oprobio que cabe aplicar a personas y actos, «the end term of a series of negative appraisal terms. And for this we must make further and more difficult distinctions, and we must also distinguish gradations of evil»¹⁶⁸.

En segundo lugar, tal y como ya he apuntado anteriormente, para los vindicadores solo se podrá estar prevenido ante los males futuros y luchar contra ellos si previamente se ha tenido el valor de confrontar el mal¹⁶⁹, es decir, de investigar y profundizar acerca de sus raíces, sus orígenes, su naturaleza, sus manifestaciones, etc.

En tercer lugar, partiendo del «Paradigma de la Atrocidad» de Claudia Card, puede afirmarse que la categorización de «malvado» aplicado a personas, instituciones, acciones o prácticas ayuda a concentrar nuestras fuerzas y nuestros limitados recursos para poder combatir las mejor.

¹⁶⁴ CALDER, T., «The Apparent Banality of Evil», en *Journal of Social Philosophy*, vol. 34, n° 3, 2003, pp. 364–376, p. 365; «Evil and its opposite», en *Journal Value Inquiry*, vol. 49, n° 1-2, 2015, pp. 113-130, p. 113.

¹⁶⁵ CALDER T., «The Prevalence of Evil», en VELTMAN A. & NORLOCK K. (eds.), *Evil, Political Violence and Forgiveness*, Lexington Books, Lanham (Maryland), 2009, pp. 13-34; p. 13. CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 7.

¹⁶⁶ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 218; «Understanding Evil Acts», p. 58.

¹⁶⁷ HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», p. 260.

¹⁶⁸ SINGER, M., «The Concept of Evil», pp. 185, 190, 202.

¹⁶⁹ No en vano la primera obra de John Kekes llevaba por título esta misma expresión: *Facing Evil* —KEKES, J., *Facing Evil*, Princeton University Press, Princeton, 1990—.

Why distinguish evils from lesser wrongs? One reason is to help set priorities when resources are limited for preventing wrongs and repairing harms. [...] The temptation is often to address lesser wrongs first, deferring indefinitely attention to real evils. Lesser wrongs can be easier to repair. But evils are urgent. Life and basic quality of life are at stake. Many lesser wrongs do not necessarily add up to an evil. Nevertheless, deep and pervasive inequalities that may not be evils considered simply in themselves can set a stage for evils, generating resentments and fostering abuses of power [...] Collectively perpetrated evils can also be the cumulative result of wrongful deeds which, considered individually, are not evils. And so, there are good reasons not to go to the opposite extreme of neglecting lesser wrongs just because their victims' needs are not urgent. Still, the harm of evils is intolerable, often irreversible, frequently uncontrollable. Progress in containing, terminating, preventing, and repairing what can be repaired is apt to be incremental. But even slow progress can save many lives.¹⁷⁰

Por lo tanto, dado que el mal supone el peor tipo de agravio e incorrección moral, que ocasiona un daño intolerable —muchas veces irreversible—, y que, en consecuencia, su solución se plantea como una tarea urgente, debería priorizarse la lucha contra él por encima de las batallas contra otro tipo de injusticias, como, por ejemplo, las desigualdades. De este modo, al comienzo de su obra Card afirma: «Evils, the worst wrongs people do, deserve to be taken seriously and to receive priority of attention over lesser wrongs, which are usually easier to talk about and easier to fix»¹⁷¹. Y más tarde especifica qué debe entenderse por «priorizar el mal»:

Prioritizing evils does not have to mean not caring at all about lesser injustices, or not doing anything toward preventing or mitigating them. Giving first attention to evils is ordinarily compatible with also giving second attention to lesser injustices, about which we can frequently do more. [...] And yet the positions we occupy often result from prior choices and reflect our value priorities. We may have to get into position to do something significant about evils, by becoming informed, for example, in a society that does not disseminate the relevant information or permit it to be readily accessible. But even when we are in a good position to do something significant about evils, it is not necessary in order to prioritize them that we do nothing else. I have not suggested that addressing evils be prioritized over everything, but more specifically that social justice movements prioritize evils over unjust inequalities. Even that more limited idea does not imply that such movements should ignore unjust inequalities as long as there are evils to be addressed. [...] The atrocity paradigm of evil prioritizes atrocities among evils. «Prioritizing» here does not imply a lexical ordering, like John Rawls's lexical ordering of principles of justice, according to which the first principle must be satisfied before the second one even comes

¹⁷⁰ CARD, C., *Confronting Evil*, p. 7.

¹⁷¹ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 28.

into play. We need not be satisfied that evils have been addressed as fully as *possible* before giving any attention to other matters. Prioritizing evils does mean, at least, making sure that significant attention is devoted to them, whatever else we do.¹⁷²

Finalmente, el cuarto y último argumento de los vindicadores del mal defiende que categorizar a determinadas personas, acciones o prácticas como malvadas permite estar en mejores condiciones para establecer límites sobre las respuestas legítimas que pueden darse, y no caer así en la tentación de responder a aquel con otros, y quizá mayores, males. Sobre este punto, Claudia Card vuelve a decir:

Another [reason to distinguish evils from lesser wrongs] is to set limits to excusable forms of defense against or retaliation for atrocities perpetrated or threatened by others. [...] It is important to rule our measures that are inhumane or degrading and incompatible with basic democratic values. Inhumane responses by a government not only jeopardize the possibility of post-conflict peaceful coexistence but also rightly undermine the confidence of a people in the government that so responds. Such responses are unworthy of a government that means to offer protection against evil. They tend to be sufficiently shocking that those in power are tempted to maintain secrecy around them. Secrecy jeopardizes accountability and procedural justice. It results in an improperly electorate. Confidence is wakened in an electorate that comes to know or strongly suspect that it is improperly informed. Even with an unaware electorate, the government's *trustworthiness* is weakened.¹⁷³

Precisamente por este motivo Card aboga, como expuse antes, por una concepción desmitificada del mal, pues solo esta puede ayudar a acotar el rango de respuestas que pueden darse ante las acciones y personas malvadas, al tiempo que evita que, para ello, se cometa un mal superior¹⁷⁴.

De esta manera, una vez que he establecido la necesidad del concepto de mal en el ámbito moral y político, pasaré a analizar en qué consiste exactamente su naturaleza, es decir, qué requisitos debe cumplir una determinada acción, persona, institución o situación para ser calificada como malvada. Dicho con otras palabras, responderé a la siguiente pregunta: ¿en qué consiste el mal?

¹⁷² *Ibid.*, p. 106.

¹⁷³ CARD, C., *Confronting Evil*, p. 7; el destacado es de la propia Card.

¹⁷⁴ Ver nota 148.

3. NATURALEZA DEL MAL: PLURALISMO CONCEPTUAL

Una vez justificada la pertinencia del concepto de «mal» y que se ha convenido que para elaborar una teoría moral y política sobre la acción y la personalidad malvadas debe adoptarse un punto de vista secular, puede observarse que, en un primer momento, existen diversas ideas acerca de lo que supone ese mal. En el pluralismo conceptual del término que, como dije anteriormente, plantea Luke Russell, existen diferentes enfoques, divididos fundamentalmente en dos grupos que denomina: «*thin moral concept of evil*» y «*thick moral concept of evil*»¹⁷⁵. El *thin concept* o *thin account of evil* supone un planteamiento relativamente moderno del mal, que parte de las atrocidades perpetradas por el ser humano en el siglo XX y de estudios como el realizado por Hannah Arendt sobre la banalidad del mal, y consistiría en que los distintos casos o ejemplos del mal en el mundo tienen poco en común en lo que respecta a las *motivaciones*; en otras palabras, existiría una extensa variedad de motivos por parte de los agentes a la hora de perpetrar el mal. Una perspectiva que, a juicio de Russell, resulta menos rica desde el punto de vista psicológico —lo cual no quiere decir que sea menos útil o que tenga un menor poder explicativo— dado que no proporcionaría un tipo o modelo de personalidad que pudiera tipificarse como malvada y podría ser más difícil diferenciar las acciones malvadas de las acciones incorrectas. Como podrá verse a lo largo del desarrollo, mi postura final se aproximará a este enfoque, aunque no por ello compartiré la conclusión de Russell de que posea una menor profundidad psicológica.

Por otra parte, el *thick concept* o *thick account of evil* supondría un enfoque más «clásico»; aquí el mal estaría asociado, en lo que a los motivos se refiere, a unas determinadas condiciones o características psicológicas del agente que realiza la acción, de manera que sería psicológicamente más valioso al permitir realizar distinciones más detalladas respecto a las «simples» incorrecciones. Partiendo de esta premisa, existen tres concepciones diferentes del mal, con mayor o menor uso cotidiano, mayor o menor atractivo teórico, pero no por ello ninguna más descartable que la otra.

En primer lugar la *concepción demoníaca del mal* —*demonic conception of evil*—, purgada ya de cualquier elemento sobrenatural o religioso, sostendría que las acciones malvadas son aquellas incorrecciones extremas que desafían las leyes morales, mientras que los agentes malvados son aquellas personas dispuestas a realizar tales acciones. Asimismo esta concepción demoníaca podría subdividirse en tres tipos. Primero, una concepción demoníaca instrumental, en la que el agente realiza conscientemente el mal por su propio interés o para obtener algún beneficio; por ejemplo, el

¹⁷⁵ Cfr. RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism»; «Dispositional accounts of evil personhood», en *Philosophical Studies*, vol. 149, n° 2, 2010, pp. 231–250.

personaje de Claudio en *Hamlet* o la suplantación de identidad realizada por Ripley en la obra *El talento de Mr. Ripley*. Segundo, una concepción demoníaca maliciosa, en la que las acciones malvadas son ejecutadas por el deseo de dañar a los demás, como ocurre con los villanos de Sade o en la película *Funny Games*. Y tercero, una concepción demoníaca criminal, donde la persona perpetra acciones malvadas por el mero hecho o deseo de desafiar la ley moral misma; tales casos se observan en el Satán del *Paraíso Perdido* o en el pasaje de las *Confesiones* de san Agustín acerca del robo de las peras.

Una segunda concepción «amplia» del mal sería la *concepción consolidada* —*fixed conception of evil*—, según la cual los agentes que realizan acciones malvadas tienen un carácter inalterable o una disposición fuerte, estable e inamovible dirigidos a perpetrar dicho tipo de actos. De la misma manera, no ven necesariamente sus actos como malvados o como grandes faltas —aunque también pueden hacerlo—, sino que pueden llegar a contemplarlos como necesarios, obligatorios o como hechos sin la menor trascendencia. Esta sería una manera de enfocar algunos casos, como los de niños que matan a otras personas¹⁷⁶ o los mencionados por Marcus Singer acerca de los criminales Lawrence Singleton, Leonard Williams y el secuestro de Travis Baker, que incluyen el secuestro, violaciones, torturas y mutilaciones¹⁷⁷. Asimismo, también podría servir para analizar determinadas situaciones que, por desgracia, se siguen padeciendo en nuestro mundo, como la discriminación, la agresión o incluso el asesinato de personas debido a su color de piel, su religión o su orientación sexual, o la de los maltratadores que, por celos, matan a su propia pareja para que no pueda estar con ninguna otra persona. En su versión más fuerte, esta concepción mantiene que las personas malvadas son, si no totalmente, prácticamente incorregibles debido a su constante inclinación al mal, de manera que la única manera de protegerse de ellas y de sus actos es, no ya apartarlas por completo de la sociedad, sino erradicarlas y destruirlas, esto es, matarlas. Tal pensamiento es el que, en parte, subyace a la puesta en práctica de la controvertida pena capital, considerando que es imposible que muchas de las personas ejecutadas puedan, en el futuro, llegar a reintegrarse en la sociedad como ciudadanos virtuosos o decentes.

Finalmente, la tercera concepción sería la *concepción impersuasible del mal* —*unpersuadable conception of evil*—, que mantiene que las personas malvadas serían aquellas que cometen tremendas incorrecciones morales y además sería imposible convencerles racionalmente para que obraran de otro modo. Semejantes personas tendrían o un componente «diabólico» o de una inmoralidad tan grande que cometerían con plena consciencia cualquier perversidad sin reparar en otras opciones —sin querer esto decir que todas las personas consideradas «demoníacas» sean impersuasibles—; o

¹⁷⁶ Por ejemplo, el asesinato de James Bulger —de dos años de edad— a manos de Robert Thompson y Jon Venables —ambos con tan solo diez años— en 1993 en Inglaterra, o el asesinato de Terry King perpetrado por sus hijos, Alex y Derek King —de trece y catorce años de edad respectivamente—, en 2001 en Florida. Ambos casos son citados por Russell —*Ibid.*, p. 98—.

¹⁷⁷ SINGER, M., «The Concept of Evil», pp. 193-195.

bien un carácter tan firmemente fijado o una obcecación tal con respecto a la maldad que quieren cometer que ningún tipo de argumentación surtiría efecto sobre ellas. Respecto a los primeros podría ponerse como ejemplos a algunos psicópatas y asesinos en serie; en cierta medida, a los grandes jerarcas nazis que concibieron y llevaron a la práctica los campos de concentración y de exterminio; e incluso al propio Hitler al final de la guerra, cuando en el búnker estaba dispuesto a llevarse a todo el pueblo alemán con él a la muerte —motivo por el cual sus últimas órdenes eran ya completamente desoídas—. En lo que se refiere al segundo grupo, tales casos pueden ser bien representados por el terrorista que decide inmolarsse en un espacio público, asesinando con ellos a decenas o cientos de inocentes; o por la persona que, centrada en su venganza, es capaz de hacer cualquier cosa para conseguirla. En todo caso, esta concepción del mal resulta atractiva para muchos ya que satisface bastantes de sus intuiciones morales y, sobre todo, establece una diferencia con respecto a quienes «solamente» cometen injusticias. Mientras que el hacedor del mal —*evildoer*— nunca atenderá a razones, «many wrongdoers [...] lack the requisite psychology to count as unpersuadably evil. The wrongdoers could be convinced by argument that their actions were morally wrong, and come to understand why they ought not do what is morally wrong»¹⁷⁸. El problema sobreviene cuando esta concepción del mal trata de aplicarse ya no a las personas sino a las acciones. Como vuelve a exponer Russell: «People who endorse the unpersuadable conception of evil would claim that such persuadable agents are not and were not evil, and, perhaps, that *their wrong actions were not evil either*»¹⁷⁹. Es decir, si se entiende por «malvada» la acción impersuasible por cualquier método racional, toda acción que pueda prevenirse de esta forma no debería alcanzar dicho estatus, pues el rasgo de la no disuasión es precisamente lo que identifica a la acción como malvada; se reduciría simplemente a una tentativa o a un acto inmoral —*wrongdoing*—. Sin embargo, si esto fuera así, resultaría difícil aceptar casos como el de una persona —un amante celoso, un individuo cegado por sus pasiones, etc.— a punto de acabar con la vida de otro, o de otros, pero que en el último momento es convencida, bien por las potenciales víctimas, bien por un tercero, de no hacerlo; es cierto que finalmente no llegó a ejecutar dicho acto, pero no por ello su intención o su propósito de matar a otras personas deja de ser malvado. Asesinar a alguien y tener una o varias víctimas reales es, sin duda, peor que planear un asesinato o tener una víctima en potencia, pero, pese a ello, la segunda acción no queda reducida a un simple acto inmoral. La disposición a infligir el mal sigue siendo malvada aunque no se llegue a materializar, pues de haberse dado otras circunstancias podría haber llegado a hacerse realidad.

Estas son, tan solo, algunas concepciones existentes dentro de una visión secular del mal a las que es posible acogerse. La presente investigación parte o se apoya en algunos de sus elementos,

¹⁷⁸ RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism», p. 100.

¹⁷⁹ *Ibid.*; el destacado es mío.

pero, sin embargo, su objetivo último no es identificarse con ninguna de ellas, sino exponer y ofrecer precisamente una nueva explicación acerca del fenómeno del mal que nos ayude a estudiarlo y comprenderlo de una manera mucho más adecuada. En todo caso, todas estas perspectivas requerirán un elemento central común: una caracterización del mal —*evil*— que lo distinga de lo que se consideran incorrecciones o actos inmorales —*wrongdoing*—, es decir, algún componente o rasgo que denote que la acción o la persona han traspasado ese límite, intensificándolo o elevándolo hasta la categoría de malvada. Es en este aspecto en el que irrumpe la siguiente pregunta: ¿es el mal cualitativa o cuantitativamente distinto de la inmoralidad?

II PARTE
LA ACCIÓN MALVADA

4. EL MAL: ¿DIFERENCIA CUALITATIVA O CUANTITATIVA?

Desde cierto punto de vista, el debate acerca de si la distinción entre la maldad y la inmoralidad o incorrección moral debe entenderse como una diferencia cualitativa o una diferencia cuantitativa puede parecer algo secundario; para algunos puede que incluso infructuoso o estéril, sobre todo teniendo en cuenta los resultados proporcionados por algunas teorías. Ello sería así porque, independientemente de que la diferenciación sea cualitativa o cuantitativa, se suele reconocer fácilmente a las personas y las acciones malvadas cuando se presentan; lo difícil llega a la hora de explicar o de abordar teóricamente por qué dichas personas y acciones son o deben ser consideradas como tales. Aunque pueden existir casos o situaciones límite en las que uno deba detenerse a reflexionar si un determinado acto, un determinado individuo o un determinado grupo son o fueron malévolos, esta no suele ser la tónica general. Si un conductor borracho atropella a una persona y se da a la fuga; si una persona mata a su pareja por celos, o a sus hijos para hacer daño a esta última; si alguien perpetró un genocidio como el Holocausto, el de Ucrania a manos de la URSS o el llevado a cabo por los Jemeres Rojos en Camboya; si un político corrupto roba miles o millones de euros de fondos públicos destinados a causas como investigación, educación o fines sociales; o si un sinvergüenza estafa a miles o millones de personas con la excusa de algún fin benéfico o de gran sensibilidad social y personal, no es necesaria ninguna gran dilucidación intelectual para determinar que semejantes acciones fueron malvadas. Al contrario, más bien se entiende al instante que han contravenido sobremanera las leyes morales. Y lo mismo ocurre con los agentes malvados: personas como José Bretón Gómez, que entre septiembre y octubre de 2011 planeó meticulosamente el asesinato y la posterior calcinación de sus dos hijos para vengarse de su mujer por su petición de divorcio; personalidades como Hitler, Stalin, Pol Pot o Pinochet, entre otros muchos, que trataron de acabar de manera sistemática con pueblos enteros por motivos de raza, clase social, cultura, oposición, etc.; o aquellos que generan un gran e inmerecido sufrimiento a otras personas o cometen graves delitos en su propio beneficio, son inmediatamente reconocidos como seres malvados sin necesidad de evaluar minuciosamente el daño o la gravedad de sus actos.

Ahora bien, esto no quiere decir que la cuestión de qué es lo que distingue el mal de la inmoralidad sea baladí o insignificante. Evidentemente, es importante saber qué es lo que hace que una acción o un agente cruce el umbral que separa la inmoralidad de la maldad, sobre todo para poder identificar y caracterizar a esta última. Además, a pesar de que puedan existir pocas situaciones límite que siembren la duda acerca de la pertenencia a uno u otro ámbito, vale la pena indagar sobre ellas con tal de resolverlas y que sirvan como posible ayuda en el futuro. Lo que en todo caso ha

podido parecer ineficaz es la propia controversia acerca de si ese elemento diferenciador es cualitativo o cuantitativo; no solo por el dualismo que establece, que no parece encontrar, tal y como se ha planteado hasta ahora, ningún punto de conciliación, sino también por la falta de un consenso común o de mínimos que, en gran parte, ha propiciado que algunos autores lleguen a conclusiones inaceptables.

Para poder arrojar un poco de luz sobre este problema, pasaré a identificar las dos posiciones de las que he hablado. Afirmar que «malvado» es el más duro juicio, la zona roja del «medidor moral», la mayor condena moral o un *wrong-intensifier* puede significar, como apuntan pensadores como Steiner o Formosa, una de estas dos cosas:

It could mean that there is a quantitative threshold that needs to be met, so that an evil action is just a very wrong action. It could also mean that there is a qualitative difference, so that an evil action is a wrong one intensified by the presence of some additional property or properties. These additional evil-making properties would pick out what it is about evil that horrifies us and makes us wish to condemn it in the very strongest possible moral terms.¹⁸⁰

La *diferencia cualitativa* sostiene así que el mal se caracteriza por la presencia de una cualidad extra, de una diferencia sentida y experimentada que se encuentra completamente ausente en las inmoralidades comunes u ordinarias, y que despierta en las personas sentimientos tales como repulsión, ira o reprobación en su máximo grado; dicho de otra manera, supone la adición de una propiedad especialmente horrible¹⁸¹ a la mala acción, que la agrava hasta alcanzar el estatus de malvada¹⁸². «In many cases —dice también Russell— it feels like something to perform an action, to contemplate or observe an action, and to be acted on. Thus one kind of action could be described as being qualitatively distinct from another kind in that performing, contemplating, observing, or receiving actions of the first kind feels different to performing, contemplating, observing, or receiving actions of the second kind»¹⁸³.

Por otra parte, para hablar de la *diferencia cuantitativa* es preciso adelantar un elemento que constituye un requisito común de todos los enfoques acerca de la cuestión del mal: el daño. Todas las teorías de la acción y la personalidad malvadas coinciden en que el daño es un componente indispensable dentro de ellas, de manera que un acto malvado debe producir —o tratar de producir, o permitir— un daño a otro, mientras que un agente malvado debe ser alguien que provoque —o intente provocar, o permita— un daño a los demás. Cómo caracterizar este daño o en qué consiste

¹⁸⁰ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 218.

¹⁸¹ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 321.

¹⁸² STEINER, H., «Calibrating Evil», en *The Monist*, vol. 85, n° 2, 2002, pp. 183–193; p. 184.

¹⁸³ RUSSELL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?», en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, n° 4, 2007, 659–677; p. 660.

todavía sigue suscitando discusión —como se verá más adelante—, pero partiendo de los análisis de autores como John Kekes, Claudia Card, Todd Calder o Paul Formosa, puede ofrecerse de manera preliminar una primera definición común: una acción malvada es aquella acción mala o inmoral que origina —o pretende originar, o permite—, un sufrimiento serio, excesivo, intolerable, inexcusable y razonablemente previsible a otros agentes morales¹⁸⁴. Teniendo esto presente, la *diferencia cuantitativa* defiende la existencia de una conexión necesaria entre las acciones malvadas y el daño extremo, de manera que una acción pasa a ser malvada cuando supera un determinado umbral de daño; dicho en otras palabras, la maldad y los males o acciones inmorales comparten las mismas propiedades pero lo que los distingue es una cuestión de grado. Tal y como señala Steiner:

The members of the set of things that are evil possess the very same properties as members of the set of things that are wrong, bad, disvaluable, etc., but they possess them to a degree which exceeds some (high) quantitative threshold. To intensify is often simply to increase: in this case, to increase the wrongness, badness, disvalue of that wrong thing. So, on this view, evil things are straightforwardly construed as *very* wrong ones. The wrongness of an assault increases with the extent of the injury intended and/or inflicted and, beyond a certain amount of injury, that assault becomes evil.¹⁸⁵

El dilema que plantea este debate es que obliga a posicionarse a favor de una de las dos opciones, de manera que los análisis del mal planteados por cada una de las partes son sistemáticamente criticados por la otra, ya sea para tacharlos de deficientes o para señalar sus carencias. Por este motivo, uno de los objetivos de esta investigación es la de encontrar y proporcionar, en la medida que sea posible, un punto de avenencia entre ambas posturas. Para ello, la tesis general que guía mi propuesta puede resumirse de la siguiente manera: si bien la diferencia entre «maldad» y acto «malo» o «inmoral» es una cuestión cuantitativa, lo que distingue a un agente propiamente malvado de otros es una determinada cualidad, ausente en el resto de personas; en otras palabras, la diferencia cuantitativa se aplica a las acciones mientras que la diferencia cualitativa entra en juego cuando se habla de personas o agentes morales. No deja de resultar extraña la normalidad con la que ambas cuestiones suelen confundirse en la mayor parte de explicaciones y teorías; parece estar arraigado en el ideario occidental, puede que incluso mundial, que las acciones malvadas deben estar exclusivamente vinculadas con personas malvadas cuando realmente —como se verá en la tercera parte— no hay ninguna necesidad de que esto sea así. Se ha tendido a considerar que el estudio de la acción y

¹⁸⁴ Aunque la mayoría de autores suelen remitirse al *daño físico* cuando hablan del daño como componente del mal, esta reducción resulta incorrecta y genera problemas. Por lo tanto, dentro del concepto de daño debe incluirse, aparte del físico, el *daño psicológico* y el *daño emocional o anímico*. En el siguiente capítulo profundizaré sobre este aspecto y sobre la cuestión del daño.

¹⁸⁵ STEINER, H., «Calibrating Evil», p. 184.

de la personalidad malvadas seguían el mismo procedimiento o los mismos esquemas, dando así pie a todo tipo de confusiones; sin embargo, el análisis de cada una de ellas difiere en algunos aspectos más que relevantes. Cuando se atribuye a una persona el calificativo de malvada, se está diciendo de ella que posee alguna propiedad especial, en el sentido de que las motivaciones, intenciones, pasiones o sentimientos que dan pie a sus actos no se encuentran, o no con la misma intensidad —como vemos, el componente cuantitativo no deja de estar presente—, en la mayor parte de individuos o en los patrones que rigen su carácter. En cambio, cuando se habla de una acción malvada debe aplicarse un enfoque distinto: males y maldades suelen tener las mismas o similares propiedades, pero lo que hace que se deje de considerar una acción como meramente mala para pasar a evaluarla como malvada es que, de algún modo, la inmoralidad de la primera es intensificada o incrementada de tal manera —porque ha causado, tratado de causar o consentido un daño enorme e irreparable— que es condenada especialmente, hasta el punto de que seguir denominándola simplemente como «mala» o «incorrecta» parecería devaluarla o restarle peso moral. Dicho con un lenguaje más coloquial, una acción malvada sería una acción extremadamente incorrecta, inmoral o *muy muy* mala.

Por otra parte, los trágicos acontecimientos que han marcado el siglo XX han puesto de relieve que, si bien no todo el mundo es finalmente capaz de obrar el mal —por principios, ideales, convicciones, educación, valores morales, etc.—, sí que es cierto que todas las personas tienen la potencialidad de hacerlo —lo cual no quiere decir que necesariamente vayan a hacer el mal en determinadas situaciones, sino tan solo que son *capaces* de hacerlo¹⁸⁶—; una afirmación que, aunque en cierta medida supone un brindis al sol, también significa un grave problema para aquellos que pretendan generalizar la posición de la *diferencia cualitativa*. En el fondo, para este tipo de diferenciación lo que acaba distinguiendo las maldades de los simples males o incorrecciones morales es siempre un rasgo del agente que realiza la acción, no de la acción misma, de manera que el mal propiamente dicho solo podría ser realizado por determinados tipos de personas que tuvieran unas determinadas cualidades. Sin embargo, basta repasar la historia de la humanidad y echar un vistazo a nuestras sociedades para comprobar que esto no es así: ha habido y hay acciones malvadas que han sido llevadas a cabo por individuos que, lejos de calificarlos como malvados, se considerarían normales y corrientes. No todas las personas que perpetran una maldad son necesariamente personas malvadas, sino que para ello hace falta, entre otras cosas y como explicaré más adelante, un atributo o cualidad distintiva como es el *hábito* en sus actos o pretensiones. Por supuesto, es cierto que hay determinados tipos de personas que parecen tener una predisposición al mal, e incluso se puede decir que algunas poseen lo que podría denominarse una personalidad «puramente malvada»; pero estos monstruos morales suelen ser escasos, más aún en comparación con el conjunto de acciones malvadas que se realizan en el mundo. Lo que se pretende destacar aquí es que, aunque determinadas perso-

¹⁸⁶ FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», p. 64.

nas puedan verse incapaces de llevar a término una maldad —y puede ser cierto en algunos casos —, nadie está exento de iniciar este camino en su vida y llegar a convertirse en una persona malvada; lo único que precisa es incrementar la gravedad o el daño de sus injusticias y la recurrencia con las que las lleve a cabo. Este es el sentido en el que defiendo que las acciones malvadas no quedan restringidas a un tipo determinado de personas con una serie de cualidades distintivas —las personas malvadas—; semejante planteamiento no deja de ser una posición excesivamente ingenua que nos hace vulnerables y estar desprevenidos ante la presencia y las acometida del mal, sobre todo cuando adopta nuevas formas o manifestaciones. No solo impide luchar verdaderamente contra él, sino que, además, ayuda a su propagación por el mundo.

Asimismo, varios autores han compartido críticas similares hacia la diferencia cualitativa entre acciones malvadas y acciones malas desde sus respectivos planteamientos. Por ejemplo, Luke Russell ha puesto en duda que exista una diferencia cualitativa entre ambas al señalar algunos de sus puntos débiles o paradojas a las que da lugar: en primer lugar, aunque la diferencia cualitativa pueda sentirse o percibirse, la acción considerada como malvada tendrá una mayor cantidad de la cualidad que hace que sea experimentarla como tal, de manera que la distinción entre mal e injusticia acaba siendo cuantitativa¹⁸⁷; en segundo lugar, la distinción cualitativa puede llegar a englobar como malvadas acciones que en realidad no lo sean y, a la inversa, dejar fuera de esta categoría otras que sí merezcan esta consideración¹⁸⁸; y, por último, entraña dificultades que atañen a la especificidad de los motivos, a los efectos de las acciones, y a que estas últimas puedan tener cualidades compuestas¹⁸⁹. Por su parte, Paul Formosa también ha sostenido que si bien la diferencia cualitativa no resulta convincente como afirmación general, esto no implica que resulte inadecuada para todos los casos; tan solo no debe asumirse que sea siempre así:

The general claim that there is a qualitative difference between evil and wrong is unconvincing for two reasons. First, it cannot work as a general claim because the particulars of one's theories of wrong and evil are required to decide the matter. For example, if a person holds the position that it is harmful consequences alone that make an act evil, and he also holds the position that it is harmful consequences alone that make an act wrong, then he would not endorse the qualitative difference position. Second, it might be the case that while we can, technically, substitute «very, wrong» for «evil», as a matter of taste and practice, our intuition is that we should never do this as it is disrespectful to the victims of evil. Perhaps it is this intuition that underlies the above argument and, if so, the qualitative difference position does not follow from it. This does not mean that the qualitative difference position is wrong, but only that we should not as-

¹⁸⁷ RUSSELL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?», p. 661.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 661-662.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 662.

sume that there is, or stipulate that there must be, a qualitative difference between evil and wrong.¹⁹⁰

De esta manera, se puede observar que existe una serie de potenciales problemas y ambigüedades a la hora de establecer una diferencia cualitativa entre las acciones malvadas y las que son simplemente malas, incorrectas o inmorales. Esto no quiere decir que no haya habido pensadores que hayan tratado de defender la diferenciación cualitativa en sus teorías del mal, pero, sin embargo, tales posturas también son vulnerables a la crítica, revelando con ello el tipo de inconvenientes al que me refería. Para ilustrarlo, expondré muy brevemente algunos de los rasgos cualitativos y planteamientos que han propuesto, sus deficiencias y puntos débiles, y la inviabilidad de sus propuestas.

4.1. Críticas a algunas explicaciones de la acción malvada

Eve Garrard: la teoría del silenciamiento del mal

En su intento de elaborar una explicación secular del mal que analice la naturaleza de este, Eve Garrard propone lo que podría denominarse su *teoría del silenciamiento del mal*. En ella, entiende este silenciamiento como «one of the ways in which considerations can interact in the construction of our reasons for action, and hence our motivation to act»¹⁹¹, y distingue entre *silenciadores metafísicos* y *silenciadores psicológicos* —los cuales no deben ser confundidos con la ignorancia—. Comprendiendo el agente las razones o motivos de actuación como realmente son, los *silenciadores metafísicos* son aquellas consideraciones cuya presencia señalan una acción como correcta y hace que otras razones —en contra de realizar dicha acción o a favor de cometer una acción malvada— dejen de ser razones en absoluto; en otras palabras, alteran las razones mismas de actuación, concediendo valor a unas —a favor de la acción correcta— y quitándoselo a otras —en contra de la acción correcta—¹⁹². Por otro lado, los *silenciadores psicológicos* consisten en la incapacidad por parte del agente de ver que determinadas consideraciones son realmente razones para actuar y, en consecuencia, de darles ningún tipo de fuerza o de peso moral; es decir, estos silenciadores no alte-

¹⁹⁰ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 218. Se hace aquí uso de las intuiciones morales sustentadas reflexivamente mencionadas en el apartado 1.1. Por otra parte, como ya he mencionado, parece evidente que cuando nos encontramos ante grandes crímenes, atrocidades o inmoralidades del todo excesivas, calificarlas simplemente como «grandes injusticias» o emplear el adverbio «muy» tantas veces como se quiera parece restarles consideración e incluso dignidad a las víctimas. Solo el concepto «mal» —«evil»— recoge el peso y la importancia moral que merecen.

¹⁹¹ GARRARD, E., «The Nature of Evil», en *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 1, nº 1, 1998, pp. 43–60, p. 51.

¹⁹² *Ibid.*, p. 52.

ran las razones de actuación, como en el caso anterior, sino la comprensión de dichas razones¹⁹³. Asimismo, Garrard destaca que la mayor parte de *silenciadores metafísicos* son lo que ella denomina «silenciadores parciales», esto es, razones capaces de acallar determinadas consideraciones pero no otras, en especial cuando la vida o la integridad del agente pueden estar en juego¹⁹⁴; una aclaración que le sirve para explicar aquellos casos donde, para perpetrar un acto malvado o para impedir la realización de una acción correcta, lo que es silenciado no son propiamente los silenciadores metafísicos —al menos no completamente o no siempre—, sino otra clase de motivos.

Con estas bases, Garrard define la acción malvada como aquella acción en la que las consideraciones en contra de realizar dicho acto —los *silenciadores metafísicos*— son *psicológicamente* silenciadas, de manera que el agente comete un doble fallo: «he silences the reasons that there actually are against doing the act, and he is motivated by considerations which, in the presence of these reasons, are themselves actually deprived of their reason-giving force»¹⁹⁵. Es decir, es aquella en la que las consideraciones morales que deberían haber impedido la realización de la acción *en ese caso* —los silenciadores metafísicos— han sido por completo acalladas o ignoradas. En palabras de la propia Garrard:

The evil action is one in which the agent is entirely impervious —blind and deaf— to the presence of significant reasons against his acting. It is not just that he allows less important considerations, such as his own power or pleasure, to *outweigh* these more forceful considerations, e.g., the suffering and loss of life of others; rather he is completely insensitive to these features' reason-giving force. For him, there is nothing to be outweighed; he has (psychologically) silenced such considerations, and is unable to see that they are reasons for acting or refraining from action.¹⁹⁶

Por lo tanto, lo que diferenciaría la acción malvada de la injusticia es que mientras en esta última existiría algún tipo de reticencia para llevar a cabo la acción, o habría consideraciones que son tenidas en cuenta pero infravaloradas, en aquella no habría nada que superar o sobrepasar; simplemente las razones en contra de realizar la acción no serían valoradas en ningún momento¹⁹⁷.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹⁶ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 330; el destacado es de la propia Garrard. Con ello, Garrard señala también la relevancia del contexto en el proceso del silenciamiento. Esto es, la acción malvada es tal y como se ha definido anteriormente, pero las razones en contra de realizar una acción correcta o a favor de una acción malvada— silenciadores metafísicos— no están siempre silenciadas, sino tan solo en los momentos en los que la acción malvada tiene lugar; de ahí la importancia de la cláusula «en ese caso» que he introducido con anterioridad.

¹⁹⁷ GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», p. 331. Como también abordaré posteriormente, esta caracterización de la persona malvada como aquella que tiene un grave defecto cognitivo acaba conllevando no pocos problemas e impide protegerse adecuadamente contra el mal y sus manifestaciones.

Ahora bien, una vez expuesta de manera sintética la teoría de Garrard, pueden señalarse tres objeciones que impiden su aplicación. En primer lugar, y pese a los intentos de la autora por evitarlo, la teoría posee una enorme carga de contraintuitividad y excluye acciones que no se dudaría en considerar malvadas por dos motivos: por un lado, como se verá, la intención no es un elemento indispensable a la hora de llevar a cabo una acción malvada; por otro, aunque el agente sienta arrepentimiento, remordimientos o aflicción durante o después de haber cometido el acto, ello no lo exime de la responsabilidad o de haber perpetrado una maldad¹⁹⁸ —en todo caso, quizá, y solo quizá, de ser una persona malvada—.

En segundo lugar, Garrard descuida algunos aspectos en su investigación, como entender por daño únicamente el daño físico o no tener en cuenta que una acción puede ser malvada, no porque origine un gran dolor y sufrimiento, sino porque, conscientemente y teniendo la oportunidad de evitarlo o detenerlo, permita la presencia o continuación de un mal ya existente, lo que equivale casi a tanto como realizar uno mismo la acción¹⁹⁹. Esto también provoca que su explicación no descarte la posibilidad de considerar como maldades algunas acciones que resultan más triviales.

Finalmente, la tercera objeción que puede realizarse al enfoque de Garrard es que, en realidad, es posible que al cometer un acto malvado un agente sea perfectamente consciente de todas aquellas consideraciones morales que están en contra de su realización —puede que incluso les conceda cierto peso moral—, pero, sin embargo, yerre al darse cuenta de que estas razones *deberían* haber silenciado cualquier otra motivación en favor de dicha acción.

Hillel Steiner: la teoría sádica del mal

Según expone Hillel Steiner en su artículo «Calibrating Evil», una acción malvada es aquella que posee una propiedad especial de la que carece la acción inmoral o incorrecta: proporcionar placer a su perpetrador²⁰⁰. Según su teoría, la mayoría de explicaciones morales sobre el bien y el mal tienen algún tipo de escala para discernir casos mayores y menores de acciones correctas e incorrectas;

¹⁹⁸ Frente a los ejemplos de Garrard se puede contraargumentar, por ejemplo, que aunque los *hombres grises* del Batallón de Reserva Policial 101 descritos por Browning tuvieron una reticencia inicial y un conflicto moral interno a la hora de llevar a cabo su misión en el Holocausto, ello no hizo de sus crímenes algo menos horrendo. De igual modo, aunque en su entrevista con Gitta Sereny —*Desde aquella oscuridad*, Edhasa, Barcelona, 2009— el comandante de Treblinka Franz Stangl dijo haber tenido remordimientos y problemas morales durante la organización de su labor, sus actos no dejaron de ser malvados.

¹⁹⁹ Esta misma argumentación es la que subyace al debate acerca de la culpabilidad del pueblo alemán en los crímenes del III Reich —y que el propio gobierno de Hitler utilizó a su favor en los últimos compases de la guerra—: si los ciudadanos sabían, o por lo menos intuían con fuerza, las acciones llevadas a cabo por el NSDAP en y más allá de sus fronteras, y aun así la mayoría de ellos no hizo nada por evitarlas, ¿no los hace también cómplices de lo sucedido, aunque sea en un grado menor que los propios ejecutores, de manera que su actuación pasiva constituyó también una maldad?

²⁰⁰ «Evil acts are wrong acts that are pleasurable for their doers» —STEINER, H., «Calibrating Evil», p. 189—.

escala que necesita ser combinada con un cálculo de felicidad —*felicific calculus*— para valorar cómo de malvada es una acción. Por lo tanto, esta escala de la maldad —*scale of evilness*— combinaría la medición de la inmoralidad y del placer obtenido.

Sin embargo, el enfoque expuesto por Steiner es susceptible de varias críticas. En primer lugar, no aclara el grado de placer que debe sentir el agente para considerar su acción como malvada: se desconoce si es un placer positivo o negativo, y en caso de que sea positivo, si es cierta medida de placer o un placer general. De la misma forma, tampoco queda claro en qué parte de la acción malvada encuentra placer, si es en algún rasgo particular o en el hecho mismo de que el acto sea contrario a la moral. Lo más plausible, como señala Russell²⁰¹, es que según la versión de Steiner las acciones malvadas sean aquellas injusticias en las que el agente obtiene cierto grado de placer, ya sea de alguna característica del acto o del acto mismo; pero esto conduciría a la segunda crítica: se trata, nuevamente, de una explicación demasiado contraintuitiva. Steiner es consciente de este problema, pero sus soluciones resultan insatisfactorias por dos motivos: por una parte, se desprende de ellas que las inmoralidades comunes serán aquellas en las que las personas no obtienen ningún deleite; y por otra parte, según su explicación cualquier crimen que se cometa, por muy consciente y deliberado que sea, nunca será malvado si resultó completamente desagradable y el agente no obtuvo placer en su ejecución. Esto conduce a la tercera objeción —que también puede englobarse dentro de la contraintuitividad de su teoría—: la explicación de Steiner convertiría en malvadas todas aquellas injusticias, mayores y menores, en las que el agente experimentase algún tipo de complacencia. Sin embargo, contrariamente a lo que defiende Steiner, existen acciones malvadas en las que el agente no obtiene placer alguno, de la misma forma que existen injusticias menores y más triviales en las que las personas pueden sentir un gran goce o deleite a la hora de realizarlas²⁰². Por último, la cuarta crítica ataca el argumento de Steiner según el cual concebir el mal como una intensificación de injusticias —*wrong-intensification*—, esto es, como un incremento cuantitativo de alguna o algunas de sus cualidades, impide elaborar adecuadamente una teoría del mal, ya que el mal no satisfaría la propiedad de ser un agravante, es decir, la condición de tener alguna cualidad propia. Sin embargo, tal afirmación carece de fundamento por varias razones: por un lado, Steiner no justifica en ningún momento por qué introduce esa condición, sino que la presupone como punto de partida; y por otro, tampoco logra demostrar que una cualidad distintiva, en su caso la del placer, sea lo que distinga el mal de la injusticia, por lo que no desarticula el enfoque de la diferencia cuantitativa.

²⁰¹ RUSSEL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?», p. 669.

²⁰² *Ibid.*, p. 670.

Todd Calder: la teoría de las propiedades esenciales del mal

La perspectiva de Calder resulta más radical que las vistas hasta el momento, pues no solo afirma que el mal —*evil*— es cualitativamente distinto de las inmoralidades comunes u ordinarias —*ordinary wrongdoing*—, sino que establece tajantemente que «the evil revivalist must argue that a secular moral concept of evil, if illuminated, would be qualitatively distinct from ordinary wrongdoing. For if evil is just very wrong, we can safely abandon the concept of evil»²⁰³; esto es, todo aquel que no defienda una distinción cualitativa entre mal e injusticia no puede ser considerado como un «vindicador del concepto de mal» —*evil-revivalists*—, sino que pertenecerá a los denominados «escépticos del mal» —*evil-sceptics*—.

Dicho esto, Calder no pretende construir y desarrollar completamente una teoría del mal, sino únicamente esbozar una explicación acerca de él que presente una diferencia genuinamente cualitativa con respecto a la inmoralidad. Para ello, sostiene que las acciones malvadas poseen al menos dos *componentes esenciales*: en primer lugar, causan un daño significativo, esto es, «a harm that a normal rational human being would take considerable pains to avoid»²⁰⁴; y en segundo lugar, poseen una *motivación-e*, entendiendo por esta lo siguiente:

By an e-motivation I mean an inexcusable intention to bring about, allow, or witness, the significant harm [...] for an unworthy goal.

[...] I think we come closest to capturing the amount of harm required for evil if we think of the harm of evil as a harm that a normal rational human being would take considerable pains to avoid. This is what I mean by ‘significant harm.’

Harm is intended for an unworthy goal, as opposed to a worthy goal, if the achievement of the goal and the harm together would make for a less valuable state of affairs than if the goal was not achieved and the harm was avoided.²⁰⁵

²⁰³ CALDER, T., «Is evil just very wrong?», en *Philosophical Studies*, vol. 163, nº 1, 2013, pp. 177–196; p. 178.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 188.

²⁰⁵ *Ibid.* Anteriormente Calder también había denominado a las *motivaciones-e* como *deseos-e* —*e-desires*—, los cuales definía como «combinations of desires for other people’s significant harm or for objects or states of affairs inconsistent with other people’s being spared serious harm, together with the lack of a desire that they not be significantly harmed» —«The Apparent Banality of Evil», p. 366—; además, dicho daño se tenía que producir por un objetivo indigno —«The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «4.3. Motivation-Based Accounts»—. Tales deseos o motivaciones son, para Calder, condición necesaria pero no suficiente para la acción malvada —«The Apparent Banality of Evil», pp. 366-367—, de manera que esta queda definida para él por tres elementos: el *daño significativo* que es padecido por la víctima; el *motivo* u *objetivo indigno* por el que el perpetrador causa ese daño; la *creencia* del perpetrador de que ocasiona —o seguramente ocasione— dicho daño, o, en su defecto, ser responsable de sus falsas creencias —«Evil and its opposite», pp. 119-127—.

Ahora bien, pese a la convicción de Calder, su enfoque es vulnerable por diversos frentes. En primer lugar, cuando habla de daño se refiere únicamente al daño físico, dejando de lado el daño psicológico y el daño anímico, como si el primero fuera el único que se pudiera experimentar.

En segundo lugar, una intención, una motivación o un deseo especiales como los que mantiene Calder no tienen por qué ser componentes constitutivos o indispensables para producir una acción malvada, sino que esta puede ser ocasionada de manera inintencionada; por ejemplo, los casos citados por John Kekes sobre Robespierre o la cruzada contra los cátaros²⁰⁶, los casos que denominaré de «ignorancia culpable» —aquellos en los que una persona comete accidentalmente, y, por tanto, sin ninguna intención, una acción malvada al desconocer una determinada información, pero sigue siendo culpable y responsable de su ignorancia ya que estaba obligado a tener dicho conocimiento—, o aquellos en los que, más llanamente, el agente se deja guiar por lo que en el refranero popular conoce como «ojos que no ven, corazón que no siente».

En tercer lugar, algunos aspectos de la explicación de Calder resultan ciertamente ambiguos. Por un lado, define el *daño significativo* como aquel daño que un ser humano racional *normal* trataría de evitar a toda costa, pero esto llevaría a las siguientes preguntas: ¿qué entiende por un ser humano racional *normal*? ¿No sería más conveniente decir un ser humano *razonable* —como se verá más adelante—? Por otro lado, qué sea o no un objetivo indigno también introduce un elemento subjetivo, ya que dependerá de qué persona involucrada en la acción sea la que conteste a esa pregunta. Para Calder un objetivo indigno es aquel cuya consecución, combinada con el daño que ocasiona, da lugar a un estado de cosas menos valioso que si el objetivo no se hubiera alcanzado y el daño no se hubiese producido. Sin embargo, como se podrá intuir, el calificativo de «más» o «menos valioso» es enormemente relativo, en función de si es empleado por la víctima o por el perpetrador²⁰⁷.

Por último, conviene matizar algunas de sus contundentes afirmaciones sobre el debate entre la diferencia cuantitativa y la diferencia cualitativa. Primero, su conclusión de que la posición cuantitativa permite reemplazar el concepto de mal —*evil*— por el de *muy* incorrecto —*very wrong*—, añadiéndole tantos «muy» como se desee, es falso, ya que, como he explicado anteriormente, restaría peso moral a la condena realizada sobre una determinada acción. Y segundo, cuando Calder da su definición de diferencia cualitativa, sostiene que «one concept is qualitatively distinct from another provided that all of the essential properties of the first concept are not all of the essential properties of the second concept, but [the properties are] had to a greater or lesser degree»²⁰⁸; con esta

²⁰⁶ Cfr. KEKES, J., *Las raíces del mal*, pp. 31-82.

²⁰⁷ Esto da pie a otro problema de su explicación como es el caso de los «idiotas morales», es decir, personas que causan intencionadamente un daño real y significativo a otros por un objetivo que creen digno y que justifica tal daño. De hecho, considera que personas como Hitler o Eichmann fueron idiotas morales con un carácter malvado entre los cuales solo hubo una diferencia de grado debido al rol que desempeñó cada uno en el Holocausto. Dicho de otra manera, Hitler no fue más que un idiota moral de proporciones monstruosas; un juicio que resulta, cuando menos, muy controvertible —CALDER, T., *The Apparent Banality of Evil*, pp. 370-372—.

²⁰⁸ CALDER, T., «Is evil just very wrong?», p. 181; el destacado es mío.

última cláusula, ya estaría introduciendo un elemento cuantitativo esencial para su propuesta, de manera que no podría rechazar la diferencia cuantitativa entre mal e injusticia.

Adam Morton: la teoría de la barrera contra el mal

En su obra *On Evil*, Adam Morton expone lo que él denomina la «teoría de la barrera contra el mal» —*barrier theory of evil*—²⁰⁹, a la cual dedica explícitamente un capítulo y un apartado homónimos. Según esta, cuando alguien se enfrenta a un hecho o una situación tiene múltiples opciones de reacción, desde las más comprensibles y razonables hasta otras completamente disparatadas y sin sentido; pero, por diferentes motivos y razones, suele filtrar estas opciones para llegar a la elección que le parece más acertada. En este procedimiento, muchas de las posibles acciones son eliminadas de manera inconsciente, de modo que el agente no se percata de ello, como ocurre en el caso de las acciones perjudiciales. Por lo tanto, para Morton la esencia de la motivación malvada es el fallo o el fracaso a la hora de bloquear acciones que en ningún momento deberían haber sido consideradas, lo que le permite dar una definición de acción malvada: «*A person's act is evil when it results from a strategy or learned procedure which allows that person's deliberations over the choice of actions not to be inhibited by barriers against considering harming or humiliating others that ought to have been in place. An isolated act of anger, then, will not be evil, because it does not result from a process that the person uses regularly*»²¹⁰. A partir de esta definición, se pueden establecer cuatro rasgos fundamentales acerca de en qué consiste la acción malvada: en primer lugar, es una acción deliberada y culpable, de manera que no deben ser consideradas como tales aquellas cometidas por negligencia, ignorancia o buenos motivos²¹¹; en segundo lugar, forma parte de un proceso regular, de modo que no puede tenerse en cuenta una acción aislada; tercero, es resultado de una estrategia o de un procedimiento aprendido; y, por último, se produce cuando la reflexión para llevarlas a cabo no es inhibida por barreras que deberían haber estado presentes.

Una vez esbozado el planteamiento de Morton, es posible realizar varias críticas. En primer lugar, como ya he señalado —y detallaré más adelante—, es posible cometer acciones malvadas sin necesidad de que estas sean intencionadas o deliberadas.

En segundo lugar, resulta demasiado controvertido, a la par que erróneo, asumir que una acción aislada no puede constituir una acción malvada, porque esta debe ser producto de un proceso regular por parte del agente. Si esto fuera así, una buena persona, o una persona normal a secas, no realizaría nunca ningún tipo de mal; un hecho que la evidencia demuestra que es falso.

²⁰⁹ MORTON, A., *On Evil. Thinking in Action*, 2004, Taylor & Francis Routledge, New York, 2004, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*; el destacado es del propio Morton.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 9-13.

Y en tercer lugar, no queda muy claro qué es lo que Morton entiende por una estrategia o procedimiento aprendido. Parece sugerir una estabilidad en los rasgos de carácter o en los procesos de pensamiento que de manera regular y no accidental producen tales actos²¹², pero si esto fuera así se contradeciría con otras afirmaciones realizadas por el propio Morton.

Stephen de Wijze: la teoría disyuntiva o de las tres condiciones del mal

La teoría del mal de Stephen de Wijze se apoya en lo que él denomina el problema de las *manos sucias* —*dirty hands*—. Según su explicación, a diferencia de las inmoralidades, el mal deja tras de sí un «residuo moral» —*moral residue*— que, en caso de que pueda ser eliminado, requiere de un ritual especial de purificación para que la persona pueda volver a su vida normal y tratar con otros seres humanos; el horror, la repulsión y la incompreensión que generan este tipo de acciones es lo que sugiere una diferencia cualitativa entre el mal y la inmoralidad. Asimismo, de Wijze señala tres criterios o condiciones que definen la naturaleza cualitativamente distinta del mal y establecen qué es lo que debe entenderse por una acción malvada; condiciones, que, por otra parte, no son conjuntamente necesarias y suficientes, de manera que una acción, proyecto o estado de cosas puede ser malvado siempre y cuando cumpla por lo menos una de ellas, independientemente de cuál sea. Dicho esto, los criterios propuestos por de Wijze son los siguientes: la *condición A* establece que hay una *violación deliberada* de la dignidad de las personas *con la intención de deshumanizar* —es decir, de negar el respeto y la dignidad básica— a aquellos que son incapaces de defenderse y tomar represalias; la *condición B*, que la acción o proyecto infligirá u ocasionará de forma gratuita uno o más de los denominados «Grandes Daños» —*The Great Harms*— a los seres sensibles con una posición moral relevante; y, por último, la *condición C*, que la acción, proyecto o moral proclamada busca el aniquilamiento del panorama moral —*moral landscape*—²¹³.

Sin embargo, también pueden señalarse varias deficiencias de esta teoría. En primer lugar, dentro de la condición A, de Wijze nunca aclara por qué una acción es malvada cuando el daño deshumanizador es cometido sobre alguien incapaz de defenderse, pero solo es inmoral cuando la víctima tiene capacidad de respuesta; una afirmación que resulta inaceptable, puesto que muchas acciones son malévolas tanto si quien la sufre puede reaccionar, como si no.

En segundo lugar, en la condición B, de Wijze admite que los términos «daño gratuito» y «posición moral relevante» son controvertidos y generan imprecisión, pero parece haber resuelto el pro-

²¹² RUSSEL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?», p. 663.

²¹³ DE WIJZE, S., «Defining Evil: Insights from the problem of “Dirty Hands”», en *The Monist*, vol. 85, n° 2, 2002, pp. 210-238; p. 218.

blema con el mero hecho de admitirlo, dado que no vuelve a abordarlo. De hecho, lejos de aclararlos, nunca explicita qué entiende exactamente por ellos o qué engloban.

En tercer lugar, de Wijze defiende que para poder considerar una acción como malvada, esta debe ser intencional, planteamiento que no se corresponde con la realidad: por una parte, la intención no es condición necesaria para la acción malvada; y por otra parte, la posición de de Wijze excluiría los casos de ignorancia, negligencia o imprudencia culpable.

Por otra parte, Luke Russell ha indicado también algunas objeciones a esta teoría²¹⁴. Por un lado, la condición C hace que la teoría fracase al tratar de identificar diferencias cualitativas entre la acción malvada —*evil action*— y las inmoralidades ordinarias —*ordinary wrongdoing*²¹⁵. Y, por otro, el enfoque resulta «radicalmente disyuntivo», hasta el punto de que Russell lo denomina «teoría disyuntiva del mal». Esto se debe a que, si bien las tres condiciones presentadas por de Wijze persiguen encerrar respectivamente cada uno de los tres paradigmas más comunes, a la par que diversos, de la acción malvada —como son el trato desconsiderado y malicioso hacia otras personas, infligir un daño gratuito a personas y ciertos animales, y la participación en el régimen nazi—, el problema reside en que yerran al mostrar qué tienen dichos casos en común y, por lo tanto, por qué han de ser considerados malvados.

La crítica de Daniel Haybron al componente cuantitativo del daño

Una vez han sido descartadas algunas de las principales teorías sobre el mal que se apoyaban en la diferencia cualitativa con respecto a la injusticia, analizaré brevemente la crítica que Daniel M. Haybron, partidario de esta posición, realiza acerca del componente cuantitativo del daño como elemento propio de las acciones malvadas y juzgaré si tiene o no razón en su argumentación. Haybron critica aquellas explicaciones que toman el daño como uno de los factores principales que caracterizan la acción malvada sosteniendo que poseen un enfoque consecuencialista donde lo único verdaderamente relevante serían los efectos de las acciones realizadas; las motivaciones, las intenciones, los afectos o los sentimientos pasarían a un segundo plano y solo serían importantes en la medida que contribuyesen al sufrimiento o al dolor de dicha acción. Por lo tanto, esta posición re-

²¹⁴ Cfr. RUSSEL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?».

²¹⁵ En primer lugar, la Condición C hace que no sea necesaria ninguna cualidad psicológica distintiva para realizar el mal, sino que los motivos, los estados psicológicos o la moral del agente podrían ser los mismos que en las injusticias; de manera que, en este aspecto, no existe una diferencia cualitativa entre las acciones malvadas y las injustas. Segundo, no queda claro que el tipo de daño causado en una acción malvada sea cualitativamente distinto al ocasionado en una injusticia. Tercero, no especifica ni la naturaleza ni la severidad del daño que debe causar la acción malvada; el único criterio es que persiga la destrucción de los valores morales. Y, por último, en función de la lectura que se haga de ella puede llevar a una interpretación amplia que desemboca en la ambigüedad, o a una interpretación estricta que conduce a la arbitrariedad.

sultaría insostenible por dos motivos. Por un lado, para el filósofo norteamericano resulta intuitivamente poco convincente porque «the concept of evil centrally concerns matters of motive and affect, and harm-based theories cannot account for this»²¹⁶. Por otro, tampoco ayuda a distinguir entre lo que simplemente sería malo o perjudicial —*bad*— y lo verdaderamente malvado —*evil*—, dado que centrarse en la magnitud del daño no sería adecuado ni suficiente para establecer una separación entre ambos conceptos. En sus propias palabras: «there appears to be no point at which, by committing still greater harms, we cross a moral Rubicon of the sort that might distinguish the evil from the bad»²¹⁷. Asimismo, este tipo de explicaciones conducirían a paradojas inaceptables, como que aquellas acciones inmorales que conllevan un daño serían peores que las acciones malvadas donde el daño no se genera, sino que se permite —como observar cómo torturan y matan a una persona sin hacer nada por impedirlo, cuando se tiene ocasión de hacerlo—.

Sin embargo, cabe realizar diversas objeciones a la crítica lanzada por Haybron. En primer lugar, en referencia a una de las bases de su propuesta, no queda claro por qué pretende establecer una diferencia cualitativa entre los conceptos de *bad* y *evil*, puesto que al introducir en su teoría la afirmación de que una acción o persona puede ser «mejor» o «peor» que otra, hace que el problema del mal sea una cuestión de grado; es decir, introduce un elemento cuantitativo —aunque sea para concretar en qué nivel posee una determinada cualidad— que, como él mismo admite, sería el precio a pagar para poder cubrir una amplia gama de casos.

En segundo lugar, como ya es *leitmotiv* de la presente investigación, no son necesarias motivaciones, intenciones, afecciones o sentimientos malvados a la hora de realizar una acción malvada; por el contrario, esta también puede ser cometida por buenas intenciones, sentimientos como el de deber, por coacción, por ignorancia, para prevenir un mal aún mayor o incluso el agente puede sentir indiferencia en el momento de llevarla a cabo. Además, Haybron nunca aclara por qué el concepto de mal debe preocuparse por los aspectos motivacionales y afectivos, sino que es una cláusula que establece como un dogma sin justificar.

En tercer lugar, respecto a la concepción que tiene Haybron del daño, cabe objetar dos cosas. Por un lado, el autor critica que se pueda cuantificar objetivamente la magnitud del daño, pero es posible replicarle que, aunque esto sea difícil, no significa que sea imposible. En este sentido, como desarrollaré más profundamente a continuación, puede definirse una acción malvada como aquella que causa, pretende causar o permite un daño razonablemente previsible, inexcusable, serio y excesivo²¹⁸, entendiéndose por esto un daño que priva de las bases necesarias para que la vida sea tolerable y merecedora de ser vivida²¹⁹; un daño que, como dice Paul Formosa, aunque resulte complicado de

²¹⁶ HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», p. 264.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ KEKES, J., *Las raíces del mal*, pp. 17-18.

²¹⁹ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 16.

medir, sea muy significativo²²⁰, moralmente significante y fácilmente reconocible²²¹. Por otro lado, Haybron cae también en la trampa de reducir el daño únicamente al daño físico, ignorando el psicológico o el anímico, los cuales, aunque pueda resultar más complejo, pueden también calibrarse²²².

4.2. El huevo o la gallina: la prioridad de análisis de las acciones malvadas

¿Qué fue antes: el huevo o la gallina? «¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?»²²³. Algunos dilemas como estos han estado presentes a lo largo de la historia de la filosofía sin que los pensadores hayan logrado dar una respuesta definitiva y consensuada. El primero, reformulado en otros términos por filósofos como Aristóteles²²⁴, remite a la pregunta perenne por el origen de la vida y del universo; el segundo, planteado por Platón en el *Eutifrón*, trata de definir la esencia de la piedad y concluye de manera aporética. En lo que concierne al objeto de mi investigación, una vez que he señalado las paradojas y los inconvenientes de la diferencia cualitativa entre maldad e inmoralidad, y he justificado la conveniencia de apoyarse en una diferencia cuantitativa para elaborar una teoría del mal, pasaré a plantear un dilema similar: ¿debe analizarse primeramente las acciones malvadas, las personalidades malvadas o las instituciones malvadas? Puede decirse, para empezar, que el análisis de las personas malvadas debe ser anterior al de las instituciones malvadas; al fin y al cabo, las instituciones están compuestas en última instancia por personas, que las pueden pervertir y corromper, y aunque las instituciones malvadas puedan originar individuos malvados, dichas instituciones han llegado previamente a ser lo que son de la mano de agentes malvados. Ahora bien, dicho esto, ¿han de analizarse antes las acciones o las personalidades malvadas? ¿Dependen las acciones malvadas de las personas malvadas o dependen las personas malvadas de las acciones malvadas? Al contrario de lo que ocurría anteriormente, para esta cuestión sí hay una respuesta: las acciones malvadas anteceden explicativamente a las personalidades malvadas dado que no solo estas últimas, sino cualquier persona tiene la capacidad o la potencialidad de obrar el mal, y que se considera malvado a un agente porque este comete, trata de

²²⁰ Cfr. FORMOSA, P., «Evil, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil».

²²¹ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 229.

²²² Como se verá en la sección dedicada a la personalidad malvada, en su ensayo «Consistency of character and the character of evil» —HAYBRON, D. (ed.), *Earth's Abominations. Philosophical Studies of Evil*, Rodopi, Amsterdam 2002, pp. 63-78— Haybron sí que reconoce la importancia del daño psicológico; pese a ello, también mostraré nuevos absurdos y contradicciones de su planteamiento.

²²³ PLATÓN, *Eutifrón*, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2007, p. 231 (*Euthphr.*, 10a).

²²⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 397-398 (*Met.* XII 7, 1072b30 – 1073a2).

cometer o permite acciones malvadas. En este sentido, analizar primero la personalidad malvada para elaborar una teoría del mal proporciona una panorámica mucho más restringida y limitada del fenómeno, puesto que se atendería únicamente a un tipo o a unos pocos tipos determinados de casos, y quedarían excluidos no pocos sucesos que se consideran malvados. No hace falta ser un Nerón, un Tomás de Torquemada, un Reinhard Heydrich, un Sadam Hussein o un Kim Jong-un para hacer el mal; de hecho, la mayor parte de actos malvados que tienen lugar son realizados por personas sin un carácter propiamente malévolo.

Sin embargo, aunque cuenta con un consenso general, este punto de vista no goza de unanimidad por parte de todos los pensadores. En esta línea, y consciente de que su posición dista mucho de ser universalmente aceptada, Marcus Singer ha defendido que para poder discutir acerca de en qué consiste una acción malvada primero deben considerarse las personas y organizaciones que las cometen, las cuales están guiadas por personalidades y voluntades malévolas:

The concept [evil], in my conception of it, applies primarily to persons and organizations, secondarily to conduct and practices. Evil deeds must flow from evil motives, the volition to do something evil, by which I mean something horrendously bad. One cannot do something evil by accident or through thoughtlessness. Through accident or misadventure one can do something wrong or bad, even terrible, but not something evil. So when we say that someone did something evil, we are saying something about that person, that person's motives and consequently about that person's character.²²⁵

Esto no implicaría, como matiza a continuación, que aquellos que realizan una acción malvada sean personas malvadas —juicio que requeriría muchos más elementos de análisis—, sino que en el momento de actuar estuvieron dirigidas por una intención malvada. De hecho, reconoce que la mayoría de acciones malvadas no son cometidas por personas malvadas, así como que una incorrecta adscripción del mal impediría un acercamiento y comprensión adecuados de la acción malévola. Pese a ello, se opone a afirmaciones como las realizadas por Haybron en las que este declara: «the connection between evil-doing and evil character is looser than most writers suppose»²²⁶; o «the

²²⁵ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 190.

²²⁶ HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», p. 279. Curiosamente, cuando Singer menciona esta cita de Daniel Haybron —SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 190— la modifica, ignoro si de manera intencionada o no, haciéndole cambiar sustancialmente su significado. Mientras Haybron utiliza el comparativo «looser», dando a entender que la conexión entre acción malvada y personalidad malvada es «más flexible», «más laxa» o «menos fuerte» de lo que muchos autores piensan, Singer cambia el adjetivo por «much lower», esto es, le hace decir a Haybron que dicha conexión es «mucho menor», «mucho más baja» o «bastante inferior» de lo que piensa la mayoría. Dicho con otras palabras, mientras Haybron alude a que no todos los casos de acciones malvadas están evidente y necesariamente vinculados a casos de personalidades malvadas —puesto que agentes con personalidades normales también pueden perpetrar dichas acciones—, Singer parece hacerle decir que, en aquellos casos en los que sí existe dicha conexión, la intensidad, fuerza o grado de esta es inferior a lo comúnmente pensado, como si fuera algo cercano a una coincidencia; afirmación que Haybron, en ningún caso, pretende realizar.

conflation of evil persons with evil-doers may lead us to punish the latter far out of proportion to the severity of their crimes or the turpitude of their characters»²²⁷. Para Singer, esto no sería sino un uso incorrecto —por exageración— del concepto de mal, puesto que para él «an action, though very very bad, even terrible or horrendous, [...] is not evil if the resulting harm is not intended or reasonably foreseeable by the agent»²²⁸.

Ahora bien, esta aseveración no deja de resultar ciertamente polémica puesto que, como analizaré más tarde, las motivaciones malvadas no son un requisito indispensable a la hora de realizar una acción malvada —motivaciones como el honor, el deber, o incluso buenas motivaciones pueden conducir también a ella—, de la misma forma que un caso de ignorancia, negligencia o fallo propio puede provocar que un daño razonablemente previsible no sea percibido de forma adecuada por el agente. Lo cierto es que, como la historia ha demostrado —tanto en sus grandes episodios, como en los eventos más cotidianos—, y en especial los trágicos acontecimientos que se han sucedido durante los siglos XX y XXI, no solo las personas con un carácter vil y cruel son capaces de perpetrar el mal, sino que este se encuentra prácticamente al alcance de cualquiera. De hecho, se considera que una persona es malvada precisamente porque realiza, pretende realizar o permite una o varias acciones malvadas; de la misma manera que Forrest Gump decía aquello de «stupid is as stupid does», en este caso puede parafrasearse su frase para decir «malvado es quien hace maldades» —«evil is as evil does»— de manera habitual.

Por lo tanto, partiendo de estas dos bases —(1) no solo las personas malvadas realizan el mal; y (2) se denomina malvado al que hace, trata de hacer o permite hacer el mal con una determinada regularidad—, puede determinarse el orden lógico de análisis a la hora de elaborar una teoría del mal: en primer lugar, desarrollar una teoría de la acción malvada que describa en qué consiste esta última, ya que ello proporciona una capacidad explicativa más amplia que permite englobar un mayor —si no el total— número de casos; en segundo lugar, establecer una teoría de la personalidad malvada, en la cual las motivaciones e intenciones del agente pueden suponer que la acción malvada tenga un grado añadido de mal; y, por último, exponer una teoría sobre las instituciones y sistemas políticos malvados. Dicho esto, pasaré a contestar a la pregunta que vengo formulando y que resulta central en mi investigación: ¿en qué consiste una acción malvada?

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 190.

5. HACIA UNA TEORÍA (PROPIA) DEL MAL

A la hora de proporcionar una explicación del fenómeno del mal, deben tenerse en cuenta ciertos requisitos previos—allende los ya mencionados anteriormente—, algunos de los cuales han sido expuestos por autores como John Kekes. En primer lugar, aunque parezca una obviedad y algo har- to evidente, debe recordarse que el mal existe y que, contrariamente a lo que muchos sostienen, se encuentra bastante diseminado a lo largo y ancho del mundo, a veces más de lo que se piensa o se está dispuesto a admitir. Ha de abandonarse la idílica fantasía —si alguien la tuviere— de que vi- vimos en un mundo casi perfecto, para algunos el mejor de los posibles, en el que solo unas pocas y terribles acciones son realmente malvadas; acciones que, además, serían perpetradas únicamente por individuos extraños, excepcionales, incomprensibles, irracionales, diferentes o incluso contra- rios al común de los mortales, enemigos de la humanidad, de la paz y, por englobarlo en un término genérico, del bien. De la misma forma, tampoco debe caerse en la ingenuidad de creer que el mal solo pueda ser combatido con el bien y que en ocasiones no haya que enfrentar el fuego con el fue- go mismo. Poner la otra mejilla o entregar la túnica cuando también te quiten el manto²²⁹ puede ayudar a romper el círculo o la espiral del mal en la que alguien se encuentre, quizá a evitar su pro- pagación, su proliferación o nuestra participación en él, pero en modo alguno garantizan su cese o su desaparición; eso, lamentablemente, es imposible. Es más, adoptar esta actitud puede parecer muchas veces más un gesto de indiferencia o de resignación que una defensa del bien. Manifesta- ciones pacíficas como la «Marcha sobre Washington» o las huelgas de hambre de Mahatma Gandhi pueden resultar útiles, reivindicativas y simbólicas en algunas ocasiones pero, por desgracia, no ocurre así siempre. Los ideales de pacifismo y de no violencia operan bien como metas a las que aspirar asintóticamente en nuestras sociedades, como principios prescriptivos que deberían regir nuestro mundo, pero desafortunadamente, de un modo pragmático, no puede apelarse siempre a ellos para combatir el mal. Hitler pudo ser derrocado únicamente a través de una contienda que aso-oló millones de vidas; detrás de cada derecho de los que disfrutamos hoy día está el esfuerzo y la sangre de millones de personas que lucharon por ellos. Y para lograr estas victorias que contribuye- ron al progreso de la humanidad, en ocasiones el mal tuvo que ser combatido con el propio mal; las guerras, con sus estragos y consecuencias, aunque sean realizadas en legítima defensa o para defen- der valores como la libertad, son quizá el ejemplo paradigmático de ello. Dicho en pocas palabras, no puede negarse la existencia del mal ni su presencia en el mundo; no solo porque esto nos deja en una posición débil a la hora de enfrentarse a él, sino también porque en ocasiones ha sido necesario para combatir un mal todavía mayor, lo que proporciona una muestra de su alcance.

²²⁹ *Biblia de Jerusalén*, Lucas 6:29, pp. 84-85.

Además, tampoco deben desatenderse los males presentes a pequeña escala, pues, aunque a veces puedan parecer menos visibles, se encuentran sin duda más diseminados. En comparación con un genocidio, el asesinato de una persona puede parecer «menos grave», e incluso podría llegar a decirse que no alcanza el mismo grado de maldad; sin embargo, este segundo acto es mucho más común que el primero y no por tener una magnitud menor deja de ser malvado. Ahora bien, aunque pueda considerarse que uno de estos hechos es peor o más grave que el otro, debe huirse del cinismo que supone realizar este tipo de comparaciones como si de una competición de maldades se tratase; que uno posea un alcance mayor no le resta gravedad al otro, sino que ambos son acciones malvadas y, como tales, merecen nuestra más firme oposición y condena. Si acaso acudimos más frecuentemente a las grandes catástrofes o a los más viles acontecimientos, a lo que Claudia Card ha denominado «paradigmas de la atrocidad», cuando tratamos de dar ejemplos para explicar o ilustrar el mal, se debe únicamente a que tales sucesos resaltan y hacen más visibles sus rasgos, desvelando aquellos que en una acción más pequeña quizá pudieran permanecer ocultos.

Por otro lado, a la hora de elaborar una teoría sobre el mal también debe desecharse la idea de que uno se encuentra ante algo irracional o, en último extremo, incomprensible para la mente humana. Muchas personas de las que perpetran acciones malvadas no son seres irreflexivos cuyo único propósito en la vida es la aniquilación del mundo, el quebrantamiento de la paz, o la destrucción de los valores morales. Dicho de otra manera, también pueden ser personas corrientes y pueden llegar a tener razones —e incluso, como veremos, estar justificadas— para tratar de llevar a término sus planes; cosa distinta es que sean buenas o malas razones, o la valoración moral que se haga de ellas —que sus motivaciones sigan una determinada racionalidad no significa que estas personas sean *razonables*—, pero en cualquier caso no actúan de manera irracional, sino que hacen uso de la razón y es precisamente esto lo que permite una comprensión —que no justificación— del fenómeno del mal. Esto no quiere decir que no puedan existir «monstruos morales» como Amon Göth o Reinhard Heydrich, autistas morales como Stalin, o psicópatas y sociópatas que realicen acciones perversas; pero, en comparación con el conjunto global de agentes que llevan a cabo el mal, constituyen un aspecto más bien minoritario, por mucho que a algunos les cueste aceptarlo y por mucho que quisiéramos que no fuese así —pues si solo estos tipo de personas pudieran hacer el mal, sería mucho más fácil identificarlo y combatirlo—. Asimismo, esto lleva a establecer una clara distinción entre los «ejecutores del mal» —*evildoers*— y las «personas malvadas» —*evil people*—: no todas las personas que realizan acciones malvadas son personas malvadas —puede que las cometan bajo coacción, por imprudencia, que exista algún tipo de excusa, etc.—, pero sí es cierto que todas las personas malvadas ejecutan, tratan de ejecutar o permiten acciones malvadas.

Otra característica que debe tener una explicación adecuada del mal es la multicausalidad. A lo largo de la historia del pensamiento muchas teorías han recurrido a una única causa para dar cuenta

de la presencia del mal en el mundo: la imperfección del mundo material, copia o participación de un mundo inteligible o divino; entidades diabólicas, encabezadas por Satanás, príncipe de las tinieblas; el libre arbitrio humano más una tendencia maligna innata en el ser humano; el uso inadecuado de la razón; etc. Sin embargo, aunque pudieran resultar válidas para casos o situaciones determinadas, tarde o temprano todas ellas fallan a la hora de englobar la totalidad de males morales y políticos existentes. Esto es debido a que el mal no remite a una sola causa, sino que existen múltiples causas capaces de precipitar una acción malvada: las instituciones y sistemas políticos que rodean a la persona, contexto, circunstancias exteriores, propensiones internas, deseos, pasiones, miedos, autoengaños, descuidos, etc.: Tal y como ha señalado John Kekes:

Dado que estas causas varían según la persona, el tiempo y el lugar, cualquier intento de encontrar *la* causa del mal está condenado al fracaso. No hay ninguna explicación que sirva para todos los casos del mal, o siquiera para la mayoría. La debilidad de la voluntad, la ignorancia sobre el bien, el razonamiento defectuoso, la destructividad humana, los pactos políticos incorrectos, el excesivo amor por uno mismo, la búsqueda desenfrenada del placer, la venganza, la codicia, el aburrimiento, el disfrute, la perversión, la provocación, la estupidez, el miedo, la insensibilidad, el adoctrinamiento, el autoengaño, la negligencia, etcétera, son todas causas que pueden constituir una explicación de algunos casos específicos del mal. Ninguna de ellas, sin embargo, puede explicar todos y ni siquiera la mayoría de los casos.²³⁰

Por lo tanto, no existe una única raíz a la que pueda remitirse el origen de todo mal, sino que la teoría que se elabore sobre él debe ser multicausal, capaz de comprender los diferentes orígenes y condiciones que pueden dar lugar a las múltiples formas y manifestaciones del mal. A su vez, esto da pie a que, aunque pueda hacerse una teoría general acerca de en qué consiste una acción malvada, cada situación debe ser analizada por separado para comprobar si merece o no dicho calificativo y, en caso de que así sea, por qué. Todas las acciones malvadas poseen una serie de características comunes, pero para juzgar si un acto ha de ser juzgado como tal deberán analizarse diversos factores —que enunciaré más tarde— para comprobar si las reúne. Y de ser así, lo que explica la maldad de una determinada situación puede no hacerlo en otra. En otras palabras, cuando se pasa de la teoría a la práctica la explicación que se proporcione de una acción malvada «debe ser *particular* porque las propensiones específicas y las condiciones sociales son diferentes en cada caso, y porque la respectiva eficacia causal de las condiciones internas y externas, activas y pasivas de la explicación también puede resultar diferente. El resultado de estas diferencias es que la explicación de una ac-

²³⁰ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 22; el destacado es del propio Kekes.

ción mala no puede ser generalizada para cubrir otras acciones malas»²³¹. Por ejemplo, las ejecuciones de judíos a manos de las SS eran sin duda malvadas, pero también lo eran las humillaciones públicas o la permisividad y pasividad de la población alemana en las deportaciones, acciones que *sensu stricto* no costaban la vida de nadie —aunque en la mayor parte de los casos fuera el primer paso hacia su muerte—. La explicación particular que se da de la maldad en cada uno de estos sucesos es distinta, como también lo son sus causas y motivos.

Asimismo, una teoría adecuada del mal debe adoptar un enfoque global, esto es, debe tener en cuenta a las diferentes partes que se encuentran involucradas en la acción malvada y en su evaluación. En este sentido, autores como Paul Formosa han recogido las principales perspectivas sobre esta cuestión:

On a victim approach it is something about the consequences for the victims of the wrongdoing, in particular the amount of harm inflicted upon them, that makes an act not just wrong, but evil. On a perpetrator approach it is something about the perpetrators of a wrongdoing, such as their motive or intention, that makes an act not just wrong, but evil. On a bystander approach it is something about us as bystanders or evaluators of an act, such as our inability to comprehend why the act was done or our feeling of utter horror or disgust when contemplating the act, that makes an act not just wrong, but evil.²³²

Algunos autores, como John Kekes, se han apoyado en el enfoque del perpetrador a la hora de elaborar su teoría sobre el mal, mientras que otros como Card sustentan su estudio en el de la víctima. El problema es que, por sí solos, y a pesar de poseer un gran poder explicativo, dichos enfoques no logran dar cuenta de la totalidad de males existentes, dado que centran casi toda su atención en algunos elementos de la acción a costa de minusvalorar otros que también resultan significativos. Por ejemplo, si bien Kekes considera el daño un factor indispensable del mal, centra más su interés en la psicología del agente, considerando que solo cuando este es movido por una motivación malvada puede decirse que la acción también lo es. Sin embargo, ello obvia que las acciones malvadas también pueden provenir de motivaciones buenas o neutras —de hecho, algunas de las que él pone de ejemplo, como la fe o el cumplimiento del deber, no son propiamente malvadas—, y excluye de su análisis el daño psicológico o anímico que pueden sufrir las víctimas, centrándose únicamente en el físico. Por otra parte, al centrarse en el daño padecido por las víctimas, Card infravalora que la motivación del agente puede resultar crucial en algunas ocasiones a la hora de juzgar una acción como malvada, como en aquellos casos en los que el perpetrador no logra alcanzar su objetivo —

²³¹ *Ibid.*, p. 278; el destacado es del propio Kekes. Más adelante analizaré las condiciones internas, externas, activas y pasivas de las que habla.

²³² FORMOSA, P., «A Conception of Evil», pp. 219-220.

bien porque es detenido, bien porque las circunstancias se lo impiden, y nadie resulta herido—. Así, por ejemplo, un intento de asesinato no deja de calificarse como malvado aunque la víctima haya salido ilesa, pues la psicología del perpetrador es lo que más pesa en este caso. Por ello, lo que propongo para construir una teoría del mal es un enfoque global o general, lo que Formosa denomina un *enfoque mixto*; esto es, «some combination of the factors picked out by victim, perpetrator and bystander approaches, that make an act not just wrong, but evil»²³³.

Esto lleva a constatar que lo que constituye una acción malvada es la conjunción o combinación de varios elementos, los cuales, sin embargo, no tienen por qué presentarse siempre con la misma fuerza o intensidad. Dicho de otra manera, una acción malvada debe reunir una serie de requisitos fundamentales pero, en función del hecho que se analice, unos pueden tener más presencia o más peso que otros; e incluso puede darse el caso de que uno de los componentes posea una presencia tan marcada o intensa que compense la escasez o la carencia de otros. Por ejemplo, si bien puede considerarse el daño como el factor fundamental de la acción malvada, también pueden darse situaciones en las que este se encuentre ausente o mitigado y, pese a ello, seguir calificando la acción como tal —como el caso del intento de asesinato—. Aunque es cierto que las peores atrocidades y perversidades tienen generalmente todos los componentes del mal elevados a su mayor grado, analizar una acción malvada supone muchas veces observar el equilibrio que existe entre ellos. «There are —indica Formosa— [...] a number of factors involved in a judgment of evil that must be weighed in combination in order to reach an overall judgment about whether or not, all things considered, an act has gone beyond the pale of mere wrongdoing. A useful theory of evil cannot remove the need for judgment, but it can draw our attention to what factors are important and relevant to making the judgment»²³⁴.

Identificar estos factores, así como qué grados y combinaciones de ellos puede o debe tener una acción malvada, es quizá la tarea más crucial a la hora de elaborar una teoría sobre el mal; solo así será posible reconocer las diversas formas que adopte —tanto las ya conocidas, como sus posibles nuevas manifestaciones— y, con ello, empezar a situarse en una posición óptima para combatirlo. La lucha contra el mal es, sin ningún tipo de duda, una de las funciones primordiales de la moral, pero para lograr salir victoriosos de ella es necesario esclarecerlo previamente en la teoría; ese es el objetivo que mueve esta investigación, y si bien resulta imposible que en un mundo imperfecto como el nuestro quede erradicado en su totalidad, lo que sí está en nuestra mano es la posibilidad de prevenirlo. Es precisamente para acometer esta empresa por lo que debe tenerse bien claro qué son y en qué consisten las acciones, las personalidades y las instituciones malvadas.

²³³ *Ibid.*, p. 220.

²³⁴ *Ibid.*, 230.

5.1. La explicación multicausal

El filósofo húngaro John Kekes ha sido, y es, uno de los grandes valedores de la explicación multicausal del mal en las teorías que se han elaborado acerca del mismo. De hecho, en una de sus obras principales acerca del tema —si no la más importante—, *Las raíces del mal*, no solo dedica la segunda mitad a la multicausalidad del mal, sino que también analiza pormenorizadamente los diferentes grupos de teorías monocausales que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento y señala los errores o paradojas que las han hecho inviables para un estudio adecuado del mal. Por este motivo, el planteamiento de Kekes supone un punto de partida idóneo para ofrecer y defender una explicación multicausal del mal.

En la citada obra, su autor plantea cuáles serían las condiciones que harían propicio el surgimiento del mal: prohibiciones débiles en una sociedad —morales y/o legales—; circunstancias favorables para las acciones malvadas —una guerra, un estado de excepción, una revolución social violenta, etc.—; y motivaciones que hacen al agente propenso a realizar dichas acciones, especialmente cuando se encuentra cegado por miedos y pasiones. Cuando se encuentran ante una situación así, las personas que llevan a cabo este tipo de acciones falsean sistemáticamente los hechos, no solo para evitar verse como seres horribles, sino también para autoengañarse o convencerse de que no obraron mal en absoluto o, si lo hicieron, de que existía una justificación que las dispensaba de toda culpa. Esto, dice Kekes, no es sino una consecuencia del deseo humano de tener un ideal que otorgue sentido a la propia vida; un deseo que puede llegar a conducir a que las personas no vean los hechos como realmente son, sino de un modo ilegítimo que mantenga intactos dicho ideal y el supuesto lugar que creen tener en el mundo. A través de sus falsas creencias elaboran una jerarquización *sui generis* de las cosas con la que mantienen a salvo su identidad y su seguridad psicológica. Así ocurre en los ejemplos relatados por Kekes —la cruzada contra los cátaros (1209-1244); el periodo del Terror de Robespierre; la dirección de Franz Stangl en el campo de exterminio de Treblinka; la «guerra sucia» llevada a cabo por los militares argentinos entre 1976-1983 durante la dictadura; y los asesinatos perpetrados por Charles Manson y John Allen—, en los que los autores de los crímenes deformaron los hechos para exagerar y priorizar sus objetivos, y minimizar o ignorar el daño y las consecuencias que sus decisiones acarreaban:

Esto explica por qué podían tener ante sus ojos a las personas destrozadas a quienes habían torturado, humillado y a menudo asesinado y, a la vez, considerar que sus propios y lejanos intereses eran más importantes que el sufrimiento inmediato que estaban produciendo. Pudieron conciliar ambas cosas solo falseando los hechos respecto de los cuerpos sangrando ante ellos, y

fueron llevados a falsear estos hechos por las pasiones que dominaban sus respectivos puntos de vista. Esos puntos de vista contienen los orígenes del mal.²³⁵

Una vez expuesto esto, quisiera hacer dos comentarios acerca del planteamiento realizado por Kekes. En primer lugar, debe resaltarse que de lo que está hablando es del contexto más favorable para que el mal pueda originarse, no del único posible; en otras palabras, si se reúnen los requisitos indicados por el autor es mucho más probable que el mal pueda tener lugar, pero no es seguro que se dé, ni se descarta que pueda darse en otras situaciones. En muchas sociedades existen fuertes prohibiciones, tanto morales como legales, en contra del asesinato, el maltrato, el tráfico de drogas, etc., y las circunstancias para perpetrar estos crímenes distan en la mayoría de los casos de ser favorables, pero eso no impide que dichos actos se sigan cometiendo. De la misma forma, el mal se puede llevar a cabo sin que existan motivaciones que hagan al agente más propenso a caer en él o sin que dichas motivaciones se encuentren enturbiadas por las pasiones: las buenas motivaciones pueden dar lugar también a acciones malvadas, de la misma manera que pueden hacerlo algunos casos de ignorancia o de descuido culpables. Todo esto conduce a la segunda observación, que es la que verdaderamente pretende destacar Kekes: no existe una causa única e inequívoca del mal, sino que el mal es multicausal. Son múltiples los factores que pueden intervenir, como múltiples son también las raíces que puede tener en su origen: en algunos casos puede ser una personalidad malévola; en otros, un contexto de completa quiebra moral, como sucedía en los campos de concentración y exterminio; y de la misma forma puede ocurrir cuando existe una gran tentación, cuando se da una situación de pura supervivencia o cuando alguien decide voluntariamente ignorar u olvidar algo, permitiendo con ello una atrocidad. Por lo tanto, si se remitiese el mal a una única causa, fuera la que fuese, un gran número de las acciones que se consideran malvadas y que suscitan el mayor rechazo moral deberían dejar de ser tenidas por tales, dado que no tendrían ese origen determinado; una consecuencia que nadie razonable estaría dispuestos a admitir. Así, por ejemplo, aunque Amon Göth y Franz Stangl actuaron por motivaciones distintas —sadismo y odio frente a cumplimiento del deber y autointerés—, en situaciones y lugares diversos del III Reich, los actos llevados a cabo por ambos son igualmente condenables y provocan la más absoluta indignación; no se puede dejar de castigar las acciones de Stangl en Treblinka solamente porque no fuera un sádico como Göth y no disparase indiscriminadamente a sus víctimas, como hacía este en Plaszow.

En su obra, Kekes aborda este aspecto multicausal del mal analizando cuáles son las distintas raíces que puede tener y por qué las explicaciones monocausales, pese a poseer algunas virtudes, están condenadas al fracaso. Partiendo de este punto, considera que las explicaciones históricas y tradicionales acerca del mal pueden clasificarse en cuatro tipologías ideales que dependen de dos

²³⁵ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 186.

distinciones acerca de las supuestas causas del mismo: en primer lugar, si dichas causas son *internas* o *externas*, es decir, si tienen un origen psicológico o si son independientes de los seres humanos y provienen de influencias naturales, metafísicas, religiosas, etc.; y en segundo lugar, si son *activas* o *pasivas*, esto es, si impulsan al agente a realizar la acción o si dicho agente carece de elementos que le impiden refrenarse a la hora de perpetrar el mal. De esta manera, existirían cuatro posibles explicaciones del origen del mal que Kekes resume en la siguiente tabla²³⁶:

PASIVA

EXTERNA

Las causas de las acciones malvadas son influencias que hacen que el mal sea intrínseco al plan de todas las cosas

INTERNA

Las causas de las acciones malvadas son procesos psicológicos que funcionan mal e impiden a los hacedores del mal ver sus actos como malvados

ACTIVA

EXTERNA

Las causas de las acciones malvadas son influencias externas que corrompen a los hacedores del mal y los impulsan a realizar dichas acciones

INTERNA

Las causas de las acciones malvadas son procesos psicológicos que impulsan a los hacedores del mal a realizar dichas acciones

Sin embargo, el problema es que las cuatro categorías fallan por sí solas como explicación de la acción malvada, pues, o bien se basan en supuestos cuestionables, o bien dejan de catalogar como malévolos eventos que sin duda lo son. Como afirma Kekes, «el hecho de individualizar algunas influencias exteriores o procesos psicológicos como causas no quiere decir que sean suficientes para explicar por qué se cometen acciones malas»²³⁷. Este tipo de acciones depende de múltiples e innumerables condiciones, algunas de las cuales se sobreentienden pero que son tan generales que, aun siendo necesarias, no resultan suficientes para explicar el mal. Pero, por otro lado:

Las explicaciones de las acciones malas aseguran que también son necesarias ciertas influencias exteriores específicas sobre el hacedor del mal o ciertos procesos psicológicos de él, y que, junto con estas otras condiciones cuya presencia puede ser normalmente dada por supuesta, las influencias específicas o los procesos psicológicos son suficientes para causar las acciones ma-

²³⁶ *Ibid.*, pp. 208-209.

²³⁷ *Ibid.*, p. 209.

las. Se individualizan las influencias o los procesos específicos porque se supone que tienen una importancia crucial para explicar las acciones malas.²³⁸

Esta relevancia es destacada por las diferentes teorías, que sostienen que sin un determinado componente no habría acciones malvadas o que, si están presentes todas las demás condiciones, añadir este último propiciaría el mal. El problema sobreviene a la hora de determinar qué elemento constituye el núcleo de las explicaciones y cuáles resultan más periféricos, aunque necesarios; es más, incluso dentro de una misma tipología puede haber diferentes versiones acerca de cuál debe ser la causa principal. La tabla anterior revela los diferentes intentos por desvelar el origen del mal, y el hecho de que puedan existir distintas clasificaciones, con raíces tan diversas, refleja que un elemento central en algunos casos puede resultar periférico en otros y viceversa. Ahora bien, como prosigue Kekes, el estudio de esta variedad de explicaciones sigue mereciendo atención pues, aunque sus planteamientos y conclusiones resulten erróneos, siguen conteniendo elementos que una teoría adecuada sobre el mal no puede ignorar²³⁹.

La explicación externo-pasiva

En lo que se refiere a la explicación *externo-pasiva* del mal, esta no solo reconoce que el mal existe y que se encuentra muy difundido en el mundo, sino que también considera que es inevitable para lograr y mantener la armonía de un orden moralmente bueno y superior. La explicación sería así *externa*, al afirmar que el mal existe independientemente de los seres humanos; y *pasiva*, al suponer que las acciones malvadas reflejan la intrínseca incapacidad de las personas de comprender los esfuerzos de un orden superior y la necesaria participación que el mal desempeña en él para la consecución del mejor de los mundos posibles.

Sin embargo, existen tres fuertes argumentos que ponen en tela de juicio la validez de este enfoque. En primer lugar, confunde las acciones moralmente dañinas con las acciones malvadas, cuando no ignora directamente estas últimas²⁴⁰. En segundo lugar, en lugar de aceptar sus propios límites y su fracaso a la hora de interpretar algunos casos, la explicación externo-pasiva atribuye esta incapacidad de esclarecer determinadas acciones malvadas a las limitaciones de la comprensión humana, lo cual lleva a una serie de consecuencias del todo inaceptables: desvía cualquier tipo de crítica, dado que cualquier juicio realizado contra ella podría ser aducido como un límite del entendimiento;

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ El análisis realizado a continuación se basa en los estudios realizados por John Kekes en los capítulos 8, 10 y 11 de *Las raíces del mal*.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 213.

permite que las personas hagan lo que quieran y conduce a la anarquía moral, puesto que todas las acciones podrían ser una manifestación de ese orden superior e inaccesible al entendimiento; y establece el falso maniqueísmo de que el bien requiere la presencia de su opuesto, pues el primero podría ser apreciado oponiéndolo a representaciones imaginarias del mal —como ocurre en cuentos y relatos—. Finalmente, la tercera razón en contra de esta explicación es su infundada suposición de que existen un orden moralmente bueno y un plan de todas las cosas independientes de los seres humanos, cuando en realidad no hay ninguna manera de acceder y de verificar ese mundo sobrenatural, al menos directamente.

Pese a ello, la explicación externo-pasiva aporta dos particularidades que deben tenerse presentes a la hora de abordar el problema del mal: en primer lugar, el mal es parte inevitable de la vida, por lo que, si bien no puede ser destruido completamente, sí puede tratarse de mitigar sus apariciones y consecuencias; y segundo, «debemos reconocer que las más remotas consecuencias del mal, igual que las supuestas actividades de la mano invisible, permanecen ocultas para nosotros»²⁴¹, de modo que nuestra lucha no debe centrarse en conjeturas inciertas sobre el futuro, sino en combatir y en tratar de prevenir, en la medida de lo posible, los daños particulares que ocasiona.

La explicación externo-activa

La explicación *externo-activa* sostiene que las personas que realizan acciones malvadas no las hacen a causa de defectos morales intrínsecos, sino porque tienen sus mentes envenenadas debido a las condiciones de vida que han padecido o que padecen en ese momento. El enfoque comparte así el optimismo ilustrado acerca del ser humano y la premisa rousseauiana de que «el hombre es bueno por naturaleza, la sociedad es la que le corrompe»²⁴². Por lo tanto, la explicación es *activa* porque reconoce que las personas que cometen el mal son impulsadas por determinados «defectos»; y también es *externa* porque considera que el mal uso de su voluntad, de su razón o de ambos proviene de influencias externas que «son generalmente políticas y toman la forma de instituciones, leyes y prácticas malas»²⁴³.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 217-218.

²⁴² «Yo querría que se eligieran las compañías de un joven de tal modo que pensara bien de los que viven con él, y que se le enseñara a conocer el mundo tan bien que pensara mal de cuanto en él se hace. *Que sepa que el hombre es naturalmente bueno, que lo sienta, que juzgue de su prójimo por sí mismo; pero que vea cómo la sociedad deprava y perverte a los hombres, que encuentre en sus prejuicios la fuente de todos sus vicios; que se vea inducido a estimar a cada individuo, pero que desprecie a la multitud, que vea que todos los hombres llevan más o menos la misma máscara, pero que también sepa que hay rostros más hermosos que la máscara que los cubre*» —ROUSSEAU, J.J., *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 2008, p. 351; el destacado es mío—.

²⁴³ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 219.

Sin embargo, el problema de este planteamiento reside en que no existen razones justificadas para concluir que las personas sean básicamente y naturalmente buenas, que las causas corruptoras solo puedan provenir del exterior o que el mal no sería algo habitual si la libertad, la igualdad, la justicia y los derechos individuales estuvieran garantizados. De este modo, pueden aducirse tres motivos fundamentales en contra de este enfoque. En primer lugar, si las condiciones externas —sobre todo las condiciones políticas— fuesen la raíz corruptora que origina las acciones malvadas, entonces un cambio positivo en las primeras eliminaría este tipo de actos; sin embargo, la propia realidad revela que no existe una correlación necesaria entre ambos factores —hay ejemplos de integridad moral en escenarios perversos y crueles, y viceversa—. En segundo lugar, todas las personas reciben cotidianamente influencias externas, las cuales se reflejan en sus acciones diarias; pero si mantenemos, como hace la explicación externo-activa, que dichos factores son la causa principal del mal, entonces también debería admitirse que «si las influencias externas no estuvieran presentes, las acciones malas no se realizarían con frecuencia, y si las influencias externas estuvieran presentes las acciones malas serían la secuencia más habitual»²⁴⁴. El problema es que este razonamiento resulta del todo incorrecto, pues diferentes personas pueden reaccionar de manera completamente distinta ante las mismas influencias. Por último, la tercera crítica señala que esta explicación no logra aclarar qué es lo que verdaderamente hace que las influencias o condiciones externas corrompan a las personas o envenenen sus mentes.²⁴⁵

Ahora bien, a pesar de estas dificultades, la explicación externo-activa revela dos aspectos fundamentales que debe tener una teoría sobre el mal. En primer lugar, abandona el principio de que el mal sea sobrenatural para afirmar que tiene un origen humano —aunque sea a partir de las instituciones, leyes y sociedades creadas por las personas—; es decir, sostiene que los seres humanos son la causa del mal, de modo que también está en su mano el prevenirlo o mitigarlo. Y en segundo lugar, reconoce que los estados internos de los agentes que realizan el mal tienen un papel de vital importancia a la hora de explicar sus acciones —aunque dichos estados puedan venir provocados por circunstancias externas—.

La explicación interno-pasiva

La explicación *interno-pasiva* sostiene que las acciones malvadas son el resultado de un defecto cognitivo o volitivo del agente, de manera que la única forma de impedir las o de solucionarlas es la educación moral; una postura que se remonta prácticamente a los inicios de la filosofía occidental,

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 225.

pues tanto Sócrates como Platón habían defendido —a través del denominado «intelectualismo moral» o «intelectualismo socrático»— que «nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad»²⁴⁶ debido a su ignorancia. Esta explicación sería *interna* porque sitúa el origen del mal en el propio ser humano y sus procesos; y también sería *pasiva* porque considera que el mal no es producto de la voluntad humana, sino de la ignorancia, fines o propósitos y motivaciones mal encaminados.

Ahora bien, este enfoque se enfrenta a dos grandes impedimentos²⁴⁷, empezando por su «improbabilidad psicológica». Según la explicación interno-pasiva nadie puede realizar el mal voluntariamente, dado que los seres humanos persiguen únicamente el bien, de modo que si fueran conscientes de que sus acciones son malvadas, rehusarían llevarlas a cabo; sin embargo, «no hay ninguna buena razón para suponer que si los hacedores del mal se reconocen como tales, entonces modificarán su conducta, y sí hay buenas razones para suponer que sencillamente continuarán comportándose como antes»²⁴⁸, ya sea por sus fuertes deseos, sentimientos, miedos, etc., por su débil compromiso con la moral o porque consideren que, en determinadas situaciones, hay exigencias, leyes o principios más importantes. Además, no se debe caer en la ingenuidad de pensar que todos aquellos que conocen la diferencia entre el bien y el mal escogerán siempre la primera opción. Por otra parte, la segunda crítica ataca el supuesto de la explicación de que existe una asimetría entre el bien y el mal, según la cual el bien motivaría las acciones pero el mal no; de aquí se desprendería la injustificada y errónea conclusión de que quienes realizan acciones malvadas realmente querrían lo que creen bueno, pero sus deficiencias internas o su ignorancia les llevarían a confundir el mal con el bien.

Dicho esto, la explicación interno-pasiva proporciona dos observaciones que deben ser tenidas en cuenta: por un lado, centra su origen en el propio ser humano, admitiendo la posibilidad de que la ignorancia de los individuos pueda ocasionar acciones malvadas; y, por otro, muestra que no son necesarias motivaciones o intenciones malvadas para causar el mal, sino que las buenas intenciones y motivaciones, e incluso las neutras, pueden conducir también a él.

²⁴⁶ PLATÓN, *Gorgias*, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 2007, p. 120 (*Gorg.* 509d-e). Platón heredaría este planteamiento del que fuera su maestro y, según se aprecia en sus reflexiones, lo habría mantenido desde su juventud hasta sus escritos de vejez. Una muestra de ello puede encontrarse en los siguientes diálogos: *Prot.* 345d-e, 358 b-d; *Gorg.* 468c, 509d-e; *Men.* 77d-78b; *Ley.* II 663c, III 689a, V 731c, IX 860d-e, 863c-d. En PLATÓN, *Diálogos I, II, VII y VIII*, Gredos, Madrid, 2007.

²⁴⁷ Kekes expone un total de cuatro objeciones, pero considero que solo dos de ellas resultan correctas.

²⁴⁸ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 253.

La explicación interno-activa

A pesar de ser el enfoque más pesimista de los cuatro presentados, la explicación *interno-activa* supone quizá el planteamiento más profundo acerca de las raíces del mal, pues es el único que se atreve a formular que el ser humano puede ser un principio activo del mal; esto es, que puede realizar acciones malvadas de manera totalmente libre, consciente y voluntaria, sin interferencias externas. Según esta explicación los seres humanos poseen una propensión o tendencia innata a cometer acciones malvadas —el *radikal Böse* kantiano²⁴⁹—, una especie de «pecado original» o de fuerza motivadora activa que forma parte de la misma psicología humana y que, en determinadas circunstancias —ausencia de responsabilidad, no sentirse vigilado por la autoridad, etc.—, les impulsa a cometer el mal²⁵⁰. El planteamiento, por lo tanto, se aproxima mucho al análisis realizado por Hobbes en obras como el *Leviatán*, pues ambos defienden que la Razón, por sí sola, resulta insuficiente para controlar las inclinaciones malvadas del hombre y que son necesarias la fuerza y las medidas de una *autoridad externa* para refrenarlas²⁵¹. Por lo tanto, la explicación es *interna* al situar la causa del mal en los procesos psicológicos de las personas, es decir, en su interior; pero en esta ocasión sería *activa* porque atribuye dicho mal a la voluntad de la persona misma.

Sin embargo, esta exposición tampoco se encuentra libre de un par de objeciones. En primer lugar, Kekes señala que no deja de ser una imagen especular de la explicación externo-activa, pues mientras esta consideraba que las raíces del mal eran condiciones y elementos externos presentes en la sociedad e ignoraba completamente las cualidades intrínsecas de los individuos, ahora la explicación interno-activa realiza el proceso inverso: no presta atención a las circunstancias externas —salvo cuando establece a la autoridad como medida de contención de las inclinaciones malvadas de los ciudadanos— y, por ello, no puede aclarar por qué personas con los mismos patrones psicológicos pueden actuar de forma diversa. Y en segundo lugar, la explicación da por supuesto que es necesario identificar qué propensión concreta constituye el origen del mal y de sus múltiples ramificaciones y tendencias, como si este pudiera remitirse a una única causa o raíz; «así como hay muchas virtudes, también hay muchos defectos»²⁵².

²⁴⁹ Cfr. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

²⁵⁰ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 259.

²⁵¹ «La causa final, propósito o designio que hace que los hombres —los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás— se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que [...] es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza» —HOBBS, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009, p. 153—. Por otra parte, Platón también expone una visión similar cuando en el Libro II de la *República* plantea el dilema del «anillo de Giges» —PLATÓN, *República*, pp. 108–109 (*Rep.* II, 359d–360b)—.

²⁵² KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 263.

Aun así, la explicación interno-activa poseería más ventajas y proporcionaría más elementos que las anteriores para poder construir una teoría sobre el mal: no depende de la especulación de un orden superior y suprasensible; no atribuye el mal a causas externas y ajenas a los individuos, sino que sitúa su origen en ellos; no lo considera un defecto biológico, sino algo constitutivo del ser humano; no falsea las posibles motivaciones humanas para perpetrar acciones malvadas, sino que las asume; no acepta la ingenuidad del intelectualismo socrático ni el mito ilustrado y rousseauiano de que el hombre es naturalmente bueno; no niega las pruebas proporcionadas por la historia y por la experiencia; y no supone que las personas dejarían de realizar el mal si fueran conscientes «verdaderamente» de lo que hacen, sino que admite que este puede ser una propensión psicológica innata del ser humano²⁵³.

La explicación multicausal

A partir de lo expuesto anteriormente, Kekes propone lo que él denomina una «explicación mixta del mal». Aunque no puedo coincidir con él en todos los aspectos de su planteamiento, sí es posible rescatar algunos de sus rasgos para desarrollar una nueva teoría en torno a la problemática del mal. Por una parte, una explicación satisfactoria del fenómeno del mal moral y político debe oponerse a las cuatro siguientes premisas: la existencia de un orden sobrenatural y moralmente bueno —es decir, ha de adoptar un punto de vista laico o secularizado—; la ingenuidad acerca de la naturaleza virtuosa del ser humano; la consideración de que las personas solo cometen actos malvados debido a defectos o deficiencias de su pensamiento y de su psicología; que las circunstancias e influencias externas no afectan al comportamiento y las decisiones humanas. Por otra parte, la explicación del mal también debe ser multicausal, dado que las diferentes manifestaciones del mal pueden tener también causas diversas; no existe una raíz única para todas las acciones malvadas. Asimismo, debe poder identificar de qué manera se relacionan los efectos producidos por dichos actos con sus posibles causas. Por lo tanto, puede concluirse que una acción malvada reúne, por lo general, un conjunto de *condiciones* internas y externas, cada una de las cuales posee un aspecto pasivo y otro activo.

Las condiciones *externo-pasivas* hacen hincapié en la imposibilidad o la dificultad de establecer unos límites o normas lo bastante resistentes como para evitar la realización de acciones malvadas. A pesar de que estos límites no son siempre absolutos y universales —dado que en algunos casos puntuales pueden ser transgredidos de manera justificada para evitar un mal mayor—, en condiciones normales su función es velar por el bienestar de todas las personas e impedir la realización de actos malvados; «son los baluartes de la vida civilizada. Si se los quebranta, viene la barbarie y la

²⁵³ *Ibid.*, p. 261.

brutalidad»²⁵⁴. El problema es que las condiciones sociales de un lugar pueden impedir que estas barreras sean lo suficientemente fuertes como para impedir el mal, originando fallas en ellas de múltiples formas.

Las condiciones *externo-activas* subrayan las condiciones sociales que favorecen la perpetración de acciones malvadas, ya sea alentándolas o impidiendo que los ciudadanos desarrollen el autoco-
nocimiento necesario para recapacitar o reflexionar razonablemente acerca de sus propios actos.

Las condiciones *interno-pasivas* indican las falsificaciones de la realidad que efectúan las personas que realizan acciones malvadas; adulteraciones que llevarían a estos individuos a confundir el mal con el bien, impidiendo con ello que se refrenen en sus actos o que lleven a cabo acciones verdaderamente buenas. Dicho en otras palabras, describen por qué la conciencia de las personas que cometen acciones malvadas permanece en silencio en el momento de realizar dichos actos.

Por último, las condiciones *interno-activas* remiten a aquellas propensiones inherentes a la psicología humana que son propiamente malvadas o que fácilmente pueden dar como resultado acciones malvadas, pues es evidente que todas las personas sienten impulsos y tendencias en su interior que, de no ser controlados o de permitirlos salir en cualquier momento, les llevarían a efectuar todo tipo de actos viles, crueles o desproporcionados.

De este modo, una explicación multicausal del mal admite que las condiciones que conjuntamente originan el fenómeno del mal pueden variar en función de las circunstancias y de las personas, y que las acciones malvadas pueden surgir en multitud de contextos y venir provocadas por cualquier individuo. Ahora bien, en última instancia y para evitar malentendidos, debe tenerse en cuenta la advertencia final de Kekes en este aspecto: «puede haber acciones malas cuya causa no incluya la totalidad de estas cuatro condiciones [...] las acciones pueden ser malas incluso si una de las cuatro condiciones falta, siempre que la eficacia causal de una de las otras sea lo suficientemente fuerte para compensar la ausencia de la eficacia causal de la condición faltante»²⁵⁵.

5.2. El enfoque global

Una vez que ha quedado establecido que el mal no posee una raíz única, es necesario determinar qué perspectiva debe emplearse a la hora de elaborar una teoría sobre la maldad; es decir, qué importancia poseen y cómo deben ser tenidas en cuenta las diferentes partes o agentes —activos y pasivos— que se encuentran involucradas en una acción malvada. A este respecto, resulta útil y

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 288.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 290-291.

conveniente partir del estudio realizado por el filósofo australiano Paul Formosa en su breve pero fecundo artículo «A Conception of Evil», en el cual, aparte de defender la multicausalidad del mal, identifica los diferentes enfoques que pueden adoptarse a la hora de analizar una acción malvada, expone claramente por qué fracasan todos aquellos que vuelcan su atención tan solo en una de las partes intervinientes y defiende la necesidad de emplear un enfoque global o mixto que tenga en consideración los factores más determinantes de los agentes implicados en la acción.

Bien es cierto, como apunta el autor, que uno podría evitar la tarea de proporcionar una idea detallada sobre el mal para centrarse en sus efectos, pero tal opción no solo pecaría de una notable falta de claridad, sino que también, de un modo u otro, acabaría operando con una determinada descripción del mal —*evil*— para distinguir este de las incorrecciones o inmoralidades —*wrongs*—:

Alternatively, one might wish to shy away from an explicit conception of evil without shying away from thinking about evil, as Susan Neiman and Richard Bernstein attempt to do. While this is certainly a reasonable approach to take, it is an approach that lacks a certain amount of clarity. It lacks clarity because a specific conception of evil, however broad, is implicitly at work, such as that genocide but not lying counts as evil, even if the conception remains, perhaps for good reasons, somewhat vague. For the sake of clarity, if nothing else, we should at least try to make our implicit assumptions about what evil is, explicit in the form of a conception of evil.²⁵⁶

Por este motivo resulta indispensable que la manera y la óptica desde la que se comprenda el mal quede perfectamente definida y sea clara, precisa y sin posibilidad de confusión. En este sentido, existen múltiples enfoques para concebir las acciones malvadas y que se engloban en tres grupos: el del perpetrador, el de la víctima y el del espectador; sin embargo, como también se comprobará a continuación, ninguno de ellos resulta suficiente para, por sí solos, dar cuenta de la variedad y de la complejidad del mal.

El enfoque del perpetrador

El enfoque del perpetrador centra su atención en el agente que realiza la acción, así como en los factores que dependen de este —personalidad, psicología, motivación, intención, etc.— y que provocarían que dicha acción fuese propiamente malvada. Asimismo, los pensadores que adoptan este enfoque se dividen a su vez en dos grupos, cada uno de los cuales se enfrenta a sus respectivos in-

²⁵⁶ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 220.

convenientes. Por una parte, hay quienes sostienen que el mal se caracteriza por la presencia de algún tipo de motivación incomprensible, anormal o diabólica en el agente, que lo distingue de quien comete una inmoralidad; una visión que es representativamente mantenida por Hannah Arendt en sus obras inmediatamente posteriores a la caída del nacionalsocialismo, en las que afirmaba que el mal radical o absoluto del III Reich excedía las capacidades de la comprensión humana²⁵⁷. Sin embargo, aunque esta perspectiva pueda resultar atractiva tras la perpetración de una atrocidad de dimensiones y resultados sin precedentes, como fue el caso de la Alemania nazi, resulta inadecuada para dar cuenta de aquellos casos en los que una acción malvada es llevada a cabo por motivos relativamente normales y comprensibles, como la codicia, la ambición, la envidia, el odio, etc. Un problema que se acentúa aún más si, como señala Formosa, se tiene en cuenta lo que la propia Arendt defendió años después a raíz del juicio de Eichmann, esto es, la «banalidad del mal»:

A case of banal evil is one where the perpetrator of an evil act is thoughtlessly motivated by very banal and everyday human motives, such as a desire to fit in and do a good job. However, in certain situations, as Arendt illustrates in her later work through the example of Adolf Eichmann, the most banal human motives combined with a certain amount of thoughtlessness, can lead to even the most radically evil acts.²⁵⁸

El segundo grupo sería el de aquellos teóricos para quienes la maldad consistiría en la no-presencia o no-efectividad de ciertos motivos, razones o barreras en el agente, que deberían haberle impedido culminar su acción, diferenciándose así de aquel que comete males o incorrecciones — pues a pesar de que las acciones de este tampoco sean morales, internamente sí poseería una serie de barreras o motivaciones que le impedirían transgredir el límite que separa sus actos de los actos malvados—; pensadores como Eve Garrard o Adam Morton, cuyas teorías se han visto con anterioridad, son un ejemplo de ello. Esta perspectiva cubriría los casos que anteriormente quedaban sin atender, pero, sin embargo, fracasaría al incluir los casos que sí quedaban explicados, esto es, aquellas acciones malvadas perpetradas por motivaciones particularmente sádicas o en las que el objetivo fuese quebrantar las leyes morales en sí, como ocurrió en algunos casos del nazismo o como se relata en las obras del marqués de Sade.

Por último, existirían también problemas comunes a ambos grupos. Por un lado, es difícil compaginarlos con el hecho de que existen múltiples raíces del mal, pues en el primer caso lo atribuye a una motivación desconocida o incomprensible, mientras que en el segundo lo limita a la ausencia o ineffectividad de las restricciones morales necesarias para impedirlo. Por otro lado, de acuerdo con

²⁵⁷ Cfr. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 27; «La imagen del infierno» y «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», ambos en *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, p. 246 y 284 respectivamente. Estos son solo algunos ejemplos del pensamiento de Arendt en esta época.

²⁵⁸ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 222.

los enfoques del perpetrador cualquier acto cometido de la manera que describen debe ser calificado como malvado independientemente de su resultado o del daño que inflijan; sin embargo, podrían darse actos que, aunque sean producto de una mente diabólica o de un «silenciamiento psicológico», causen un daño tan pequeño, nimio o insignificante que no sería coherente catalogarlos como tal. Por lo tanto, para juzgar un acto como malvado, es necesario tener en cuenta algo más que la psicología, motivos o intenciones del agente que lo realiza.

El enfoque de la víctima

El enfoque de la víctima aborda las consecuencias sufridas por las personas que padecen las acciones malvadas, concretamente la cantidad de daño que se les inflige y que determinaría si dicha acción es malvada —*evil*— o solo mala —*wrong*—. Al igual que ocurría en el caso del perpetrador, aquí también existen diferentes enfoques a través de los cuales entender el mal: para algunos, la acción malvada sería aquella que ocasiona dolor y sufrimiento a otros seres humanos; para otros, consistiría en privar de su humanidad a personas inocentes mediante comportamientos que irían desde pequeños ataques a su dignidad hasta el asesinato. El problema es que, en el primer caso, la definición resulta del todo insuficiente ya que, por ejemplo, un doctor, un enfermero o un dentista pueden infligir daño o dolor a su paciente —durante un procedimiento o durante una operación— sin ser malvados por ello; al contrario, lo harían para beneficiarle o para salvarle. Por otra parte, la segunda propuesta es demasiado amplia, englobando bajo una misma categoría desde una mentira piadosa hasta la muerte de una persona, lo que privaría al concepto de mal de toda su gravedad moral; dicho con otras palabras, dejaría de diferenciar entre la incorrección y la maldad.

Dados estos problemas, Claudia Card también ha elaborado una nueva concepción del mal, según la cual «an evil is a reasonably foreseeable harm (which need not be highly probable) that falls within a certain range of magnitude and importance and is brought about, seriously risked, sustained, aggravated, or tolerated by culpable wrongdoing»²⁵⁹. Un enfoque representativo de este tipo que deja de lado la psicología, la personalidad y las características del perpetrador para centrarse en el sufrimiento padecido por la víctima. Precisamente por ello resuelve los problemas del enfoque anterior, ya que defiende que ese daño puede tener múltiples causas y que aquellos actos que no ocasionen un gran daño, sin importar la vileza o perversidad de los motivos, no serán considerados malvados.

Ahora bien, incluso a pesar de sus fortalezas teóricas, el enfoque de la víctima no deja de presentar algunas carencias. Así, pueden existir casos en los que la situación o la psicología del agente que

²⁵⁹ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 20.

realiza la acción sean esenciales para determinar si esta debe ser juzgada como malvada o no; por ejemplo, un intento de asesinato: la víctima quizá salió ilesa y sin recibir ningún daño, pero eso no implica que la acción dejase de ser malvada. Tal y como sentencia Formosa, «the general *problem with victim approaches* is that they must require that any culpably wrongful act that inflicts much harm is necessarily evil, because *no other factors, besides the amount of harm, are at all relevant to a judgment of evil*»²⁶⁰. Pero, como se ha visto, aunque el daño sea el elemento más determinante para juzgar si un acto es o no malvado, tampoco es el único a tener en cuenta, por lo que el enfoque de la víctima por sí solo es insuficiente.

El enfoque del espectador

El enfoque del testigo dirige su interés hacia nosotros como espectadores o evaluadores de la acción; esto es, hacia quienes la contemplan, juzgan y consideran. En este sentido, analiza elementos como la incapacidad para comprender por qué una acción fue realizada o los sentimientos de horror, consternación, crítica, etc. provocados por una acción, que hacen valorarla no solo como injusta, sino como malvada. Sin embargo, por sí mismo es el enfoque con más carencias de todos los presentados, pues si, por decirlo en pocas palabras, al enfoque del perpetrador le falta el componente de la víctima y al enfoque de la víctima le falta el componente del perpetrador, el enfoque del espectador queda falto de ambos. Es cierto que aporta esos sentimientos de infamia, repulsión, censura, reprobación, condena moral, castigo, etc. hacia las acciones que se consideran malvadas, ayudando a diferenciarlas de las injusticias; pero, más allá de observar cómo suscitan estas emociones, tan solo se limita a considerar el mal como algo «incomprensible», un hecho que no se sabe cómo ocurre, que causa disgusto y que lleva a condenarlo, pero del que verdaderamente no se entiende por qué sucede ni cuál es su origen.

Por lo tanto, para comprender el mal en toda su complejidad y plenitud, y concebirlo adecuadamente es necesario un enfoque que incorpore y aúne las ventajas y los elementos principales de aquellos expuestos hasta ahora; es decir, un enfoque global o, en palabras de Formosa, «a combination approach».

²⁶⁰ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 221. El destacado es mío.

El enfoque global... en detalle

Tras comprobar el fracaso de los enfoques anteriores cuando operan independientemente y por sí solos, se hace necesario dar cuenta de uno nuevo que reúna las principales virtudes de cada uno de ellos y que permita evaluar si una acción ha de ser juzgada como malvada o no. Este enfoque es el enfoque global, mixto o combinado, el cual armoniza los ya mencionados para componerse de tres factores fundamentales: el del perpetrador, el de la víctima y el de la responsabilidad²⁶¹.

a) El componente del perpetrador

El componente del perpetrador «identifies what it is about the way evil acts are perpetrated that makes them deserving of our very strongest moral condemnations»²⁶². Formosa rechaza aquí las perspectivas empleada por autores que ya se han visto, como John Kekes y Marcus Singer, y también la del filósofo noruego Arne Johan Vetlesen, pues sus explicaciones se hacen innecesariamente restrictivas o limitadas al apoyarse de una manera fundamental sobre las motivaciones —Kekes—, las intenciones —Vetlesen²⁶³— o ambas —Singer—. Frente a ellas, Formosa se pregunta por qué habrían de tenerse en consideración únicamente estos dos factores y no añadir otros; por este motivo, añade otros seis factores que, aunque como el mismo admite, no sean necesarios ni suficientes por sí solos para hacer de un acto algo malvado, deberían tenerse en cuenta dentro del componente del perpetrador.

These factors include: the directedness of the perpetrator's intention; the type and strength of the motive; the effect the harmful action has on the perpetrator; the degree and nature of the harm intended; the nature of the situation in which the act was undertaken; and the details of the perpetrator's circumstances. While all these factors are relevant, they are not uniformly relevant in all cases. In different cases different sets of factors may be more or less relevant.²⁶⁴

La *dirección intencional del perpetrador* señala que, para realizar un acto malvado, el agente no tiene por qué pretender hacer daño directamente, sino que es suficiente con que obre de tal manera que el daño sea una consecuencia previsible y razonable de su acción. Por este motivo, desde los «asesinos de escritorio» del nacionalsocialismo hasta los sádicos líderes de las SS, pasando por los

²⁶¹ Formosa denomina a este último «unjustifiability component» pero, como se verá más adelante, este último acaba tratando realmente acerca de la *responsabilidad*. Además, como también explicaré, no todas las acciones malvadas son inexcusables —aunque la mayoría sí lo sean—, sino que pueden existir justificaciones y/o atenuantes.

²⁶² FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 223.

²⁶³ «To do evil [...] is to intentionally inflict pain and suffering on another human being, against her will, and causing serious and foreseeable harm to her». VETLESEN, A., *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evildoing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 2; el destacado es del propio Vetlesen.

²⁶⁴ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 224.

guardias de los campos, todos ellos pueden ser calificados igualmente como malvados, pues obviamente la muerte y el sufrimiento eran el resultado visible y previsible de sus actos. Incluso cabe la posibilidad de que la persona que realiza estas acciones llegue a autoconvencerse de que no son malvadas, sino conformes al deber o moralmente obligatorias, pero eso no lo excusa de ser un agente del mal.

En segundo lugar, en el *tipo y la fuerza de la motivación* intervienen, de un lado, elementos como la fuerza de la voluntad del agente, las provocaciones, la influencia de los arrebatos emocionales... que pueden resultar importantes —aunque no determinantes— a la hora de juzgar la acción; y, de otro lado, la clase de motivación que mueve al agente, pues evidentemente hay algunas como la sed de sangre, el deseo de venganza, la ira, el odio, el sadismo, etc. que, sea cual sea su fuerza, hacen ver o ayudan a clarificar la acción como malvada.

En tercer lugar, el *efecto de las acciones dañinas en el perpetrador* lleva a juzgar como malvados aquellos casos en los que el agente disfruta con deleite infligiendo daño, dolor, humillación, etc. a sus víctimas. De la misma forma, también se considera malvada la impasibilidad y a aquellos que permanecen fríamente indiferentes ante las atrocidades que presencian o que les rodean, mientras que es menos probable que sea juzgado como malvado alguien que, después de realizar la acción, sienta remordimientos, arrepentimiento, angustia, etc.²⁶⁵

En cuarto lugar, el *grado y la naturaleza del daño pretendido* se refiere a que, si bien todas las acciones malvadas provocan una cierta cantidad mínima de daño —que hace que sean consideradas propiamente malvadas—, no existe un límite superior acerca de la cantidad de daño que pueda ser infligida; por ello, sucesos como el Holocausto nazi, el Gulag soviético o genocidios como los llevados a cabo por Mao en China, Pol Pot en Camboya o la dinastía Kim en Corea del Norte despiertan un particular sentimiento de horror y de condena, ya que trascienden los límites de lo que se considera concebible: «we would be more likely to judge the acts of an agent who intended to murder an entire group, or even all of humanity, more harshly than an agent who intended to murder only one person»²⁶⁶.

En quinto lugar, la *naturaleza de la situación en la que se realizó la acción* remite a que las personas no actúan en el vacío, sin otras personas, objetos o condiciones a su alrededor, sino que dependen —a veces en parte y otras veces en gran medida— de la situación en la que se encuentran; dicho de otra manera, existe una conexión entre el comportamiento de las personas y la situación en la que están. Algunas situaciones fomentan intensamente el mal, mientras que otras lo desalientan.

²⁶⁵ Nótese que, aunque puede no considerarse malvado al agente, sí puede considerarse como tal su acción.

²⁶⁶ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 226. En su artículo «Evil, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil», Formosa sintetiza estos cuatro factores en los siguientes tres: factor deliberativo —grado de previsión, conocimiento previo, deliberación y planificación implicados en el acto—; represión de los motivos —cuán y cómo de reprehensibles son—; y factor del grado, tipo y gratuidad del daño —naturaleza del daño infligido—. Sin embargo, considero que el análisis presentado hasta ahora es más detallado, profundo y abarca más aspectos que esta simplificación.

«For this reason, all things being equal, we would be less likely to judge an act evil where that act is perpetrated in a situation, such as during times of violent social upheaval, that encourage evil»²⁶⁷; aunque, lógicamente, esto no quiere decir que un contexto bélico, de supervivencia, carencias o hambruna, impida que puedan considerarse algunos actos como indudablemente malvados.

Finalmente, en sexto lugar, los *detalles de las circunstancias del perpetrador* señalan determinadas crianzas o educaciones —*upbringings*— caracterizadas por la falta de afecto, estudios, apoyo, alimentos suficientes, etc. que pueden animar o propiciar posteriormente las acciones malvadas. «For this reason, all things being equal, we would be less likely to judge an act evil where the act is perpetrated by an agent who has grown up in circumstances where there is violence, neglect and abuse»²⁶⁸; sin embargo, esto no lo eximiría necesariamente en todos los casos de ser un agente del mal ni haría que todas sus acciones dejasen de ser malvadas, aunque pudiera tener atenuantes.

Dicho esto, cabe puntualizar que, aunque la situación y las circunstancias del agente son relevantes para determinar si una acción es malvada o no, ocupan un papel más secundario en relación con los otros factores. Esto no quiere decir que la situación del agente deje de ser importante o que no sea un error subestimar la enorme influencia que tiene en las decisiones de este, como el propio Formosa reconoce²⁶⁹; pero como también se ha visto, otras personas en contextos y con padecimientos similares no perpetran ningún acto malvado, sino que resisten, ayudan a los demás o no se dejan caer en la tentación.

b) *El componente de la víctima o componente del daño*

El componente de la víctima o componente del daño «identifies what it is about the amount of harm that evil acts inflict that makes them so morally abhorrent»²⁷⁰. Para ello, «daño» debe ser entendido en un sentido amplio, abarcando todas las formas de dolor físico, psicológico, anímico y moral —agresiones, castigos, atentados contra la integridad, humillaciones, ofensas, injurias, insultos, impedimentos, privaciones, frustración de intereses, etc.—, de manera que un acto malvado será aquel en el que las víctimas sufran o soporten, al menos, una cierta cantidad mínima y significativa de daño²⁷¹. Ahora bien, en este punto cabe preguntarse cuál es esa cantidad mínima de daño y por qué es moralmente significativa. Autores como Kekes sostienen que una acción pasa a ser malvada cuando el daño que inflige es excesivo, esto es, cuando «los hacedores del mal causan más daño serio del necesario para alcanzar sus fines»²⁷² —entendiendo, a su vez, por daño serio, un da-

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», p. 64.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 223.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 228.

²⁷² KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 18.

ño grave que causa una lesión física fatal o duradera, o un daño psicológico²⁷³; sin embargo, esta definición podría resultar un poco restrictiva, pues es posible que el agente no tuviera ningún fin con su acción —es el caso, por ejemplo, de las imprudencias o ignorancias culpables—, o puede haber objetivos en sí mismos tan perversos y sádicos *per se* que las acciones para alcanzarlos no puedan considerarse, en ese sentido, excesivas —como el objetivo del III Reich de eliminar a la comunidad judía por todos los medios—. Por lo tanto, lo verdaderamente importante en esta cuestión es si el daño infligido sobre las víctimas es lo que Formosa denomina *destructor de la vida* —*life-wrecking*— o *finalizador de la vida* —*life-ending*—: «A *life-wrecking* harm is a harm that violates the minimum conditions of human well-being in such a way that it interferes with a person's ability to function as a fully-fledged agent. A *life-ending* harm is a harm that results in death»²⁷⁴. Si bien un daño destructor de vida no es fácilmente cuantificable —especialmente en casos como el psicológico o el anímico—, sí resulta moralmente significativo y fácil de reconocer. Y cumple estas características porque: a diferencia de las incorrecciones morales o de las acciones ligeramente dañinas, puede percibirse y comprobarse cómo ocasiona un perjuicio que, temporal o permanentemente, impide que una persona o grupo de personas actúen libre y autónomamente como agentes de pleno derecho; origina un sufrimiento tal que imposibilita el bienestar y hace que una vida no sea digna de ser vivida; o tiene un alto riesgo potencial de acabar convirtiéndose en un «*life-ending harm*».

Ahora bien, dado que no todas las personas tienen el mismo umbral de dolor y alguien podría utilizar esto a modo de crítica, conviene tener en cuenta una última advertencia: «it would seem misguided not to call an act evil which inflicts a harm that would normally be life-wrecking but, in fact, due to a particular victim's extraordinary resilience, is not life-wrecking. Thus, *for an act to count as evil it need only be foreseeable that such harm would normally have a life-wrecking impact on the victim*»²⁷⁵.

c) *El componente de la responsabilidad*

A la hora de hablar de este último componente existe una controversia. Formosa comienza definiéndolo como «*unjustifiability component*, which identifies what it is about evil acts that make

²⁷³ *Ibid.*, p. 17.

²⁷⁴ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», pp. 228-229; el destacado es mío. En su artículo «Evil, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil», cinco años posterior, Formosa renuncia a seguir utilizando el término «*life-wrecking harm*» por considerarlo demasiado vago y porque, a su parecer, implicaría que las vidas de las víctimas han quedado completamente destruidas; en su lugar, empleará el término «*very significant harm*». Personalmente discrepo con Formosa en este cambio terminológico y lo considero innecesario ya que no comparto las connotaciones que él atribuye a la expresión «*life-wrecking harm*»; este daño puede destruir la vida del sujeto que lo sufre en el momento en que lo está padeciendo, pero ello no quiere decir que dicho daño sea necesariamente perenne y que el individuo no pueda reconstruir su vida. Por este motivo, en mi análisis continuaré empleando el término «*life-wrecking harm*» y lo consideraré indistinto de término «*very significant harm*».

²⁷⁵ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», pp. 229-230; el destacado es mío.

them morally unjustifiable»²⁷⁶; sin embargo, abandona rápidamente el tema de la justificación para centrarse en el de la responsabilidad. El *componente de la injustificabilidad* introducido por Claudia Card en su «paradigma de la atrocidad» —según el cual una acción malvada es injustificable porque el daño que ocasiona no es solo previsible e intolerable, sino también producido por una acto inmorral culpable (*culpable wrongdoing*)²⁷⁷— parecía haber resuelto las desavenencias concernientes a este respecto, pero Formosa señala que existe una manera más simple de englobar el mismo tipo de casos; es justamente aquí donde la cuestión de la responsabilidad adquiere una importancia central que desplaza a la justificación:

It is enough to state that *an evil act is one where an agent perpetrates a moral wrong that makes him at least partly responsible for the harms others suffer*. This allows the theory to remain neutral in regard to controversial questions about when, if ever, certain acts, such as torture, may be morally justifiable and therefore not morally wrong, and when, if ever, as passive bystanders or voyeurs, we can be held at least partly responsible for sustaining, aggravating, or tolerating a wrongdoing inflicted by others. This makes the theory not only more simple, but also more useful. A useful theory of evil should remain, as far as possible, compatible with many different independent theories of the right and the good, and theories of moral responsibility.²⁷⁸

Por lo tanto, lo verdaderamente importante no es si la acción puede ser justificable o no, sino si el agente que la lleva a cabo o la presencia tiene responsabilidad en ella —ya que pueden existir acciones que, aunque sean malvadas, tengan algún tipo de excusa—. De este modo, aunque la ausencia de justificación sea un componente habitual de las acciones malvadas, no es un factor *sine qua non* para su realización. Lo que sí es indispensable es la responsabilidad por parte del agente, teniendo en cuenta que no todos los involucrados tienen por qué poseerla en el mismo grado y que algunos no tienen por qué tenerla en absoluto.

5.3. Una acción malvada es...

Después de todas estas consideraciones, ya puede ofrecerse una definición adecuada de lo que significa una acción malvada. Una acción malvada es una *acción inmorral* en la que: (1) el perpetrador es *responsable* —y, por tanto, culpable—, al menos en parte, del *daño*, dolor o sufrimiento oca-

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 223; el destacado es mío.

²⁷⁷ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 20; el destacado es mío.

²⁷⁸ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», pp. 228; el destacado es mío.

sionados o que podría haber ocasionado a los demás; (2) el daño se caracteriza por ser serio, excesivo y razonablemente previsible—; (3) despierta nuestra mayor *condena moral*; (4) en la mayoría de los casos, especialmente en los más graves, resulta moralmente injustificable; y (5) puede poseer una intención malvada, una motivación malvada o incluso ambas —pero no es necesario que así sea—²⁷⁹.

Esta definición, no carente de controversia en un primer momento, encerraría todas las posibles manifestaciones del mal que pueden observarse y padecerse en nuestro mundo a manos de otras personas e instituciones. Es cierto que puede resultar similar a la ofrecida por Paul Formosa en su artículo «A conception of evil» pero, aunque es evidente que estos parecidos existen, existen también notables diferencias entre ellas; en cualquier caso, su teoría es el precedente de la que aquí se expone. Por una parte, ambas propuestas admiten la multicausalidad del mal y las diversas raíces de las que este puede brotar, y adoptan un enfoque global o mixto en el que se ponderan la psicología y la responsabilidad del perpetrador, el grado y el efecto del daño sufrido por la víctima, y las circunstancias y el contexto que rodean a la situación en la que la acción tuvo lugar. De la misma forma, ambas exigen atender a la particularidad de cada caso para evitar generalizaciones desacertadas y que puedan llevar al engaño o a la confusión, así como para determinar con exactitud si la acción es merecedora del calificativo «malvada». Pero, por otra parte, mientras Formosa incluye entre los factores relevantes elementos como la motivación o la intención del perpetrador, estos pasan a ocupar un segundo plano en la teoría aquí presentada, dado que, aunque sean frecuentes en las acciones malvadas que ocurren a diario, no son indispensables para la perpetración del mal; de igual manera, Formosa juzga que es el perpetrador quien debe merecer primero nuestra condena moral, cuando yo mantengo que es la acción la que en primer lugar debe contar con nuestro rechazo²⁸⁰, y en segundo lugar, y solo si no tiene ningún tipo de justificación, el agente que la llevó a cabo.

²⁷⁹ Esto implica mi rechazo hacia distinciones, a mi juicio, excesivamente analíticas como la que realiza Todd Calder entre «maldad sufrida» —«*evil suffered*»— y «maldad perpetrada» —«*evil done*»—. Según Calder, «we should distinguish between evils done and evils suffered. In some cases there will be both an evil done and an evil suffered, but there need not be. An evil might be suffered even though an evil has not been done. [...] To sum up, to suffer an evil it is sufficient to experience an intolerable harm that was reasonably foreseeable and produced by inexcusable wrongdoing. However, more is needed to do evil. To commit an evil act an agent must *intend* that intolerable harm will result from her inexcusable wrongdoing. It isn't sufficient that she foresees the harm, she must choose the harm as a means to an end or as part of a goal» —«The Prevalence of Evil», pp. 16-19; el destacado es mío—. Sin embargo, semejante distinción es como tratar de separar el lado convexo del lado cóncavo; en realidad no son sino dos caras de la misma moneda, dos formas de ver una acción malvada, en función de qué perspectiva sea la que se adopte: la de la víctima —«maldad sufrida»— o la del perpetrador —«maldad perpetrada»—. De hecho, al contrario de lo que defiende Calder, en el terreno moral nadie puede sufrir una maldad si alguien no la ha perpetrado, pues tal cosa sería como quitarle al efecto su causa; en todo caso, habría que indagar más para descubrir al responsable último de la maldad que una persona o conjunto de personas hayan podido padecer. El problema de Calder no es solo su negativa a aceptar el hecho de que el mal se encuentra más extendido por el mundo de lo que quisiéramos pensar —por eso afirma que solo la «maldad sufrida» se encuentra generalizada, pero no así la «maldad perpetrada»—, sino también que es víctima de la creencia de que la intención y la motivación malvadas son condición necesaria e indispensable de toda acción malvada.

²⁸⁰ Contrariamente a lo expresado por autores como Kekes o Formosa, considero que no es cierto que las personas antecedan a las acciones antes de ser condenadas; es justo al contrario. Moral y judicialmente la condena de las acciones malvadas precede a la de los agentes que las llevan a cabo: el genocidio, el asesinato, la tortura, la violación, el maltra-

En cualquier caso, coincido también con él en algunas de las conclusiones que extrae de su teoría y que puedo aplicar simultáneamente a la mía. En primer lugar, porque para elaborar un juicio acerca de si, una vez valoradas todas las cosas, una acción es inmoral —*wrongdoing*— o alcanza el estatus de maldad —*evil*—, es necesario sopesar y evaluar conjuntamente y con anterioridad una serie de factores que se encuentran coimplicados y correlacionados: «A useful theory of evil cannot remove the need for judgment, but it can draw our attention to what factors are important and relevant to making the judgment. This theory of evil shows us that, far from acting like a black-box that shuts down thought, a judgment of evil should act as a magnet for careful and thorough moral reflection and judgment»²⁸¹. En segundo lugar, evita o supera las dificultades a las que se enfrentan otras teorías: no obliga a considerar la psicología del perpetrador como un elemento irrelevante, tal y como hacen los «enfoques centrados en la víctima»; tampoco infravalora el daño padecido por la víctima, como ocurre en los «enfoques centrados en el perpetrador». Y en tercer lugar, al ser compatible con otras teorías acerca de la conducta inmoral —*wrongdoing*— y de la responsabilidad, puede tratar aquellos casos que revisten más dificultad a la hora de diferenciar «mal» de «inmoralidad»; o aquellos otros en los que una persona pueda ser considerada parcialmente responsable de lo ocurrido, no solo por lo que hizo, sino también por lo que no hizo, por lo que toleró, por lo que observó impasiblemente, etc.: «While evil is an essential and important part of our ethical discourse, it is not a foundational concept. The concept of evil is conceptually dependent on, and presupposes, theories of the right and the good, as well as an account of moral responsibility. As such, this account of evil is about as universally or objectively adequate as are our other moral concepts, such as our concepts of right or wrong»²⁸².

Dicho esto, pasaré a analizar las condiciones que constituyen una acción malvada tal y como ha sido definida previamente, determinando cuáles son indispensables y resolviendo la polémica respecto de aquellas que no deben considerarse como tales —aunque sí generalmente presentes—.

to, etc. son prohibidos y censurados independientemente de quién sea la persona que los realice. La persona es castigada porque su acción contravino un precepto previamente establecido y condenado; *nulla poena sine lege*. Por ello, deben ofrecerse justificaciones o atenuantes en caso de que alguien pretenda rebajar su responsabilidad en el cometimiento de un crimen, porque se entiende que la acción, por sí sola, es ya digna de crítica y de una completa desaprobación. Por ejemplo, durante los propios Juicios de Núremberg, uno de los argumentos esgrimidos por la defensa fue el de que no podía imputársele a sus representados los crímenes de los que se les acusaba —como eran los de «genocidio», «crímenes de lesa humanidad», «crímenes de guerra» y «crímenes contra la paz»— porque estos no estaban recogidos en código penal alguno; de hecho, el conocimiento de este «vacío legal» fue uno de los motivos que impulsó a la cúpula del NSDAP para planear y perpetrar sus atrocidades, pues ninguna ley o prohibición existentes reflejaba la magnitud de lo que pretendían llevar a cabo. Lo que sí es verdad es que una acción no puede ser sancionada en el mismo sentido que una persona. Una acción puede ser proscrita, prohibida, condenada moralmente, etc., pero no puede ser ejecutada, no puede cumplir penas de prisión, no puede pagar ninguna suma económica ni retribuir de manera alguna; solo las personas pueden hacerlo. Dicho en otras palabras, las acciones pueden ser condenadas moralmente, pero solo las personas pueden ser castigadas en el sentido usual del término. Y cuando esas personas pueden ser calificadas como malvadas, entonces ayudan a encarnar, dar rostro y visibilidad a un mal determinado.

²⁸¹ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», pp. 230.

²⁸² *Ibid.*, p. 231.

Condiciones sine qua non

a) Inmoralidad (wrongdoing)

Las acciones malvadas son un subconjunto de las acciones malas, incorrectas o inmorales que se distinguen de estas por su gravedad y por ser el peor tipo de acto moral que una persona puede llevar a cabo, lo que lleva a juzgarlas, condenarlas y castigarlas de una manera mucho más severa, y a dedicarles una atención especial para tratar de prevenirlas, minimizarlas o combatirlas. En concreto, las acciones malvadas suponen un mal en grado sumo porque la víctima que la sufre no merece, al menos en esa medida, la pena que se le inflige. Una vez aclarado esto, debe entenderse por acción malvada aquella en la que: (1) se ocasiona un daño, dolor o sufrimiento inmerecido o desproporcionado a la víctima; o (2), pudiendo hacer algo para prevenirlo o evitarlo, se permite, se tolera o se presencia dicho daño, dolor o sufrimiento; o (3), debido a una negligencia, ignorancia o fallo propios, dicho daño, dolor o sufrimiento no es previsto como se debiera. De esta manera, el agente que realiza la acción es, como mínimo en parte, responsable de un padecimiento que la víctima no debía ni merecía haber experimentado; dicho en otras palabras, es culpable de un mal —*wrongdoing*—.

b) Responsabilidad

Para que una acción sea considerada «malvada», el agente que la realizó debe ser pasible de, por lo menos, una responsabilidad parcial o mitigada; es decir, libremente o con cierto grado de libertad, cometió o trató de cometer una grave inmoralidad, o colaboró —activa o pasivamente— para que esta fuera llevada a cabo. Por ello, también se le puede considerar, como mínimo en parte, culpable por los daños ocasionados a otras personas. Una vez dicho esto, es importante señalar dos consecuencias. En primer lugar, la responsabilidad y la culpabilidad pueden adoptar varias formas: haber producido uno mismo el daño; tener la intención o la disposición de causar ese daño, fuera cual fuese el motivo o el objetivo perseguido; permitir, tolerar o presenciar impasiblemente —pudiendo impedir el acto y no haciendo nada para evitarlo— el daño perpetrado; o incurrir en la negligencia, la imprudencia, la ignorancia, la falta de atención o el riesgo al no tomar un daño, real o potencial, lo suficientemente en serio. Y en segundo lugar, como puede desprenderse en parte de lo anterior, existen grados de participación y, por lo tanto, de responsabilidad. Efectivamente, no es lo mismo ser la mano ejecutora de la acción que presenciara, haberla ordenado o haber contribuido de alguna manera a su realización; no es lo mismo la figura de Hitler que la de Eichmann, la de Stangl o la de un ciudadano alemán de a pie que presenciara los desahucios y los pogromos.

Esta cuestión de los grados de responsabilidad es especialmente importante sobre todo a la hora de determinar el justo castigo que merecen los perpetradores: a mayor responsabilidad, es de justi-

cia que la persona reciba un castigo más duro y severo, y una condena mayor y más fuerte, una premisa que es recogida incluso por el código penal de cualquier Estado de derecho. Así, no recibe la misma pena el autor material de un crimen que el autor intelectual o que algún colaborador o encubridor. Para evaluar entonces el grado de responsabilidad que tiene el agente en una acción deben valorarse estos cuatro factores: la posibilidad de prever fácilmente las consecuencias de la acción; el contexto en el que se mueve el agente —que incluye el contexto general y social en el que se está y su situación particular, y que puede variar en función del tiempo, el lugar, etc.—; la personalidad del agente y su vinculación con la acción —en el caso de la acción malvada, si dicha acción sigue un patrón de comportamiento que refleja la personalidad del agente y no es una respuesta a circunstancias en las que la maldad es la norma—; y los motivos del agente o las causas psicológicas de su acción —en el caso de la acción malvada, si esta fue motivada por los vicios del agente—. Con esto en mente, puede distinguirse, al igual que han hecho autores como Kekes²⁸³, entre una *responsabilidad plena* y una *responsabilidad mitigada o parcial*.

Una persona es *plenamente responsable* de un acto malvado cuando, en una situación y un contexto de normalidad —en el que la persona es libre, autónoma y dueña de sí misma; está en pleno uso de sus capacidades y facultades mentales necesarias; y en cuya sociedad están vigentes las leyes morales y no se propicia el mal²⁸⁴—, es el causante o el originador de una acción que producirá o puede producir un daño grave y fácilmente previsible a otras personas, y cuyas víctimas no habían hecho nada para merecerlo —o no de forma tan excesiva—. La responsabilidad plena por una acción malvada se basa entonces en el quebrantamiento voluntario de las leyes morales más básicas, elementales y universales del género humano, es decir, de aquellas que permiten la realización personal de los individuos, su convivencia pacífica y cuya violación implica la mayor condena moral.

Una persona es *parcialmente responsable* de un acto malvado cuando cumple todas las condiciones de la responsabilidad plena pero no es el autor material o intelectual de la acción, sino que la permite, la tolera o, estando en condiciones de hacer algo para impedirlo, la presencia de manera impasible o con sadismo.

Finalmente, la *responsabilidad mitigada* en un acto malvado se da cuando: la interpretación de las leyes morales ha sido viciada, corrompida o pervertida; el contexto social no es el normal, sino que por algún motivo propicia la realización del mal; la situación del agente no es la normal —no es completamente libre, autónomo o dueño de sí mismo, sino que existe una cierta coacción de fon-

²⁸³ Cfr. KEKES, J., *Las raíces del mal*, pp. 311-315.

²⁸⁴ En realidad, este requisito de unas condiciones que permiten la autonomía del agente no es más que la exigencia de, aparte de unas condiciones físicas y psíquicas adecuadas por parte del agente, un contexto donde predomine la *libertad negativa* de la que hablaba Isaiah Berlin. Esto es, de un espacio en el que el sujeto pueda actuar sin la coacción, la oportunidad o el obstáculo de terceros; de una libertad entendida como «ausencia de interferencia más allá de una frontera, variable, pero siempre reconocible» — BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2008, p. 54—.

do— o, de manera involuntaria²⁸⁵ —es decir, sin que él mismo haya planeado causárselo—, no está en pleno uso de sus facultades mentales y físicas; o si la víctima provocó, desafió o amenazó al agente de manera seria, grave e involucrando algún tipo de riesgo para su seguridad e integridad o para la de sus allegados.

Una vez hecha esta división, queda un último aspecto a tener en cuenta —y que contará también con un desarrollo posterior²⁸⁶—, a saber: la falta de claridad originada por falsas creencias y que lleva a realizar acciones malvadas de una manera «involuntaria» —pues el agente cree que está haciendo el bien— no excusa ni exime de responsabilidad a aquellos que las llevan a cabo. La ausencia de intención o la posesión de una creencia incorrecta no eliminan la responsabilidad cuando se perpetra una acción malvada, pues ninguna de esas dos condiciones explica o justifica el enorme daño sufrido por la víctima o una posible crueldad en su manera de proceder —torturas, maltratos, humillaciones—. En este sentido, John Kekes afirma:

Así pues, sería un error excusar de responsabilidad a los hacedores del mal debido a que sus falsas creencias los llevaron a cometer, sin intención alguna, acciones malas. Pues los hacedores del mal serían responsables incluso si sus falsas creencias fueran verdaderas: sus supuestas justificaciones morales no explican sus excesos ni su malevolencia; sus justificaciones no morales no demuestran en absoluto que haya algo que impida hacerlos moralmente responsables, y excusarlos porque sus defectos de carácter los forzaron a hacer el mal, simplemente agrega una personalidad mala a las acciones malas como razones para hacerlos responsables.²⁸⁷

En estos casos, donde las personas están cegadas o encandiladas por ideales pervertidos, falsas promesas o creencias equivocadas, los perpetradores ven a sus víctimas no tanto como a semejantes, sino como amenazas hacia aquel ideal que otorga sentido a sus vidas; poner en peligro el ideal es poner en peligro sus identidades y su supuesto lugar en el mundo, lo que desata unos miedos y unas pasiones que conducen al exceso y a la malevolencia. De este modo, obnubilados por la falsa visión y reconstrucción del mundo que han edificado a su alrededor o que les han inculcado, no son verdaderamente conscientes de qué es lo que les mueve a actuar, de la misma forma que no creen estar obrando con maldad, aunque en efecto lo hagan. Sin embargo, esto no quiere decir que, si abren los ojos y eliminan sus falsas creencias, necesariamente dejen de hacer el mal; de hecho, cabe la posibilidad de que ocurra justo lo contrario, es decir, que al contemplar claramente sus motivos se comprometan aún más con sus ideales y pasen a realizar el mal de manera consciente.

²⁸⁵ Profundizaré algo más en este punto y en algunos de sus aspectos más controvertidos cuando aborde la cuestión de la «no-justificación moral».

²⁸⁶ En apartados como el de la «no-justificación moral» o el de la «intención malvada».

²⁸⁷ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 191.

Por lo tanto, los ideales que pueden motivar acciones malvadas, sin que ello signifique que sean intrínsecamente malvados, deben ser también valorados a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad. Algunos ideales son más susceptibles de abuso que otros, pero una vez que el mal se realiza en nombre de uno de ellos se debe tener presente que este no tiene por qué limitarse a promover directamente acciones malvadas, sino que, de manera mucho más sutil, también puede dejar abierta la posibilidad de que dichas acciones comiencen a llevarse a cabo. En todo caso, el ideal no puede causar daño por sí solo, sino que son las personas quienes lo hacen, y por ello deben ser responsabilizadas: «si el ideal es puro y simplemente malo, o si se presta fácilmente a usos malvados, esa es una buena razón para responsabilizar a aquellos que asumieron el ideal y causaron mal en su nombre»²⁸⁸. Asimismo, aunque uno pueda verse tentado a negar o mitigar la responsabilidad de alguien si ha sufrido algún tipo de adoctrinamiento, se debe tener presente que esa persona sabía y podía comprobar que sus actos causaban un daño grave, excesivo e inmerecido a sus víctimas, vulneraban sus derechos y su bienestar, e incluso quizás ponían en peligro sus vidas, elementos más que suficientes para plantearse la justificación moral de lo que hacía. La ausencia, el miedo o la negativa a realizar esa autoevaluación no eximen en modo alguno de responsabilidad.

c) Daño

El daño que un agente inflige o podría infligir a su víctima es el componente fundamental de una acción malvada; un daño que no tiene por qué limitarse, como han dicho o insinuado no pocos autores, a lo estrictamente físico, sino que un acto malvado también puede comportar un daño psicológico, anímico —a nuestros sentimientos— o moral —a nuestros valores—. Es cierto que estos últimos pueden resultar más difíciles de medir o comprobar que el daño físico, pero ello se debe sobre todo a que no se suelen percibir de una manera tan inmediata como este último cuando son sufridos por los demás.

Dicho esto, para poder hablar de una acción malvada el daño ocasionado o que se pretende ocasionar debe reunir las siguientes cuatro condiciones. En primer lugar, debe ser un daño *grave*; es decir, serio y de una magnitud relevante, capaz de causar heridas o lesiones físicas importantes, secuelas psicológicas y anímicas temporales o duraderas, repercusiones y/o dilemas morales internos significativos, y que, en última instancia, puede poner en riesgo o acabar con la vida de las personas²⁸⁹. En segundo lugar, debe ser un daño *excesivo*, mayor del necesario para alcanzar un determinado «fin». En tercer lugar, y partiendo de la condición anterior, debe ser un daño *inmerecido*;

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁸⁹ Autores como Claudia Card han propuesto varios factores para determinar la gravedad o severidad del daño: la intensidad del sufrimiento, los efectos que tiene sobre uno para desenvolverse y para relacionarse con los demás, su duración, el número de víctimas, su posibilidad de reversión o de compensación, etc. —CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 14—.

esto es, la víctima no merecía ese grado de dolor —lo cual no implica que no merezca algún tipo de castigo o correctivo, pero no en una medida tan grande—. Y, por último, debe ser un daño *fácilmente previsible o perceptible*; es decir: el dolor, el sufrimiento, el padecimiento o la privación que acarrearán es fácil de predecir, percibir y comprender, sin ningún obstáculo para pronosticar o discernir su posibilidad.

Una vez que se cumplen estas condiciones, el daño producido en una acción malvada puede ser de dos tipos, que pueden denominarse, empleando la terminología de Paul Formosa, «*daños destructores de la vida*» —«*life-wrecking harms*»— y «*daños finalizadores de la vida*» o «*daños que terminan con la vida*» —«*life-ending harms*»—. Un *daño destructor de vida* es aquel que viola las condiciones mínimas necesarias que permiten el bienestar humano y que, por lo tanto, interfiere en la capacidad de las personas para que estas puedan tener una vida plena y completa, es decir, para que operen como agentes autónomos y de pleno derecho²⁹⁰. En palabras de Claudia Card, es un daño que hace que la vida no sea tolerable, digna ni merecedora de ser vivida por sí misma²⁹¹.

Por su parte, un *daño finalizador de vida* o un *daño que termina con la vida* no necesita mucha más explicación: es un daño de tal magnitud que desemboca en la muerte de la víctima, como puede ocurrir en los asesinatos y en los homicidios. Es el mayor daño que puede aplicársele a una persona, el paso o grado siguiente al mayor de los daños destructores de la vida. Como su propio nombre indica, arrebatada lo más sagrado y valioso que posee toda persona: su propia vida.

d) *Condena moral*

Se juzga que una acción malvada merece una condena moral en sumo grado, es decir, el más profundo rechazo, repulsa, crítica, censura, etc., porque viola las leyes morales más básicas del bienestar humano y la armónica convivencia entre personas y sociedades. Estas normas se encuentran paradigmáticamente reflejadas en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, que expone, valga la redundancia, los derechos más básicos y elementales que un individuo posee por el mero hecho de serlo: derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la seguridad, al respeto, a la dignidad, al reconocimiento, a no ser torturado, denigrado, discriminado, tratado cruelmente ni esclavizado, etc. Sin ellos, la vida y la sociedad humana acabarían reducidas a un estado de naturaleza hobbesiano en el que imperaría la ley del más fuerte y en el que nadie podría sentirse seguro ni feliz, de modo que su preservación debe ser un objetivo prioritario para cualquier persona y nación. Por lo tanto, «considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han

²⁹⁰ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 229. Una posición similar ha sido sostenida por autores como John Kekes o Todd Calder, para quienes el mal comporta —entre otras cosas— un daño tan serio y significativo que interfiere en la actividad de una persona como agente de pleno derecho —KEKES, J., «The Reflexivity of Evil», en *Social Philosophy and Policy*, vol. 15, n° 1, 1998, pp. 216–32, p. 217; *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1999, p. 186; cfr. *Las raíces del mal*; también CALDER, T., *The Apparent Banality of Evil*, p. 365—.

²⁹¹ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 16.

originado actos de barbarie ultrajante para la conciencia de la Humanidad»²⁹², una acción malvada será aquella que —voluntaria o involuntariamente— trate de quebrantar los derechos y la dignidad de los hombres, su nivel de vida, el progreso social y moral, etc., así como la protección que confiere cualquier régimen de derecho para librar a las personas de la tiranía y la opresión. Todo acto que vaya en contra de estos propósitos fundamentales para el normal desarrollo de la moral y de la vida humana ha de ser considerado malvado y, en consecuencia, condenado con todas nuestras fuerzas.

Polémica y controversia: condiciones frecuentes pero no necesarias

a) No-justificación moral

Todos coincidimos en que la mayoría de acciones malvadas resultan injustificables: no hay exculpación posible para alguien que planea y perpetra un genocidio, para el asesinato a sangre fría o para la tortura de inocentes, para el maltrato físico y psicológico de nuestros semejantes, o para la humillación, burla y escarnio público de aquellos que no cometieron falta alguna. Sin embargo, la mayoría no quiere decir la totalidad; no se debe tomar la parte por el todo. Dicho de otra manera, existen casos y circunstancias límite en los que acciones que se consideran malvadas pueden ser justificadas, eximidas de responsabilidad por parte del agente o en los que, por lo menos, puede mitigarse parte de la responsabilidad que aquel tiene sobre la acción. Quizá esto pueda resultar cuestionable en un principio pero, pese a ello, debe tenerse en cuenta la existencia de esta clase de condicionantes a la hora de juzgar un acto como malvado.

En primer lugar, una persona está *completamente exenta de responsabilidad moral* cuando es incapaz de prever las consecuencias de sus acciones; es decir, cuando no sabe, ni tiene por qué saber, que una acción suya desembocará o puede desembocar en un trágico resultado.

En segundo lugar, una persona puede tener una *responsabilidad mitigada* en una acción cuando, como expuse anteriormente, existen condiciones atenuantes para dicho acto —sin que ello implique que el agente sea eximido completamente de responsabilidad o que la acción deje de ser malvada—. Tales atenuantes pueden darse en las siguientes condiciones: a) cuando el agente es amenazado, desafiado o provocado, cuando se pone en peligro su seguridad o la de sus seres queridos, cuando se le injuria o se pone en cuestión su honor de una manera grave y perjudicial —como una afrenta pública—, etc.; b) cuando, de manera involuntaria y sin ningún plan premeditado, su situación no es normal, es decir, no es libre, autónomo o dueño de sí mismo —puesto que hay algún tipo de coerción detrás— o no está en el pleno y correcto uso de sus facultades mentales y físicas; c) cuando las

²⁹² Preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* —1948—, recogido en: CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, p. 264.

normas y las leyes morales que le han sido inculcadas han sido viciadas, corrompidas o pervertidas, quizá por adoctrinamiento, por un incorrecto aprendizaje o por haber bebido de una determinada ideología; y d) cuando el contexto en el que se mueve no es el normal —uno donde impere la paz, la seguridad y el bienestar—, sino uno en el que el mal es propiciado —como las situaciones de guerra, de extrema pobreza o de supervivencia—. Sin embargo, si la acción se considera malvada, es porque ninguna de estas situaciones justifica la sobreacción del agente o el exceso de daño que causó con sus actos.

Por último, una acción malvada puede estar *moralmente justificada* cuando, debido a las circunstancias excepcionales que la rodean, es la única opción posible, los agentes se ven obligados a cometerlas, o bien porque ayuda a prevenir un mal todavía mayor. Por ejemplo, un torturador que, para evitar un atentado que costaría la vida a miles de civiles, se ve obligado a martirizar al terrorista hasta que confiese dónde y cuándo tendrá lugar el ataque; el dilema al que se enfrenta la protagonista de *La decisión de Sophie*; o la mujer de la película *El pianista* que se lamenta de haber ahogado a su bebé cuando se escondían en el gueto de Varsovia para que los alemanes no oyeran su llanto y tratar así de salvarse. De hecho, los dos últimos casos entrarían dentro de lo que Primo Levi bautizó como la *zona gris moral*, de la que hablaré más adelante²⁹³.

Ahora bien, para no avivar posibles debates, debe quedar claro que existen determinados casos en los que no se pueden aplicar en modo alguno estas justificaciones, eximentes o atenuantes. En primer lugar, la excusa de la ignorancia es válida y aceptable únicamente cuando es involuntaria, es decir, cuando no ha sido buscada ni provocada por el propio agente. Aristóteles abordaba este aspecto en sus estudios sobre ética²⁹⁴, y desde entonces los teóricos han reconocido que la justificación de la ignorancia es legítima y puede ser admitida cuando la persona en cuestión no es responsable de ella. Así, el Estagirita llega a concluir en su *Ética Nicomáquea*: «siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción»²⁹⁵; por lo tanto, si un individuo origina deliberadamente su propia ignorancia, ya no puede considerarse un acto involuntario, sino voluntario y, por ende, es responsable de él. Y por su parte, en la *Ética Eudemia* también afirma:

Lo voluntario, pues, parece ser opuesto a lo involuntario. Y obrar con conocimiento de la persona sobre quien se actúa, o del instrumento, o de la causa de la acción [...] se opone a la ignorancia de la persona, del instrumento y del acto mismo, y esta ignorancia no es accidental; pe-

²⁹³ Ver la sección 10.2.

²⁹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 61-62 (EN. III 1, 1110b18 – 1111b4).

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 62 (EN. III 1, 1111a22-24).

ro obrar por ignorancia del acto, del instrumento y de la persona, es una acción involuntaria. Luego, lo contrario es voluntario.

Así pues, todo lo que un hombre hace —estando en su poder no hacerlo— sin estar en la ignorancia y por su propio esfuerzo, es necesariamente voluntario, y en esto consiste lo voluntario; pero todo lo que hace en la ignorancia y por causa de ella, lo hace involuntariamente. Pero, puesto que saber y conocer tienen dos sentidos —el uno consiste en poseer, el otro en hacer uso de la ciencia—, aquel que posee la ciencia, pero no hace uso de ella, podría ser, en un sentido, justamente llamado ignorante, pero en otro sentido, no; por ejemplo, si por negligencia no se sirve de ella. Semejantemente, se podría reprender a una persona por no poseer la ciencia, si esto fuera algo fácil o necesario, y si el no poseerla fuera por negligencia, placer o dolor. Hay que añadir, pues, estas precisiones a nuestra definición.²⁹⁶

Asimismo, tampoco puede concederse ningún tipo de justificación, eximente o atenuante a todo aquel que, deliberadamente, ha buscado no estar en posesión de sí mismo ni en pleno uso de sus capacidades físicas y psíquicas para poder realizar una acción malvada; solo puede aplicarse algún atenuante cuando ese estado es alcanzado de manera involuntaria, es decir, cuando el agente no pretendía perder el control de sí mismo o, por lo menos, no en un grado tan alto. Y, de la misma forma, alguien que *motu proprio* se somete a la voluntad de otro o se hace esclavo de este para poder dar rienda suelta a sus más bajas pasiones y perpetrar todo tipo de atrocidades, bajo el pretexto de no ser un agente libre, autónomo de pleno derecho ni dueño de sí mismo por estar a las órdenes de esa otra persona, tampoco puede beneficiarse de ninguna justificación pues, como en el caso anterior, ha buscado de forma premeditada encontrarse en esa situación.

En segundo lugar, las justificaciones, exenciones y atenuantes tampoco pueden aplicarse cuando el agente emplea la que quizá fuera la cita más común en los juicios posteriores a la II Guerra Mundial y al periodo nacionalsocialista: «Yo solo cumplía órdenes». Aunque sea loable querer destacar en el trabajo y cumplirlo adecuadamente, ello no está por encima de la vida y el bienestar de las personas; y aunque la persona argumente que siguió órdenes, siempre se le podrá replicar que podría haberse negado a cumplirlas y que sigue siendo responsable de haber ingresado en una cadena del mal. De hecho, incluso el propio código disciplinario militar permite desobedecer las órdenes de un superior si el mandato no está relacionado con el servicio, si dicho superior muestra claros signos de demencia o enajenación, y, sobre todo, especifica claramente que no se debe cumplir una orden si esta puede constituir un delito o va en contra de algún derecho internacional o de la constitución del Estado.

Por último, otro tipo de situación en la que tampoco puede recurrirse a esta clase de exculpaciones es el *autoengaño*, esto es, aquellos casos en los que las personas se mienten a sí mismas —hasta

²⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 263-264 (EE. II 9, 1125b1-17).

el punto de llegar a creerse sus propias falsedades, fantasías o reconstrucciones sobre el mundo— para aliviar su conciencia, para sentirse mejor consigo mismos, para creer que tienen una determinada posición o lugar en el mundo, o para alcanzar un determinado objetivo. Todd Calder, lo enuncia del siguiente modo: «one sort of culpable ignorance which has received a fair bit of attention from philosophers writing about evil is ignorance that results from self-deception. In self-deception we evade acknowledging to ourselves some truth or what we would see as the truth if our beliefs were based on an unbiased assessment of available evidence»²⁹⁷. Asimismo, recurre al análisis de David H. Jones, quien, en el apartado que le dedica en su obra *Moral responsibility in the Holocaust*²⁹⁸, sostiene que los individuos que se autoengañan son inicialmente conscientes de aquellos momentos en los que desvían su atención de la realidad y de la evidencia disponibles hacia otra cosa, aunque posteriormente no lo sean de todo el proyecto general de su autoengaño. Por este motivo tampoco se puede justificar ni restar responsabilidad a quienes perpetran acciones malvadas guiados por falsas creencias que, en un primer momento, decidieron adoptar. No hablo aquí de adoctrinamiento o de la ausencia de una alternativa moral, sino de aquellos que sucumbieron a la tentación y se dejaron arrastrar por una ideología o por una serie de falsedades cuando tenían opción de no hacerlo. Además, la falta de claridad en su percepción de la realidad tampoco excusa el enorme daño que el agente causa por sus acciones o la malevolencia con la que las llevó a cabo; e incluso si alguna de esas acciones fuese necesaria o alguna de sus creencias fuera verdadera, lo que no es necesario es causar un daño excesivo a la víctima, y mucho menos de una manera cruel o sádica, sino que debía haber buscado otro medio u otra manera de actuar para conseguir su propósito. Por lo tanto, su acción carece de toda disculpa.

b) *Motivación malvada*

La cuestión de la motivación es uno de los aspectos que más debate, e incluso rechazo, puede levantar en mi definición de la acción malvada; y, como se ha visto, también es uno de los factores que más deliberaciones ha suscitado a la hora de atribuir maldad a una acción. Contrariamente a lo que propongo, la mayoría de autores sostiene que un acto malvado requiere de una motivación malvada como elemento indispensable; es esta motivación la que conduciría al agente a cometer sus crímenes y atrocidades para lograr un determinado propósito: poder, placer, dinero, satisfacción, etc. Sin embargo, aunque muchas y quizá las más paradigmáticas acciones malvadas posean este tipo de motivación, esto no quiere decir que *todas* las acciones malvadas partan de una; tampoco

²⁹⁷ CALDER, T., «The Concept of Evil», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «3.5.3. Ignorance».

²⁹⁸ JONES, D., *Moral Responsibility in the Holocaust: A Study in the Ethics of Character*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland), 1999, pp. 79-99.

aquí debe tomarse la parte por el todo. Dicho de otra manera, la motivación malvada no es una condición indispensable, aunque pueda ser común y frecuente, de la acción malvada.

Se puede definir una *motivación* como aquello que mueve a un agente a emprender un curso de acción determinado²⁹⁹. Asimismo, Claudia Card —partiendo de los análisis realizados por filósofos como Kant o Schopenhauer— ha definido los motivos no como elecciones, sino como aquello que provee de una base para la toma de futuras elecciones: «Motives incline us, but not necessarily all the way. They influence but do not ordinarily determine our choices. Under moderately favorable circumstances, we can resist an inclination, feel the attraction of a possible choice without forming the intention to act on it»³⁰⁰. Por lo tanto, una motivación malvada sería aquella que mueve a empezar un curso malvado de acciones y establece una base para tomar futuras decisiones malvadas —sin que ello predetermine o elimine el libre arbitrio del agente—. Ahora bien, teniendo esto en cuenta, se puede observar y dictaminar que los cursos malvados de acciones y las elecciones malvadas no siempre vienen precedidos de este tipo de motivaciones, sino que también pueden surgir de motivaciones buenas o neutras. Por ejemplo, una buena motivación puede conducir a una acción malvada en situaciones especiales y determinadas, como en aquellos casos en los que un agente se ve obligado a escoger el menor de dos males o a realizar un mal necesario. Igualmente, existen motivaciones neutras que no inclinan necesariamente ni al bien ni al mal, aunque puedan desembocar en uno de los dos extremos, como las descritas por Kekes en *Las raíces del mal* y que, por los efectos que causaron en personas determinadas, identifica erróneamente con motivaciones malvadas: la fe, la ideología³⁰¹, la ambición, el honor, el aburrimiento...

c) *Intención malvada*

«De buenas intenciones está empedrado el camino hacia el infierno». Este proverbio, que viene a indicar que las buenas intenciones son inútiles si no van acompañadas de sus correspondientes obras, y que sirve a su vez para criticar a aquellos que incumplen su palabra, puede servir también para ilustrar una de mis propuestas: al igual que ocurría en el caso de las motivaciones, las acciones malvadas no tienen por qué seguirse necesariamente de intenciones malvadas, sino que pueden provenir incluso de buenas intenciones. Dicho brevemente, la intencionalidad ocupa un plano secundario en mi análisis de la acción malvada, así como en la asignación de responsabilidad.

²⁹⁹ MELE, A.R., «Motivación», en AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid, 2004, p. 690.

³⁰⁰ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 22.

³⁰¹ Por supuesto, no debe considerarse, como han hecho muchos autores, que el término ideología se refiere únicamente a las ideologías malvadas y extremas; de hecho, desde que el término fue acuñado, no ha tenido siempre el mismo significado —quizá tengamos nosotros mismos una ideología sobre el propio concepto de ideología—. Aunque comúnmente la palabra «ideología» suele tener una connotación despectiva hacia un conjunto de ideas políticas, no tiene por qué ser necesariamente así. Para un mayor desarrollo de esta cuestión, ver la sección 11.1.

Puede entenderse la *intención* como el propósito, la creencia o la razón para llevar a cabo una determinada actuación³⁰². Igualmente, Card, que había considerado los motivos como la base de futuras elecciones, entiende ahora las intenciones como esas elecciones³⁰³. Por lo tanto una intención malvada quedaría definida como aquella que trata de llevar a cabo, de tolerar, de permitir o de presenciar una acción malvada, aunque esta no llegue a consumarse. Con esta definición en mente puede visualizarse mejor que este tipo de intenciones no son imprescindibles en la perpetración de un acto malvado, sino que el agente puede obrar el mal sin necesidad de ellas.

Una de las figuras que más ha criticado la pertinencia de la intencionalidad dentro de una teoría del mal y en la atribución de responsabilidad ha sido, de nuevo, John Kekes³⁰⁴. Coincidiendo con él en su análisis, puede afirmarse que las personas no son solo responsables de sus acciones intencionales, sino que también pueden serlo de sus actos no intencionales; la responsabilidad no necesita de la intención, sino de los factores que han sido enunciados con anterioridad: las consecuencias fácticas o previsibles del daño, el contexto de la acción, la personalidad del agente y sus motivos. Esto no quiere decir que los procesos psicológicos internos del agente no sean relevantes o que pueda responsabilizarse a las personas de todas sus acciones no intencionales que deriven en algún mal —pues, como se ha visto, puede haber exenciones—; solo significa que la responsabilidad y la intención no van necesariamente juntas, y que no siempre existe una excusa para los actos malvados no intencionales. Si fuera inapropiado responsabilizar a las personas por las acciones no intencionales, y si la intención requiriera comprender el significado de las propias acciones, entonces muchos agentes del mal no podrían ser considerados responsables de sus actos, pues sus falsas creencias les habrían llevado a malinterpretar el significado de dichas acciones, de modo que no podría condenárseles moralmente ya que estaría injustificado; dicho con otras palabras, la moral se derrumbaría³⁰⁵. Así, el problema de los apologistas de la intencionalidad es que inciden en la importancia de la intención a costa del daño causado a las víctimas; la intención puede ser relevante, ya que puede originar acciones malvadas —tal premisa es innegable—, pero no es prioritaria, dado que, por un lado, el mal puede tener lugar sin ella y, por otro, mantener la postura de los apologistas desemboca en conclusiones inaceptables.

³⁰² BRATMAN, M.E., «Intención», en AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, p. 547.

³⁰³ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 22.

³⁰⁴ KEKES, J., *Las raíces del mal*, pp. 196-197, 318-321.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 197.

Apéndice. Gradaciones del mal

Antes de concluir mi teoría acerca de la acción malvada, conviene añadir una última nota. Ya he mostrado en qué consiste y cómo puede definirse un acto malvado pero, una vez aclarado este punto, hay que matizar que unos actos son más malvados que otros; en otras palabras, existe una gradación. Torturar a una persona o maltratar a una pareja son, sin ningún género de duda, acciones ruines y perversas que merecen ser completamente reprobadas y condenadas moralmente; pero si se piensa en la *Shoah*, se considerará que la muerte de millones de personas resultó un hecho todavía más atroz. De este modo, como sostiene Claudia Card, «a theory of evil should be able to make sense both of degrees of evil and of the resistance we may feel to making the comparisons that degrees suggest»³⁰⁶. Es decir, por una parte, una teoría sobre el mal debe ser capaz de determinar qué actos son más malvados que otros y por qué; y, por otra parte, debe evitar que estas comparaciones se conviertan en un juego cínico que trivialice el dolor, el sufrimiento o la muerte de las personas. Que Stalin o Mao llevaran a cabo genocidios más grandes que el perpetrado por Hitler no quiere decir —o no debe querer decir— que unos sean más importantes que el otro, y mucho menos hacer una fría e insolente competición con el número de víctimas; se trata de tres regímenes y de tres personalidades enormemente criminales que no admiten defensa o elogio moral alguno.

Dicho esto, existen diversos factores a partir de los cuales pueden determinarse y distinguirse los diferentes grados de mal. Por un lado, debe considerarse la severidad del daño causado por la acción, para lo cual han de valorarse elementos como la intensidad del sufrimiento, sus repercusiones, su duración, el número de víctimas, etc³⁰⁷. Y, por otro lado, también influye la dimensión de culpabilidad y de responsabilidad; esto es, cuán responsable es el agente, si tuvo motivos o intenciones malvados —lo que daría un plus de maldad a la acción— y, de ser así, cómo de malvados eran —pues también hay motivos e intenciones peores y más malévolos que otros—, etc. A partir de aquí, se puede elaborar una gradación similar a la elaborada por Marcus Singer, quien plantea una lista de seis grados de maldad enumeradas de mayor a menor, que, a su vez, podría ser completada con los criterios que he proporcionado para medir cada uno de los niveles. Dicha gradación, es la que sigue:

Now there are at least six degrees or gradations of evil to be distinguished: of those who do something evil (or horrendously wrong), it must be determined whether they do it —

- (a) knowing it to be evil, and *because* it is evil, or
- (b) knowing it to be evil, but not caring, or

³⁰⁶ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 13.

³⁰⁷ Ver nota 289.

- (c) judging it to be evil if inflicted on them or on people they are concerned about (such as those who worship the same God or are members of the same tribe), but not regarding it as evil if it is inflicted on others, or inflicted by themselves, or
- (d) knowing it to be evil, but for other reasons, such as their own convenience, or [...]
- (e) knowing it to be ‘evil’, or at least bad, but, in the light of a fair and full consideration of all the factors reasonably knowable, for the sake of some greater good to be achieved, or
- (f) not believing it to be evil, but judging it to be good.³⁰⁸

Es verdad que Singer no considera que los casos (e) y (f) encajen realmente en el concepto de mal o, por lo menos, no lo ejemplifican del todo; pero, a la luz de lo que he desarrollado, sí que pueden considerarse como los grados inferiores de la acción malvada, a incluso puede añadirse un último nivel:

(g) Aquellos casos en los que el agente realiza una acción malvada por una imprudencia, negligencia, desconocimiento, etc. del que es culpable, por lo que no cree que la acción sea buena o malvada, ya que no tiene ni buenas ni malvadas intenciones o motivaciones.

Este es el caso, por ejemplo, de los ciudadanos alemanes que, durante el III Reich, permitieron a su gobierno llevar a cabo toda serie de acciones criminales y decidieron mirar hacia otro lado cuando empezaron a tener constancia de lo que estaba ocurriendo en los campos de concentración.

De esta manera, la situación en (a) sería la de la pura maldad —*pure evil*— o la maldad maligna —*malignant evil*—, un mal puro, genuino, extremo y en su más alto grado —*ultimate, pure, unalloyed, extreme evil*— que lo único que busca es transgredir las leyes morales por el mero hecho de hacerlo —es decir, persigue hacer el mal por el mal mismo—; la situación en (b) sería la maldad despiadada —*ruthless evil*—, que deriva de la anterior y que también puede ser una maldad criminal —*criminal evil*—; la situación en (c) sería la maldad fanática —*fanatical evil*—, que en ocasiones también puede convertirse en el siguiente grado —(d)—; la situación en (d) es la maldad egoísta —*egoistic evil*—, que puede derivar en una maldad criminal, como en (b); la situación en (e) sería una maldad «necesaria» —*necessary evil*— o el menor de dos males —*the lesser of two evils*—; la situación en (f) sería una maldad ideológica —*ideological evil*— o producida por falsas creencias; y la situación en (g) sería una maldad negligente —*careless evil*—, aquella que es producida por un fallo culpable que no debería haber ocurrido³⁰⁹.

³⁰⁸ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 205; el destacado es del propio Singer.

³⁰⁹ Como puede apreciarse, he ampliado en los últimos niveles el vocabulario proporcionado por Singer.

De entre todas ellas, la que quizá suscite un mayor debate sea la pura maldad, a la que muchos pensadores han tratado de enfrentarse. Es verdad, como termina por decir Singer, que en la práctica puede resultar difícil determinar o estar seguros completamente de los motivos de un agente, de manera que no habría manera de probar fehacientemente que una acción fuese un caso de pura maldad o que un agente resultase intrínsecamente malvado; pero, sin embargo, esto no impide que este tipo de maldad sea posible. A lo largo de la tradición, muchos pensadores se han opuesto a la idea de que una persona pueda obrar el mal sin otra motivación que el mal mismo; una negativa que se remonta a los inicios mismos de la filosofía. En efecto, Sócrates y Platón pensaban que nadie obraba mal voluntariamente, sino únicamente como resultado de su ignorancia³¹⁰. Por su parte, Aristóteles rechazaba el intelectualismo socrático para proponer que el mal consiste en el alejamiento de la virtud —el justo medio— y en la práctica de los excesos, eligiendo o sirviéndose mal de los placeres y dolores³¹¹, de tal manera que «un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario»³¹²; sin embargo, también negaba que alguien pudiese desear el mal: «en efecto, todo lo que uno hace voluntariamente lo hace deseándolo, y lo que uno desea lo hace voluntariamente, pero nadie desea lo que cree que es malo»³¹³. Y dos milenios más tarde, pensadores como Kant seguían sosteniendo que era imposible que el mal operase como motivo impulsor del ser humano, pese a la presencia de una mal radical en él: «una *Razón* que libera de la ley moral, una *Razón* en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede el albedrío ser determinado) y así se haría del sujeto un *ser diabólico*. Pero ninguna de las dos cosas es aplicable al ser humano»³¹⁴.

Ahora bien, ¿es esto cierto? ¿Es verdad que ningún ser humano puede atentar contra las leyes morales por el hecho mismo de que sean leyes morales? ¿Nadie puede obrar el mal por el mal mismo? La realidad es que el planteamiento predominante en la tradición occidental parece reflejar un enorme pavor ante esta hipótesis y trata de descartarla de inmediato, como si no quisiera profundizar en los rincones más oscuros del ser humano. La propuesta de Sócrates y Platón ha demostrado ser incorrecta, pues las personas pueden obrar el mal voluntariamente y con conocimiento de ello —puedo desear algo que es malvado y cuya consecución sé que sería malvada, como en el caso de la venganza; no hay contradicción entre querer alcanzar algo y que ese algo no sea bueno—; tampoco es preciso alejarse de la virtud o incurrir en cualidades excesivas para perpetrarlo —los casos de

³¹⁰ Ver nota 246.

³¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I 10, 1100b5-12; II 1, 1103a15 – 1103b25; II 3, 1104b10 – 1105a17; II 6, 1106b31-32; III 5, 1113b13-15; *Ética Eudemia*, II 4, 1221b33 – 1222a1.

³¹² ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, p. 162 (EN. VII 14, 1154a17-18).

³¹³ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, p. 258 (EE. II 7, 1223b5-6).

³¹⁴ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 54; el destacado es del propio Kant. El término original empleado por el autor es «*böser Wille*», esto es, una «voluntad malvada».

mal necesario, del menor de dos males o de negligencia culpable son una muestra de ello—; y pensadores como Richard Bernstein han puesto de manifiesto las incoherencias del pensamiento kantiano³¹⁵. ¿Por qué motivo los hombres no pueden ser pérfidos y diabólicos? ¿No pueden o no queremos que lo sean? Si existe la benevolencia y el altruismo, ¿por qué no pueden existir sus opuestos: la malevolencia y la voluntad de hacer el mal? No estoy diciendo que la mayoría de personas malvadas sean monstruos morales de esta clase, pero, ¿se debe descartar la posibilidad de su existencia? La triste y dura realidad es que no, no se puede. Que sea algo inusual o improbable no quiere decir que sea lógicamente imposible y que pertenezca únicamente al ámbito de la religión, los cuentos, la literatura o el cine. Como afirma Singer, «the claim that one cannot do evil because it is evil is not maintained as an empirically ascertained law of nature. If it were an empirical matter, to say ‘still, he’s fictional’ would have some point. This is, rather, a conceptual matter; it is held to be impossible, and even the best drawn fictional account would run into this difficulty. If it is impossible, because self-contradictory —*If*—, then it would be as impossible in fiction as in real life»³¹⁶.

Sin embargo, en la historia de la filosofía sí ha existido por lo menos un pensador que ha sostenido la posibilidad de hacer el mal por el mal; uno de los padres de la Iglesia y que, parece ser, fue ignorado por Kant en sus reflexiones. Hablo de san Agustín de Hipona, quien en el Libro II de sus *Confesiones* admite haber llevado a cabo una acción pecaminosa sin otro motivo ni propósito que el de perpetrar el mal.

Cierto, Señor, que tu ley castiga el hurto, esa ley que está escrita en el corazón de los hombres y que ni la misma iniquidad puede borrar. Porque ¿qué ladrón aguanta a otro ladrón? Ni tampoco el rico al que se ve obligado por la indigencia. También yo quise cometer un hurto y lo cometí, no a impulsos de la necesidad, sino por falta de justicia o por hastío de lo recto y *por sobra de maldad*. Pues robé de lo que abunda y mucho mejor de lo robado. Tampoco quería gozar de lo robado, sino tan sólo deleitarme en el hurto y en el pecado.

Cerca de nuestra viña había un peral cargado de peras que ni por su aspecto y sabor eran tentadoras. Después de haber estado jugando hasta una hora intempestiva de la noche en las eras —según nuestra mala costumbre—, una panda de jóvenes traviosos como yo nos dirigimos al peral con ánimo de sacudirle. Nos llevamos una cantidad enorme de peras, no para comerlas, aunque algunas comimos, sino para echárselas a los puercos. *Realizamos una acción por el hecho mismo de estarnos prohibida*.³¹⁷

Otro ejemplo es la reflexión llevada a cabo por Ron Rosenbaum en su libro *Explicar a Hitler* —citado también por Singer—, en el cual, a partir sus conversaciones con el filósofo e investigador

³¹⁵ Cfr. BERNSTEIN, R., *El mal radical*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, pp. 66-78.

³¹⁶ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 208; el destacado es del propio Singer.

³¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 56-57; el destacado es mío.

Berel Lang, lanza al público una pregunta: ¿hicieron los nazis lo que hicieron sabiendo que era malvado o lo hicieron *porque era malvado*?; en otras palabras, ¿pudieron hacer los nazis lo que hicieron solo porque contravenía las leyes morales? Para Rosenbaum, la posición de Lang es clara: «la argumentación de Lang da un salto que pocos historiadores y filósofos han estado dispuestos a dar. El salto de decir que los perpetradores de la Solución Final obraron mal sabiendo que lo que hacían estaba mal, a sugerir que lo hicieron porque estaba mal»³¹⁸. Es cierto que no todos obraron de esta manera, pero teniendo en cuenta que el nacionalsocialismo pretendía invertir y reformular las leyes morales de su sociedad, ¿es tan descabellado realizar tal afirmación o pensar, por lo menos, que de verdad hubo algunos individuos que se movieron por ver el mal propagado sobre la tierra? Naturalmente, Rosenbaum no pretende contestar definitivamente a esta pregunta, pero la cuestión queda en el aire y es, cuando menos, merecedora de ser repensada.

Una vez dicho esto, cabe afirmar que la gradación realizada por Marcus Singer es, *grosso modo*, correcta, aunque disienta con él en otros aspectos de su teoría. Quizá alguien replique que esta conclusión resulta incoherente con la teoría que he expuesto acerca de la acción malvada, pues en no pocas ocasiones he defendido que las motivaciones y las intenciones malvadas no son un requisito indispensable para realizar el mal; que pueden existir justificaciones, eximentes o atenuantes; o que algunos actos difusos que parecen tener una difícil resolución deben ser considerados malvados. Ante esta crítica querría aclarar dos puntos. En primer lugar, no debe confundirse la acción malvada con la personalidad malvada, un aspecto en el que he insistido igualmente a lo largo de mi discurso y que, desafortunadamente, parece todavía muy arraigado en el pensamiento moral y filosófico. En segundo lugar, debo recordar que he tratado de ofrecer una definición global del mal que abarque todos sus aspectos, incluidos su multicausalidad, su amplio enfoque y su polimorfismo; y esto implica no únicamente el análisis de las grandes y más paradigmáticas acciones malvadas, sino también de aquellas menos visibles, más «cotidianas», o de casos límite y excepcionales, sin que esto signifique que considere estas últimas acciones superiores, prioritarias o de mayor trascendencia.

³¹⁸ ROSENBAUM, R., *Explicar a Hitler*, RBA, Barcelona, 2012, p. 414.

III PARTE
LA PERSONALIDAD MALVADA

6. INTRODUCCIÓN: OBJETIVO Y BASES DE UNA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD MALVADA

Tal y como he insistido en mi exposición, la perpetración o la voluntad de perpetrar una acción malvada antecede al análisis de una personalidad malvada; no se puede decir que alguien es malvado si previamente no ha adquirido ningún hábito ni ha realizado ningún acto para merecerse tal calificativo, o sí, por lo menos, no ha mostrado o no ha tenido una férrea intención de llevar a cabo el mal. Esta es, precisamente, la base que voy a emplear para definir una personalidad malvada —el agente llevó, intentó llevar a cabo o permitió algún tipo de maldad—, y aunque algunas veces —y *solo* algunas veces— tales personalidades sirvan para explicar por qué se cometió una acción determinada, es evidente que sin dicha acción —o su pretensión— no cabría hablar de ningún tipo de personalidad.

Habiendo establecido ya gran parte de las bases en la anterior parte, el objetivo de mi teoría de la personalidad malvada es el de ofrecer una descripción de en qué consiste dicha personalidad y desarrollar cuáles son los rasgos o atributos que posee para ser considerada como tal. A su vez, esto contribuye a alcanzar otro propósito que considero esencial, como es el de distinguir a una persona que ocasionalmente ha realizado alguna acción malvada —*evildoer*— de otra que sea intrínsecamente malvada —*evil person*—. Cualquiera persona es susceptible de cometer en algún momento de su vida una acción malvada, pero esto no significa que necesariamente deba ser considerada como alguien malvado o que posea una personalidad malvada, aunque pueda llegar a adquirirla en un futuro. De la misma forma que Aristóteles decía que «una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz»³¹⁹, una sola acción no puede definir el carácter de una persona, sino que, como se verá más adelante, es necesario un hábito para ello —algo que ya había dilucidado el Estagirita en su *Ética Nicomáquea*—.

De hecho, desde mi punto de vista las personas con un carácter propiamente malvado son relativamente extrañas o escasas en nuestro mundo, aun cuando no logren llevar a término sus acciones, sino tan solo tener el hábito o la costumbre de querer o intentar llevarlas a cabo. La literatura y el cine han ayudado a dar rostro a este tipo de figuras a través de lo que se conoce como «villanos»; personajes que, generalmente con la contraposición de un héroe o de un protagonista que encarna buenos atributos, ayudan a visualizar y a comprender qué son y en qué consisten las cualidades y las personalidades malévolas: el Satanás de *El paraíso perdido*, el Fausto de la obra homónima de Goethe, el Drácula de Bram Stoker, el Hannibal Lecter de *El silencio de los corderos*, el Lord Vol-

³¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, p. 31 (EN. I 7, 1098a19-20).

demort de la saga *Harry Potter*, el Joker de *El caballero oscuro*...³²⁰. Sin embargo, aunque es evidente que este tipo de personalidades y caracteres existen, también es verdad que la mayor parte de individuos que cometen alguna acción malvada no pertenece a este género; o dicho en otras palabras: la mayor parte de acciones malvadas que se realizan son cometidas por *evildoers*, «hacedores del mal», personas que, como su propio nombre indica, hacen el mal pero no porque tengan un carácter malvado, sino porque han sucumbido a alguna tentación, han cometido un grave error, etc. No dejan de ser personas normales y corrientes que, sí, han perpetrado algún tipo de maldad —y, por ello, es justo que sean castigados y que paguen por ello—, pero serían incapaces de establecerlo como hábito³²¹. En cambio, cuando hablo de una persona real y profundamente malvada, de una *evil person*, estoy pensando en algo muy distinto. Emplear el calificativo «malvado» para una persona supone aplicar la más firme condena moral sobre un determinado modo de ser, sobre un cierto tipo de carácter, más allá de las acciones que realizara o tratase de realizar³²². No me estoy refiriendo ya a una persona que, por algún tipo de descuido o negligencia, por el aturdimiento de su razón, por el enturbiamiento de sus sentidos o por algún tipo de imposición o de condicionamiento externo llevase a cabo una acción malvada. Hablo en esta ocasión de sujetos movidos por motivaciones e intenciones malévolas, de individuos plenamente conocedores de sus actos y de sus consecuencias últimas, que los han meditado, medido y calculado, y aun así *han decidido* seguir adelante con ellos; de personas que, en definitiva, son conscientes de estar movidos por una razón malvada, de estar realizando algún tipo de maldad y que se sienten satisfechos, tranquilos o incluso orgullosos de sí mismos por ello. Para el común de la humanidad es extremadamente difícil, por no decir imposible, dejarse llevar por una finalidad completamente malvada, permanecer impasible y completamente ajeno al sufrimiento de la víctima, y/o carecer posteriormente de ningún tipo de arrepentimiento, remordimiento o vergüenza moral por ello. En consecuencia, la persona malvada debe poseer algún tipo de cualidad, un deseo, una tendencia determinada, etc. para poder definirlo propiamente como tal o, cuando menos, utilizando la expresión de Card, como «potencialmente malvado».

³²⁰ Obviamente, este tipo de villanos, tan populares en obras infantiles y juveniles —que suelen presentar una especie de combate maniqueo entre el bien y el mal, con el triunfo del primero y algún tipo de moraleja final—, o en la literatura y el cine de nuestro tiempo —cómicos, *best sellers*, películas de acción, superproducciones cinematográficas, etc.—, no son tan comunes en la realidad como en la ficción; y, evidentemente, tampoco poseen poderes sobrenaturales, no quieren enfrentarse a ningún tipo de némesis suyo ni, por desgracia, sus planes están siempre destinados al fracaso. No son más que arquetipos que ayudan a representar personalidades malvadas.

³²¹ En este sentido, me opongo a la premisa que han defendido autores como Todd Calder según la cual las personas normales y corrientes —esto es, sin un carácter malvado— pueden causar *regular* o *habitualmente* el mal —«The Apparent Banality of Evil», pp. 364, 369-370—. Aparte de sus controvertidos ejemplos, como el de Eichmann —y otras argumentaciones debatibles que llevan al polémico caso del *idiota moral*—, el principal fallo de esta afirmación reside en la cláusula «habitualmente» o «regularmente». Una persona que consideraríamos normal, razonable, puede cometer el mal de manera *puntual*, pues nadie está libre de defectos ni de incurrir *ocasionalmente* en el error; pero si, libre y voluntariamente, perpetra el mal de manera reiterada, no hablamos ya de una persona normal, sino de una persona malvada. Cosa distinta es que la personalidad o el carácter malvados no sean exclusivos únicamente de un conjunto determinado de individuos que poseen ciertas características, sino que prácticamente toda persona normal tiene la *potencialidad* de convertirse en una persona malvada si no se protege adecuadamente de ello.

³²² FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 233.

To call someone evil without qualification is to imply that the person's character is evil. We are not all potentially evil simply because we are human beings, although many of us might acquire that potentiality under circumstances we would not choose. To be *potentially evil* is to have more than the mere logical possibility of becoming evil and more than the mere capacity to experience the attraction of evil incentives or even to form evil intentions. It is to have something real (a persistent desire, habits of gross inattention) in one's character, in virtue of which one's evildoing would be no accident. To be human is not necessarily to have such desires or habits. But even though people are not all potentially evil, there may be families and communities whose practices really do have the potential to inculcate evil desires and habits among many of their members.³²³

Por este motivo, si se pretende caracterizar, identificar, perseguir y castigar a las personalidades malvadas —*evil people*—, deben distinguirse de aquellas otras que, sin ser malévolas, han realizado alguna acción malvada —*evildoers*—. Los atributos de ambas, la condena moral que se les dirija y, por supuesto, las medidas que se adopten contra ellas distan mucho de ser equivalentes o similares, de manera que es preciso evitar cualquier tipo de confusión entre ambos tipos para poder atender y enfrentarse adecuadamente a las personas realmente malvadas.

Por otra parte, mi planteamiento acerca de la personalidad también busca completar y corregir algunos puntos de otras teorías que se han ofrecido al respecto, además de oponerse a una perspectiva que ha quedado paradigmáticamente reflejada en la «explicación afectivo-motivacional» —*«affective-motivational account»*— desarrollada por Daniel M. Haybron³²⁴ —y que también ha sido criticada por autores como Luke Russell³²⁵—. La propuesta de Haybron, que considero representativa de esta clase de enfoque, rechaza las concepciones de la personalidad malvada que para explicarla tienen como baluarte fundamental el daño inmerecido o que apelan exclusivamente a las motivaciones, las afecciones o los sentimientos, por considerarlas insostenibles, inadecuadas o incompletas, respectivamente. Desde su punto de vista «to be evil is [...] to be consistently vicious in the following sense: *one is not aligned with the good to a morally significant extent*»³²⁶; dicho de otra manera, la persona malvada se caracterizaría por: (1) no tener ningún lado bueno, sino ser constantemente maliciosa; (2) sus sensibilidades morales están amortiguadas o son, sencillamente, perversas; y (3) no necesita realizar actos malvados o causar daño, sino que podría tender a adecuar sus acciones al deber, siempre y cuando esto no se fundamente propiamente en un genuino respeto y preocupación por los demás, sino que sea una estrategia para lograr sus aspiraciones. En conclusión,

³²³ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 22; el destacado es mío.

³²⁴ Cfr. HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», pp. 260–284.

³²⁵ RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», pp. 240–243.

³²⁶ HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», p. 269; el destacado es del propio Haybron. «Consistency of character and the character of evil», p. 71.

la persona malvada sería un *monstruo alejado de nosotros*, un caso completamente perdido que no tiene cabida alguna dentro de la sociedad; denotaría un extremo moral real, opuesto a la figura del santo, que serviría para iluminar los propios ideales morales y para visualizar todos aquellos rasgos que se consideran abominables y se desea evitar. Sin embargo, esta clase de planteamientos presenta graves deficiencias y acaba teorizando sobre algo ajeno al mal que conocemos. En primer lugar, su *tesis del espejo*, según la cual las personas malvadas son una imagen especular del mejor tipo de persona moral —el santo—, puede ser fácilmente rechazada, ya que no hay ninguna razón para creer que una persona extremadamente inmoral deba serlo en todos los aspectos de su vida³²⁷. En segundo lugar, la *tesis del punto final* —el mal no marca una zona en el espectro moral sino un punto, de manera que una persona es malvada únicamente si no hay nadie moralmente peor— tampoco sería válida por dos razones: por un lado, porque solo podría aplicarse el calificativo «malvado» a una única persona o grupo —¿por qué no puede haber personas más malévolas que otras, sino que todas deben estar al mismo nivel?—; y por otro, porque nadie sería necesariamente malvado, pues siempre podría imaginarse a alguien peor en algún determinado aspecto. Y en tercer lugar, aunque es la crítica más devastadora, según esta explicación las personas malvadas no serían ya poco frecuentes o extrañas, sino que serían literalmente imposibles de encontrar, pues nadie está alineado con el mal de tal manera que sea absolutamente perverso en todas las facetas de su vida³²⁸.

Finalmente, mi teoría de la personalidad malvada parte de la *explicación disposicional* presentada por Russell primero en su ensayo «Dispositional accounts of evil personhood» y más tarde en su libro *Evil. A Philosophical Investigation*³²⁹ —a la que bautiza concretamente como «fixed and auto-

³²⁷ RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», p. 241. Por otra parte, en su artículo «Evil and its opposite» Todd Calder también crítica la tesis o metodología del espejo y señala los principales problemas o usos equívocos a los que puede dar lugar —CALDER, T., «Evil and its opposite», pp. 114-118—.

³²⁸ En el ensayo «Consistency of character and the character of evil» Haybron trata de ilustrar su posición con algunos ejemplos, pero esto no hace sino añadir más incoherencias a su posición. Para empezar, Haybron confunde peligrosamente el mal con la estetización del mal —problema demasiado grande como para tratarlo aquí—, pues los únicos ejemplos que trae a colación y sobre los que apoya toda su explicación, Tony Soprano y Chad, pertenecen a ficciones televisivas como son la serie *The Sopranos* y la película *In the Company of men*. En segundo lugar, las consecuencias de su teoría resultan aterradoras, pues considera que un mafioso como Tony Soprano, que carga con asesinatos, extorsiones, chantajes, etc. a sus espaldas, está «significativamente alineado con el bien» en la medida que posee algunas buenas cualidades, como la de ser un preocupado padre de familia —por eso «decepcionaría» al espectador al cometer alguna maldad—. De hecho, solo Chad, el protagonista de *In the Company of men*, sería malvado, por su cínico y vil comportamiento y el daño psicológico que causa a una mujer; un daño que, en otros artículos, había ignorado para centrarse únicamente en el daño físico. Finalmente, el único ejemplo real que trata de poner como persona malvada es Adolf Hitler, quien, a sus ojos, no alcanzaría a tener la complejidad de un personaje ficticio como es Tony Soprano y, por tanto, el buen trato que pudiera tener con sus allegados, sus compañeros del Partido, con Eva Braun o con su perra Blondi no resultaría lo suficientemente significativo desde el plano moral; una argumentación que, teniendo en cuenta su peculiar defensa de Tony Soprano y que el carácter de Hitler era mucho más complejo que lo que describe —más aun teniendo en cuenta que existió realmente—, cae por su propio peso. Por todo ello, y pese a sus advertencias en contra de considerar a las personas malvadas como parias morales, situarlas fuera de la sociedad o verlas como distintas a nosotros —lo que se contradice con lo expuesto en otros escritos suyos—, su explicación llega paradójicamente a uno de los puntos que cree haber evitado: no existirían personas malvadas fuera de la ficción o la fantasía —Cfr. HAYBRON, D. (ed.), *Earth's Abominations. Philosophical Studies of Evil*, pp. 63-78—.

³²⁹ «S is an evil person if and only if S is strongly and highly fixedly disposed to perform evil actions when in autonomy-favouring conditions» —RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», p. 247; *Evil. A Philosophical Investigation*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 173—. En su obra *Evil. A Philosophical Investigation* Luke

onomy-favouring dispositional account of evil personhood»³³⁰—, pero también añade y matiza algunos de sus elementos. Russell destaca que una teoría acerca de la personalidad malvada, además de ser útil y coherente, debe también respetar tanto como pueda las intuiciones más arraigadas —lo que podría denominarse como *intuiciones sustentadas reflexivamente* o *intuiciones reflexivas*— acerca de lo que supone una persona malvada, y que permiten reconocerla en la inmensa mayoría de los casos sin prácticamente ningún tipo de deliberación. En total, proporciona ocho intuiciones que deben ser tenidas en cuenta:

- (1) There are some actual evil persons.
- (2) Evil persons are rare.
- (3) Evil persons deserve our strongest moral condemnation.
- (4) In some cases the fact that S is an evil person helps to explain why S performed a terribly wrong action.
- (5) Not every evildoer is an evil person.
- (6) It is possible to become an evil person by performing evil actions.
- (7) It is possible, though very difficult, for an evil person to become a good person.
- (8) Not every evil person performs, attempts or intends to perform evil actions.³³¹

Y a ellas pueden añadirse dos más, a saber: (9) que *no se arrepienten de sus actos*; y (10) que *las personas malvadas se mueven guiadas por motivaciones, intenciones y finalidades malvadas e indignas*, sean estas las que fueran³³².

Russell recoge y amplía brevemente algunos aspectos de su teoría disposicional; asimismo, también recopila y desarrolla algunas puntos de las ideas que había ido formulando anteriormente en sus artículos y que han sido citadas en la presente investigación.

³³⁰ En su artículo «Evil Persons», reseña del libro de Russell, y pese a los elogios iniciales y finales que le dedica, Todd Calder analiza y critica la explicación disposicional de su autor acerca de las personas malvadas; concretamente, su ataque se dirige hacia sus dos baluartes principales, como son los componentes de *fijeza* —la determinación del agente— y *autonomía* —la libertad del agente o la ausencia de condiciones o presiones externas—. Sin embargo, considero que tales críticas son insuficientes o, más bien, inadecuadas para rechazar el análisis de Russell. Por una parte, cuando Calder habla del componente de *fijeza* no parece que se esté refiriendo a lo que Russell tiene en mente, sino más bien que lo ha malinterpretado y ha llegado a conclusiones muy distantes de lo que el autor pretende decir —además de no reparar en la importancia del *hábito* para hablar de personalidades malvadas cuando expone su propia postura—. Por otra parte, su crítica al componente de *autonomía* no sería un ataque como tal, sino que tan solo denota una falta de especificidad; en otras palabras, no rechazaría nada, sino que tan solo pediría una aclaración. Cosa distinta es que Calder, desde su propia postura, considere que no está claro que la autonomía sea un elemento necesario a la hora de hablar de una personalidad malvada; juicio que, como se mostrará a continuación, resulta completamente equivocado. Finalmente, los ejemplos utilizados por Calder en su exposición resultan tan sumamente controvertidos o incorrectos —no considerar malvado a alguien indiferente ante el hecho de hacer el mal, juzgar como malvada a toda la población alemana durante el III Reich porque hicieron lo que *querían* hacer bajo aquellas circunstancias, etc.— que resultan vanos a la hora de tratar de refutar la explicación de Russell —Cfr. CALDER, T., «Evil Persons», en *Criminal Justice Ethics*, vol. 34, nº 3, 2015, pp. 350-360—.

³³¹ RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», p. 232.

³³² Si bien las motivaciones e intenciones malvadas no eran condiciones necesarias para que una acción fuese malvada, sí que lo son para que una persona sea considerada como tal. Asimismo, pueden recordarse aquí las *e-motivations* o *e-desires* de los que hablaba Todd Calder —ver nota 205—. En cualquier caso, parece evidente que resultaría difícil, o

Como puede verse, Russell no habla de motivaciones o de intenciones, ni de la falta de culpa o de arrepentimiento, sino que se limita a decir que la persona estará fuerte y fijamente dispuesta a hacer el mal sin explicar por qué no se lamentaría siquiera; mi teoría viene a rellenar este hueco. En la misma línea, considero que tan importante como la disposición a realizar acciones malvadas es la disposición a tratar de llevarlas a cabo aunque el éxito no esté garantizado, la de permitir las o la de presenciárselas —mientras que Russell solo hace hincapié en lo primero—. Finalmente, Russell habla de las condiciones de autonomía favorables pero no aborda ni menciona la cuestión de la responsabilidad; por su parte, como se verá a continuación, mi planteamiento sí incide en este aspecto.

quizás imposible, juzgar a alguien como malvado si no se percibiesen o se tuviese constancia de los oscuros pensamientos que se esconden tras sus actos.

7. LA PERSONALIDAD MALVADA

Una persona malvada es toda aquella que, siendo *completamente responsable* de sus actos y pensamientos, y estando en un contexto o en unas *condiciones* —internas y externas— *que favorezcan su autonomía* como agente, está *fuerte y fijamente dispuesto* a perpetrar, permitir o presenciar —o al menos a intentarlo, tenga o no éxito en su pretensión— una o varias acciones malvadas *sin tener* posteriormente ningún tipo de *sentimiento de culpa, arrepentimiento, vergüenza*, etc., lo cual le permite *realizar el mal* de una manera *habitual* y siempre *en beneficio de sus propios intereses o de los de un tercero*. Dicho con otras palabras, será malvada toda aquella persona que: (1) actúe guiada por motivaciones e intenciones malvadas; (2) sea completamente libre y dueña de sí misma, y esté en pleno uso de sus facultades mentales a la hora de actuar; (3) realice o trate de realizar el mal en cuanto tenga la oportunidad de lograr su objetivo, aunque no necesariamente en todas y cada una de las ocasiones que se le presenten; (4) no se retracte por la perpetración o su intento de llevar a cabo actos malvados; (5) cometa el mal de una manera recurrente o con una cierta estabilidad; (6) aunque pueda estar guiada por alguna pasión determinada u obtener placer con su acción, no tiene por qué ser así necesariamente³³³.

Otros autores como Paul Formosa también introducen la cláusula de que la persona debe ser «no reformada», es decir: «[it] is needed to account for the fact that evil persons, unlike evil acts, can be reformed. A person who was once evil, but is reformed, should no longer be judged an evil person»³³⁴. Dicha cláusula se corresponde con la séptima intuición, pero resulta algo tan obvio que no aporta nada a mi definición. Como detallaré más adelante, no creo que el hombre sea fundamentalmente bueno o malvado; simplemente, como decía Camus, los hay mejores y peores³³⁵. Por este motivo, decir que una persona malvada no siempre lo fue, sino que llegó a serlo, de manera que puede regresar a la buena senda como el hijo pródigo, puede ser importante en otros ámbitos o aspectos —no deja de ser, por ejemplo, el fundamento para los sistemas penal y de reinserción de cualquier país civilizado—, pero no añade nada a la definición que trato de proporcionar.

³³³ Al igual que ocurría con las acciones malvadas, aquí prescindo de distinciones excesivamente analíticas como la realizada por Todd Calder entre «forma privativa del carácter malvado» y «carácter malvado positivo». El primer caso consiste en aquellas personas que causan un daño significativo a otros debido a una negligencia o a una imprudencia, y carecen de toda empatía o preocupación moral por las víctimas; en cambio, el «carácter malvado positivo» se distingue por tener ciertas propiedades, como intenciones, motivaciones o deseos malvados, en lugar de carecer de otras, como la empatía o la preocupación. No considero que esta distinción sea errónea sino, simplemente, que carece de utilidad; no dejan de ser dos formas de ver el mismo suceso, pues tener ciertas propiedades implica necesariamente carecer de otras. Así, por ejemplo, una persona que carezca de empatía hacia el dolor y el sufrimiento ajenos es fácil que sea una persona cruel o, cuando menos, insensible.

³³⁴ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 234.

³³⁵ CAMUS, A., «Reflexiones sobre la guillotina», en *Reflexiones sobre la pena de muerte*, Capitán Swing, Madrid, 2011, p. 144.

Dicho esto, pasaré a detallar los elementos de la teoría de la personalidad malvada que acabo de exponer. En lo que se refiere a las motivaciones e intenciones malvadas, estas ya quedaron definidas en la sección anterior³³⁶. Uno se basa en tales motivaciones e intenciones cuando, con plena consciencia de que lo está haciendo, pretende llevar a cabo el mal y antepone sus intereses personales o los de terceros a los derechos, al bienestar y a la integridad de los demás; por tanto, las personas malvadas serían quienes habitualmente tienen dichas motivaciones e intenciones como motor de sus actos.

El aspecto de la responsabilidad fue descrito también con anterioridad³³⁷: una persona es responsable de sus actos cuando está en pleno uso de sus capacidades y de sus facultades mentales, y se mueve en un contexto de normalidad en el que puede operar como un agente libre y autónomo, sin recibir ningún tipo de coacción externa. Sin embargo, como también se vio, pueden existir atenuantes: la responsabilidad puede ser parcial si el agente no fue el ejecutor de la acción, pero, pudiendo haberla impedido, la permitió, toleró o presenció; y puede ser mitigada si se dieron circunstancias como que el entorno propiciaba cometer algún mal, la situación del agente no era la normal, etc. Así, una persona malvada será aquella que en una sociedad y entorno normales decida acometer libremente y con pleno dominio de sí mismo sus actos malévolos, o aproveche la excepcionalidad o la irregularidad de la situación —guerras, revueltas, etc.— para perpetrar dichos actos.

Por otra parte, para que una persona sea malvada no es necesario que experimente un determinado sentimiento o una pasión concreta en el momento en que concibe o lleva a cabo su acto. Evidentemente, si un sujeto obtiene placer con el sufrimiento de sus víctimas —ya sea un deleite estético, una realización personal, un placer sexual, etc.—, esto es, si es un sádico; si es un pervertido que espía a jóvenes y luego trata de chantajearlas a través de internet u otros medios; o si es un ególatra arribista que no duda en manipular y valerse de las personas para luego deshacerse y despreocuparse de ellas cuando ya no le son de ninguna utilidad, no se duda de su malicia. Su acción no solo es malvada, sino que además obtiene algún tipo de gratificación por el sufrimiento del prójimo, haciendo de él un ser todavía más despreciable. Sin embargo, una persona puede ser juzgada también como malvada y no poseer ninguna de estas emociones: un sicario puede ser frío e impassible ante su víctima, sin sentir ningún tipo de agitación por su crimen; un gobernante puede ser despótico y no sufrir la más mínima turbación ante las miserias y el destino de su pueblo; y quizá el ególatra arribista piense solo en su triunfo, en sus logros profesionales o en sus metas personales, y permanezca indiferente ante lo que les pueda suceder a los demás o lo que estos puedan pensar. Pero en ninguno de estos casos se eximiría a las personas de maldad. Por lo tanto, la presencia de determi-

³³⁶ Ver las partes referidas a la «motivación» y a la «intención» de la Parte II; en concreto, las páginas 144 y 145 respectivamente.

³³⁷ Ver la parte referida a la «responsabilidad» de la Parte II, en concretos las páginas 135-138.

nados sentimientos, emociones, pasiones o afecciones no es necesaria para definir una personalidad como malvada.

Ahora bien, lo que sí es necesario para juzgarlo como tal es su falta de arrepentimiento, culpa o vergüenza moral por lo sucedido. Quienes poseen una personalidad malvada no se retractan de los actos que llevan a cabo, bien porque les proporcionan algún tipo de satisfacción, bien porque les ayudan a alcanzar otros propósitos, o porque quizá ni siquiera se molestan en valorar la magnitud de sus actos o si lo que hacen es correcto o no; en otras palabras, no ven motivo alguno para rectificar o sentirse mal consigo mismos por lo que hacen o tratan de hacer. En cambio, cuando una persona padece remordimientos o aflicción por lo sucedido; cuando la angustia, el dolor y el desasosiego corroen su conciencia; cuando trata de reparar las cosas; cuando se siente disgustada, compungida y acongojada por sus actos, e incluso puede llegar a despreciarse a sí misma por ellos y a considerar justa la pena que se le imponga; entonces difícilmente puede considerarse a esa persona como malvada, aun cuando evidentemente su acción deba ser castigada. El arrepentimiento, la culpa y el sentimiento de haber cometido una grave falla moral, cuando son sinceros, revelan una voluntad de cambio, un reconocimiento de que las motivaciones e intenciones que guiaron sus actos no fueron correctas, una falta de identificación con la persona que perpetró el crimen e incluso una empatía hacia las víctimas que las personalidades malvadas son incapaces de sentir o comprender. Ahora bien, tal comportamiento siempre debe venir acompañado por acciones que lo demuestren: «A person's long-term reactive attitudes and responses to his evildoing are crucial factors in our judgment about whether or not he is reformed. The emotions of guilt, shame and remorse are central here. But remorse must be backed up by action»³³⁸. De lo contrario, las manifestaciones de culpa bien podrían tratarse de una vil estrategia para engañar a los demás.

Otro elemento que debe valorarse es el de la consistencia o regularidad en la realización de acciones malvadas: ¿cuántas de estas acciones debe cometer una persona para que pueda ser considerada como malvada? ¿Existe algún número mágico o algún tipo de límite para ello? ¿Debe perpetrar el mal de manera regular y cada vez que se le presente la ocasión? ¿O, por el contrario, una sola acción puede ser suficiente para que alguien merezca el calificativo de malvado? Perspectivas como las de Haybron o Card, que abogan, respectivamente, por la regularidad prácticamente diaria o por la persistencia, resultan demasiado restrictivas. En la realidad ninguna persona malvada está constantemente concibiendo y planeando cómo llevar a cabo sus fechorías; ni siquiera el propio Hitler era malvado las veinticuatro horas del día, sino que era capaz de mostrar su lado más humano y amable con sus amigos y los hijos de estos en las recepciones que organizaba, o con su pastor alemán Blondi —por muy cínico que esto pueda parecer—. Por este motivo, autores como Formosa han criticado este tipo de continuidad en la perpetración de actos malvados y han propuesto la cláu-

³³⁸ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 234.

sula «repetidamente», la cual implicaría que tales actos pueden darse de manera variable o discontinua en el tiempo, pero con una determinada repetición o reiteración:

The “repeatedly” clause implies that evil acts are perpetrated by an evil person on multiple occasions, although the occasions need not come either regularly or persistently. [...] the term “persistently” makes it sound as if the evil person is always scheming or performing evil acts. The term “regularly” is also inappropriate, as it makes it sound as if an evil person cannot irregularly perpetrate evil acts. The term “repeatedly” thus seems to strike the right tone.³³⁹

Así, una persona que realiza una sola acción malvada, ya sea en un momento de histeria o de debilidad, no podría ser considerada una persona malvada, pues dicha acción no reflejaría su verdadera personalidad ni su genuino carácter moral; sería un *evildoer*, pero no una *evil person* —intuición número cinco—.

Bien es verdad que Formosa tampoco está enunciando nada nuevo con esto; como ya mencioné anteriormente, mucho antes Aristóteles ya había afirmado en su *Ética Nicomáquea* que el *hábito* o la *costumbre* —el *éthos*— es aquello que permite adquirir una determinada virtud y que una persona pueda llegar a ser llamada *virtuosa*.

Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por *costumbre*... [...] De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibir las y perfeccionarlas mediante la *costumbre*. Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. [...] En cambio, *adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores*. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.³⁴⁰

Un hábito no supone estar realizando constantemente una acción durante todo el día, como tampoco supone actuar *siempre* del mismo modo sin importar la circunstancia. El hábito o la costumbre significan que, tras un largo periodo de tiempo y una larga práctica o repetición, una persona *habitualmente* reacciona o se comporta de una manera determinada en un determinado contexto; en otras palabras, es una especie de norma o de pauta que sigue de manera general, pero no de un modo universal, no en todos y cada uno de los casos, ni tampoco en absolutamente todos los aspectos

³³⁹ *Ibid.*, p. 233.

³⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, p. 43-44 (EN. II 1, 1103a15-1103b1); el destacado es mío.

de su vida. Dicha persona puede no comportarse de esa forma en una ocasión puntual o durante un determinado periodo de tiempo, pero eso no quiere decir que haya abandonado su hábito. De la misma forma, que en unas pocas ocasiones haya realizado algún tipo de acción no implica que haya adquirido la costumbre de hacerla. Por lo tanto, tal y como sigue desarrollando el Estagirita a lo largo de su *Ética*, al igual que es virtuoso aquel que cultiva habitualmente la virtud, será malvado todo aquel que tenga por *hábito*, costumbre o norma perpetrar, permitir, planear o tratar de llevar a cabo acciones malvadas; es decir, aquel que, aunque pueda permanecer largos periodos sin perpetrar ningún acto malvado, los lleva a cabo *repetidamente* en el tiempo.

Finalmente, quedan por explicar los dos elementos principales de la definición que he proporcionado: la *disposición* a cometer acciones malvadas y las *condiciones que proporcionan plena autonomía* al agente que pretende llevarlas a cabo. Cuando se habla de *disposición* debe distinguirse de los arrebatos o las fantasías que una persona pueda llegar a tener. Un arrebato es un momento relativamente breve en el que, debido al conocimiento de una mala noticia o al padecimiento del algún tipo de sufrimiento, injuria, frustración o impotencia por parte de un tercero o de una situación, el agente reacciona con vehemencia, y su juicio queda nublado temporalmente por sus pasiones; y, por su parte, una fantasía es una situación hipotética que el individuo concibe en su mente pero sin ninguna pretensión real de llevarla a efecto. En cambio, una disposición refleja una deliberación y la voluntad de hacer algo. Partiendo de esta base, cabe entender mejor qué es lo que quiero decir cuando hablo en mi definición de una disposición *fuerte y fija* para realizar una acción. Con el adjetivo «fuerte» me refiero a que es una gran propensión o intención de llevar a cabo algo, mientras que «fija» expresa una determinación tal que es muy difícil que la fuerza de esa disposición varíe. En palabras del propio Russell: «The strength of S's disposition to \emptyset in conditions C is, roughly speaking, a measure of the likelihood that S will \emptyset when in C, or the frequency with which S will \emptyset when in C. In contrast, the flexibility or fixity of a disposition is a measure of how easy it is, over time, to change the strength of that disposition»³⁴¹. En este punto, es fundamental tener presente que la consecución o no del objetivo pretendido por el agente carece de toda relevancia; lo verdaderamente importante es la pretensión que tenga de alcanzarlo, no el hecho de que lo logre. Por ejemplo, en un gracioso gag de la popular serie *Los Simpsons*, el personaje conocido como «actor secundario Bob», villano recurrente y al que suele presentarse en la cárcel debido a sus crímenes, realiza el siguiente comentario: «En este momento estoy en presidio, convicto de un delito que yo nunca cometí. ¡Ja! ¡Intento de asesinato! ¡¿Y qué significa eso de “intento”?! ¡¿Conceden el Premio Nobel por intento de química?!». Un momento que, precisamente, contrapone las dos posturas: por un lado, el espectador sabe que Bob se encuentra en prisión debido a que planificó meticulosamente un asesinato, aunque finalmente no tuviera éxito; pero para él, dado que el crimen no llegó a consu-

³⁴¹ RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», p. 244.

marse, no existiría ningún cargo del que se le pudiera acusar. Obviamente, la comicidad de la escena reside en que, aunque aparentemente lógica, nadie estaría de acuerdo con la argumentación ofrecida por Bob.

Asimismo, la explicación disposicional ofrecería una serie de ventajas que ayudarían a evitar determinados problemas presentes en otras explicaciones: da sentido a que alguien pueda cometer una maldad por el simple hecho de que la persona es malvada; admite que puede haber personas malvadas que nunca realicen acciones malvadas —pero que habitualmente planean perpetrarlas—; permite la posibilidad de conversiones morales —en las que el agente, además de abandonar su disposición, experimenta sentimientos de culpa, arrepentimiento, vergüenza, etc.—; encaja perfectamente con la primera, la cuarta, la séptima y la octava intuición; y aunque pueda parecer que presenta problemas con las intuiciones cinco y seis, también es compatible con ellas —pues, respectivamente, alguien puede hacer algo malvado sin estar dispuesto a ello, y existen varios procesos a partir de los cuales la repetición de obras malvadas puede volver a alguien perverso—³⁴².

Sin embargo, señala Russell, la explicación disposicional, según la cual una persona es malvada si, y solo si, está dispuesta a realizar acciones malvadas, es insuficiente por sí sola; aun añadiendo los atributos de fuerza y fijeza, choca de manera frontal con la segunda y la tercera intuición, y no es capaz de resolver sus dificultades. Por una parte, ya he recalcado que la realización puntual de algunas acciones malvadas no convierte necesariamente a su agente en alguien malévolo, de manera que la existencia de individuos verdaderamente malvados es escasa. Pero si para ser malvado basta únicamente con estar dispuesto a cometer este tipo de acciones, en última instancia todas las personas, o al menos la mayoría de ellas, serían malvadas, dado que existen situaciones en las que prácticamente nadie dudaría en actuar de esta manera. Para ilustrarlo, puede pensarse, como hace el autor de *Dispositional accounts*, en muchos de los prisioneros y, especialmente, en los *Sonderkommandos* de los campos de concentración y de exterminio nazis, personas que estuvieron dispuestas a realizar todo tipo de actos, incluso a colaborar con los propios guardias, para poder sobrevivir en aquel infierno. No solo resultaría excesivamente duro, por no decir injusto, juzgar a estas personas como malvadas, sino que también sería muy difícil creer que la mayoría de nosotros no hubiésemos obrado igual que ellos viviendo bajo las mismas condiciones —desde la guetización o la deportación, hasta el cautiverio—. De hecho, experimentos sociales como los realizados por Stanley Milgram³⁴³ y Philip Zimbardo³⁴⁴ revelan que la obediencia a la autoridad y la presencia de determinados factores o fuerzas situacionales pueden lograr que prácticamente cualquier persona muestre una disposición voluntaria a hacer el mal.

³⁴² *Ibid.*, pp. 233-234.

³⁴³ Cfr. MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1980.

³⁴⁴ Cfr. ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*.

Ahora bien, aun asumiendo la ya de por sí arriesgada hipótesis de que todos los seres humanos estarían dispuestos a hacer el mal y, por ende, serían malvados, existe a un segundo problema: por una parte, es verdad que todos merecerían la más fuerte condena moral por ser malvados, pero no es menos cierto que la mayoría de personas nunca se ha enfrentado a las situaciones extremas antes mencionadas y seguramente jamás tengan que hacerlo. Por lo tanto, se estaría juzgando y condenando a personas inocentes antes de que estas hayan tenido siquiera ocasión de actuar, o incluso de meditar acerca de sus futuros o posibles actos. En otras palabras, el problema de la explicación disposicional en su formulación más simple es que «S can be an evil person before S acts badly, while S remains conspicuously blameless. [...] If evil persons deserve our strongest moral condemnation, then the dispositional account implies that some blameless people deserve our strongest moral condemnation. This result seems counterintuitive»³⁴⁵.

En consecuencia, es necesario establecer una serie de condiciones relevantes para determinar en qué circunstancias esta disposición convierte propiamente a un hombre en malvado. La pregunta, entonces, resulta obvia: ¿cuáles son estas condiciones a las que se debe unir la disposición a perpetrar acciones malvadas? Podría decirse que son las condiciones *normales* en que acontece la vida de un individuo, de manera que una persona sería malvada cuando está dispuesta a cometer el mal en esas condiciones «comunes y corrientes». El problema es que esta definición resulta demasiado imprecisa y cabría objetar cuáles son, o cómo pueden definirse, los rasgos verdaderamente relevantes de esas «condiciones normales»; es decir, qué las hace importantes. Para ayudar en esta tarea, podría añadirse que son las condiciones normales o típicas que hay presentes en el *lugar* y en el *tiempo* en los que se establece el concepto y la definición de persona malvada, pero esto conduciría a un doble problema: por un lado, las condiciones relevantes cambiarían de una zona a otra del mundo —poco tienen que ver las que se dan en países civilizados y bajo el imperio de la ley con las que hay en regímenes dictatoriales, de opresión o en zonas de guerra— y, por otro, también serían variables con el tiempo —no son las mismas las que había en la Atenas de Pericles, que las que había en la Revolución francesa o las que pueden observarse hoy día—. Así las cosas, lo que hace verdaderamente importante a una condición para vincularla a la disposición de un individuo es si aquella afecta a su autonomía, de manera que una persona será malvada cuando esté dispuesta a perpetrar acciones malvadas en un *contexto*, *situación* o bajo unas *condiciones* que *favorecen o permiten su autonomía como agente*; es decir, cuando se mueve en un espacio de libertad negativa:

There are an identifiable set of conditions in which our autonomy is limited, and in which our actions might not reflect our true selves. Of course, what S is disposed to do under such difficult conditions is part of S's character, but we might claim that whether S is an evil person de-

³⁴⁵ RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», p. 236.

pende on what S is disposed to do when S is not under the kinds of pressure that typically would alienate him from his actions; that is, when S is in what we shall call *autonomy-favouring conditions*. Let us call this the fixed and *autonomy-favouring dispositional account* of evil personhood, according to which S is an evil person if and only if S is strongly and highly fixedly disposed to perform evil actions when in autonomy-favouring conditions.³⁴⁶

Aunque es cierto que muchas personas podrían cometer acciones malvadas si se encontrasen sometidas a determinadas condiciones, solo una pequeña parte las haría por propia voluntad cuando está en su haber poder elegir lo que verdaderamente quiere hacer; por tanto, solo estas últimas podrían ser consideradas propiamente malvadas, y serían relativamente escasas y extrañas en el global de los agentes morales. Esto no quiere decir que las personas malvadas cometan o deban cometer el mal en cada oportunidad que tengan, sino que lo harán cuando, además de tener una ocasión propicia para ello y unas condiciones favorables de autonomía, tengan la voluntad de o consideren oportuno para sus intereses realizarlo.

De este modo, a través de la conjunción de todos estos elementos, se obtiene una explicación de la personalidad malvada que encajaría con los fenómenos que se observan en nuestro mundo y con todas nuestras intuiciones acerca de ello. Es verdad que permite que una persona malvada pueda ser inocente —judicialmente hablando—, pues quizá no tenga o no haya tenido la oportunidad de actuar; pero, como sentencia Russell, «this is the price of accommodating the intuition that there can be perpetually frustrated evil persons»³⁴⁷.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 247; el destacado es mío.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 249.

8. «SIEMPRE SALUDABA...»: SOBRE EL PROBLEMA DE LOS MONSTRUOS MORALES

«No me puedo explicar cómo ha podido suceder, parecía una persona normal. Siempre saludaba». Frases de este tipo, especialmente la coletilla final, forman ya parte de nuestro vocabulario habitual cuando vemos en los medios de comunicación la sorpresa de una comunidad de vecinos o de unos allegados al descubrir que una persona de su entorno, aparentemente normal, resulta ser la autora de una serie de hechos atroces. Las oímos cuando se revela que el autor de un atentado terrorista era un joven de un barrio humilde que solía jugar al fútbol con sus amigos; cuando nos relatan que el asesino de un niño buscado por la policía era en realidad la pareja del padre de la víctima; cuando nos enteramos de que el violador de una joven era un ejemplar padre de familia; y, así, un largo etcétera. Semejante estupefacción se produce cuando estos grupos se percatan del tipo de persona que tenían a su alrededor, al mismo tiempo que se estremecen y atemorizan por el hecho de no haberlo advertido antes. ¿Cómo se les ha podido pasar? ¿Cómo han podido compartir escalera, conversación, puede que incluso mesa y mantel con semejante ser? ¿Cómo pudieron permitir que se acercara a sus hijos e hijas, a sus mujeres o a sus maridos? En resumidas cuentas, ¿cómo no *reconocieron* al «monstruo» que tenían ante ellos y que se movía entre ellos como uno más? La respuesta a estos interrogantes resulta bastante simple y reside en el supuesto que subyace a todos ellos: se sigue pensando que los monstruos morales o las personas malvadas son, sin excepción alguna, diferentes a *nosotros*, fácilmente discernibles y reconocibles. Todavía predomina en nuestras sociedades la errónea concepción general según la cual este tipo de individuos deben, no solo ser, sino también parecer distintos al resto de la humanidad. Continua vigente la creencia de que son ajenos al resto de nosotros, seres de alguna forma apartados de la raza humana, lo que confiere esa falsa sensación de seguridad a través de la cual muchos piensan que ellos nunca se podrían convertir en algo así; como si hubiese una especie de barrera, límite o protección ontológica que lo impidiese, al tiempo que permite una tajante distinción entre *nosotros* y *ellos*. Una ilusoria convicción que autores como Philip Zimbardo han señalado desde el campo de la psicología. De hecho, en su *opus magnum*, *El efecto Lucifer*, reflexiona acerca de este punto cuando dice:

La mayoría de nosotros nos escudamos tras unos prejuicios egocéntricos que generan la ilusión de que somos especiales. Estos escudos nos permiten creer que estamos por encima de la media en cualquier prueba de integridad personal. Nos quedamos mirando las estrellas a través

del grueso lente de la invulnerabilidad personal cuando también deberíamos mirar la pendiente resbaladiza que se abre a nuestros pies.³⁴⁸

Y, mucho más adelante, hablando en esta ocasión de la importancia de las «fuerzas situacionales o sociales»³⁴⁹ de un entorno —tales como una determinada cultura, la pertenencia a un grupo social, etc.—, dice:

Queremos creer en la bondad esencial e invariable de la gente, en su capacidad de resistir ante las presiones externas, de evaluar de una manera racional las tentaciones de las situaciones y rechazarlas. Otorgamos a la naturaleza humana unas cualidades cuasi divinas, unas facultades morales y racionales que nos hacen ser justos y sabios. Simplificamos la complejidad de la experiencia humana erigiendo un muro aparentemente infranqueable entre el Bien y el Mal. *En un lado estamos Nosotros y están los Nuestros, los que son como nosotros; al otro lado de ese muro colocamos a los Otros y a los Suyos, a los que son como ellos.*³⁵⁰

Esos prejuicios cognitivos que llevan a la creencia de que nosotros no obraríamos como hicieron otras personas, y que incluso seríamos la excepción a la regla si fuese necesario, no solo resultan estadísticamente absurdos —ya que son tenidos por la mayoría, incluidos por quienes incurren en tales actos—, sino que también nos hacen más vulnerables³⁵¹; no ya a las fuerzas o factores situacionales, como dice Zimbardo, sino frente a todos aquellos elementos que, aunque de manera inconsciente, puedan empezar a formar parte de nuestra personalidad.

Lo cierto es que, en realidad, nos gustaría que este tipo de personas, ruines, perversas y maliciosas, fueran como la mayoría de villanos que vemos en las películas, que leemos en las novelas o que escuchábamos en las historias que nos relataban cuando éramos niños: seres con unas intenciones malignas inequívocas y evidentes; de vil astucia; de mirada pérfida y rostro taimado; con una voz estridente o profunda. Desearíamos que cumpliesen aquel ideal clásico en el que la imagen exterior refleja la pureza o corrupción del alma; o que se presentasen proclamando su pretensión de acabar con la paz y la libertad para sembrar el caos, la tiranía y el mal sobre la faz de la tierra. Sin embargo, nuestro mundo no es el del cine, la literatura o el teatro. En nuestro mundo, los villanos pueden salir airoso e incluso triunfar porque, ciertamente, la mayoría de ellos saben disimular, esconder y disfrazar su maldad. No constituyen una especie extraña y allende la nuestra; no son demonios venidos del averno o del inframundo; no son monstruos ni criaturas creadas por algún Frankenstein; ni tampoco han brotado de la tierra tal y como son a partir de dientes de dragón. Es cierto que pueden

³⁴⁸ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 26.

³⁴⁹ Profundizaremos en ellas en la sección 12.1.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 292; el destacado es mío.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 353.

utilizarse tales términos para describirlos si se emplean como alegorías, pero nunca si se toman en un sentido literal. Si son como son, es porque han llegado a serlo, no porque hayan nacido así; y no pocos de nosotros podemos llegar a tomar el mismo camino si somos incautos a la hora de prevenirlo.

En el fondo, lo que ocurre con las personas malvadas es lo mismo que a muchos lectores cuando se enfrentan a la caracterización del tirano proporcionada por Platón. Cuando el autor de la *República* describe al hombre tiránico en su Libro IX³⁵², la mayoría concibe la imagen típica de un gobernante despótico, rodeado de lujos a costa del sufrimiento de su pueblo; en cambio, lo que Platón está haciendo en realidad es un ejercicio psicológico mediante el cual se pueda identificar el carácter tiránico en cualquier persona de alrededor. En otras palabras, el tirano no tiene por qué ser únicamente un gobernante o un aristócrata, sino que incluso el hombre más sencillo puede llegar a serlo³⁵³. Igual sucede con las personas malvadas: no es necesario que cumplan determinados estereotipos o que evoquen ejemplos representativos, sino que las más comunes y corrientes también pueden ser una de ellas.

Por esta razón se debe evitar la demonización de las personas malvadas y el distanciamiento ontológico que se establece con respecto a ellas, que solo impide reconocerlas realmente como lo que son —seres humanos iguales a nosotros— y adoptar las medidas necesarias para evitar la propagación de su mal. Un punto que otros autores tampoco han dudado en subrayar. Así, Singer se ha opuesto a este tajante maniqueísmo entre el «ellos» *diabólico* y el «nosotros» *seráfico*, apuntando cómo personas comunes y ordinarias, incluso buenas y rectas en algunos aspectos de su vida, han sido capaces de infligir un daño horrible a aquellos que previamente ellos mismos habían deshumanizado y demonizado —tal y como, por ejemplo, hicieron algunos oficiales de las SS con los prisioneros judíos—, y advirtiendo que, si bien es cierto que todos los seres humanos han podido ser creados a imagen y semejanza de Dios, no lo es menos que todos ellos son capaces de actuar *como demonios*³⁵⁴. Por su parte, Formosa también ha señalado: «Evil persons are not an utterly distinct class of beings, totally dissimilar to the rest of us, complete with red horns and pointy tails. They come from the same radically frail and impure human stock as the rest of us. This allows us to avoid the mistake of demonizing them, the evil ones, while monopolizing humanity for us, the good ones»³⁵⁵.

En este sentido, pueden considerarse las posibilidades que un autor como Haybron ofrece acerca de la personalidad malvada, y que resultan bastante ilustrativas a este respecto. En su artículo «Evil

³⁵² PLATÓN, *República*, pp. 427–435 (*Rep.* IX, 571a–576b).

³⁵³ Por supuesto, lo mismo se aplica a su descripción del hombre aristocrático, timocrático, oligárquico y democrático.

³⁵⁴ SINGER, M., «The Concept of Evil», p. 213; el destacado es mío.

³⁵⁵ FORMOSA, P., «A Conception of Evil», p. 235.

characters»³⁵⁶, Haybron distingue entre dos tipos de caracteres sumamente malvados, como son el *puramente malvado* —paradigma del mal— y el *carácter corrupto* —menos profundo, pero el más deplorable—. El primero de ellos daría lugar al peor tipo de persona posible, a alguien con un alma completamente perversa, que posee y ostenta las cualidades del mal en su máximo grado. Sería alguien maligno hasta la médula, sin otra opción de comportamiento ni una naturaleza mejor a la que aspirar; un ser anormal, defectuoso y con el que es inútil tratar de razonar, pero que no por ello está excluido de la imputación de responsabilidad ni de condena moral; un «monstruo» incapaz de empatizar con los demás y que aun viendo y reconociendo la bondad carece de motivos para considerar que esta deba ser el motor de su acción. Sin embargo, la mayoría de maldades morales que pueden encontrarse en nuestro mundo no serían ocasionadas por este tipo de personas, de modo que habría de acudir al segundo, más común. Quienes poseen una personalidad corrupta carecen completamente de integridad moral, esto es, de una solidez en su estructura moral o de una coherencia en el carácter moral; iniciaron su camino hacia la corrupción abrazando el mal por voluntad propia y boicoteando su conciencia, lo que les hace responsables de los graves vicios que definen su ser. Asimismo, pese a que en su interior albergan semillas de bondad y, por tanto, son capaces de hacer el bien, debido a su depravación no hacen uso de esta capacidad y eligen obrar el mal, de modo que están marcadas también por comportamientos de traición y, sobre todo, de decepción —por lo que se puede esperar de ellas y por lo que finalmente resultan ser—. En consecuencia, una persona con un carácter moral corrupto sería el peor agente moral posible; no porque posea los rasgos constitutivos del mal en su mayor grado, sino porque decide entregarse al mal, porque «she is the sort of person who takes the path of evil when she could just as well be good»³⁵⁷.

Una vez se tiene en mente esta distinción, cabe percatarse de una cosa: la cuestión no es que las personas puramente malvadas sean escasas y que las que tienen un carácter corrupto sean más comunes; es, sencillamente, que las primeras no existen en nuestro mundo, sino tan solo las segundas³⁵⁸. Como dice el propio Haybron, los individuos con un carácter puramente malvado son los paradigmas que hay sobre el mal; pero realmente eso es todo. No son más que los arquetipos de monstruos, demonios o villanos que se manejan en la ficción, pero en la realidad no existe nadie así. Es más, si existiera un ser de semejante naturaleza, tampoco parece que se le pudiera considerar realmente responsable de sus actos, pues no tendría capacidad para escoger otra vía de actuación

³⁵⁶ HAYBRON, D., «Evil Characters», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 36, nº 2, 1999, pp. 131–148. Es verdad que en artículos posteriores como «Moral Monsters and Saints» Haybron abandona la distinción que sigue en el texto, pero debido a motivos que nada tienen que ver con lo que aquí pretendo exponer.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 142. En su ensayo «Consistency of character and the character of evil» existe una cierta continuidad con esta tesis, pues afirma que solo las buenas personas —o, podríamos decir, aquellas que tienen el potencial para hacer el bien— decepcionan al cometer algún tipo de maldad; por su parte, las personas puramente malvadas no decepcionarían porque no cabe esperar de ellas ninguna buena obra —HAYBRON, D., «Consistency of character and the character of evil», p. 67—.

³⁵⁸ Ver nota 328.

que no fuese el mal³⁵⁹. En cambio, lo que sí es posible encontrar a nuestro alrededor son esas personas de carácter corrompido; individuos que no nacieron así sino que, por unas circunstancias o por otras, por unos motivos u otros que se hicieron habituales, se convirtieron en lo que son. Las personas malvadas que existen en el mundo real no tienen ninguna naturaleza o esencia intrínseca, predefinida y diferente a la nuestra que les instigue a cometer atrocidades, sino que son individuos que, en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad, llevan a cabo el mal voluntariamente, porque lo han elegido desde su libertad. Y de la misma manera que ellas iniciaron esa pendiente resbaladiza que les envileció y desintegró moralmente, también nosotros podemos caer en ella si no tomamos las precauciones adecuadas y nos abandonamos a nuestra soberbia y vanidad morales.

Ahora bien, la demonización o la equiparación literal de las personas malvadas con monstruos no es la única caracterización que debería evitarse con respecto a ellas si lo que se pretende es identificarlas, combatir las y neutralizarlas. Otra comparativa igual de peligrosa es la que asimila a aquellas con seres irracionales, deficientes o desequilibrados. De hecho, cuando Haybron habla del carácter puramente malvado, dice que estas personas son, de algún modo, anormales y mentalmente defectuosas³⁶⁰; es decir, no están guiadas por la razón, la lógica y el entendimiento. Afirmaciones como estas deben tratarse suma precaución. Por una parte, resulta completamente falso que una persona *racional*, con capacidad para la lógica y el entendimiento, no pueda perpetrar actos malvados —aunque a muchos les gustaría que así fuera y lo hayan visualizado así—; de hecho, ya desde Aristóteles sabemos que todos los seres humanos, incluidos los malvados, son seres racionales. Sin embargo, una persona *razonable*, guiada no solo por la lógica sino también por la decencia y los valores morales, sería incapaz de cometerlos. Esta distinción resulta clave a la hora de calificar a las personas malvadas: pueden ser *racionales*, pero no *razonables*.

Si se entiende la razón en un sentido puro o teórico, o en un sentido técnico y lógico, como un cálculo de medios a fines, como el conjunto de premisas y razonamientos necesarios para llegar a una conclusión, entonces es evidente que las personas malvadas son *racionales*, pues son conscientes de sus motivaciones y han tenido que planear cómo llevar a cabo sus actos. «La historia del pensamiento moral —dice Kekes— es el cementerio de los intentos por demostrar que las buenas acciones son racionales y que las acciones malas son irracionales»³⁶¹. Creer que alguien racional no puede tener motivos para hacer el mal y que es incapaz de cometer una acción malvada, y vicever-

³⁵⁹ Por tanto, no es coherente, que Haybron defienda simultáneamente ambas premisas, la de una maldad natural y la de la responsabilidad por sus actos. Por un lado, sostiene: «the purely evil person is not culpable for his condition» —«Evil Characters», p. 138—; pero a continuación pasa a afirmar lo siguiente: «That someone who is neither cognitively nor volitionally impaired does not care, and is unable to care, about moral concerns —or worse, is perversely motivated by them— does not excuse him from moral responsibility. Nor does it exempt him from moral assessment» —*ibid.*, p. 139—. Si una persona está determinada de antemano, esta condición haría injusto atribuirle mérito o culpa por sus actos.

³⁶⁰ HAYBRON, D., «Evil Characters», p. 139.

³⁶¹ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 238.

sa, es caer víctima del mito ilustrado de la razón, según el cual esta, por sí sola, libraría a la humanidad de sus miserias y desdichas. Desgraciadamente, la historia ha mostrado que esto se encuentra lejos de ser así y que la razón posee también un reverso tenebroso. José Bretón era perfectamente racional cuando llevó a cabo el meticuloso asesinato de sus propios hijos, pues comprendía que aquel era el acto que más daño podría causar a su mujer por su intención de separarse de él. De la misma manera, el proyecto de exterminio nazi estuvo siempre encuadrado dentro de los parámetros de la racionalidad y de la eficiencia, al igual que personas como Hitler, Himmler o Goebbels eran plenamente conscientes de lo que trataban de lograr y lo habían razonado, articulado y expuesto de una manera lógica en las filas correspondientes del Partido. Es más, si se considerase que las personas malvadas son seres irracionales, locas o dementes, en última instancia no se les podría responsabilizar ni culpabilizar por sus actos, dado que no se encontrarían en el pleno uso de sus facultades mentales ni de su raciocinio; por tanto, tampoco se los podría calificar *sensu stricto* como agentes morales. Una conclusión a todas luces inaceptable, puesto que nadie estaría dispuesto a admitir que José Bretón o los grandes jefes del NSDAP no fueron responsables por los crímenes que cometieron o que no eran personas malvadas.

Sin embargo, tener una razón para actuar es algo muy diferente a tener una razón *justificada* o, mejor dicho, *razonable* para actuar³⁶². Si se entiende la razón en un sentido práctico, englobando con ello el sentido de la decencia y el conjunto de valores morales a seguir y respetar, entonces ninguna persona malvada puede ser *razonable*. El concepto de «razonabilidad» posee una connotación moral que impide que sea aplicado a las personas malvadas. Implica cierto grado de empatía, respeto hacia los demás y preocupación por su bienestar; la obediencia a una serie de principios y normas morales para buscar el bien común y no solo el propio; la consciencia del daño extremo e inmerecido que se está infligiendo a una víctima; la capacidad de autoevaluación y de cuestionamiento crítico de los ideales, motivos e intenciones que guían las acciones; la apertura al diálogo y al cambio de opinión; y la disposición de retractarse, rectificar y arrepentirse de alguna decisión errónea que se haya tomado o estuviera a punto de tomarse. El *evildoer* puede faltar a la razonabilidad de manera ocasional, pero la *evil person* lo hace de manera habitual. Por ello es por lo que autores como Marcus Singer sostienen que una acción es malvada cuando —entre otras cosas— ningún ser humano normal, *decente y razonable* se concibe a sí mismo realizándola³⁶³.

Una vez hecha y recalcada esta distinción, resulta conveniente señalar algunos elementos del análisis realizado por John Kekes, quien ha sido uno de los mayores defensores de la racionalidad —que no *razonabilidad*— de las personas malvadas. En su estudio, Kekes diferencia dos facetas de la razón: una teórica o lógica, y una práctica. Respecto a la primera, distingue entre lo que esta ra-

³⁶² FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», p. 60.

³⁶³ SINGER, M., «The Concept of Evil», pp. 195-196.

zón *requiere* y lo que *admite*³⁶⁴, pues si bien puede requerir una serie de condiciones para que un determinado propósito o acción sean considerados propiamente racionales, una vez cumplidas puede admitir diversas maneras, métodos o vías para lograr el objetivo pretendido. Por lo tanto, las acciones pueden ser malvadas sin violar los requisitos de la razón; de hecho, pueden llegar a cumplirlos todos. Lo que prohíbe y condena los actos malvados es la faceta práctica de la razón, esto es, la moral. Es la moral la que posee unos requisitos que son violados por el mal, como son los valores y principios que están presentes en cualquier sociedad considerada hoy día justa y civilizada; es el conjunto de normas que rigen nuestras sociedades y relaciones con los demás, los derechos conquistados por el hombre a lo largo de su historia y que ahora lo amparan, y los acuerdos que a través del *consensus gentium* hemos pactado para garantizar la protección, salvaguarda, bienestar y convivencia de nuestras comunidades. Por ello, es tarea de la moral, quizás su misión más importante y prioritaria, y un requisito de lo que Kekes denomina «decencia elemental»³⁶⁵, protegernos del mal para garantizar que los seres humanos tengan las condiciones necesarias como para ser agentes autónomos de pleno derecho, vivir en armonía los unos con los otros y poder realizarse como personas.

Así, para ilustrar que la *racionalidad* no es incompatible con el mal, y la consiguiente necesidad de la moral en la lucha contra este, Kekes proporciona una serie de ejemplos de razones no morales en la realización voluntaria del mal para comprobar cuáles tendrían más peso a la hora de llevar a cabo una acción: si estas o las que recomiendan abstenerse de cometerla³⁶⁶. Ambos tipos pueden, a su vez, dividirse en dos subgrupos: internas y externas. Las razones internas para perpetrar el mal serían aquellas cuya no realización podría poner en peligro la seguridad psicológica del agente o dejar a este en un estado de frustración, lleno de miedos y resentimientos inexpresados o insatisfechos, que haría su vida todavía peor; por lo tanto, dicho agente siente necesario proteger esa seguridad psicológica aunque sea al precio de causar un grave daño a sus víctimas. Por otra parte, las razones internas en contra de hacer el mal «son escrúpulos psicológicos morales o no morales que pueden llevar a que las personas se abstengan de las acciones malas incluso si tienen razones para cometerlas»³⁶⁷; por ello, resulta difícil para la mayoría de personas permanecer impasibles ante el sufrimiento de las víctimas, así como tener la gran fuerza de carácter que se requiere para ocultar las acciones perpetradas, evitar confiar en nadie o convivir con el constante riesgo de poder ser descubierto, apresado, o incluso liquidado. Sin embargo, las razones morales son únicamente fuertes para aquellos que se encuentran comprometidos con la moral, mientras que las personas malvadas no lo están, de modo que para ellos tales cosas no suponen ningún tipo de impedimento. Por lo tanto, para

³⁶⁴ KEKES, J., *Las raíces del mal*, pp. 291-292.

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 327-348.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 335.

quienes son malvados existirían razones internas tanto a favor como en contra de realizar acciones malvadas, sin que unas fuesen necesariamente más fuertes que las otras.

Por su parte, las razones externas para refrenarse a la hora de hacer el mal «son las prohibiciones sociales de las acciones malas [y] están apoyadas por la coerción que va desde la amenaza de la desaprobación pública hasta el castigo grave»³⁶⁸. Ahora bien, la persona que obra el mal por iniciativa propia puede ver —correcta o incorrectamente— el entorno que le rodea como defectuoso e indigno de su lealtad, ya que le impide alcanzar sus propios propósitos; o bien, puede considerar que sus propios objetivos son prioritarios y mucho más importantes que las normas impuestas dentro de él. Asimismo, tales agentes «pueden decirse a sí mismos —correcta o incorrectamente— que no sería razonable para ellos actuar como exige la decencia elemental cuando sus requisitos son violados con regularidad por muchas personas en su sociedad»³⁶⁹. De este modo, se observa nuevamente que pese a haber razones externas tanto a favor como en contra de perpetrar el mal, por sí mismas ningunas son más poderosas que las otras para las personas malvadas.

En conclusión, lo que he tratado de ofrecer aquí ha sido un acercamiento en términos humanos de aquello a lo que se designa «monstruos morales». Si el objetivo es combatirlos y prevenir sus abominables actos, lo primero que debe hacerse es ser realistas con respecto a ellos, lo cual pasa por reconocer que son seres humanos, como nosotros. No son demonios, bestias, enfermos o seres irracionales incapaces de reflexionar, aunque a veces podamos referirnos a ellos así de manera metafórica; ni son una especie aparte de la nuestra, ni poseen una esencia distinta. Como subraya Terry Eagleton, es precisamente en el hecho de que sean humanos donde radica la atrocidad de lo que hacen: «si de verdad fueran inhumanos, posiblemente no nos sorprenderíamos en lo más mínimo de su comportamiento. Los horrores que perpetran bien podrían ser para nosotros como nimiedades cotidianas en Alfa del Centauro»³⁷⁰. Es cierto que tampoco son personas normales ni razonables, aunque sean capaces de aparentarlo, pero no vinieron al mundo así, determinados de esa forma, sino que se convirtieron en lo que son con sus actos y decisiones; no nacieron malvados, llegaron a serlo. Este es el mensaje que pretendía transmitir. Las personas malvadas no están aparte de nosotros o allende nosotros, sino que están *entre* nosotros; y si alguien incauto y descuidado no se previene adecuadamente, puede llegar a convertirse en una de ellas. Téngase esta advertencia presente cuando reflexionemos sobre el camino y la vida que cada uno está tomando con sus decisiones.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 345.

³⁷⁰ EAGLETON, T., *Sobre el mal*, Península, Barcelona, 2010, p. 16.

IV PARTE
INSTITUCIONES MALVADAS

9. CERRANDO EL CÍRCULO: LAS INSTITUCIONES MALVADAS

Una vez analizadas la acción y la personalidad malvadas, queda por estudiar el caso de las instituciones malvadas. Entendiendo por «institución» una organización, una práctica social o un sistema de normas que definen una posible forma de organización social, una institución *malvada* constituye la cúspide de la pirámide del mal y, quizá, el punto más relevante y de mayor interés en una indagación filosófica de este tipo. Por una parte, la dilucidación de qué sea una institución malvada cierra el círculo que se inició respondiendo a la pregunta por la acción malvada y que continuó con el planteamiento de la personalidad malvada. Son las personas quienes crean, mantienen y componen las instituciones, pero cómo calificamos a estas depende de las acciones que lleven a cabo. Por este motivo, era prioritario desentrañar en qué consistía una acción malvada, del mismo modo que el estudio de la personalidad malvada debía anteceder al de las instituciones; al modo de las *matryoshkas* rusas, cada nuevo elemento de análisis incluye o engloba lo contenido por su predecesor. Por otra parte, si las instituciones malvadas completan el círculo de la investigación y cobran suma importancia es debido a que, una vez establecidas, pueden tanto realizar el camino inverso como reanudar nuevamente todo el ciclo del mal. Es decir, las instituciones malvadas pueden convertir a personas corrientes en personas malvadas —y en cómplices activos o pasivos de las mismas— que perpetren actos terribles admitidos o consentidos por dichas instituciones; e igualmente pueden ser las mismas instituciones las que, a través de sus atrocidades y sus injusticias, den origen a personas viles e inmorales que las refuercen. De hecho, ambos procesos se pueden dar conjunta y simultáneamente, toda vez que la institución haya sido instaurada y ostente un determinado poder o ejerza cierta influencia sobre los individuos.

La fuerza y la enorme significación de las instituciones residen en que estas no son solo creadas, moldeadas y sostenidas por los ciudadanos con fines de organización social y política; además de eso, y una vez implantadas, ellas mismas también moldean y configuran a sus padres, a aquellos ciudadanos que las engendraron y que las siguen sustentando. Esto es precisamente lo que les confiere su elevada capacidad de influencia y determinación sobre la sociedad; mantienen y perpetúan una serie de ideas o una determinada cosmovisión de la realidad. Si a ello le añadimos la posibilidad que dichas ideas pueden ser malvadas, o contener en su seno la semilla o la deriva hacia el mal, entendemos por qué su estudio suscita una gran preocupación e interés. Vivimos actualmente en sociedades con un sin número de instituciones en constante interacción y que a su vez se relacionan continuamente con otras sociedades con sus respectivas instituciones. Están, por tanto, presentes en múltiples, por no decir la práctica totalidad de los aspectos de nuestra vida: en nuestra forma de

tratar a los demás; en el respeto, admiración, miedo o repulsa que dirigimos hacia algo o alguien; en las responsabilidades y roles que asumimos; en los protocolos o prácticas sociales que llevamos a cabo; en nuestras actividades y relaciones cotidianas; etc. Hemos articulado nuestra vida social y política alrededor de instituciones con el fin de que estas nos ayuden a organizarnos y regirnos en nuestra cotidianeidad en lugar de navegar sin rumbo ni brújula en el inmenso océano del caos; o dicho de otro modo, hemos influido e influimos en ellas tanto como ellas han influido e influyen en nosotros. Por este motivo, si introducimos o permitimos la introducción de una guía negativa para nuestras acciones y comportamientos, esto es, si toleramos la creación de instituciones malvadas, la respuesta recíproca será la generación de sociedades malvadas, que encuentren en el mal, o al menos en ciertos principios y valores malvados, el motor y el rumbo de su acción y carácter.

La historia humana, con no pocos ejemplos, ya nos ha mostrado las atroces y nefastas consecuencias que un suceso como este puede acarrear. Si las instituciones malvadas ocupan el último peldaño de estudio y conforman la anteriormente referida cúspide del mal se debe a su incomparable potencialidad destructora, capaz de generar el mayor mal ético-político. Una sola persona, por su cuenta y riesgo, puede matar a uno o, en grado sumo, quizá a decenas de sus congéneres; una institución, por su parte, tiene la capacidad de acabar con la vida de decenas de millones. Pero no solo eso. No solo tiene el poder de originar un mal cuantitativo infinitamente mayor en lo que a número de víctimas se refiere, sino que además también puede producirlo a un nivel cualitativo. Puede propagar entre las comunidades el sufrimiento, la miseria, el hambre, el odio, la pérdida de dignidad, etc. como si de una enfermedad o de una plaga se tratase; puede torturar, humillar, degradar y deshumanizar a las víctimas haciendo de sus vidas un infierno tal que la muerte podría llegar a considerarse una forma de piedad hacia ellas e incluso un consuelo para la recibe. En otras palabras, las instituciones malvadas pueden elevar las acciones malvadas a su máximo exponente, pueden llevarlas más lejos de lo que cualquier ser humano por sí solo podría hacer, y en este sentido pueden generar lo que cabría denominar como un *mal extraordinario*.

Qué son estas instituciones malvadas y cómo son capaces de engendrar y difundir este mal extraordinario es lo que a continuación pasaré a desarrollar.

10. ¿QUÉ ES UNA INSTITUCIÓN MALVADA?

Una institución malvada es toda aquella institución dirigida o preservada por una o un conjunto de personas malvadas —o que, como mínimo, pretenden causar un grave daño intencional— que poseen, promueven y difunden una ideología radical —malvada en su seno— entre toda la población, de tal manera que se prevé clara y distintamente de su correcto funcionamiento la perpetración de acciones malvadas injustificables y, en última instancia, la creación de una *cultura de la crueldad*. Dicho con otras palabras, una institución malvada es aquella institución que: (1) está encabezada por o se mantiene en el tiempo gracias a una serie de personas que pueden considerarse malvadas o que, por lo menos, tienen una intención evidente de causar algún tipo de daño a los demás para lograr sus propósitos; (2) incorpora, a través de sus miembros, una ideología radical que reta una visión normativa socialmente arraigada y compartida por la población para sustituirla por un nuevo código de valores y leyes; (3) a través de la expansión y divulgación de dicha ideología, busca convertir también a la propia población en malvada o, cuando menos, en cómplice de sus maldades, ya sea como hacedora del mal —*evildoer*— o como espectadora —*bystander*—; (4) integra la causación o pretensión de causar un daño grave, excesivo e inexcusable como un componente esencial, no accidental, de su constitución —es el medio o el fin de su actividad—, de modo que del normal y correcto desarrollo de sus funciones y proyectos se prevé fácilmente la realización y consumación de actos malvados carentes de toda justificación; (5) en última instancia, instaura un contexto del mal o una cultura de la crueldad que fomenta la cohesión, el compromiso y la inhumanidad de los miembros que comparten la ideología al mismo tiempo que persigue la muerte social de las víctimas —deshumanizándolas, resaltando el pensamiento dicotómico entre el *ellos* y el *nosotros*, etc.—.

De todos estos rasgos, dos son fundamentalmente los que articulan y ayudan a comprender en qué consiste una institución malvada: la ideología y la cultura de la crueldad. Ambos aspectos constituyen los dos pilares básicos de cualquier institución enfocada al mal y, por sí mismos, englobarían el resto de elementos y se bastarían para ofrecer una explicación satisfactoria; es por ello que más adelante cada uno de ellos contará con un tratamiento individual y más detenido, estudiando todos los detalles e implicaciones que suponen. El resto de atributos, aunque tienen su identidad propia, bien podrían considerarse una prolongación o, mejor dicho, una aclaración de algunos aspectos particulares a los que dan lugar y que merecen ser tratados en sí mismos.

10.1. La cabeza de la hidra: las personas malvadas

En lo que se refiere al primer punto, ya caractericé con anterioridad en qué consistía una persona a la que cabe definir como malvada: todo aquel con plena autonomía que, guiado por motivos e intenciones malvadas, y sin ningún tipo de remordimiento posterior, trata de realizar habitualmente el mal para lograr sus objetivos o, en un menor nivel de prioridad, los de algún tercero. Las personas malvadas tienen su propia concepción del mundo en la cual las normas morales imperantes no se ajustan a ellos, sino que están «hechas para romperse»; su propio código moral se sitúa por encima del dictado por la sociedad, de manera que, haciendo uso de su racionalidad y manteniendo una coherencia interna entre sus propias creencias y actos —aunque estos no sean congruentes con los estándares subjetivamente sustentados por la sociedad—, obran según el modo por el que consideran que se debería regir el mundo. No es de extrañar entonces que si estas personas lograran obtener un cierto estatus de poder, utilizarían este para, en la medida de su capacidad, transformar el mundo a imagen y semejanza de como lo han concebido. Las instituciones ponen esta posibilidad al alcance de su mano, especialmente cuando se trata de organizaciones o de la creación de preceptos para un nuevo tipo de organización social. Sin duda, es en el primer caso donde más se puede apreciar este tipo de fenómenos: a poco poder que ostente un individuo malvado en un grupo, un proyecto, una empresa, un organismo, etc. seguramente lo utilizará para hacer prevalecer sus intereses aun a costa de los demás, a los que no dudará en utilizar, traicionar o denigrar cuando sea necesario. Ni que decir tiene si esta persona logra medrar en las organizaciones más importantes de todo Estado: los organismos públicos y los partidos políticos. Esto se vincula con el segundo caso que hemos mencionado, menos frecuente pero quizá más peligroso. La historia ha demostrado que en especial los momentos de crisis y de agitación social han sido el perfecto caldo de cultivo para que el pueblo y, sobre todo, determinadas figuras y autoridades políticas propusiesen nuevas formas de orden social. En ocasiones esto ha redundado en un resultado positivo: las Revoluciones americana y francesa iniciaron el ocaso del absolutismo en Europa; las marchas obreras contribuyeron a obtener derechos para los trabajadores; y movimientos iniciados por personas como Martin Luther King ayudaron a lograr una mayor igualdad entre personas con un distinto color de piel. Pero en otras ocasiones, de hecho en la mayoría, semejantes circunstancias han sido aprovechadas por políticos o autoridades viles y sin escrúpulos para alcanzar sus propósitos egoístas, instaurar aquello que el orden anterior no les permitía o, simplemente, cambiar una forma de dictadura por otra: no pocos reyes y emperadores asesinaron a su antecesor para ocupar su trono; Robespierre convirtió la Revolución en su particular *Reino del Terror*; Lenin derrocó el zarismo para imponer una dictadura soviética; y Hitler utilizó a Alemania para cristalizar su ideal del *Lebensraum* e implantar la supremacía de una raza aria. Ahora bien, tal y como se ha podido entrever en los ejemplos, este tipo de personas no

actúa en solitario. Ya entraña bastante dificultad para uno solo llevar a cabo una acción malvada sin ser descubierto u ocultar el verdadero rostro ante los demás. Imaginemos ahora a ese individuo sumergido en una institución, rodeado de personas que podrían frustrar u oponerse a sus planes e ideas, y obligado a tener suma cautela para moverse al filo de la legalidad, para retorcer esta a su conveniencia o para quebrantarla insospechadamente hasta que pueda hacer prevalecer sus valores y normas. Debido a esta situación las personas malvadas buscan en las instituciones a aquellas otras que son semejantes a ellas, personas con las que comparten intereses comunes, a las que pueden emplear como secuaces —incluso sacrificar, si es preciso— o a cuya sombra se pueden guarecer. Una vez creado ese círculo, surge un líder entre ellos —ya sea porque es el más malévolo, el más astuto, el más fuerte o el que tiene una mayor posición de autoridad— y, bajo su dominio, comienzan a ramificar y extender su red con el objetivo último de hacerse con el poder y control de la institución y ponerla al servicio de sus intereses. De este modo, cuanto más poder logren acumular una persona malvada y su círculo en el seno de una institución, más probable es que esa institución acabe volviéndose malvada, siendo prácticamente seguro si tales personas llegan a tomar los mandos de su dirección. Consecuentemente, cuanto mayor peso e impacto tenga esa institución dentro de la sociedad, peores serán las consecuencias que aparejará y más tendente será la población a caer en la vía del mal y configurar una cultura de la crueldad.

Ocurre algo similar, por no decir idéntico, cuando en lugar de personas malvadas hablamos de individuos que, sin llegar a merecer el calificativo de malvados, infligen con sus actos algún tipo de daño a los demás. De hecho, a efectos prácticos, los resultados de sus acciones pueden llegar a ser igualmente nefastos y contribuir a envilecer cualquier institución y sociedad. Si acaso no se les considera malvados, sino «tan solo» hacedores del mal, se debe a que, por alguna circunstancia, no cumplen con alguno de los atributos que caracterizan a un agente malvado: puede que estén inmersos en una determinada cultura o que carezca de la educación moral necesaria como para considerarles completamente responsables o completamente autónomos; quizá tengan la intención de dañar, pero puede que no estén *firme y fijamente dispuestos* a ello; tal vez se arrepientan de sus actos cuando se percaten de su magnitud; acaso no realizan el mal de forma habitual; o quizás no tengan en mente ni se ven movido por ningún tipo de beneficio cuando actúan.

Esto se observa especialmente bien cuando hablamos de instituciones en el sentido de *prácticas sociales*. No hay ninguna persona a la que se pueda considerar el líder de una práctica social; nadie es el soberano del matrimonio, de la relación paternofilial, de las normas protocolarias, de los modales de mesa o de las convenciones de moda. No existe ningún ministerio ni ningún dirigente al mando de ellas. Lo que sí pueden existir, a lo sumo, son determinadas personas o grupos de poder que pueden estar interesados en la pervivencia, implementación o derogación de alguna práctica y contribuyan a fomentarla, instaurarla o eliminarla; tales sectores pueden ejercer una influencia noto-

ria sobre la población, pero no se les puede tener por los dueños o regentes de práctica alguna. Dicho esto, póngase por caso el ejemplo de una institución malvada como es la esclavitud, la cual tiene como fundamento el sometimiento de otros seres humanos y, por ende, la causación de un daño físico, anímico y psicológico. Aunque a lo largo de la historia sí que han existido núcleos de poder interesados en su permanencia con vistas a fines económicos y racistas, y a los cuáles sí se les podría llegar a denominar malvados, no existe ningún departamento, comisión, instancia o persona superior encargada de su regulación y administración. En todo caso, es la propia población la que constituye el baluarte esencial sobre el que se apoya esta práctica social y, en este sentido, podríamos decir que es su principal rectora. Ocurre entonces que la población en su conjunto está realizando y manteniendo una acción o tradición malvada; pero, sin duda, parecería excesivo calificarla a toda ella como un «pueblo de demonios». Por lo tanto, lo que tenemos aquí es el ejemplo de una institución malvada que perdura —o perduró— en el tiempo gracias principalmente, no a personas malvadas, sino a individuos o hacedores del mal que, por motivos culturales, educativos, etc., oprimían, subyugaban o privaban de su libertad intencionadamente a otros seres humanos³⁷¹. Puede que no todos los amos fuesen déspotas con sus esclavos; puede que algunos, lejos de tratarles como prisioneros, les brindasen un trato humano e incluso les estimasen como miembros de su propia familia; pero aunque este haya sido el caso, no dejaban de tenerles en la condición de esclavos y, en consecuencia, rebajados al estatus de un objeto o de una posesión, similar al que podían tener las cabezas de ganado, una propiedad o las pertenencias de un domicilio. Es decir, aunque aquellos dispensasen un trato humanitario, quizá hasta afectuoso —trato que, evidentemente, no era así en la inmensa mayoría de los casos— a sus siervos, seguían atentando contra su dignidad como seres humanos, aun sin llegar en todos los casos a catalogarles como malvados. Y argumentos similares se podrían decir acerca de otras instituciones malvadas mantenidas por personas corrientes que —en su mayoría— no pasaban de ser hacedores del mal, como el patriarcado y el sometimiento del hombre sobre la mujer —especialmente en épocas pasadas—, el racismo, el clasismo social, etc.

³⁷¹ Con esto no pretendo excusar a los propietarios de esclavos guareciéndome bajo el manto del relativismo cultural o utilizando el subterfugio de la distancia temporal, sino que trato de poner de relieve la existencia de un progreso moral en el cual se van inscribiendo las intuiciones sustentadas reflexivamente de las que hablé con anterioridad —ver la sección de «intuiciones morales», pp. 50-55—. Por ejemplo, aunque en la Antigüedad había unos pocos detractores de la esclavitud o de la superioridad del hombre sobre la mujer, la mayor parte de la civilización occidental era partidaria de estas prácticas; incluso una de las mayores mentes de la historia del pensamiento como fue Aristóteles ofreció una serie de argumentaciones racionales a su favor que perduraron durante milenios —ver nota 74—. Sin embargo, para este momento la humanidad en su conjunto no había logrado alcanzar el progreso y la racionalidad moral suficientes como para vislumbrar, entender, argumentar y sustentar reflexivamente la intuición de que tales prácticas son, y merecen ser, sumamente condenables en la medida que atentan contra los derechos fundamentales de cualquier persona.

10.2. Corromper a la población: colaboración activa y pasiva

Otro aspecto que se encuentra vinculado a este primer rasgo es el tercer punto mencionado en la definición ofrecida al comienzo del capítulo: la pretensión de cualquier institución malvada de corromper y pervertir a toda la población o, como mínimo, hacerla cómplice de sus atrocidades. En este último caso, como también dije con anterioridad, dos son las opciones con las que cuenta la institución para alcanzar su objetivo. En primer lugar, puede convertir a los individuos en *evildoers*, hacedores del mal cuyos actos revierten en beneficio de la institución, o *evil people*; por ejemplo, el caso de la esclavitud citado con anterioridad. Y en segundo lugar, puede hacer de ellos espectadores —*bystanders*— que contemplen con pasividad o indiferencia sus malignidades sin interponerse en su camino, de modo que es la ausencia de acción lo que favorece a la institución³⁷²; por ejemplo, alguien que presencia o tiene noticia de algún tipo de abuso o agresión —permitida por la institución— y, estando en disposición de prevenirlo o impedirlo, no hace absolutamente nada por evitarlo. Obviamente, el grado de *espectador* es la condición o el compromiso mínimo que la institución necesita de todos sus partidarios y adeptos: que no intervengan si no quieren —o no tienen el deber de hacerlo—, pero que dejen intervenir a aquellos que sí están dispuestos. El siguiente escalón es llegar a convertirlos en hacedores del mal, en individuos que de alguna forma contribuyan activamente a favor de la institución aunque no sea de manera habitual, no sean del todo conscientes o no lo hagan con pleno convencimiento. Pero, sin lugar a dudas, su finalidad última es transformarlos en individuos completamente malvados que compartan plenamente los intereses de la institución y que trabajen enérgicamente por ella y sus ideales. Solo así es como la institución puede lograr la cultura de la crueldad que tanto ansía, en la que plasmar adecuadamente su cosmovisión de la realidad y desenvolver plenamente sus capacidades sin tener ningún tipo de obstáculo ni oposición. En última instancia, lo que busca la institución malvada es una población sumisa, dócil, fácil de manejar, que acate sus mandatos sin cuestionarlos y que crea estar obrando correctamente por ello, transmitiéndose entre sí esa aura de rectitud, integridad y respetabilidad en una suerte de constante retroalimentación. Algo similar a lo relatado por Hannah Arendt acerca de cómo Eichmann no encontró impedimentos morales en su círculo ni en su sociedad para llevar a cabo la Solución Final:

Según dijo Eichmann, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la Solución Final.

[...] La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la

³⁷² Soy consciente de que si la decisión de «no actuar» se considera un acto, entonces el espectador o *bystander* también se puede considerar un hacedor de mal o *evildoer*, pues con su negativa a emprender cualquier tipo de acción se vuelve un partidario de la institución malvada. Sin embargo, prefiero seguir manteniendo en esta ocasión la presente distinción para discernir entre aquellos que contribuyen a ella *activamente* y aquellos que lo hacen *pasivamente*.

«buena sociedad» ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de «cerrar sus oídos a la voz de la conciencia», tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la *respetable sociedad que le rodeaba*.³⁷³

En este caso el Eichmann de Arendt se movía en un entorno como era la cúpula del NSDAP, en el cual el asesinato frío y sistemático de millones de personas era visto, ya no solo como algo aceptable, sino incluso necesario y honorable para el porvenir de la raza aria; de este modo, mirase adonde mirase, todos alababan su labor y nadie le recriminaba nada, de manera que pensaba estar obrando adecuadamente, por muy viles y malévolas que fueran realmente sus intenciones y propósitos. De hecho, el objetivo de una institución malvada como fue el Partido Nacionalsocialista habría sido ir más lejos: de haber podido y contado con los medios necesarios para ello, no habría ocultado el genocidio al grueso de su población —en lugar de reservar únicamente la información para los Altos Mandos y los operarios necesarios— sino que le habría hecho entender que medidas como la Solución Final eran necesarias para el bienestar y el futuro del Reich. Y, seguramente, de un modo u otro, la población habría acabado aceptando este hecho como verdad incuestionable. Tal es como opera una institución de este tipo en su más alto exponente: los individuos se doblegan ante su autoridad y todos están dispuestos a acometer, permitir o presenciar el mal si así lo ordena.

En este sentido, lo ocurrido en Alemania durante el periodo nazi sirve de paradigma principal de lo que pretendo explicar porque no solo ilumina lo que es una institución malvada en todos sus niveles —como se irá viendo—; además de eso, también supone un claro ejemplo de los distintos niveles de colaboración y maldad que se pueden dar en una población cuando esta se encuentra regida por una institución malvada que se ha apoderado de todos los órganos de control, ha impuesto nuevas prácticas y modos de organización social y persigue transmutar los valores morales imperantes. Por una parte encontrábamos a los individuos real e intrínsecamente *malvados*, aquellos que bebían absolutamente de la ideología emanada del partido y que no dudaban en prestar un apoyo continuo al régimen, ya fuera a través de su trabajo o de manera voluntaria. Aquí se situarían, entre otros, los grandes jefes del NSDAP; aquellos que decidieron ingresar en cuerpos de seguridad, asociaciones, organismos, etc. para llevar adelante la voluntad del *Führer*; o los miembros que componían los escuadrones, batallones, equipos, etc. dedicados a las labores de exterminio —*Einsatzgruppen*, operarios de los campos, etc.—. Por otra parte, estaban los *hacedores del mal*, ciudadanos corrientes que, sin ser tan activos como el grupo anterior, también compartían la ideología,

³⁷³ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, pp. 172, 186; el destacado es mío. Como ya mencioné anteriormente —ver nota 17— no comparto la imagen histórica que la pensadora alemana da del que fuera teniente coronel de las SS. Sin embargo, sí considero que la figura construida por Arendt en su obra sirve como modelo general de la «banalidad del mal» y que los argumentos y juicios que le dirige son aplicables a numerosos hombres y mujeres corrientes de la nación alemana de entonces.

servían de fuerte soporte al nacionalsocialismo y contribuían a este con algunos de sus actos; por ejemplo, quienes denunciaban a personas pertenecientes a los grupos victimizados por el credo nazi, los que utilizaron la vulnerabilidad de compañeros y conocidos para medrar en su trabajo o ascender en su estatus social, o aquellos que se aprovecharon de la situación para obtener algún tipo de ventaja o solventar drásticamente antiguas rencillas con vecinos, familiares... Finalmente, teníamos a los *espectadores*, los ciudadanos que colaboraban pasivamente con el III Reich al permitirles hacer y deshacer a su antojo sin impedimento alguno, y que es la categoría en la que se ubicaría la inmensa mayoría de la población alemana.

Pero aparte de esto, el caso del nazismo también ayuda a ilustrar uno de los métodos más eficientes con el que, si la ideología falla o no es suficiente, las instituciones malvadas son capaces de transformar a individuos normales y corrientes en crueles perpetradores, fieles cómplices o acallados espectadores: el *área gris* moral. Como es de sobra conocido, el término «área gris» o, mejor dicho, «zona gris» fue acuñado por el superviviente de Auschwitz Primo Levi para describir algunas de las situaciones extremas que tenían lugar en el campo; concretamente, señalaba estas regiones morales como el rasgo más inquietante y propio del *Lager*, y las caracterizaba de la siguiente forma: «Es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le hace falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer»³⁷⁴. Como su propio nombre indica, estas zonas difuminan los límites de la moralidad, de manera que se hace imposible discernir el bien del mal, lo incorrecto de lo incorrecto; todo se encuentra entreverado. Ya no hay un blanco y un negro bien delimitados acerca de lo que se debe y no se debe hacer, sino que todo se ha tornado gris, difuso, volviendo cualquier elección moral extremadamente complicada: toda acción que se emprenda, por muy bienintencionada que sea, traerá aparejado el mal. En los campos de concentración esta clase de dilemas se daban muy especialmente en figuras como los *Kapos* y los *Sonderkommandos*: los primeros eran prisioneros que, a cambio de un mejor nivel de vida en las instalaciones, se convertían en jefes de barracón y de escuadras de trabajo, y ayudaban a los funcionarios nazis en sus labores de control y opresión; los segundos eran prisioneros —sobre todo judíos— que, a cambio de una mayor esperanza de vida en los campos de concentración y exterminio, colaboraban en las tareas más duras de liquidación. Pero también podían encontrarse, quizá con un gris más tenue, entre la población alemana; por ejemplo, un ciudadano opositor al régimen que debiese elegir entre permitir las sanguinarias atrocidades de su gobierno —incluyendo apoyar a Hitler en los últimos compases de la guerra— y permanecer a salvo, o tomar algún tipo de medida aun a costa de poner en riesgo su vida y la de su familia. A este respecto, el inicio de la película *Malditos bastardos* ofrece un ejemplo bastante esclarecedor que no pocos vivieron durante la II Guerra Mundial. El

³⁷⁴ LEVI, P., *Los hundidos y los salvados*, pp. 502-503.

oficial nazi Hans Landa acude al domicilio de Perrier LaPadite, donde cree que se aloja una familia de judíos; después de un tenso interrogatorio, Landa confirma sus sospechas y ofrece a su interlocutor un trato: la seguridad y bienestar de su familia a cambio de la localización y la vida de los judíos escondidos. Los inquietantes segundos que pasa el espectador contemplando el rostro de angustia e impotencia de LaPadite hasta que acepta la propuesta son un reflejo de la clase de conflicto interno al que se enfrenta el personaje: decida lo que decida no hay forma de salvar a todos, sino que su elección implicará necesariamente la muerte y el sufrimiento de alguien.

No es de extrañar entonces que autores como Claudia Card hayan juzgado el poner conscientemente a alguien en esta situación como la mayor de las acciones malvadas³⁷⁵. Situar a una persona en una zona gris implica destruir toda bondad en él, deteriorar su carácter y su sensibilidad moral, romper su voluntad y moldearlo para convertirlo en un instrumento del mal. Y no solo eso, sino que también origina que una vez que la víctima haya cruzado la línea para convertirse en perpetrador e infligir el mal, es más probable que tenga menos restricciones de conciencia para cometer peores acciones en el futuro. En conclusión, las zonas grises acaban convirtiéndose en un medio mediante el cual el mal logra perpetuarse gracias a la corrupción de personas, que a su vez corrompen a otras, y así *ad infinitum*³⁷⁶. Teniendo esto en consideración, la filósofa norteamericana ha denotado tres rasgos definitorios de la zona gris mencionada por Primo Levi: «First, its inhabitants are victims of evil. Second, these inhabitants are implicated through their choices in perpetrating some of the same or similar evils on others who are already victims like themselves. And third, inhabitants of the gray zone act under extraordinary stress. Many of them have lost everything and everyone, and they face the threat of imminent and horrible death»³⁷⁷. Las instituciones malvadas, una vez han alcanzado un control total y a través de la creación de una cultura de la crueldad, son capaces de situar —aparte de a las víctimas directas de su doctrina— a todo aquel que no sucumba a la ideología en este aterrador contexto, donde resulta prácticamente imposible mantener la integridad moral. Algunos de estos ciudadanos son «contaminados» o «contagiados» por la situación y las personas malvadas que les rodean, de manera que finalmente acaban mimetizándose o identificándose con ellas; la mayoría, en cambio, queda traumatizada porque siente que ha perdido su inocencia y percibe la amenaza de terminar ella misma convertida en malvada.

Lo terrible entonces de esta área gris es la falta de claridad que implica con respecto al grado de responsabilidad del agente: por un lado, es cierto que existe un alto nivel de coacción en la toma de decisión, pero por otro también hay cierta voluntariedad a la hora de causar un daño y dolor innecesarios a los demás, que es la que lleva a las personas a sentirse culpables por sus elecciones. En este sentido, tal y como concluye Card, las zonas grises son, más específicamente, «result from choices

³⁷⁵ CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 234.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 224.

that are neither gratuitously nor willfully evil but that nevertheless implicate choosers who are themselves victims in perpetrating evils against others who are already also victims, paradigmatically victims of the same evils as the choosers»³⁷⁸.

10.3. Un resultado esperado: daños y males atroces

Finalmente, antes de pasar a analizar los dos puntos clave que señalamos acerca de las instituciones malvadas —ideología y cultura de la crueldad—, queda un tercer aspecto por tratar brevemente: la perpetración de un daño atroz, inexcusable e inmerecido como consecuencia previsible del normal desenvolvimiento de este tipo de institución. En realidad, poco cabe decir acerca de este aspecto que no se haya dicho ya o que no sea fácilmente deducible de lo expuesto con anterioridad: si una institución malvada es aquella que está regida por personas malvadas o por hacedores del mal, que utilizan aquella en su beneficio propio o para imponer su visión propia de las cosas, entonces lógica y seguramente se desprenderán acciones malvadas de su normal funcionamiento; y esto implica causar un daño serio, excesivo e injustificable a otras personas. Por ejemplo, se prevé sin dificultad que una institución esclavista sojuzgará a determinados seres humanos bajo el dominio de otros; que una institución racista oprimirá y discriminará a individuos con un distinto tono de piel; y que una institución machista y patriarcal someterá a la mujer frente al hombre. Todas ellas emplearán de un modo u otro la violencia, en mayor o en menor grado, y en consecuencia causarán algún tipo de daño físico, psicológico, anímico o moral de gravedad a los afectados, quizá causándoles algún tipo de trauma o puede que incluso acabando con su vida. Esto es lo que se entiende por su «correcto» o «normal desarrollo» dentro de la lógica interna de la institución; de hecho, lo extraño, lo excepcional, sería ver que en una institución esclavista se respetasen los derechos humanos, que en una institución racista una persona de tez distinta ocupase un puesto de poder o que en una institución patriarcal una mujer alcanzase un estatus de igualdad con respecto al varón.

Por otro lado, aunque sea necesario tenerlo en mente, tampoco nada de lo dicho resulta especialmente novedoso. Ya en los orígenes de la filosofía, Platón había calificado la oligarquía, la democracia y la tiranía como los peores modos de gobierno posibles, al velar solo por el interés de los que ocupan el poder en lugar de por el interés general³⁷⁹; y, concretamente, dirigía su ataque más

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 232.

³⁷⁹ «Yo afirmo que los falsos órdenes políticos que mencioné a menudo en la conversación anterior son causas, democracia, oligarquía y tiranía. En efecto, de estos ninguno es un orden político, sino que se los podría llamar con la máxima corrección dominio de facciones, ya que ninguno gobierna voluntariamente a quienes voluntariamente aceptan su gobierno, sino que gobierna siempre arbitrariamente a quienes no aceptan su gobierno por medio de alguna forma de

visceral hacia la tiranía, en la cual el tirano, con tal de perpetuarse en el poder, entrega o asesina a sus enemigos, promueve guerras internas entre población y ahoga económicamente a sus súbditos para evitar cualquier atisbo de rebelión³⁸⁰. Por su parte, Aristóteles también había considerado una institución como la tiranía un modo de gobierno «desviado» en la medida que solo atiende al beneficio del monarca en lugar de al de la comunidad, ejerce un poder despótico sobre los ciudadanos y, en última instancia, impide a la ciudad alcanzar su verdadero fin: la virtud y la felicidad de los individuos³⁸¹. Situándonos ahora en nuestro tiempo, filósofos como Claudia Card y Todd Calder han defendido posturas muy próximas a la aquí expuesta: la primera afirma que una institución puede identificarse como malvada cuando su objetivo es inhumano y el resultado de su actividad será razonable y previsiblemente un daño intolerable sin justificación o excusa³⁸²; y el segundo, utilizando a Card como base, sostiene que una institución o práctica es malvada únicamente si el daño intolerable es un componente esencial de la misma, ya sea como un objetivo o como un medio para un fin³⁸³. Y, en cierto sentido, se puede leer también a Roberto Espósito de esta manera cuando mantiene que el mal en la política no es solo la ausencia de libertad, sino sobre todo una oposición activa a ella, su otro, su adversario que la ataca y destruye desde el exterior; en sus propias palabras: «Que el mal sea uno con la libertad y con su negación es entendido entonces en el sentido más radical posible: es decir, que es la libertad misma la que se dirige contra sí misma autodestruyéndose [...] Desde este punto de vista no es ni privación de bien ni principio opuesto a éste desde fuera [...] sino el Bien mismo sustraído a sí mismo. Nacido *mal*. O muerto. Imposibilitado para nacer: mal es aquello que le impide al bien nacer *para asumir su lugar*»³⁸⁴.

En definitiva, las instituciones malvadas permiten desplegar al máximo las peores potencialidades albergadas en el corazón de los individuos, especialmente las de aquellos que ya lo tienen oscuro y envilecido. Son el instrumento que emplean para irradiar su maldad y su visión de las cosas, para conseguir sus pretensiones y, en última instancia, amplificar su poder y su dominio, lo cual trae aparejada una inefable cantidad de daño, dolor y sufrimiento. Así las cosas, las instituciones malvadas también se convierten en el medio a través del cual el hombre puede alcanzar su máxima capacidad destructora y aniquiladora, aquello con lo que sus daños destructores de vida o finalizadores de vida alcanzan su grado sumo. Hitler fue, sin duda alguna, una persona malvada, pero individualmente jamás habría logrado sembrar el terror del III Reich ni alcanzar la magnitud de lo que supusieron los campos de concentración o la II Guerra Mundial. Igual podría decirse de los asesinos

coacción. Como el que gobierna teme, no dejará nunca voluntariamente que el gobernado llegue a ser ni bueno ni rico, ni fuerte ni valiente ni mucho menos guerrero. Estas son, entonces, las dos causas casi principales de todos los males. En todo caso, de estos lo son sin duda alguna» —PLATÓN, *Leyes*, p. 152 (*Ley*. VIII 832b-c)—.

³⁸⁰ PLATÓN, *República*, pp. 420–421 (*Rep*. VIII, 566e–567a).

³⁸¹ ARISTÓTELES, *Política*, pp. 117–122 (*Pol*. III 7–10, 1279a1–1281a15).

³⁸² CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, p. 20.

³⁸³ CALDER T., «The prevalence of evil», p. 28.

³⁸⁴ ESPOSITO, R., *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 152, 154; el destacado es del propio Espósito.

en serie o de alguien que somete a otra persona: sus actos son innegablemente atroces, tanto como condenables y censurables, pero palidecen ante lo que puede significar una institución que por norma tolera el atentado contra la vida y la integridad determinados grupos o sectores de la población, o la esclavitud. En otras palabras, las instituciones ponen al alcance de la mano un mal que ningún ser humano podría lograr por sí solo; su alcance, sus dimensiones, sus consecuencias, etc. superan en tanto a las acciones individuales que apenas permiten un grado de comparación entre ambas. Y son precisamente este daño, este dolor y este sufrimiento tan indescriptibles los que, revestidos o justificados con el manto de una ideología radical, conforman la esencia del peor y más aterrador rasgo de una institución malvada: la generación de una cultura de la crueldad.

11. EL PAPEL DE UNA IDEOLOGÍA MALVADA

11.1. Una aclaración previa

Antes de abordar en qué consiste una ideología radical y cuáles son los atributos que le hacen ser un elemento esencial de cualquier institución malvada, conviene realizar una importante matización acerca del concepto mismo de «ideología». No es poco lo que se ha hablado, escrito y discutido acerca de este término, y lo cierto es que su significado tampoco ha permanecido inmutable a lo largo del tiempo³⁸⁵. Por ejemplo, no muy atrás, a mediados del siglo XIX, Karl Marx introducía la *ideología* dentro de su doctrina del materialismo histórico para considerarla una parte de la *superestructura* que dirigía e impregnaba cada sociedad, nación, Estado...; es decir, un elemento moldeador de la sociedad que reflejaba los intereses y la primacía de la clase dominante, y que se erigía sobre los cimientos de las condiciones materiales más auténticamente reales³⁸⁶. Así, en *La ideología alemana* exponía:

Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes, es decir, la clase que es el poder *material* dominante de la sociedad es, a la vez, su poder *inmaterial* dominante. La clase que dispone de los medios para la producción material dispone con eso, a la vez, de los medios para la producción intelectual, de manera que con eso, a la vez, las ideas de aquellos a quienes les faltan los medios para la producción intelectual están sometidas, por término medio, a esa clase. Las ideas dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por consiguiente, de las relaciones que, precisamente, convierten a una de las clases en clase dominante, y, por lo tanto, las ideas de su dominación. Los individuos que integran la clase dominante tienen, entre otras cosas, también conciencia y, por consiguiente, piensan; así pues, en tanto que dominan como clase y determinen toda la envergadura de una época histórica, se sobrentiende que lo hacen en su dimensión completa, por tanto, entre otras cosas, dominan también como seres que piensan, como productores de ideas, y regulan la producción y distribución de las ideas de su época; por consiguiente, sus ideas son las ideas dominantes de la época.³⁸⁷

³⁸⁵ Puede verse una somera historia del concepto en el primer tomo del *Diccionario de Filosofía* del pensador español José Ferrater Mora —Montecasino, Buenos Aires, 1964, pp. 906-907—.

³⁸⁶ STRAUSS, L. & CROUSEY, J. (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012, p. 757.

³⁸⁷ MARX, K., *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Losada, Buenos Aires, 2010, pp. 98-99; el destacado es del propio Marx.

Un planteamiento de falsa conciencia que vuelve a repetir posteriormente en obras como el *Manifiesto Comunista*³⁸⁸ y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*³⁸⁹, entre otras. Tal y como apunta George H. Sabine, cuando Marx emplea la palabra «ideología» lo hace en el peculiar sentido según el cual

las ideas reflejan y disfrazan más o menos una realidad económica básica; son “mistificaciones” de esa realidad, al menos mientras no se ha desenmascarado su origen. Como motivos o razones ideales de conducta son simples apariencias o manifestaciones de algo que es muy distinto en su naturaleza real. Y aunque parecen válidos y forzosos a su ingenuo poseedor, su fuerza compulsiva es realmente algo que no se encuentra en su conciencia sino que está latente en la posición social de su clase y en sus relaciones con la producción económica.³⁹⁰

Ahora bien, este no es el único significado existente del concepto de *ideología* y mucho menos al que yo pretendo referirme en la presente investigación. Aunque, como ha apuntado James Sterba, a partir de Marx el término haya venido «generalmente acompañado de una connotación despectiva que se emplea para referirse a los puntos de vista políticos de los demás y que uno mismo considera inconsistentes»³⁹¹, esto no tiene por qué ser necesariamente así. Si se considera la ideología tal y como hacen en otros campos y ámbitos, puede definirse como el conjunto normativo y fundamental de emociones, ideas y creencias que son compatibles entre sí, ampliamente compartidas por la población y que caracterizan el pensamiento de una persona, colectividad, época o de un movimiento cultural, religioso, político, etc. En este caso, resulta obvio que cada uno de nosotros posee o es afín a una ideología determinada sin que esto tenga nada de malo; todos nosotros tenemos ideas y valores que creemos que deben ser defendidos y no encontramos nada de perjudicial en ello. Por consiguiente, las ideologías podrían describirse también, de modo general, como el subconjunto o subclase de creencias políticas a través de las cuales nos desenvolvemos en la *polis*, en la comunidad política de ciudadanos libres e iguales.

El problema surge, y esto es lo que le da al concepto su connotación negativa, en que dichas creencias políticas tienen una estructura específica acerca del modo de creer, es decir, relativas al

³⁸⁸ «¿Hace falta profundo conocimiento para comprender que al cambiar los hombres sus condiciones de vida, su existencia social, cambian también sus representaciones, sus visiones, sus conceptos, en una palabra, su conciencia? ¿Qué otra cosa demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual cambia de forma con la material? *Las ideas dominantes de una época nunca han sido otra cosa que las de la clase dominante*» —MARX, K., *Manifiesto Comunista*, Alianza, Madrid, 2008, p. 66; el destacado es mío—.

³⁸⁹ «Sobre las distintas formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configuradas de modo específico. La clase, en su totalidad, los crea y los conforma a partir de sus bases materiales y las correspondientes situaciones sociales. El individuo particular, que los adquiere a través de la tradición y la educación, puede creer que representan los verdaderos motivos determinantes y el punto de partida de sus acciones» —MARX, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 71-72—.

³⁹⁰ SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012, p. 573.

³⁹¹ STERBA, J. P., «Ideología», en AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, p. 527.

cómo creer, lo que puede llevarlas —como ocurre en muchos casos— a un gran extremismo y radicalidad que desatienda todo tipo de argumentos y razones. Por este motivo, Giovanni Sartori, que caracteriza la ideología como «la *parte política* del sistema de creencias [...] que se encuentra en cada individuo»³⁹², acaba concluyendo que «las ideologías son el instrumento crucial a disposición de las *élites* con objeto de manipular y movilizar a las masas»³⁹³. Es a este sentido peyorativo al que muchos filósofos señalan cuando hablan de *ideología*, a secas, y al que yo pretendo aludir añadiéndole el adjetivo «radical» como sinónimo de «malvada»; y esto se debe a que mientras una ideología «a secas» puede mantenerse neutral o incluso llegar a ser positiva, como se deja inferir de lo dicho anteriormente, juzgo que cualquier posición, valor, idea o creencia llevada al extremo, esto es, en su radicalidad, trae necesariamente aparejadas consecuencias nefastas, absolutamente intransigentes y malvadas. Por este motivo, cuando en adelante emplee en solitario el término «ideología», contextualizado como clave de bóveda de toda institución malvada, me referiré implícitamente a una ideología radical, extrema o malvada.

Hecha esta aclaración, cabe comentar también que una diferencia añadida de este tipo de ideologías con respecto a otras más «neutrales» es el contexto o la situación en el que las primeras salen a la luz, se manifiestan y adquieren visibilidad. Por norma general, y especialmente en nuestros días, las ideologías malvadas suelen estar presentes o, cuando menos, latentes en el seno de cualquier sociedad esperando su oportunidad para brotar; pero donde encuentran el perfecto caldo de cultivo para su desarrollo y surgimiento es en los momentos de crisis o de agitación social y política. Cuando existe un Estado del bienestar próspero y adecuado, cuando predomina la tranquilidad en la comunidad y no hay altercados especialmente significativos, y, sobre todo, cuando hay una seguridad y garantía económicas, la población en general no tiene la necesidad de acudir a ningún tipo de extremismo; se desenvuelve con normalidad en su vida cotidiana, disfruta de los pequeños placeres y caprichos que se puede permitir sin mirar tanto los de su vecino e incluso se vuelve más tolerante y transige con algunos elementos socioculturales nuevos o ajenos a la tradición propia. El problema sobreviene cuando falla o se elimina alguna de aquellas condiciones —muchas, o la mayoría de ellas, materiales— que posibilitaban la citada estabilidad y el nivel de vida.

Cuando el hambre, la pobreza, la enfermedad, la incertidumbre, etc. comienzan a llamar a la puerta, el grueso de la población piensa que se debe a que no se tomaron en su momento las medidas adecuadas para impedirlo y fueron excesivamente permisivos; y, por supuesto, lejos de admitir cualquier parte de culpa o responsabilidad que pudiera tener —cosa que no es necesario que sea así, pero que tampoco es infrecuente—, estas suelen recaer siempre sobre terceros. En el plano económico, los ciudadanos se sienten engañados por bancos y compañías; pero, además de eso, al perder

³⁹² SARTORI, G., *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid, 2007, p. 118; el destacado es del propio Sartori.

³⁹³ *Ibid.*, pp. 136-137; el destacado es del propio Sartori.

muchos de ellos su empleo o ver reducida de forma considerable su fuente de ingresos, se encuentran totalmente atemorizados ante el oscuro porvenir que les aguarda. Semejante angustia traslada inmediatamente sus efectos a otras dos esferas. Por un lado al ámbito social, en el que queda reflejado el descontento popular hacia las clases dirigentes y modelos económicos imperantes; y por otro lado, al terreno político, en el que los individuos dejan constancia de su malestar general y de la falta de representación que sienten hacia sus dirigentes. Finalmente, si la situación persiste, la crisis se amplía a un nuevo nivel: al axiológico y moral. Después de que nada haya cambiado en la configuración general del Estado, empiezan a alzarse las voces que afirman que la raíz de los problemas no era estructural; al fin y al cabo, el sistema económico, la clase política o las tradiciones son las mismas que en épocas pasadas y eso no había supuesto anteriormente óbice para el progreso de la sociedad. Por lo tanto, la causa radica en los nuevos elementos que han sido introducidos en la sociedad: algunas de las prácticas que se habían tolerado no eran adecuadas; las culturas que se habían acogido han resultado ser perjudiciales; las personas extranjeras que habían acudido al país y que antes contribuían a la prosperidad y avance de la nación, ahora son inmigrantes que han venido a robar los puestos de trabajo, saquear los recursos e imponer su propio estilo de vida. Dicho de otro modo, la población comienza a replantearse los valores morales y sociales vigentes hasta el momento porque juzga que pueden estar errados o que su laxitud ha permitido un abuso que les ha abocado al momento crítico que viven.

De esta manera, hastiada de la situación, la ciudadanía empieza a demandar medidas drásticas, efectivas e inmediatas que resuelvan cuanto antes todas sus penurias. Suprime un lujo o comodidad de alguien y podrá llegar a tolerarlo y aceptarlo; pon en riesgo su sustento o el bienestar de su familia y hará cualquier cosa por evitarlo. En este mar de caos, confusión, convulsión y necesidad de respuestas es donde la ideología alza su vuelo y donde se hacen fuertes las voces antes silenciadas que afirman saber, no solo el verdadero estado de las cosas, sino también cómo remediar y poner freno a todas las preocupaciones. He aquí donde, entre toda la algarabía, una voz sobresale por encima de todas: la voz del líder, la del ideólogo, alguien que se presenta como parte del pueblo y salido del pueblo pero que, con puño de hierro y a través de las medidas que antes habían sido ignoradas, promete guiarlo para sacarlo del pozo en el que se encuentra sumido —alguien que, en el fondo, no deja de ser el *tirano político* de Platón—. Aprovechando el miedo generalizado de la sociedad, este líder allana el peligroso camino que la población ya estaba tendente de tomar cuando, a cambio de solucionar el precario e inseguro escenario en el que vivía, estaba dispuesta a acudir a posiciones cada vez más contundentes, intensas y fanáticas; y cuando tal cosa sucede, y la multitud

sigue a ese caudillo y sus ideas, ningún desenlace positivo puede resultar de aquello que se avecina³⁹⁴. Este es el principio del fin; es el comienzo de una ideología extrema, radical, malvada.

11.2. Una ideología malvada

Una vez dicho todo lo anterior, el significado de ideología extrema que pretendo transmitir encuentra quizá su mejor expresión en lo que Hannah Arendt describió simplemente como «ideología» en obras como *Los orígenes del totalitarismo* —1951— o «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión» —1953—³⁹⁵.

En ellas la filósofa germana define este concepto como una suerte de ficción utilizada especialmente por los líderes de movimientos totalitarios —como Hitler o Stalin— para imponer su particu-

³⁹⁴ No hace falta acudir en esta ocasión al nacionalsocialismo para ejemplificar esta evolución y cómo se llega a esta clase de circunstancias. Aunque pudiera servir como modelo, basta con echar un vistazo a nuestra realidad actual, al resurgimiento de la extrema derecha y de los nuevos fascismos, para ilustrar y ser verdaderamente conscientes de lo que aquí se explica. Lo podemos observar en el poder que progresivamente han obtenido determinadas formaciones políticas europeas como *Amanecer Dorado* en Grecia, el *Front National* en Francia, la *Legia Nord* en Italia, *Alternativa por Alemania* en el país teutón —además del movimiento nacionalista contra la islamización de Occidente *PEGIDA*— o *Vox* en España —aparte de movimientos como *Hogar Social*—; en la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos en 2016, suceso que impactó a la opinión pública internacional y que especialmente conmocionó a gran parte de la sociedad norteamericana —no en vano han proliferado desde entonces las reflexiones acerca de los populismos y el alzamiento de una nueva derecha a nivel global—; e incluso se puede percibir en los movimientos y organizaciones terroristas que atentan hoy día contra un Occidente al que han demonizado a ojos de sus seguidores.

³⁹⁵ Pese a ello, mi postura aquí resulta similar a la mantenida en su momento por Arendt, quien escribía que una ideología, en sí, no era necesariamente totalitaria, sino que esto dependía de por quién fuera utilizada: «Las ideologías por sí mismas son tan poco totalitarias y su uso se restringe en tan escasa medida a la propaganda totalitaria como el terror por sí mismo se restringe al régimen totalitario. Tal como todos hemos aprendido para nuestro pesar, importa poco si la ideología es tan estúpida y está tan hora de auténtico contenido espiritual como el racismo, o si está saturada de lo mejor de nuestra tradición como el socialismo. Únicamente en manos del tipo de gobiernos totalitarios llegan las ideologías a convertirse en el motor que dirige la acción política, y esto en el doble sentido de que las ideologías determinan las acciones políticas del gobernante y las hacen tolerables a la población gobernada. Llamo ideologías en este contexto a todos los *ismos* que pretenden haber encontrado la clave explicativa de todos los misterios de la vida y del mundo. Así, el racismo o el antisemitismo, mientras se limita a exaltar a los arios y a odiar a los judíos, no es una ideología sino una opinión irresponsable; se convierte en ideología únicamente cuando pretende explicar el curso entero de la Historia como estando secretamente manipulado por los judíos, o como ocultamente sujeto a la lucha eterna de las razas, la mezcla de razas, o lo que sea por este estilo. De manera similar, el socialismo no es una ideología, hablando con propiedad, mientras describe las luchas de clases, invoca justicia para los desamparados y combate por una mejora o por un cambio revolucionario de la sociedad. El socialismo, o el comunismo, se convierte en ideología únicamente cuando pretende que toda la Historia es una lucha de clases, que el proletariado está determinado por leyes eternas a vencer en esta lucha, que se producirá entonces una sociedad sin clases y que, finalmente, el Estado desaparecerá. Dicho en otras palabras, las ideologías son sistemas de explicación de la vida y del mundo que pretenden explicarlo todo, el pasado y el futuro, sin necesidad de ulterior contrastación con la experiencia efectiva» —ARENDR, H., «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 420-421; el destacado es de la propia Arendt—. Si acaso cupiese hacer algún reproche, este sería no haber añadido ningún adjetivo o categorización adicional para distinguir estos «-ismos» de aquellas otras ideologías que no son necesariamente malvadas. En todo caso, teniendo en cuenta el momento crucial que estaba viviendo Arendt en el denominado “siglo de las ideologías”, tomando prestada la expresión de Jean-Pierre Faye —*El siglo de las ideologías*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998—, y tras lo acontecido en el nacionalsocialismo y el estalinismo, tampoco resulta extraño que decidiese utilizar simplemente el término «ideología» —sin añadirle nada más— para remitirse a cualquier ideología radical o extrema.

lar interpretación y comprensión del mundo sobre la realidad³⁹⁶. Concretamente, describe la ideología como la lógica o el despliegue lógico de una idea que pretende haber encontrado la clave explicativa de toda la realidad deduciéndola de una sola premisa, sin necesidad de una ulterior contrastación efectiva; dicho con otras palabras, a través de la óptica que nos ofrece afirma poder esclarecer todos los misterios del mundo y de la vida.

Su objeto es la historia, a la que es aplicada la «idea»; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea». Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas.³⁹⁷

Estas ideologías se convierten entonces en el motor que dirige la acción política, en la medida que «determinan las acciones políticas del gobernante y las hacen tolerables a la población gobernada»³⁹⁸; por ende, entre los medios para lograr sus objetivos también pueden incluir la perpetración de actos inmorales, criminales o incluso atroces que la población estaría dispuesta a asumir a cambio de lograr el fin o el ideal utópico garantizado por el líder político. Situando a Hitler y a Stalin como paradigmas de dichos dirigentes, Arendt expone el estricto e inamovible logicismo que caracteriza el tipo de acción que guían: «El argumento más persuasivo, del que Hitler y Stalin eran igualmente entusiastas, es la insistencia en que quienquiera que diga *A* debe también decir necesariamente *B* y *C*, para acabar finalmente en la *Z*. Todo lo que se interponga en el camino de esta forma de razonar —la realidad, la experiencia, la trama cotidiana de relaciones e interdependencia humanas— es declarado improcedente»³⁹⁹.

Como resultado de todo esto, las ideologías, con su líder a la cabeza, también aseguran ostentar un conocimiento privilegiado de la realidad; un conocimiento superior, excepcional y aventajado que le permite visualizar la única solución posible a los problemas que tanto desasosiego causan entre la población. Una solución que los ciudadanos de a pie son incapaces de interpretar, comprender y contemplar en su plenitud, y que en el pasado habían decidido acallar y silenciar por tales motivos, pero que ahora, gracias a la guía y a la magnanimidad de los ideólogos, se desvela como la auténtica realidad y camino a seguir. El líder abanderado de esta clase de ideologías dice

³⁹⁶ Ciertamente es que no toda ideología malvada tiene por qué ser necesariamente totalitaria —si bien es verdad que toda ideología totalitaria es malvada—, pero tampoco debe olvidarse que los totalitarismos proporcionan el ejemplo paradigmático de lo que supone una ideología extrema y sus implicaciones últimas.

³⁹⁷ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 628.

³⁹⁸ ARENDT, H., «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 420.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 427-428.

conocer las leyes de la historia, de la naturaleza o, en términos más cercanos a nuestro tiempo, los designios y necesidades reales del mundo o de una determinada deidad. Afirma saber dónde reside la fuente de todos los males, las causas corruptoras de la sociedad, las prácticas y culturas nocivas que han llevado a la degeneración, quiénes son las personas culpables de la situación y cuáles son los valores morales corrompidos que es necesario transformar o invertir para recuperar la recta senda. Gracias a ello, es capaz de percibir y desentrañar las medidas necesarias para resolver las inquietudes y angustias de los individuos, y, por consiguiente, vaticinar y asegurar la proximidad de ese cambio que tanto anhelan; una misión para la cual declara con firmeza y rotundidad la necesidad de conducir el movimiento ideológico hasta sus últimas consecuencias, cueste lo que cueste. Por este motivo, cualquier medio propuesto para alcanzar el final deseado queda prácticamente justificado ante la población.

Asimismo, esto también entronca parcialmente con lo que James Waller denomina «external, controlling influences on one's life»⁴⁰⁰; esto es, un sistema de creencias culturales según el cual una persona, por sí misma, no puede retener el control sobre su propia vida o sus circunstancias, sino que hay factores o elementos de un orden superior que las dirigen y ante los que es necesario ceder. Por consiguiente, generan o predisponen hacia una obediencia a la autoridad, pues «those who have cultural belief systems that see control as external tend to react passively to authoritative orders rather than proceed on the assumption that they can redefine situations through their own actions»⁴⁰¹. Por este motivo, las ideologías desean implementar tal conjunto de creencias entre sus seguidores. En una suerte de mesianismo político, tratan de hacer sentir a la población como un pueblo elegido con un destino a alcanzar y que les mueve; y únicamente el líder, gracias a su visión y conocimiento privilegiados de la realidad, puede llevarles a cumplir esa misión a la que han sido llamados por una fuerza superior a la que es inútil resistirse. Un destino que, casualmente, coincide con los intereses y principios de la propia ideología y cuya consecución solo puede lograrse a través de la total sumisión de la sociedad.

Lo que hace entonces una ideología extrema es prometer una especie de «Paraíso en la Tierra» que puede y debe ser alcanzado; una utopía en la que los males, pesares y penurias de toda la población quedarán mágicamente solventados, en la que los culpables de aquellos serán duramente juzgados y castigados, y en la que finalmente los «verdaderos ciudadanos de la nación» podrán disfrutar con total plenitud de su vida y de sus derechos. Su auténtico peligro radica así en este propósito de reconfigurar el mundo a imagen y semejanza de la quimera que ha concebido, poniendo en juego la propia realidad común y objetiva. Difumina las fronteras entre la verdad y la falsedad, tratando no ya de interpretar los hechos y acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado, sino cambiándolos.

⁴⁰⁰ WALLER, J., *Becoming Evil*, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 178-180.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 180.

los por unos nuevos, al tiempo que manipula los hechos presentes según su conveniencia para mostrarlos como el resultado de sus predicciones⁴⁰². En este sentido, se revela como un relato ficcional, reduccionista, simplista y monolítico acerca de todo lo concerniente al ser humano, cuya fácil comprensión supone un enorme atractivo para la sociedad de masas y donde lo verdadero y lo falso dejan de ser cuestiones objetivas para pasar a ser cuestiones de poder.

Con este propósito en mente, el líder ideológico se vale de una triple estrategia para trastocar la cosmovisión del mundo. En primer lugar, eleva el nivel de abstracción de la ideología traspasando límites espaciales y temporales, de manera que la mayor parte de la población requiera de una interpretación de la misma y esté así a merced de la manipulación y el control de las élites gobernantes⁴⁰³. En segundo lugar, como complemento de lo anterior, se vale de la manipulación emotiva, esto es, de los sentimientos de los ciudadanos —como el descontento popular con la situación vigente—, aprovechando la energía y el potencial activista que se desprende de estos y que pueden llegar a hacer a los seguidores inmunes ante cualquier tipo de argumentación racional; asimismo, el uso de las emociones, la apelación al miedo o la negación de que los ciudadanos tengan cualquier tipo de responsabilidad sobre sus infortunios para atribuir estos a un agente externo, ayudan a llegar allí donde las palabras por sí solas no pudieron. Y, por último, la ideología va filtrándose y permeando paulatina y, a veces, imperceptiblemente todos los aspectos de la vida de las personas; a través de la propaganda, los medios de comunicación, los actos públicos, etc., se introduce subrepticiamente en su mentalidad, les hace ver que sus vidas dependen de las acciones políticas y, con ello, les obliga, puede que incluso inconscientemente, a marchar al paso que dicta el líder o el movimiento. Teniendo esto en consideración, no resulta difícil coincidir con David Dyzenhaus cuando afirma que un sistema legal malvado y retorcido es aquel que se ha convertido en el instrumento de una ideología moralmente repugnante⁴⁰⁴.

Finalmente, en su mayor cota de maldad, radicalidad y extremismo, la ideología puede traer como consecuencia final la elaboración de una ingeniería social con la que lograr la comunidad que

⁴⁰² El objetivo último de toda ideología radical y malvada es el grado de control total propio de los totalitarismos, en el cual pretenden —y consiguen— dominar no solo las vidas de los individuos, sino también su historia. A este respecto cabe señalar un pequeño extracto del ensayo de Arendt «Verdad y política» en el que su autora dice: «Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho a acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva, pero no el de alterar la materia objetiva de la misma» —ARENDR, H., en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 251—. Para ilustrarlo cita una anécdota según la cual el expresidente francés Georges Clemenceau mantenía una conversación amistosa con un representante de la República de Weimar acerca de quién había iniciado la I Guerra Mundial, cuando fue preguntado acerca de su opinión por lo que dirían los historiadores en el futuro: «Eso no lo sé —respondió Clemenceau—, pero sé con certeza que no dirán que Bélgica invadió Alemania» —*Ibid.*—. Eliminar la crónica de lo que sucedió de verdad y reemplazarla por una nueva narración necesitaría, cuenta Arendt, no solo el trabajo de los historiadores, sino el monopolio del poder en todo el mundo civilizado, de manera que nadie nunca pudiera desmentir la nueva versión de lo sucedido. Sin embargo, este anhelo, más propio de una novela distópica como *1984*, es la meta final que una ideología malvada en su más alto grado busca llevar a término.

⁴⁰³ Dicha interpretación, que no deja de ser una simplificación, es lo que resulta fácilmente comprensible para las masas.

⁴⁰⁴ DYZENHAUS, D., *Hard cases in wicked legal systems*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. VIII; en este caso, tal y como el propio título de la obra indica, la palabra que él utiliza para definir estos sistemas es «wicked».

propone y que tanto ansía; una ingeniería en la cual, aunque el fin pueda ser completamente irracional, los métodos para su consecución pueden no serlo. Autores como Enzo Traverso han mostrado que regímenes como el nacionalsocialismo mostraban una contradicción flagrante entre la irracionalidad de su objetivo de remodelar racialmente Europa y exterminar a las que consideraban «razas inferiores», y la racionalidad de los métodos utilizados para semejante atrocidad —burocracia, producción industrial, división del trabajo, avance científico, etc.⁴⁰⁵—. De hecho, el III Reich se erige quizá como el mejor ejemplo a la hora de explicar cómo un uso técnico, instrumental y burocrático de la razón puede acabar desembocando en la perpetración de la peor barbarie, demostrando con ello que hay actos que aunque sean permitidos por la razón teórica, son o deben ser prohibidos por la moral —su faceta práctica—; o dicho de otro modo, pueden ser racionales pero no razonables. En este sentido, la ingeniería social, en su búsqueda de una nación o humanidad renovadas, purgadas de los elementos perjudiciales y de los errores pasados, revela uno de los peores aspectos de este mal a través de lo que Zigmunt Bauman ha denominado la «metáfora del jardín», donde se compara la construcción de una nueva sociedad con la del propio jardín:

El *orden* artificial del jardín precisa de herramientas y de materias primas. También necesita defensas contra el incesante peligro que supone el desorden. El orden, concebido en primer lugar como diseño, determina lo que es una herramienta, lo que es materia prima, lo que es inútil, lo que es inoportuno, lo que es nocivo, lo que es una mala hierba o un animal dañino. Clasifica a todos los elementos del universo por su relación con él. Esta relación es el único significado que les concede y tolera y la única justificación de la actuación del jardinero. Desde el punto de vista del diseño, todas las acciones tienen un papel decisivo mientras que todos los objetos de la acción son o bien utilidades o bien estorbos.

El genocidio moderno [...] es el trabajo de un jardinero. Es simplemente una de las muchas tareas que necesitan acometer aquellos que piensan que la sociedad es como un jardín. Si el diseño del jardín define a sus malas hierbas, entonces hay malas hierbas ahí donde hay un jardín y hay que exterminarlas. Arrancar el hierbajo es una actividad creativa, no destructiva. No se diferencia de las otras actividades que requieren la construcción y el mantenimiento del jardín perfecto. Todas las visiones de la sociedad como jardín definen partes del hábitat social como malas hierbas humanas. Y, como el hierbajo, hay que separarlas, contenerlas, evitar que se propaguen, arrancarlas y mantenerlas fuera de los límites de la sociedad. Si todos estos medios demuestran ser insuficientes, hay que exterminarlas.⁴⁰⁶

La ideología puede conducir así, aun a través de un discurso o una metodología racional, a apartar a determinados miembros o grupos de personas —a través de la segregación, la discriminación,

⁴⁰⁵ TRAVERSO, E., «El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto», p. 105.

⁴⁰⁶ BAUMAN, Z., *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2011, pp. 117-118; el destacado es del propio Bauman.

la guetización o la construcción de un muro fronterizo—, e incluso a acabar con sus vidas, si ello redundaría en beneficio de la nueva sociedad que pretende crear; el fin justifica los medios.

11.3. Autoridad superior y obediencia ciega

Gracias al conocimiento privilegiado sobre la realidad que dice tener el líder ideológico, este se reviste de una autoridad política, moral y epistemológica muy superior al del resto de la población. Convertido así en una autoridad rectora e incontestable, su palabra adquiere prácticamente un indiscutible «valor de ley» y, por consiguiente, la población debe someterse a sus dictámenes. Dicho con otras palabras, el líder ideológico, como autoridad suprema que afirma y pretende ser, demanda a todos sus seguidores una fe y obediencia ciegas hacia sus ideas, mandatos, leyes y cualquier cosa que emane de su potestad. Por ello, las ideologías extremas persiguen que la población en su conjunto se oriente a la autoridad, en el sentido de inculcar en ellos una cosmovisión de la realidad que tienda a ordenar el mundo y las relaciones interpersonales de acuerdo a criterios de posición y poder dentro de jerarquías. Tal y como aclara James Waller a este respecto:

people high in authority orientation prefer hierarchical relationships with a clear delineation of spheres of power. They enjoy obeying authority and exercising power over those below them. They prefer order and predictability. In short, individual differences in authority orientation affect the way we relate to people with differing authority or status—even the way we relate to ideologies and other components of our social world.⁴⁰⁷

De hecho, hoy día este fenómeno se ve reforzado gracias a instrumentos como el adoctrinamiento o la propaganda, que tan útilmente han servido a los populismos que se han venido dando sobre todo desde el siglo XX. Pese a los cambios radicales que los portaestandartes ideológicos buscan efectuar en el seno de la sociedad, estos atienden con especial cuidado a la realidad política y social de su entorno con el objetivo de canalizar mejor los sentimientos de los individuos y contactar o conectar de la manera más adecuada con la persona de a pie; una vez encuentran la fórmula para ello, no dudan ni tardan en utilizarla a su favor para difundir y extender su mensaje. Gracias a unos medios de comunicación en constante evolución —desde los clásicos periódicos o emisoras de radio hasta la televisión, internet o los *smartphones* de nuestra contemporaneidad—, la propaganda ayuda a reforzar la doctrina ideológica a través de la concienciación diaria a los ciudadanos para

⁴⁰⁷ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 180.

que otorguen y mantengan su beneplácito al líder sin percatarse de la manipulación que es ejercida sobre ellos. Como decía el ministro de Propaganda del III Reich Joseph Goebbels, «la mejor propaganda es la que opera de manera invisible, penetra en todos los aspectos de la vida sin que la gente se dé cuenta de la iniciativa propagandística»⁴⁰⁸. Cuando entra en acción, dondequiera que uno mire o escuche, encuentra siempre algún elemento que subrepticamente inocular el veneno ideológico; y lo hace de tal manera que si alguna vez, por cualquier motivo, el individuo duda o decae en su convencimiento, enseguida se le reencausa y se le inducen los mismos pensamientos sin que apenas se percate del proceso. Además, paralelamente también trata de llevar a cabo un proceso de adoctrinamiento sobre la población, en especial sobre la juventud y las nuevas generaciones para que estas crezcan desde un comienzo con la ideología grabada en sus mentes, la den por supuesta y no reflexionen acerca de ella. Busca modificar los sistemas y centros culturales y educativos, eliminar determinadas enseñanzas, introducir nuevas doctrinas y planteamientos, cambiar al personal responsable y en puestos de jefatura... todo ello con el propósito último de transmutar los valores sociales e incluso, como se ha comentado anteriormente, la historia misma.

Sin embargo, y conviene dejar claro lo siguiente, todo lo expuesto no quiere decir que la *obediencia a la autoridad* sea intrínsecamente malvada u obedezca siempre a propósitos malvados. Lo que una ideología malvada hace es aprovecharse del reverso tenebroso de este hecho o fenómeno, pero ello no quiere decir que necesariamente sea así en todas las ocasiones. De hecho, tal y como han reconocido reputados psicólogos sociales como el propio James Waller o Stanley Milgram, entre otros, tanto los sistemas o jerarquías de autoridad como la obediencia⁴⁰⁹ son elementos básicos de la estructura de la vida social, una exigencia indispensable de la convivencia junto a otros seres humanos en comunidad⁴¹⁰. Salvo que alguien sea una bestia o un dios, las personas no son seres solitarios, sino que, por el contrario, tienden a vivir en sociedad; por lo tanto, se desenvuelven dentro de estructuras sociales con determinadas jerarquías que inevitablemente requieren cierto grado de orientación y obediencia a la autoridad para su funcionamiento⁴¹¹. Si echamos un vistazo a nues-

⁴⁰⁸ KOONZ, C., *La conciencia nazi*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 30.

⁴⁰⁹ Aquí conviene también tener presente la distinción que Milgram realiza entre *obediencia* y *conformidad*. Por *obediencia* debemos entender la acción del sujeto que se somete a una autoridad, mientras que la *conformidad* es la acción de un sujeto cuando se muestra de acuerdo con otros que son sus iguales —gente de su misma condición que no tiene un derecho especial a dirigir su comportamiento—. Así, aunque ambos fenómenos se refieren a la abdicación de iniciativas propias ante una fuente externa, se diferencian en cuatro aspectos esenciales: jerarquía —la *obediencia* tiene lugar dentro de una estructura jerárquica donde el sujeto siente que la otra persona posee un estatus superior y, por tanto, también tiene derecho a prescribir su comportamiento; en cambio, la *conformidad* regula el comportamiento de los que tienen un mismo estatus—, imitación —la *conformidad* conduce a una homogeneidad del comportamiento; la *obediencia*, por su parte, supone un sometimiento a la fuente que influye—, explicitación —la *obediencia* explicita la prescripción de una acción mediante las órdenes; por el contrario, la *conformidad* exige de manera implícita la colaboración con el grupo— y voluntarismo —la manera en que los sujetos explican su comportamiento: suelen negar la *conformidad* y acepta más bien la *obediencia* como dicha explicación—. MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, pp. 111-112.

⁴¹⁰ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 180; MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, p. 15.

⁴¹¹ Por supuesto, tal y como vuelve a apuntar Milgram, esta autoridad también requiere de unas condiciones antecedentes inmediatas para obtener una garantía de obediencia, tal y como: que sea percibida por los individuos como una auto-

tro alrededor, constataremos que vivimos rodeados de este tipo de sistemas y que ha sido así desde nuestro mismo nacimiento. El niño y el adolescente crecen normalmente en una estructura familiar donde se les enseña a respetar y obedecer a sus padres, así como al resto de los adultos; en el marco institucional, el niño aprende en la escuela a guardar respeto y obediencia al profesor y, posteriormente, el adulto hace lo propio en un contexto laboral; en los juegos y deportes colectivos, los jugadores o deportistas deben seguir las instrucciones de un líder o entrenador; los ciudadanos han de ceñirse a las normas dictadas por el gobierno y sus representantes, o que emanan de los cuerpos de seguridad; y así en otras tantas y múltiples situaciones. Incluso se suele inculcar que la adecuación a la autoridad queda recompensada mientras que la rebelión es castigada. Es más, Milgram señala que existe un sesgo evolutivo en estas configuraciones en la medida que es un comportamiento que ha sido moldeado a través de sucesivas generaciones por las exigencias de la supervivencia; dicho de otra manera, esta forma de organización ha otorgado a sus integrantes una serie de ventajas que han ido desde la resolución de peligros amenazadores —tanto externos como internos— hasta el dominio técnico o la división del trabajo, y han acabado revirtiendo en la estabilidad y armonía de las relaciones grupales. Existiría entonces una especie de instinto o potencial de obediencia dentro del ser humano, sin que ello implique que el hombre deba funcionar siempre, en toda circunstancia, dentro de sistemas u organizaciones jerárquicas⁴¹². En definitiva, «la obediencia es el mecanismo psicológico que hace de eslabón entre la acción del individuo y el fin político. Es la argamasa que vincula los hombres a los sistemas de autoridad»⁴¹³.

El problema, por tanto, no reside en la obediencia o la autoridad en sí misma, sino en que estas se encuentren al servicio de una causa o una persona injusta y malvada. A ello se une el hecho de que culturas, estados, sistemas, grupos, etc. con una orientación a la autoridad excesivamente fuerte tendrán menos probabilidades de que sus miembros se opongan a los líderes⁴¹⁴. Cuando ambos elementos se dan conjuntamente y el individuo se entrega plenamente a la autoridad, tiene lugar la revelación de la faceta más oscura y perversa de la obediencia, a saber: que la persona ya no se tiene por la causa eficaz de sus propios actos, sino como un instrumento que ejecuta los deseos u órdenes de otra persona y que, por tanto, no se tiene a sí misma por responsable de sus actos⁴¹⁵; o, dicho de otro modo, «es esencia de la obediencia que la acción ejecutada no responda a los motivos de quien

ridad legítima; que tenga relevancia para ellos; y que sea percibida como una fuente de control en un contexto específico —MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, pp. 132-134—.

⁴¹² *Ibid.*, pp. 119-120.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁴ Waller pone a este respecto el ejemplo del nacionalsocialismo. En Alemania la orientación a la autoridad se vio reforzada por las dinámicas familiares y por la tradición cultural que desde el siglo XIX hablaba de una identificación con el Estado y de concebir a este como una entidad orgánica superior a cualquier individuo. A ello se une, tal y como han destacado politólogos como Sheri Berman, el fuerte asociacionismo presente en la sociedad alemana desde el siglo XVIII —BERMAN, S., «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», en *World Politics*, vol. 49, nº 3, 1997, pp. 401-429—. Lo único que tuvo que hacer el régimen de Adolf Hitler fue capitalizar todo este legado para erigir su particular imperio del mal —WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 181—.

⁴¹⁵ MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, p. 10.

la lleva a cabo, sino que tenga su origen en el sistema motivacional de quienes se hallan más arriba en la jerarquía social»⁴¹⁶. Esto es propio de cualquier fenómeno o sistema de obediencia, pero cuando los líderes o las ideologías malvadas se aprovechan de ello tienen lugar las más terribles consecuencias; desde la libertad para perpetrar actos atroces hasta la justificación de los mismos, todo se torna válido bajo la égida de una de las frases más frías y manchadas de sangre en la historia del siglo XX: «Yo solo obedecía órdenes». Esta situación, en la que el individuo se vuelve completamente acrítico e incapaz de cuestionar aquello que se le manda, es lo que podría denominarse una *obediencia ciega*. En este estado los factores morales pueden dejarse más fácilmente de lado, sobre todo porque la persona se siente liberada de cualquier tipo de responsabilidad; pierde toda preocupación y la visión de las consecuencias al encontrarse totalmente absorto en la tarea a realizar; y cae también víctima de un antiantropomorfismo en el cual atribuye cualidades impersonales a fuerzas esencialmente humanas como las fuentes de autoridad, a las que ve como allende toda causa humana⁴¹⁷. De este modo, es capaz de llevar a cabo sin dificultad acciones y de tener un determinado tipo de conducta que, en circunstancias normales, no cabría esperar de ella.

En el fondo, podría decirse que esta obediencia ciega es lo que Milgram denominaba *estado agéntico* o *estado de agencia* —*agentic state*—, el cual definía como

la condición en que se encuentra una persona cuando se considera a sí misma como un agente que ejecuta los deseos de otra persona. Este término será empleado en oposición al de *autonomía*, es decir, cuando una persona se considera a sí misma como actuando por propia iniciativa. [...] Desde un punto de vista subjetivo, se halla una persona en un estado de agencia cuando se define a sí misma en una situación social de una manera que la hace abierta a regulación por parte de una persona de estado superior. En esta situación el individuo no se considera a sí mismo como responsable de sus propias acciones sino que se define a sí mismo como un instrumento de ejecución de los deseos de otros.⁴¹⁸

En este estado, la ideología actúa como puente para justificar la legitimidad de la autoridad y conseguir con ello una obediencia voluntaria por parte de la población. Asimismo, las propiedades de este estado agéntico resumirían perfectamente las principales cualidades que caracterizan la obediencia ciega: un proceso de armonización en el que la autoridad se encuentra en una posición óptima para hacerse ver como una fuerza impersonal que trasciende al individuo; la presencia de una ideología que controla la interpretación del mundo y permite a la autoridad definir el estado de la

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 127; el destacado es del propio Milgram.

situación y de las cosas; la citada sensación de pérdida de responsabilidad de la persona, que le lleva a cumplir simplemente con el rol que le ha sido asignado y a tener lo que Max Weber bautizó como la «moral» u «honor del funcionario»⁴¹⁹; y la ausencia de cualquier mecanismo de autoevaluación, lo cual permite al agente sentirse libre de toda culpa al percibir la acción realizada como ajena a su propia naturaleza, motivación o deseo. Como resultado, todo aquel que se encuentra preso de este estado agéntico u obediencia ciega, lejos de considerarse una persona malvada o como un hacedor del mal, mantiene una buena imagen de sí mismo y se ve como una persona decente y cumplidora de su deber.

En este sentido, no debe resultar en absoluto extraño que varios autores, conscientes de la amenaza que semejante tipo de obediencia supone, hayan tratado de prevenirla y proteger a sus conciudadanos de ella; en especial, durante la época que más estragos y fatídicas consecuencias ha causado: el siglo XX⁴²⁰. Entre ellos, quizá uno de los más importantes haya sido el teórico político británico Harold J. Laski, quien ya en 1930 publicaba su ensayo «The Dangers of Obedience», en el cual, a la luz de la dictadura española de Primo de Rivera y del ascenso del estalinismo soviético y del fascismo italiano —curiosamente, no menciona el progresivo auge que el NSDAP iba teniendo en Alemania—, exhortaba a la población a examinar las decisiones de sus gobernantes, a oponerse y a no permanecer aletargada frente a las injusticias y a la tiranía, y a no rendir ningún tipo de sumisión irracional al Estado:

Our business, if we desire to live a life not utterly devoid of meaning and significance, is to accept nothing which contradicts our basic experience merely because it comes to us from tradition or convention or authority. It may well be that we shall be wrong; but our self-expression is thwarted at the root unless the certainties we are asked to accept coincide with the certainties we experience. That is why the condition of freedom in any state is always a widespread and

⁴¹⁹ «El funcionario se honra con su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad. Sin esta negación de sí mismo y esta disciplina ética, en el más alto sentido de la palabra, se hundiría toda la máquina de la Administración» —WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 115-116—.

⁴²⁰ Quizá podamos encontrar también cierto precedente en el siglo XIX con la figura de Henry D. Thoreau y algunos de sus ensayos, como «Desobediencia civil» —«¿Debe el ciudadano someter su conciencia al legislador por un solo instante, aunque sea en la mínima medida? Entonces, ¿para qué tiene cada hombre su conciencia? Yo creo que debíamos ser hombres primero y ciudadanos después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia»— o «Apología del capitán John Brown» —«¿Acaso es imposible que un solo individuo tenga la razón y un gobierno esté equivocado? ¿Deben imponerse las leyes tan sólo porque se hayan aprobado?, ¿o declararlas válidas por un número cualquiera de hombres, si no son válidas?»—, entre otros. Cfr. THOREAU, H., *Desobediencia civil y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 87 y 190–191 respectivamente; el destacado es del propio Thoreau. Recuérdese que el filósofo norteamericano no defiende la desobediencia civil por la desobediencia misma, así como tampoco una desobediencia sistemática, acrítica o violenta; para él, el acto de desobedecer implica un proceso de reflexión en el que el individuo concluye que existe un valor o norma superior a la que el Estado le está imponiendo y que vale la pena seguir. Que este individuo tenga o no razón en su actitud es una cuestión que dependerá de sus argumentos, de los valores que predique y a los que se acoja, y de la ley contra la que proteste.

consistent scepticism of the canons upon which power insists. To doubt is to examine and, with distinguished minds, to examine is to discover.⁴²¹

Pese a ello, resulta evidente que la advertencia de Laski cayó en saco roto para las grandes potencias europeas. Por este motivo, tras las catástrofes de la II Guerra Mundial, de gobiernos como el de Mussolini o Stalin, pero, sobre todo, tras lo acontecido en Alemania bajo el *Reich* de Adolf Hitler, fue el propio Stanley Milgram quien trató de reavivar este mensaje a través de sus investigaciones. Gracias a su más célebre experimento el psicólogo norteamericano logró demostrar que cualquier ciudadano corriente, una vez que ha dejado de pensar por sí mismo, puede llegar a ofrecer una pleitesía ciega a la autoridad, sobre todo cuando esta parece exonerarle de todo tipo de responsabilidad por sus actos. Recordemos brevemente en qué consistía el que ha pasado a conocerse como «Experimento de Milgram». A comienzos de los años 60, fascinado y aterrorizado por cómo toda una nación había podido aceptar el yugo del nacionalsocialismo, preocupado al ver que semejante experiencia estaba comenzando a caer rápidamente en el olvido y motivado por el planteamiento de Hannah Arendt sobre la «banalidad del mal» en *Eichmann en Jerusalén*⁴²², el profesor Milgram decidió llevar a cabo un estudio en la Universidad de Yale para comprobar si un individuo colaboraría voluntariamente con una persona o institución a quien previamente ha investido de una determinada autoridad, y si acataría sus decisiones sin discutirlos. Para ello, un actor interpretaba el papel de la futura víctima, conectado a unos electrodos que, aparentemente, le proporcionarían descargas eléctricas cada vez más severas; por otra parte, uno o dos actores más cumplían el rol de eminencias científicas que dirigían el experimento. En esta escena, los sujetos del experimento —individuos normales y corrientes que habían pasado un test psicológico previo y que habían accedido voluntariamente a realizar lo que les había sido anunciado como un «experimento sobre educación»— debían hacer una serie de preguntas a la persona conectada a los electrodos y, siguiendo siempre las pautas de los supuestos científicos, cada vez que errase la respuesta debían someterlo a una descarga eléctrica, la cual aumentaba de manera gradual con cada fallo hasta alcanzar un voltaje no sólo peligroso para el ser humano, sino mortal —450 voltios—. A través de sus distintas variaciones, los resultados de Milgram arrojaron un resultado devastador: a pesar de los recelos y de las

⁴²¹ LASKI, H., «The Dangers of Obedience», en *The Dangers of Obedience and Other Essays*, Harper & Brothers, New York, 1930, pp. 28–29; el destacado es mío. Por supuesto, tal y como afirma tajantemente Laski, con su propuesta no está abogando por ningún tipo de anarquía, sino que, tal y como concluye su ensayo: «A healthy loyalty is not passive and complacent, but active and *critical*. If it finds ground for attack, it must occupy that ground. For all obedience that has the right to regard itself as ethical is built upon a conscious agreement with the purpose we encounter. Anything else is a betrayal of ourselves; and when we surrender the truth we see, by that betrayal we betray also the future of civilization. For the triumphs of a free conscience are the landmarks on the road to the ideal» —*ibid.*, p. 30; el destacado es también mío—.

⁴²² «Tras de haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que pudiera uno atreverse a imaginar» —MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, p. 19; el destacado es del propio Milgram—.

dudas internas que los sujetos pudieran sentir durante el experimento, la inmensa mayoría no dudaba en seguir hasta el final las instrucciones de unos actores a quienes ellos mismos habían atribuido una autoridad —científica, en este caso—, en especial cuando no podían ver ni oír a la víctima, y aun sabiendo que el resultado final podía ser la muerte de un ser humano inocente; y cuando, tras finalizar la prueba y revelarles la verdad —incluido el perfecto estado de salud de la supuesta víctima—, les preguntaban acerca de por qué habían decidido seguir adelante, respondían prácticamente con unanimidad que se habían limitado a *obedecer* las órdenes que les eran dadas. Tan solo unas pocas excepciones, aquellas que no se sometieron plenamente ni dejaron de pensar por sí mismos, tuvieron la fuerza necesaria para enfrentarse a la autoridad y abandonar el experimento en algún momento de su transcurso —al comienzo, en alguna fase intermedia, al percatarse de que la víctima estaba sufriendo, etc.—. Milgram demostró así que si las personas estaban dispuestas a prestar una obediencia prácticamente ciega a individuos o a instituciones a los que habían conferido un estatus epistemológico muy superior al suyo, podrían someterse con igual docilidad a otra autoridad en campos como el de la moral o la política. En otras palabras, tal y como expone en la presentación de su obra magna, por mor de la obediencia cualquier persona es capaz de hacer voluntariamente el mal:

Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: *las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo*. Más aún, incluso cuando los efectos destructivos de su obra aparezcan patentes, y se les pida que lleven a cabo acciones incompatibles con las normas fundamentales de la moralidad, son relativamente pocas las personas que cuentan con recursos suficientes para oponerse a la autoridad. En ese momento entran en acción toda una serie de inhibiciones contra la desobediencia a la autoridad, y hacen que la persona permanezca en su puesto.⁴²³

Este es, precisamente, el objetivo que persiguen todos los gobiernos tiránicos, despóticos y autoritarios, como ejemplificaron de manera paradigmática los fascismos y, sobre todo, los totalitarismos del siglo XX⁴²⁴; buscan que la población renuncie a su pensamiento crítico y autónomo haciéndoles ver los peligros, dudas y dilemas que este puede conllevar —y que, sin duda, también implica—, con el objetivo de que abandonen cualquier pretensión de análisis o de cuestionamiento del

⁴²³ *Ibid.*; el destacado es mío.

⁴²⁴ «La obediencia brota de las desigualdades en las relaciones humanas, y las perpetúa, por lo que en su última expresión es el mecanismo regulador ideal del fascismo. Nada más lógico que una filosofía de gobierno que tiene la desigualdad humana como su piedra de toque, haya elevado asimismo la obediencia al rango de virtud absoluta. El comportamiento obediente nace en el contexto de una estructura social jerárquica, y tiene como resultado la diferenciación del comportamiento entre superior y subordinado. Nada de extraño tiene que el sello del Tercer Reich fuera su acentuación tanto en el concepto de grupos superiores e inferiores como en la obediencia rápida, impresionante, orgullosa de sí misma, con golpes secos de bota y pronta ejecución de órdenes» —*Ibid.*, p. 196—.

orden vigente y pasen así a obedecer mansamente a la autoridad, a dejarse dirigir por otros —que les ahorraran tales angustias a cambio de no poner ningún límite a su poder— y a regirse por una ley heterónoma cuya potencial arbitrariedad solo está a la altura de su constricción. Una vez logran esto, como subraya Arendt, pueden incluso llegar a transmutar y degenerar la moral, convirtiéndola en un conjunto de *mores*, costumbres o convenciones susceptible de ser reemplazado por otro conjunto análogo sin más dificultad que la que supondría cambiar los modales o hábitos de comportamiento en la mesa⁴²⁵. Y para cuando los ciudadanos quisieran caer en la cuenta de este hecho, si es que llegan a percatarse de ello, ya sería demasiado tarde para impedirlo:

Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas —un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad— que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particularidades. En otras palabras, *se acostumbra a no tomar nunca decisiones*. Alguien que quisiera, por cualquier razón o propósito, abolir los viejos «valores» o virtudes, no encontraría dificultad alguna, siempre que ofreciera un nuevo código, y no necesitaría ni fuerza ni persuasión —tampoco ninguna prueba de la superioridad de los nuevos valores respecto a los viejos— para imponerlos. Cuanto más firmemente los hombres se aferran al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido.⁴²⁶

11.4. La necesidad de crear un enemigo

Así como todo héroe tiene un villano al que combatir y todo *ying* tiene su *yang*, cualquier ideología radical tiene también un enemigo al que necesita oponerse y enfrentarse; sin él, pierde una de sus mayores fuerzas de empuje y el ímpetu de los seguidores acaba desvaneciéndose con el paso del tiempo. Conviene recordar que las ideologías extremas encuentran normalmente su idóneo caldo de cultivo en los momentos de crisis e inestabilidad política y social; esto es, en aquellas situaciones en las que la ciudadanía ve peligrar su seguridad, su integridad, su nivel de vida, el bienestar de los suyos, etc. y, con tal de evitarlo, exige la aplicación inmediata de medidas tan drásticas como con-

⁴²⁵ Cfr. ARENDT, H., «Responsabilidad personal bajo una dictadura» y «Algunas cuestiones de filosofía moral», en *Responsabilidad y juicio*.

⁴²⁶ ARENDT, H., «El pensar y las reflexiones morales», en *Responsabilidad y juicio*, pp. 175–176; el destacado es mío.

tudentes. Sin este tipo de contingencias la población general no demandará ningún tipo de decisión especial o urgente; por el contrario, seguramente se limite al transcurrir de su vida cotidiana, será más tolerante y dialogante, y planteará respetuosamente en los organismos apropiados, y a través de los cauces y medios correspondientes, aquellas mejoras que quiera implantar en su sociedad. Dicho de otra manera, para que una ideología tenga éxito y cale entre las personas necesita que estas vean amenazado gravemente tanto su *statu quo* como el de su comunidad; en definitiva, necesitan un enemigo al que combatir y gracias al cual el líder ideológico pueda convertirse en paladín y adalid del pueblo.

Esta figura del enemigo consiste en una categoría vacía, sin contenido particular alguno, de manera que en ella puede entrar absolutamente cualquier persona; es más bien un símbolo o un estereotipo que representa aquello que desafía al buen porvenir de la sociedad y que, en consecuencia, debe ser repelido. Dado que la ideología, por boca de sus representantes, dice tener la solución única a los problemas que tanto amedrantan a la ciudadanía y poder aplicarla de una manera rápida y eficaz si se siguen mansamente sus dictados, no duda en clasificar como enemigo a todo aquel que se oponga a ella empleando el estricto logicismo que tanto le caracteriza; al fin y al cabo, si la ideología busca presuntamente el bienestar de la comunidad y alguien se contrapone a ella, ese alguien no desea el bienestar de los suyos sino su desgracia, y por lo tanto no forma ya realmente parte de la «verdadera» comunidad. Esa persona y cualquiera que le apoye son el enemigo y así es como se lo hace ver a todos sus seguidores; como agentes destructores del orden, que seguramente llevaron a la trágica situación padecida por la población y que ahora tratan de evitar su renacimiento. Todo por negarse a obedecer ciegamente, plantear otras alternativas o inclusive enfrentarse directamente a los ideólogos y difundir sus intenciones y propósitos ocultos.

A ello viene a unirse otro rasgo derivado de la ideología que ya se ha podido entrever y que será detallado más adelante: la tajante dicotomía entre el *nosotros* y el *ellos*. Toda vez que el enemigo es considerado como alguien que persigue el mal de la sociedad y que, por tanto, se encuentra fuera del grupo que verdaderamente la compone, pasa a vérselo también como la figura de un agente externo; es el *otro* o el *diferente*, incorporando en ambos casos la connotación de *malo*. El *otro-enemigo* constituye así un elemento disruptivo de la sociedad, un portador del caos, una amenaza foránea y perturbadora que persigue romper o impedir la armonía establecida entre los individuos; engañarlos y someterlos a otro conjunto de ideas falaces que tan solo los mantendrían cautivos en la miseria, el dolor y la injusticia; o incluso la aniquilación misma del grupo, la comunidad o el Estado. Por consiguiente, la ideología y sus representantes no solo ven legítimo neutralizar y acabar con este enemigo —llegando al extremo de aniquilar su vida—, sino que lo llegan a considerar coherente, justo y necesario, como un deber moral, en la medida que su alteridad y amenaza niegan el propio modo de existencia.

Obviamente, esto último ya denota qué es lo que pretendo decir con el concepto de enemigo y la acepción a la que me trato de vincular o, mejor dicho, de aproximar: la contenida en *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. Desconozco si la clave y esencia de lo político es realmente la distinción amigo-enemigo, así como tampoco entraré a discutir si únicamente el Estado, en su calidad de unidad esencialmente política, es quien puede establecerla y atribuirse el *ius belli*⁴²⁷; en todo caso, considero que un grupo guiado por una ideología radical y el líder de esta puede utilizar la categoría referida por Schmitt, con sus mismas cualidades, para designar y caracterizar a sus propios enemigos. Por este motivo, aun sin entrar en detalles, conviene revisar someramente las principales reflexiones que el jurista alemán hace en su obra a este respecto.

Resuelto a encuadrar y abordar teóricamente el problema inabarcable que supone analizar el concepto de lo político, apoya su definición en la conocida distinción amigo-enemigo, entendida como el mayor grado de intensidad posible de una unión o asociación y de una separación o disociación; por este motivo, ambos conceptos deben tomarse, no en un sentido metafórico o abstracto, sino en su sentido concreto y existencial. No se trata de conceptos normativos o ficciones, sino que existen de manera efectiva; se les puede señalar, tocar, ver, oír y sentir. Ahora bien, no por ello el resto de diferenciaciones que podamos establecer en otros ámbitos, como el estético o el moral, deban aplicárseles. Esto resulta fundamental no solo para calificar al amigo, el cual no tiene por qué ser ni bello, bueno, justo u honrado; también es determinante a la hora de describir a nuestro enemigo: «el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas negocios con él»⁴²⁸; es más, ni siquiera hay por qué odiarlo, afirma Schmitt. Si acaso muchas veces se atribuye al enemigo las propiedades de feo, malo o competidor se debe únicamente a que, al ser la distinción política la más grave de todas, el resto recurre a ella como fundamento de las diferenciaciones valorativas que realizan. Pero el auténtico enemigo es algo mucho más básico y, sobre todo, mucho más peligroso de lo explicado con las caracterizaciones anteriores.

Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden

⁴²⁷ «Al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*, esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo. Los medios técnicos de combate, la organización de los ejércitos, las perspectivas de ganar la guerra no cuentan aquí mientras el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su independencia y libertad. [...] El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. Pues el *ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por una parte de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser muertos, y por la otra de matar a las personas que se encuentran del lado del enemigo» —SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 75-76; el destacado es del propio Schmitt—.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 59.

producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial» [...] Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor, sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.⁴²⁹

En otras palabras, el enemigo es la alteridad radical, lo otro, lo diferente, lo distinto, lo ajeno de lo propio; es aquello que con su sola existencia amenaza lo más valioso que posee su rival: su propia existencia, incluyendo con ello la preservación y la identidad de la comunidad. En definitiva, es lo que viene a destruirles, a erradicarles, a negar su existencia; por ello debe ser identificado cuanto antes y repelido con todas las fuerzas y los medios de los que se disponga. Es una lucha que acaba resumiéndose en la frase «o él o yo».

Esta enemistad o antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones; por lo tanto, prosigue Schmitt,

Enemigo no es [...] cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *πολέμιος*, no *ἐχθρός*⁴³⁰.

De ello se desprende que, aunque sea percibido como un agente extraño, el enemigo no tiene por qué ser necesaria y originalmente externo a la comunidad; también puede proceder de dentro de ella. En otras palabras, el enemigo puede ser tanto externo como interno; puede ser público y extranjero, o bien encontrarse en el seno de la sociedad —en cuyo caso pasa a considerársele un «fuera de la ley»—. Lo relevante en todo caso es que sus acciones y su misma existencia supongan una amenaza para la sociedad, en tanto en cuanto atentan contra ella y sus leyes, quebrantan su orden, eliminan su seguridad, alteran su tranquilidad, etc. En síntesis, la clave de la enemistad no reside en la procedencia del enemigo, sino en que supone la negación óptica de un ser distinto y, por ende, es generadora de conflicto.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 61; el destacado es del propio Schmitt.

Teniendo todo esto en cuenta, y toda vez que el enemigo es siempre visto como *el otro*, no resulta sorprendente que la ideología logre infundir una *desconexión moral* de los miembros de la comunidad hacia todo lo que tengan por ajeno y amenazador. En este sentido, tanto Philip Zimbardo como James Waller⁴³¹ han recogido que, si bien las personas se refrenan generalmente de comportarse de maneras que violan sus estándares morales porque tales conductas traen aparejadas una autocondenación —es decir, porque existe una conciencia moral—, no es menos cierto que tales estándares no son invariables; dicho de otro modo, existen mecanismos sociales y psicológicos por los que pueden ser selectivamente vinculados o desvinculados.

Según Zimbardo, durante los normales procesos de socialización que tienen lugar durante la formación, las personas van adoptando una serie de principios morales que alientan la conducta prosocial, frenan la antisocial y con el tiempo se acaban interiorizando como códigos personales de conducta. Del mismo modo, aprenden a desarrollar un control personal sobre sus pensamientos y acciones, a fomentar la compasión y a refrenarse de actuar de un modo inhumano. Sin embargo, prosigue:

Estos mecanismos de autorregulación no son fijos ni estáticos en su relación con los principios morales de la persona. Más bien, están gobernados por un proceso dinámico en el que la autocensura moral se puede activar de una manera selectiva para actuar de una forma aceptable; en otras ocasiones, la autocensura moral se puede desconectar de la conducta reprochable. Las personas y los grupos pueden mantener su sensación de tener unos principios morales simplemente desconectando su actuación moral habitual en ciertas ocasiones, en ciertas situaciones, para ciertos fines. Es como si pusieran su moralidad en punto muerto y se deslizaran sin preocuparse por si atropellan a algún peatón hasta que vuelven a poner una marcha y regresan a una posición moral más elevada.⁴³²

Por su parte, James Waller también se inscribe en esta misma línea y añade: «*moral disengagement* is not simply a matter of moral indifference or invisibility. Rather, it is an active, but gradual, process of detachment by which some individuals or groups are placed outside the boundary in which moral values, rules, and considerations of fairness apply»⁴³³. De hecho, recogiendo el trabajo y las investigaciones de sus antecesores, el propio Waller sintetiza en tres las principales prácticas

⁴³¹ Ambos se apoyan en los estudios del psicólogo canadiense y también profesor de Stanford, Albert Bandura, recogidos en artículos como «Disinhibition of Aggression Through Diffusion of Dehumanization of Victims» —*Journal of Research in Personality*, vol. 9, nº 4, 1975, pp. 253-269— y «Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities» —*Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, nº 3, 1999, pp. 193-209—. Waller también recoge algunas de las aportaciones de Ervin Staub, psicólogo y profesor de la Universidad de Massachusetts Amherst, en obras como *The Roots of Evil* —Cambridge University Press, Cambridge, 1992— o «The Roots of Evil: Social Conditions, Culture, Personality, and Basic Human Needs» —*Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, nº 3, 1999, pp. 179-192—.

⁴³² ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 409.

⁴³³ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 186; el destacado es del propio Waller.

empleadas por los perpetradores para lograr este tipo de desconexión con sus víctimas y enemigos, y continuar así viendo, pese a todo, sus deleznable actos y comportamientos como aceptables⁴³⁴.

La primera de ellas es la *justificación moral*. Por norma general, las personas corrientes no realizan una acción malvada o adquieren una personalidad malvada de manera espontánea, sino que necesitan *justificar* al menos ante el propio tribunal de su conciencia los actos que pretenden cometer. Por lo tanto, lo que hace una ideología es ayudar a los individuos a convencerse a sí mismos de que su tarea o misión es necesaria para la seguridad o pervivencia del grupo, aunque su ejecución pueda no resultar en modo alguno placentera; en otras palabras, les ayuda a alienarse y autoengañarse. Presentada entonces como un servicio con fines morales o socialmente dignos, la acción y actitud de los perpetradores, por malvadas que hayan podido ser, quedan aceptadas personal y socialmente, sin causar conflicto moral interno o externo alguno.

Perpetrators may believe this rationalization to such an extent that their evil is not only morally justifiable but becomes *an outright moral imperative*. Perpetrators can then justify their evil as essential to their own self-defense—to protect the cherished values of their community, fight ruthless oppressors, preserve peace and stability, save humanity from subjugation, or honor their national commitments. In some cases, perpetrators' sense of vulnerability in the world is actually based in the reality of their past victimization. In most cases, though, perpetrators' sense of vulnerability is a self-justifying mental gymnastic—not accurately reflecting reality—that comes easily from the part of our psyche that wants to view ourselves as victims or potential victims.⁴³⁵

Si las personas racionalizan sus actos y comportamientos como autodefensa, harán lo que sea necesario para proteger a los integrantes de su grupo—tal y como se acaba de explicar—. En cambio, si los racionalizan como imperativos morales, estos pueden generarse y desarrollarse sobre un amplio número de bases; especifican qué es lo correcto e incorrecto; e incluso pueden surgir como leyes del Estado y contar con soporte institucional, llevando con ello a un mayor número de ciudadanos a involucrarse en atrocidades. En cualquier caso, sea de un modo u otro, la ventaja que propor-

⁴³⁴ Philip Zimbardo, basándose en el modelo de Bandura, también propone cuatro mecanismos cognitivos mediante los cuales una persona puede desconectarse moralmente de cualquier conducta destructiva o malvada. El primero de ellos es redefinir la conducta dañina como honorable mediante justificaciones morales, comparaciones favorables, eufemismos, etc.; el segundo es minimizar la sensación de un vínculo directo entre los actos y los resultados del agente—esto es, la difusión de responsabilidad que desarrollaré en la siguiente sección—; el tercero es modificar la manera de contemplar el daño real causado por los actos mediante distorsiones, negaciones, etc.; y el cuarto es reconstruir la imagen de las víctimas para considerarlas merecedoras de su castigo, ya sea culpándolas de su desgracia, deshumanizándolas, etc.—aspecto que hemos abordado brevemente y que prolongaré también en la siguiente sección al hablar de la deshumanización y de la dicotomía *nosotros-ellos*; ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, pp. 410-411.— Sin embargo, he considerado que la explicación de Waller, junto a lo ya desarrollado en esta sección, recogía y desarrollaba más estos mismos contenidos.

⁴³⁵ WALLER, J., *Becoming Evil*, pp. 186-187; el destacado es mío.

cionan este tipo de racionalizaciones y justificaciones es que, por viles e inhumanas que sean las acciones llevadas a cabo, permiten a los agentes conservar una imagen de sí mismos como ciudadanos decentes, correctos y respetuosos de la ley.

La segunda estrategia mencionada por Waller es la nomenclatura eufemística de las acciones malvadas, la cual entronca con la deshumanización de las víctimas que se verá más adelante. Sin embargo, esta técnica es demasiado específica y convendría mejor encuadrarla dentro de una categoría más amplia como es la *mediación de la distancia*. Esta mediación consiste en establecer una barrera o un abismo —esto es, una distancia— entre las acciones de uno y sus resultados, lo que dificulta al agente ver o establecer una conexión entre ambos y, en consecuencia, le permite eludir la sensación de responsabilidad por las consecuencias de sus actos. Una conclusión que ya demostró Milgram a través de sus experimentos y que Bauman recogió de la siguiente forma:

El aumento de la distancia física y psíquica entre el acto y sus efectos tiene mayor alcance que la suspensión de las inhibiciones morales: invalida el significado moral del acto y, por lo tanto, anula todo conflicto entre las normas personales de la decencia moral y la inmoralidad de las consecuencias sociales del acto. Como casi todas las acciones socialmente significativas se transmiten por una larga cadena de dependencias causales y funcionales muy complejas, los dilemas morales desaparecen de la vista al tiempo que cada vez se hacen menos frecuentes las oportunidades para realizar un examen de conciencia y para que las elecciones morales sean conscientes.⁴³⁶

Existen múltiples medios para conseguir que esta mediación de la distancia resulte efectiva. Uno de ellos es el procedimiento burocrático y la meticulosa división del trabajo —pormenorizados más adelante—, que ayuda a los perpetradores a generar una distancia práctica y mental respecto del resultado final de su acción. De esta manera, como ocurrió en el caso de la «Solución final» con los *asesinos de escritorio*, quienes ordenan cualquier cometido están alejados moral, psicológica y, muchas veces, físicamente de las víctimas; sus disposiciones son ejecutadas por algún otro, lo que establece una distancia entre el «yo» y «la acción» que impide experimentar esta última de manera directa, sino únicamente mediante una abstracta y vaga idea.

Otro mecanismo para distanciarse de las víctimas es invisibilizar su humanidad y su dimensión moral, lo cual puede lograrse controlando la información que sobre ellas llega a la población o miembros del grupo; reduciendo su sufrimiento, su dolor y sus pérdidas a gráficas y números, de modo que se olvide o se haga difícil ver que hay vidas humanas tras las estadísticas; a través de la impasibilidad e indiferencia por lo que pueda ocurrirles a personas ajenas a la comunidad; o deci-

⁴³⁶ BAUMAN, Z., *Modernidad y Holocausto*, pp. 47–48.

diendo ignorar y no contemplar la dureza de la realidad para no turbar la conciencia y mantener a salvo una idílica concepción de la situación y del mundo.

Y una tercera forma es el lenguaje eufemístico mencionado por Waller. Tal y como advirtió de manera paradigmática el nacionalsocialismo, las actividades pueden adoptar apariencias muy diferentes en función de cómo se las denomine y se refiera uno a ellas. Utilizar eufemismos para encubrir iniquidades u ocultar a seres humanos tras cifras y un lenguaje codificado permite establecer una mayor distancia entre perpetradores y víctimas, así como reducir el nivel de responsabilidad personal que uno siente en la acción. «By camouflaging their extraordinary evil in innocuous or sanitizing jargon, the evil loses much of its moral repugnancy. In this way, language can obscure, mystify, or otherwise redefine acts of extraordinary evil»⁴³⁷. Quizá sea verdad, como prosigue Waller, que los perpetradores no llegan a creer completa y literalmente en estas etiquetas eufemísticas, pero desde luego sí que les ayudan a crear una disociación y a sentirse psicológica y moralmente seguros. Así ocurría con la inmensa mayoría de los operarios nazis durante el Holocausto: Franz Stangl, comandante de Treblinka, aprendió a ver a los judíos que asesinaban en el *Lager* como mero «cargamento»⁴³⁸ y aquellos que desarrollaban los primeros camiones de gas hablaban de las víctimas mediante cifras o términos como «carga» o «mercancía»⁴³⁹. Igualmente, en las contiendas bélicas tampoco resulta infrecuente etiquetar al enemigo con algún tipo de apodo, desde el conocido «Charlie» con el que los estadounidenses bautizaron a sus contrincantes en la Guerra de Vietnam hasta cualquier otro que denigre al adversario y haga más fácil y sencilla la tarea de enfrentarlo y eliminarlo.

Por último, el tercer método que contribuye a lograr una desconexión moral son las *comparaciones liberadoras* o que *exoneran de responsabilidad*. Estas se apoyan en un efecto contraste que consiste en juzgar un determinado comportamiento o acción en función de con qué se lo compare, de manera que su mérito o demérito es siempre relativo a otro tipo de experiencias. Así, afirma Waller,

by exploiting the contrast effect, extraordinary evil can be redefined as acceptable, even benevolent, in the face of comparison with actual or perceived threats by one's enemies. Such comparisons are exonerating for perpetrators of extraordinary evil and help us understand the significant degree to which perpetrators go on dehumanizing and demonizing their victims. In so doing, their extraordinary evil becomes benign or even worthy. Terrorists, for instance, justify their behavior as acts of selfless martyrdom by comparing them with widespread cruelties inflicted on the people with whom they identify.⁴⁴⁰

⁴³⁷ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 188.

⁴³⁸ SERENY, G., *Desde aquella oscuridad*, p. 293.

⁴³⁹ LANZMANN, C., *Shoah*, pp. 107-109.

⁴⁴⁰ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 190.

Por lo tanto, gracias a este tipo de comparaciones, los agentes pueden neutralizar cualquier tipo de autocensura, justificar sus actos y conducta —tanto para sí mismos como ante los demás—, eximirse de toda responsabilidad y preservar su autoestima y la grata imagen que tienen de sí mismos. Puede que sus obras y actitudes sean duras, pensarán, pero son nimias en comparación con las puestas en práctica por sus enemigos; un planteamiento que les permite rehuir cualquier tipo de culpa y protegerse psicológicamente a la hora de ejecutar cualquier barbarie contra sus rivales.

Quizá el caso que mayor cuenta dio de este tipo de práctica fue, nuevamente, el del nacionalsocialismo. Es cierto que el trato dispensado a los judíos en los comienzos del III Reich era intransigente, cruel y degradante —humillaciones públicas, expropiaciones, pogromos, guetización, etc.—; pero, a ojos de los nazis, resultaba insignificante si se comparaba con todo el perjuicio que le habían causado a Alemania —quiebra económica, la mítica «puñalada por la espalda» al final de la Gran Guerra, etc.— y que le había conducido a la situación de miseria, penuria y marginación en la que se encontraba. No resulta pues extraño que, al margen de los sucesos de los que la población tenía efectivamente constancia, utilizasen este tipo de argumentación como una de las formas para justificar y paliar el Holocausto ante todos aquellos que, de algún modo u otro, estuvieran implicados: no se trataba ya solo de salvar a la humanidad de la amenaza judía o de aniquilar al enemigo como único modo de salvaguardar el porvenir del pueblo ario, sino que asfixiarlos en cámaras de gas o ejecutarlos con un disparo en la nuca era incluso una forma suave de liquidación en comparación con el mal que la raza judía engendraba y esparcía por el mundo. Para la cúpula de NSDAP los perpetradores, lejos de sentir culpa y remordimientos, debían percibirse a sí mismos como honorables y heroicos patriotas que habían cumplido con el deber encomendado por su nación, aunque la población general nunca llegase a tener noticia de ello.

12. LA CRECIÓN DE UN CONTEXTO DEL MAL

12.1. «Ventanas rotas» y factores situacionales

Imagínese un entorno con alto índice de delincuencia, criminalidad y violencia como puede ser un barrio de la zona del Bronx, en Nueva York, y que allí es colocado un automóvil de buen aspecto, con el capó abierto, sin matricular y sin ningún tipo de seguridad. Al poco tiempo, casi inmediatamente, el coche es desvalijado y destrozado a plena luz del día por transeúntes corrientes. Ahora imagínese un automóvil idéntico, en las mismas condiciones, situado en la tranquila y próspera ciudad de Palo Alto, en el área de la Bahía de San Francisco. Después de una semana, los vecinos han observado el vehículo, pero ninguno se ha acercado para ocasionarle desperfecto alguno; tan solo un altruista ciudadano se le acerca un día de lluvia para cerrar el capó y evitar que el motor se empape. La policía recibe únicamente tres llamadas de alerta el día que un individuo sube al coche para retirarlo. El individuo era el profesor de la Universidad de Stanford Philip Zimbardo⁴⁴¹ y con este experimento de comparación realizado en 1969 aportó la primera prueba empírica de lo que a partir de 1982 pasaría a conocerse como la «Teoría de las ventanas rotas»⁴⁴². Esta teoría defiende que el desorden público es un estímulo situacional que, junto a otros factores —la presencia de delincuentes, la ausencia de autoridad, etc.—, fomenta la criminalidad; si a ello se le añade además el elemento del anonimato ambiental, entonces se produce una mayor caída del sentimiento de responsabilidad personal y cívica por parte de los individuos. Básicamente, como expresan sus propios autores, James Q. Wilson y George L. Kelling, la teoría vincula el mantenimiento del orden con la prevención del crimen:

That link is similar to the process whereby one broken window becomes many. The citizen who fears the ill-smelling drunk, the rowdy teenager, or the importuning beggar is not merely expressing his distaste for unseemly behavior; he is also giving voice to a bit of folk wisdom that happens to be a correct generalization—namely, that serious street crime flourishes in areas in which disorderly behavior goes unchecked. The unchecked panhandler is, in effect, the first broken window. Muggers and robbers, whether opportunistic or professional, believe they reduce their chances of being caught or even identified if they operate on streets where potential victims are already intimidated by prevailing conditions. If the neighborhood cannot keep a bothersome panhandler from annoying passersby, the thief may reason, it is even less likely to

⁴⁴¹ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, pp. 50-51.

⁴⁴² WILSON, J. & KELLING, G., «Broken Windows. The police and neighborhood safety», en *The Atlantic Monthly*, vol. 249, nº 3, 1982, pp. 22-38; version online en: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1982/03/broken-windows/304465/>.

call the police to identify a potential mugger or to interfere if the mugging actually takes place.⁴⁴³

En cambio, piensa Zimbardo, el civismo o un espíritu comunitario surgen allí donde los conciudadanos se preocupan por la calidad física y social de sus vidas —así como la de quienes les rodean—, y poseen además los recursos para mejorarla; es aquí donde impera y predomina una sensación de justicia y de confianza que contrasta con el cinismo y la desconfianza de zonas que se consideran desprotegidas. Esto no quiere decir que en aquellos lugares no pueda brotar el vandalismo y la criminalidad; de hecho, en otra versión del experimento de Zimbardo relatada por Wilson y Kelling, al poco de romper el coche con un martillo los respetables transeúntes de Palo Alto no tardaron en hacer lo propio y dejar el vehículo en un estado similar al que había quedado el del Bronx. Lo que se señala es que será más difícil que surja o aumente la delincuencia en aquellos entornos donde los individuos son altruistas, se tienen una confianza y respeto mutuos, y creen en unas leyes y cuerpos de seguridad que les amparan; pero en ningún caso resulta imposible.

En esencia, la teoría de las ventanas rotas viene a decir que el mal llama al mal. La situación en la que se encuentra una persona tiene un enorme peso en las decisiones que toma y en sus razones para actuar; en otras palabras, existen «factores situacionales» que pueden originar que personas absolutamente normales, en la circunstancia o contexto equivocados, reaccionen o se comporten de maneras que hubieran sido previamente inconcebibles para quienes les conocían. Estas «fuerzas situacionales» o «fuerzas sociales», como las denomina Zimbardo, se refieren a la influencia que una situación o entorno social ejercen sobre la personalidad, la conducta y las decisiones de un individuo; y, tal y como ilustró con su Experimento de la Prisión de Stanford, puede abocar a terribles consecuencias⁴⁴⁴.

Es más, como se concluye de la investigación realizada por Zimbardo, la cual se tuvo que suspender antes de las dos semanas, la teoría de las ventanas rotas y la relevancia de los factores situacionales no se restringe exclusivamente a los casos de delincuencia, criminalidad o vandalismo; también existen situaciones, entornos y contextos que alientan o promueven la perpetración de acciones malvadas y la aparición de conductas malvadas. Así, poner las bases para que tengan lugar

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ En su afamado Experimento de la Prisión de Stanford —1971— el doctor Philip Zimbardo trató de aislar algunas de estas fuerzas para su análisis, tales como: los roles; las normas y reglas; el anonimato de las personas y del lugar; los procesos deshumanizadores; las presiones para obtener conformidad; la identidad colectiva; la ausencia de responsabilidad; etc. En sus propias palabras: «El experimento de la prisión de Stanford empezó como una simple demostración de los efectos que puede tener una combinación de variables situacionales en la conducta de unas personas que hacían de reclusos y de carceleros en el entorno simulado de una prisión. El objetivo de este estudio preliminar no era comprobar ninguna hipótesis concreta, sino evaluar la medida en que las características externas de un entorno institucional podían imponerse a la disposición interna de quienes vivían en ese entorno. Una disposición buena se enfrentaba a una situación malvada. Sin embargo, con el tiempo, el EPS se ha convertido en un poderoso ejemplo del impacto potencialmente tóxico de la maldad de ciertos sistemas y situaciones para hacer que unas personas buenas se comporten de una manera patológica ajena a su forma de ser» — ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 271—.

semejantes circunstancias es uno de los objetivos finales de cualquier ideología radical, pues sumergiéndose en ellas a la población se torna más fácil volverla cómplice de cualquier perversidad urdida por los líderes y normaliza la perpetración de actos malvados. Basta situarlos en estas situaciones «alentadoras del mal» —«*evil-encouraging*»—, como las denomina Paul Formosa, para que individuos normales y corrientes actúen de formas imprevisibles e inimaginables:

Part of seeing how people can bring themselves to perpetrate evil acts is to understand that certain situations are what I shall call *evil-encouraging*. While it is individuals, not situations, that bring about evil, it is essential to understand that individuals always act within a particular situation that, in many cases, allows or even encourages their evil behaviour. A situation is evil-encouraging if being in that situation increases the likelihood that one might perform an evil act. A situation is evil-discouraging if the opposite is the case. Of course, this is a matter of degree. There is a continuous scale from situations that strongly encourage evil, to ones that are fairly neutral, to others that strongly discourage evil.⁴⁴⁵

Estas circunstancias o entornos que favorecen la presencia y la realización del mal no son solo un producto de la ideología; también la apoyan y la refuerzan, generándose con ello una suerte de retroalimentación. Las creencias, valores e ideas malvadas —o promotoras del mal— inherentes a la ideología proliferan y penetran con más pujanza en los grupos aprovechando el miedo que les atenaza y el momento de crisis y confusión que viven. A ello se le une que, como se verá más adelante, en estas condiciones la ideología establece también una tajante dicotomía entre el «nosotros» y el «ellos», esto es, entre los miembros pertenecientes al grupo o a la comunidad y aquellos que se encuentran fuera o al margen de ella. Partiendo de esta base, se genera en los individuos una fuerte tendencia a sentirse todavía más identificados con su propio grupo y a denostar o demonizar al adversario, lo cual desemboca en un conflicto donde las acciones y actitudes malvadas se convierten en una pauta habitual, cuando no se llegan incluso a naturalizar. Aparte de la violencia, se perpetúan las creencias, valores y juicios dicotómicos que fomentan el mal y que devalúan a grupos de identidad ajenos u opuestos a fin de realzar el valor del colectivo al que uno pertenece. Y no solo eso, sino que, gracias además al anonimato que proporciona la pertenencia a una masa, también se hace más fácil dañar, causar sufrimiento o incluso matar a los demás. En otras palabras, hacer el mal resulta mucho más sencillo.

El caso del nacionalsocialismo y la transformación de su sociedad vuelven a constituir una imagen idónea para reflejar este tipo de sucesos; pero dentro de él, lo que seguramente resulte más representativo es el fenómeno del campo de concentración y de exterminio —incluyendo toda la ma-

⁴⁴⁵ FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», p. 66; el destacado es del propio Formosa.

quinaria estatal que le rodeaba—. Podría hablarse de la intervención de los factores situacionales en el contagio de la pasividad, la indiferencia y la permisividad entre los alemanes corrientes hacia las leyes antisemitas, las confiscaciones o las migraciones forzosas, o como la teoría de los cristales rotos se hizo patente en pogromos homónimos como la *Kristallnacht*. Pero, sin lugar a dudas, el campo de concentración se encuentra en una dimensión superior y completamente diferente. El sistema concentracionario nazi y la Solución Final supusieron un acontecimiento tan revolucionario, innovador, rompedor y carente de precedentes que desde el burócrata hasta el oficial de campo se vieron envueltos en una vorágine de sangre, crueldad, sadismo y muerte industrial donde absolutamente todo estaba permitido; un caos del que brotó un *orden espontáneo del mal* en el que los perpetradores inferían lo que debían hacer a partir de mandatos generales y donde, como afirmaba Raul Hilberg, tenían literalmente una «autorización para inventar»⁴⁴⁶. Más allá de la distinción que pudieran hacer entre *los suyos* —los nazis— y *los otros* —los prisioneros—, con todo lo que ello implica, se encontraban en un entorno de completa ausencia de responsabilidad personal, sin consecuencias para ellos, donde la muerte era un cotidiano compañero de trabajo y en el que nadie reprendía, cuestionaba, contrariaba o juzgaba peyorativamente las palabras, acciones y decisiones dirigidas hacia las víctimas. Sencillamente vivían en una situación donde prácticamente nada les refrenaba, un infierno sin límites donde el mal llamaba al mal y nada evitaba su propagación; en consecuencia, el hecho de cometer asesinatos se convirtió para los perpetradores en una tarea rutinaria que además era alentada por el entorno en el que se desarrollaba. Del mismo modo, los relatos testimoniales de los supervivientes también dan cuenta de cómo aquel contexto demencial e inhumano influía en el comportamiento de los prisioneros. Los *kapos*, aquellos presos que actuaban como jefes de barracón u ocupaban bajos puestos administrativos, tendían a mimetizarse con los guardias nazis adoptando su mismo lenguaje, su misma actitud e incluso el mismo trato hacia los que en realidad eran sus semejantes; muchos de los *Sonderkommandos*, quienes trabajaban en las labores de exterminio más directas —cámaras de gas, crematorios, etc.—, acababan deshumanizados, indolentes o impasibles a la hora de realizar sus tareas después de todo el horror que habían contemplado; algunos de los prisioneros sencillamente se rendían y se convertían en lo que Primo Levi denominó *Muselmänner*, individuos sin esperanzas ni voluntad, reducidos a carne y hueso, que solo esperaban el momento de ser conducidos a la muerte⁴⁴⁷; y muchos de los sobrevivientes, pese a que no se les puede responsabilizar por el hecho de ser víctimas, se confesaron culpables e indignos de vivir por haber gozado de las oportunidades de las que otros —a su parecer más justos— carecieron y porque se habían autoconvencido de que solo pudieron salvarse de aquel infierno dantesco a tra-

⁴⁴⁶ LANZMANN, C., *Shoah*, p. 80.

⁴⁴⁷ LEVI, P., *Si esto es un hombre*, pp. 120-121.

vés de la perpetración de algún tipo de mal. Como puede verse, aquí la situación también marcó la personalidad, las acciones y en la mayoría de ocasiones el destino de innumerables personas.

En síntesis, cabe suscribir las palabras de Formosa cuando dice: «evil is more likely to *flourish*, especially on a large scale, in cases where many people are subject to evil-encouraging situations and/or where evil-encouraging beliefs are widely held, particularly by those in authority positions»⁴⁴⁸. Esto es lo que denomino una «cultura de la crueldad».

12.2. Una cultura de la crueldad

La expresión «cultura de la crueldad» que estoy empleando proviene de la obra de James Waller *Becoming Evil*, que a su vez recoge la definición del sociólogo Fred E. Katz como «una cultura organizada sistemáticamente para recompensar a los individuos por sus actos del crueldad»⁴⁴⁹. Asimismo, añade Waller:

Perpetrators create, and are created by, a culture of cruelty that helps them initiate, sustain, and cope with their extraordinary evil. Such a culture makes each perpetrator believe that all men are capable of doing what he does. It is an inverted moral universe, shaped by a process of brutalization, in which right has become wrong; healing has become killing; and life has become death.⁴⁵⁰

Sin embargo, desde mi punto de vista, existen algunos errores de apreciación en el análisis de Waller —y en algunas de sus fuentes— que convendría matizar antes de proseguir. En primer lugar, aunque indudablemente estoy de acuerdo con él en la elección del nacionalsocialismo como paradigma del mal y laboratorio de posteriores investigaciones, discrepo en la limitación que hace del término «mal extraordinario» —«*extraordinary evil*»— como limitado únicamente al genocidio. No cabe duda de que el asesinato de masas constituye una atrocidad sin ningún tipo de paliativo, pero existen también otros sucesos que caben ser calificados de la misma manera: ¿acaso no diríamos que la humillación pública de un determinado grupo social, con todo el daño psicológico y emocional que ello implica, no es un mal extraordinario? ¿Tampoco lo sería la esclavitud? ¿Y el sometimiento injustificado de la mujer al hombre durante milenios? ¿Qué decir de los crímenes raciales? ¿Excluiríamos de esta categoría a un violador múltiple, a un pedófilo reincidente o a un asesino en

⁴⁴⁸ FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», p. 67; el destacado es del propio Formosa.

⁴⁴⁹ KATZ, F., *Ordinary People and Extraordinary Evil*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 31.

⁴⁵⁰ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 203.

serie? Quizá el ser humano no conciba en su mente ninguna injuria ni transgresión moral mayor que el genocidio, pero ello no implica que solo este haya de ser referido como «mal extraordinario».

En segundo lugar, mientras yo le doy un papel innegablemente más preponderante a la ideología, Waller también limita el papel, el poder y la función que esta cumple en la perpetración de actos malvados. Es cierto que el psicólogo norteamericano dirige su estudio, no al mal en general, sino a averiguar cómo las personas corrientes pueden llegar a involucrarse y formar parte de los mayores males; pero, aun así, concede un papel nimio al factor ideológico, reduciéndolo a un subcomponente más que opera exclusivamente en la formación de la identidad de los perpetradores. Es obvio que la ideología funciona en este nivel, pero también permea otras capas que aquí se han detallado y que Waller parece presuponer, aun pasándolo por alto.

Todo esto se vincula con un tercer aspecto, el más relevante para la cuestión que aquí ocupa, y es que Waller parece autorrestringirse mucho a la hora de presentar su planteamiento. Cuando habla de «cultura» él mismo reconoce que no se refiere al nivel *macro* de las sociedades, sino al nivel *micro* que se da en los grupos que hay dentro de ellas. Sin embargo, esta restricción autoimpuesta parece inútil e innecesaria puesto que, cuando la ideología opera al nivel que he descrito —aquel que Waller soslaya— e impregna a toda la población, muchos de los elementos de su análisis, cuando no la mayoría, pueden aplicarse fácilmente y prácticamente sin ningún tipo de modificación, o con tan solo ligeros cambios; la única diferencia es el volumen del grupo o el número de personas que forman parte de esa cultura. Así, una ideología malvada puede generar una cultura de la crueldad tanto a nivel de grupos particulares y específicos como a un nivel general que involucre a toda una población.

Por este motivo, la siguiente sección utiliza el enfoque de Waller como base y guía de su desarrollo, y pretende destacar sobre todo dos rasgos o aspectos de su cultura de la crueldad que pueden aplicarse a toda una sociedad: los *factores de unión de grupo* y los *factores de socialización*.

Factores de unión de grupo

En palabras de Waller,

binding factors constitute the social authority of a group and hold the individual tightly to a rigid definition of the situation, closing off the freedom of movement to focus on features of the situation other than its authority structure. In short, *binding factors of the group* refers to the pressures —the group dynamics— that work to keep people within an evildoing organization or

hierarchy. Through these binding factors, the agentive role in extraordinary evil is obscured and minimized.⁴⁵¹

Asimismo, la pertenencia a un grupo proporciona tres mecanismos o procedimientos que ayudan a los agentes a ignorar o tergiversar la verdadera magnitud de sus actos.

El primero de ellos es la *difuminación de la responsabilidad*⁴⁵², y el principal medio, o el más general, para conseguirlo reside en el tamaño del grupo: cuanto más grande es este, menos responsables se sienten cada uno de sus integrantes. Cuando los miembros que componen los grupos son muy numerosos, como es el caso de una comunidad o una población, la responsabilidad por los actos cometidos por alguno de ellos puede dividirse en tantas partes que nadie se percibe como realmente culpable, aun cuando el resultado haya podido ser una verdadera fatalidad. La responsabilidad individual queda difuminada en la marea del grupo ya que el agente o los agentes consideran su acto como efectuado por el mismo grupo, de modo que, a su juicio, todos ellos comparten la responsabilidad; y allí donde todos son responsables, finalmente nadie lo es. Aplicado a la cuestión del mal, esto permite a colectividades enteras guiadas por ideales xenófobos, sexistas, intolerantes, etc. perpetrar sus terribles desmanes sin que ninguna de las personas perciba tales acciones como malvadas, inmorales o incorrectas; y si por algún casual este fuera el caso, la culpa y la responsabilidad siempre recaerían sobre los demás, nunca sobre uno mismo. Así ocurrió con la población alemana y la mayoría de oficiales durante el nacionalsocialismo: ninguno lamentaba ni se arrepentía de maltra-

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 212; el destacado es del propio Waller.

⁴⁵² El concepto «difuminación de la responsabilidad» —«*diffusion of responsibility*»— fue introducido en la psicología para tratar de explicar la ausencia de intervención de testigos presenciales —*bystanders*— en situaciones de emergencia, a raíz del asesinato de Kitty Genovese el 13 de marzo de 1964 en Queens, Nueva York: «Durante más de media hora, 38 ciudadanos respetables y decentes de Queens [Nueva York] observaron cómo un asesino perseguía y apuñalaba en tres ocasiones a una mujer en Kew Gardens. En dos ocasiones, el sonido de sus voces y el resplandor repentino de las luces de los dormitorios lo interrumpieron y lo ahuyentaron. Cada vez que regresaba, la buscaba y la volvía a apuñalar. Ni una persona llamó a la policía durante el asalto; un testigo lo acabó haciendo cuando la mujer ya estaba muerta. [...] Muchos vecinos de este barrio cuidado, normalmente tranquilo y casi residencial, oyeron los gritos escalofriantes de Kitty y no le prestaron ayuda. Kitty murió sola en una escalera, donde ya no pudo escapar de su enloquecido asesino». —ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 413; WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 213—. Zimbardo también relata otro ejemplo, ocurrido apenas dos meses después: «Una secretaria de dieciocho años de edad había sido golpeada, casi estrangulada, desnudada y violada en su oficina. Cuando al final pudo zafarse de su asaltante, desnuda y llena de sangre, bajó corriendo por las escaleras del edificio hasta el portal gritando: “¡Socorro! ¡Socorro! ¡Me ha violado!”. Una multitud de unas cuarenta personas se agolpó en la concurrida calle mirando cómo el violador la arrastraba otra vez hacia la oficina para seguir abusando de ella. ¡Nadie acudió en su ayuda! Sólo la llegada casual de unos policías que pasaban por allí impidió que la maltratara más y que incluso la matara» —ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 413—. Y la psicología social también ha profundizado en este fenómeno, en el que las personas asumen que es otro el que ayudará o debería ayudar en tales situaciones, a través de experimentos como el del «buen samaritano»: en él, un grupo de seminaristas acude a un sermón sobre la citada parábola cuando tiene la ocasión de ponerla en práctica al ver en su camino a un desconocido que manifiestamente necesita ayuda; el resultado puede resumirse en que si alguna vez nos encontramos en apuros más vale que nuestro salvador no tenga prisa, pues el grupo de prueba al que se le apremió para acudir a la charla ignoró casi en su totalidad al desafortunado transeúnte —*ibid.*, pp. 415-417—. Como se observa en todos los casos, la indiferencia, indolencia o apatía hacia los demás en casos de evidente necesidad de auxilio posibilitan una continuidad del mal al no oponerse a él; en consecuencia, dicha pasividad se halla en estrecha relación con la *complicidad pasiva en el mal* —a la cual aludiremos a continuación—.

tar o no prestar ayuda alguna a los grupos victimizados porque, al fin y al cabo, su vecino o su compañero también hacían lo mismo y no había ningún tipo de consecuencia.

Por otra parte, la modernidad, con el III Reich también a la cabeza, mostró un nuevo método para mitigar o hacer desvanecer la sensación de responsabilidad: la burocracia y la división del trabajo. Bien es verdad que la organización burocrática se ha tornado indispensable para poder gestionar y llevar un control de las cada vez más grandes sociedades en que vivimos, sobre todo en nuestra contemporaneidad; permite una mayor ordenación, una mejor regulación y, aunque en ocasiones pueda resultar tediosa, hoy día no contemplamos un modo de vida sin ella. Sin embargo, también ha manifestado un lado oscuro o, mejor dicho, ha dejado patente los terribles propósitos a los que puede prestar sus servicios. Toda cultura burocrática se rige intrínsecamente por una racionalidad instrumental que convierte la eficiencia y la optimización de medios y recursos en sus únicos criterios de actuación; de esta manera, la sociedad acaba convertida en un mero objeto a administrar. Continuando con este efecto dominó, la siguiente consecuencia es la deshumanización de cualquier elemento, seres humanos inclusive, con que opere dicha burocracia. Por lo general, el burócrata se encuentra alejado de la mayoría de artículos y personas a las que remite su trabajo y no se ve en la necesidad de interactuar con ellos; lo más probable es que en el caso de los productos tenga un conocimiento superficial de ellos, y en el caso de las personas no conozca a ninguna o a casi ninguna de ellas. Así, como comenta Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto*, los objetos a los que se dirige cualquier acción burocrática se reducen a simples medidas cuantitativas, sin ninguna cualidad o carácter específico. De hecho, cuando se trata de individuos, el lenguaje que los describe ya los ha deshumanizado previamente para que no sean percibidos ni recordados como sujetos morales; los ha convertido en cifras o códigos alfanuméricos, de manera que se torna difícil recordar que detrás de estos términos sigue habiendo hombres, mujeres y niños de carne y hueso. Con ello se logra una indiferencia ética hacia las personas que anula cualquier potencial sentimiento de culpa, remordimiento o arrepentimiento que el burócrata pueda llegar a albergar; al fin y al cabo, ya no está operando con seres humanos, a los que ha dejado de percibir como tales, sino con «objetos humanos».

Asimismo, otro de los métodos con los que cuenta la burocracia para disipar la responsabilidad personal es la segmentación o fragmentación de tareas:

Toda división del trabajo —dice Bauman— crea una *distancia* entre la mayor parte de los que contribuyen al resultado final de la actividad colectiva y el propio resultado. Antes de que los últimos eslabones de la cadena de poder burocrático, es decir, los ejecutores directos, acometan a su tarea, la mayor parte de las operaciones preparatorias que llevan a ese desenlace ya las han realizado otras personas que no tienen ninguna experiencia personal —y, en ocasiones, ningún conocimiento— de la tarea final. [...] Lo que implica esta *distancia práctica y mental*

respecto del producto final es que la mayor parte de los funcionarios pueden dar órdenes sin saber cuáles serán sus efectos. Por lo general, sólo tienen una idea abstracta y distante de los mismos; una idea que encuentra su mejor expresión en el lenguaje de la estadística, ese lenguaje que mide resultados sin emitir juicio alguno, y menos aún juicios morales.⁴⁵³

La división funcional del trabajo no solo hace así que este resulte más eficiente y efectivo, sino que además, en el caso del mal, permite a los perpetradores desvincularse de las consecuencias de sus actos al sustituir la *responsabilidad moral personal* por una *responsabilidad técnica*. Una vez que las consecuencias últimas de las acciones han sido perdidas de vista en el escenario moral, aquellas dejan de estar sometidas a un examen ético o de conciencia para pasar a tener una valoración puramente técnica, centrada exclusivamente en los detalles operacionales y que juzga acorde a los parámetros de oportunidad, éxito y eficiencia. Guiado por este «honor del funcionario», el agente olvida o ignora que la acción es un medio para un fin y pasa a concebirla como un fin en sí mismo, de modo que lo único realmente importante es su realización de la manera más óptima y eficaz posible. Obviamente, para alcanzar este objetivo las pautas morales se vuelven completamente irrelevantes, de tal forma que «la moralidad se desvanece ante el empeño de ser un buen, eficiente y diligente trabajador y experto»⁴⁵⁴. Por lo tanto, al centrarse en apartados específicos de su tarea en lugar de su significado general y sus implicaciones últimas, los individuos evitan sin mucho esfuerzo sentirse implicados en el proceso del mal. Gracias a esto, los perpetradores no solo diluyen su responsabilidad en el océano de grandes y masivas organizaciones burocráticas, donde se hacen cientos o miles de trabajos diferentes; al mismo tiempo, incrementa su confianza en esas instituciones y en la integridad de sus propios actos porque estiman que un grupo tan numeroso no podría estar obrando mal sin que nadie se percatase de ello. Por último, como señala Waller, una división burocrática del trabajo conduce también a un desplazamiento de la responsabilidad, en el sentido de que las personas se comportan de formas inusuales y que normalmente censurarían cuando perciben que es una autoridad la que asume los efectos de sus actos y comportamientos: «Under displaced responsibility, they view their actions as stemming from the dictates of authority. They do not feel personally responsible as the actual agent of their actions and, as a result, are spared overwhelming, self-condemning guilt»⁴⁵⁵.

La segunda estrategia mediante la cual la pertenencia a un grupo puede allanar el camino hacia el mal es la *desindividualización*; es decir, el estado de relativo anonimato en el que una persona no puede ser identificada como un individuo particular, sino tan solo como miembro de un grupo⁴⁵⁶.

⁴⁵³ BAUMAN, Z., *Modernidad y Holocausto*, pp. 124-125; el destacado es mío.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁵ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 215.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p., 216.

Anteriormente, al hablar de la teoría de las ventanas rotas, pudo verse ya el potencial maligno que el anonimato confería a un sujeto: cualquier elemento —desde factores ambientales y situacionales hasta cambios en el aspecto externo, etc.— que le lleve a sentirse anónimo reducirá su sentido de la responsabilidad personal, de manera que hará más probable que actúe con maldad y que inflija daño a otros con facilidad. Esta conducta antisocial aumenta y se vuelve todavía más agresiva cuando existe algún tipo de «permiso» o «autorización» para actuar de manera violenta o de una forma que por lo habitual está prohibida; por ejemplo, es lo que ocurre cuando los soldados están en un contexto de guerra, cuando una muchedumbre manifestante agrede a otros ciudadanos o lanza objetos contra los cuerpos de seguridad, o cuando un público enfervorizado en un estadio de fútbol profiere insultos contra el colegiado o el equipo rival. En todos estos casos el individuo se encuentra, como suele decirse, «fuera de sí», en un estado cognitivo que, debido a la situación que le rodea, se halla alterado y le lleva a comportarse de un modo impulsivo e irrefrenable. Tal y como expone Zimbardo a este respecto:

Las personas pueden hacerse malvadas cuando se enredan en situaciones en las que los controles cognitivos que normalmente guían su conducta de una forma socialmente y personalmente aceptable se bloquean, suspenden o distorsionan. La suspensión del control cognitivo tiene múltiples consecuencias, entre ellas la suspensión de la conciencia en general y de la conciencia de uno mismo, del sentido de la responsabilidad personal, de la obligación, el compromiso, la moralidad, la culpa, la vergüenza y el miedo, y del análisis de los propios actos en función de sus costes y sus beneficios.⁴⁵⁷

Esto es precisamente lo que ocurre en el estado psicológico de desindividualización, donde el individuo cede el control de sí mismo al grupo y a las exigencias inmediatas de la situación. Cuando alguien forma parte de una masa incrementa su percepción de anonimidad; después de todo, la masa es vista como un conjunto informe en el que sus miembros resultan indiscernibles, por lo que pierde el temor a ser identificado. La identidad personal o individual se disuelve en la identidad grupal, lo que conduce a que, como en Fuenteovejuna, todos actúen a una. Esto permite que, cuando la situación lo precisa, los integrantes del grupo o de la masa se comporten de un modo que rompe con las normas sociales previamente establecidas y pasen a regirse por aquellas normas que, justamente, el grupo ha especificado para tal tipo de situación; unas reglas que, más bien, consisten en suprimir las limitaciones y barreras morales, y dar práctica o completa libertad a las más violentas pulsiones humanas, ya sean injurias, vejaciones, agresiones o incluso el asesinato. En última instancia, como concluye Zimbardo, no hay sentido del bien ni del mal, así como tampoco una sensación de culpabi-

⁴⁵⁷ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 402.

lidad por los actos cometidos; sencillamente los controles internos de responsabilidad y autoevaluación se suspenden, la «brújula moral» pierde el norte y la conducta del individuo queda totalmente a merced de la situación y de la voluntad del grupo en el que se encuentra sumergido⁴⁵⁸.

Finalmente, el tercer medio mediante el cual un conjunto de personas puede intervenir en la percepción individual de los hechos es la *conformidad a la presión de grupo*; más concretamente lo que los psicólogos han llamado «influencia social normativa»:

Normative social influence is operative when we conform so that we will be liked and accepted by other people. Conformity for normative reasons occurs in those situations where we do what other people are doing because we do not want be ridiculed, punished, or rejected by our peers. In short, the influence of our peers leads us to conform in order to be liked and accepted by them—especially in groups that are highly cohesive.⁴⁵⁹

Los seres humanos somos animales sociales; nos gusta interactuar y relacionarnos entre nosotros, así como, generalmente, tratamos de evitar el aislamiento y la soledad. De este modo, cuando un individuo quiere ingresar en un grupo o ser parte de una comunidad muestra una gran preocupación por lo que el resto de miembros piensen de él. Inmediatamente se fija en qué prácticas, relaciones y modos de comportarse son aceptados y cuáles rechazados —formas de respeto, bromas internas, camaradería, etc.—; trata de parecerse física o externamente a ellos; adopta la misma jerga o argot que ellos emplean; y en no pocas ocasiones se involucra en acciones o situaciones que quizá no son de su gusto o que no aprobaría en un principio. Todo ello con tal de no ser rechazado o condenado al ostracismo. Del mismo modo, cuanto más unido y cohesionado se encuentra el grupo en cuestión, mayor es la dinámica de conformidad a la presión de los compañeros. Esto opera incluso cuando hablamos de grupos malvados, como pudiera ser una organización paramilitar, terrorista o xenófoba. En ellos la conformidad a la presión de grupo ayuda a que los perpetradores se inicien y se mantengan en el ejercicio de sus infames prácticas; pues, pese a ellas, les resulta extremadamente difícil o imposible romper el vínculo de dependencia que mantienen con una comunidad que les aceptó y en la que se sienten integrados. Un rechazo abierto de las actividades del grupo daría a entender una falta de identificación con él, lo que se traduciría en un más que potencial riesgo de abandono, exclusión y seguramente de expulsión. Todo aquel que desee evitarlo y quiera seguir sintiéndose acogido no tendrá más remedio que adaptarse, acomodarse y dejarse llevar por la voluntad general del grupo, por perversa que esta pueda resultar.

Por ejemplo, en su obra *La conciencia nazi* Claudia Koonz recoge el caso de un alemán que con tal de evitar riesgos durante el inicio del nacionalsocialismo, y pese a su oposición al régimen, deci-

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 403.

⁴⁵⁹ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 218.

dió vestir una pequeña insignia de la esvástica; cuando un amigo suyo le preguntó por qué, su respuesta fue: «¿Por qué no?»⁴⁶⁰. Igualmente, en su controversia con Daniel Goldhagen sobre el papel de la población alemana durante el Holocausto, Christopher Browning relata en *Aquellos hombres grises* el caso del Batallón de Reserva Policial 101, un grupo formado por menos de quinientos hombres corrientes entre los treinta y los cincuenta y cinco años, que en apenas dieciséis meses pasó de necesitar voluntarios para las tareas de exterminio en Polonia a tener en su haber decenas de miles de víctimas y centenares de miles de deportaciones a los campos. ¿Cómo fue esto posible? En su respuesta, Browning señala la conformidad de grupo como uno de los factores principales:

El batallón tenía órdenes de matar judíos, pero no así cada uno de los individuos. Aun así, del 80 al 90 por cierto de los policías siguieron matando a pesar de que casi todos, al menos en un principio, estaban horrorizados y asqueados por lo que estaban haciendo. Sencillamente, romper filas y dar un paso al frente o adoptar abiertamente una conducta inconformista era algo que *superaba* a la mayoría de los hombres. Les era *más fácil* limitarse a disparar.

¿Por qué? Ante todo, al romper filas, los que no disparaban les estaban dejando todo el «trabajo sucio» a sus compañeros. Aunque fuera el batallón el que tenía que disparar y no los individuos, negarse a hacerlo suponía rechazar la parte que a uno le correspondía en una desagradable obligación colectiva. De hecho, era un *acto asocial con respecto a los compañeros*. Aquellos que no disparaban se *arriesgaban* al *aislamiento*, al *rechazo* y al *ostracismo*, una perspectiva muy desagradable en el ámbito de una *unidad hermanada* y destinada en el extranjero, en medio de una población hostil, por lo que el individuo no tenía prácticamente *ningún otro sitio donde encontrar apoyo y contacto social*.

Esta amenaza de aislamiento se intensificaba por el hecho de que *apartarse de los demás* también podría considerarse como una forma de *reproche moral* dirigido a los compañeros [...]

Sólo los casos excepcionales permanecieron indiferentes a los insultos de sus compañeros, que los llamaban «peleles», y pudieron vivir con el hecho de que los demás consideraran que «no eran hombres».⁴⁶¹

Factores de socialización

Los factores de socialización y los factores de unión de grupo se complementan entre sí para generar una cultura de la crueldad. Pese a que en su estudio Waller habla de «socialización profesional», limitada a grupos dentro de las sociedades, tal y como he comentado anteriormente creo que sus rasgos pueden extrapolarse sin grandes variaciones a un nivel *macro* y aplicarse a extensos gru-

⁴⁶⁰ KOONZ, C., *La conciencia nazi*, p. 96.

⁴⁶¹ BROWNING, C., *Aquellos hombres grises*, pp. 334-336; el destacado es mío.

pos e incluso a sociedades enteras; el único factor significativo que diferencia ambos niveles es simplemente el número de personas. Una vez dicho esto, los factores de socialización intervienen cuando los miembros pertenecientes al grupo, especialmente los recién llegados, buscan información de los otros y de todo aquello que les rodea para encajar dentro de la comunidad e interactuar con los demás. De la misma forma que ocurría en la conformidad al grupo, atienden a cuáles son sus cualidades principales, qué gustos, preferencias y temas de conversación tienen, qué normas y leyes imperan, cuáles son sus tradiciones, qué conductas y prácticas son aceptadas o rechazadas, etc. En este sentido, en el contexto adecuado incluso la maldad puede ser objeto de socialización, de manera que todos los integrantes de una comunidad acaben adoptando un comportamiento malvado y contemplen la perpetración del mal como una pauta habitual; esto es precisamente lo que sucede en una cultura de la crueldad. Para ello, existen fundamentalmente tres métodos que posibilitan este tipo de socialización tan siniestra y perturbadora.

El primero de ellos es el *compromiso gradual*, esto es, ir habituándose paulatinamente a realizar males cada vez mayores. Tal y como apunta Formosa:

Some perpetrators of evil are able to perpetrate that evil only because they have been subject to a process of conditioning. A person may start out with just one small step down the road toward evil, but once they start, each further step becomes easier and easier, until they are able to do something that they would not have been capable of initially. [...] In Nazi Germany, for example, humiliation and discrimination of the Jewish people began relatively mildly, with Jews initially being excluded only from government jobs and the military. Later they were made to wear yellow stars and were eventually forced out of their businesses and homes. Finally they were moved to ghettos and then to death camps. Bureaucrats began by administering only minor humiliations and discriminations against Jews and then incrementally increased the severity of their harm doing until they were organising genocide. Minor evil-encouraging situations can all too often snowball into even greater evil-encouraging situations.⁴⁶²

Es harto infrecuente que una persona normal adquiera súbitamente un carácter malvado o que, en pleno uso de su razón, cometa repentinamente una acción atroz. Se suele hablar del mal, y yo mismo me incluyo, con la metáfora de una pendiente deslizante en la que es fácil caer si no se tiene la debida precaución. Esta afirmación tiene su parte de verdad y no pretendo desmentirla, pero el camino de un individuo corriente hacia la malevolencia adopta más bien la forma de una escalera, que debe recorrerse peldaño a peldaño, paso a paso, escalón a escalón. Al igual que ocurre en la realidad, un ímpetu o impulso especial puede permitirle ocasionalmente saltar dos o tres peldaños a la vez, pero en ningún caso podrá ascender todo el camino de una zancada; siempre necesitará ir tre-

⁴⁶² FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», pp. 66-67.

cho por trecho, parte por parte. Traduciendo esta alegoría al ámbito que nos ocupa, esto significa que una de las estrategias empleadas por los grupos para pervertir a sus integrantes es la de ir involucrándoles progresivamente en sus maliciosos planes, nunca de manera abrupta. Para que adquieran una convicción y un sentimiento de pertenencia plenos es preciso que se vayan comprometiendo gradualmente por sí mismos y que se inicien con una serie de pasos aparentemente pequeños e inocuos. Esto es lo que en psicología ha quedado en denominarse como «fenómeno del pie en la puerta» —*«foot-in-the-door phenomenon»*—, es decir, la tendencia de quienes han accedido a una pequeña petición a obedecer posteriormente peticiones mayores⁴⁶³. Para estos casos es necesario que la obediencia inicial sea siempre voluntaria y se ciña a demandas relativamente minúsculas, inocentes o inofensivas; quizá sea recoger una mercancía, conducir para alguien, trasladar algún tipo de mensaje, intimidar ligeramente a alguien... Pero una vez se ha traspasado ese umbral, se hace más mucho más sencillo que el acuerdo inicial lleve al cumplimiento de solicitudes cada vez mayores, más agresivas, violentas, peligrosas o perjudiciales, aun cuando se refieran a una cuestión diferente o provengan de una persona distinta —siempre y cuando sea considerada una figura de autoridad—. Finalmente, siguiendo este proceso y sin percatarse de cómo ha sucedido, la persona que anteriormente era normal, pacífica e inofensiva se ve convertida en un auténtico agente del mal, capaz de formar parte del Batallón descrito por Browning o de ejecutar prácticamente cualquier terrible acción con plena tranquilidad, sin inmutarse al respecto; más aún si, además, cuenta con el respaldo del grupo y se siente vinculado a él a través de sus actos.

El segundo mecanismo es lo que los antropólogos han descrito como «comportamiento» o «conducta ritual» —*«ritual conduct»*—, en referencia a aquellos comportamientos que son aparentemente excesivos o improductivos pero que, no obstante, son persistentes.

In other words, ritual conduct is persistent indulgence in apparently noninstrumental exercises—exercises that consume radically limited energies and resources not only of the victims but also of the perpetrators themselves. [...] Such behaviors, however theatrical they may seem to outsiders, carry significant meaning and rewards for those who perform them in a culture of cruelty. In short, they are rituals—often repeatable, choreographed experiences—enacted for the psychological benefit of the perpetrators rather than as instrumental exercises in discipline.⁴⁶⁴

En el caso del mal, este tipo de conducta permite a los individuos mantener su actitud y sobrellevar o lidiar con las acciones que han cometido. Ello se consigue a través de himnos, ceremonias,

⁴⁶³ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 205.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 207.

celebraciones, códigos, pruebas de iniciación... en resumen, actos que unen psicológicamente al grupo. Gracias a ellos, las personas socializan entre sí, ya sea hablando, compitiendo o asistiendo juntos a algún evento, y se cultiva en ellos el sentido de pertenencia a una causa común; causa que generalmente ven como un bien superior y a la que gratamente contribuyen.

El nacionalsocialismo supo dar buena cuenta, quizá mejor que nadie, de este tipo de conductas rituales, especialmente a través del uso de la estética, o mejor dicho, en palabras de Walter Benjamin, de la *estetización de la política*⁴⁶⁵. Elias Canetti⁴⁶⁶ ha señalado cómo las grandes construcciones del III Reich no solo servían para dar la sensación de gigantismo, monumentalismo y perdurabilidad en el tiempo, sino que también respondían a un propósito de espectacularización, aglomeración y atracción de masas, de manera que estas perdiesen su individualidad, se quedasen fascinadas y tuviesen siempre la posibilidad de crecer en los amplios espacios diseñados; en sus *Memorias*, Albert Speer⁴⁶⁷ sustentaba ya previamente esta idea y apuntaba la importancia de los decorados en los actos del Partido y de estrategias laborales como la *Kraft durch Freude* —«Fuerza a través de la alegría»—, en la que se incluían mejores condiciones higiénicas de trabajo y proyectos vacacionales; en su autobiografía, la cineasta Leni Riefenstahl⁴⁶⁸ también comentaba aquel fenómeno y destacaba el éxtasis que los mítines de Adolf Hitler suscitaban entre la muchedumbre enfervorizada; Siegfried Kracauer⁴⁶⁹ ha subrayado la pertinencia y la influencia de un acto ocioso para las grandes masas como era el cine y sus proyecciones, accesible y fomentado para toda la población, y donde además, evidentemente, se le inculcaba mensajes ideológicos; y más allá de eso, cabe destacar igualmente elementos como la preparación de los discursos, los gestos del *Führer*, la escenografía de los mítines y eventos, la temática y organización de festividades para el pueblo, el papel de los medios de comunicación de masas, las propuestas artísticas y galerías de arte, etc⁴⁷⁰. No debe subestimarse el rol de la estética en estas conductas rituales y en la cultura de la crueldad; después de todo, a las ideologías extremas, como las totalitarias, les encanta engalanarse. Pero Alemania no era el único lugar donde podían encontrarse este tipo de rituales, sino que también se daban en espacios tan aparentemente inhóspitos como eran los campos de concentración. Los relatos de supervivientes relatan algunas de estas prácticas entre los guardias, como las revisiones de lista, los desfiles, la formación de orquestas, la estipulación de horarios y actividades de los prisioneros, ejercicios físicos... e incluso Franz Stangl confiesa que, preocupado por su moral y la de sus tropas, ideó activi-

⁴⁶⁵ BENJAMIN, W., «La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 15-57; pp. 55, 57.

⁴⁶⁶ Cfr. CANETTI, E., «Hitler, según Speer», en *La conciencia de las palabras*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, pp. 469-500; *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2010.

⁴⁶⁷ Cfr. SPEER, A., *Memorias*.

⁴⁶⁸ RIEFENSTAHL, L., *Memorias*, Lumen, Barcelona, 2013, pp. 157, 323, 365, 367.

⁴⁶⁹ Cfr. KRACAUER, S., *De Caligari a Hitler*, Paidós, Barcelona, 1985.

⁴⁷⁰ Ver, por ejemplo: RUIZ DE SAMANIEGO, A., «La estética nazi: el poder como escenografía», en HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (ed.), *Estéticas del arte contemporáneo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, pp. 13-50; MICHAUD, É., *La estética nazi. Un arte de la eternidad*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009.

dades cotidianas para distraer la mente como la edificación de infraestructuras, el cultivo de un huerto, ¡y hasta la construcción de un reloj en la estación de Treblinka —el cual, dicho sea de paso, nunca señaló la hora—!

En sí mismas, ninguna de estas actividades parece tener un propósito utilitario directo y práctico: no convierten a nadie en un ser sanguinario, no mentalizan ni dirigen a nadie a cometer barbaridades y tampoco denigran o acaban con la vida de alguien. Sin embargo, psicológica y anímicamente tienen un enorme efecto reconfortante sobre los miembros de la comunidad. No solo apartan momentáneamente de sus mentes las obligaciones y el displacer de algunas de sus tareas; sobre todo establecen lazos de unión y fraternidad, les liga, les convierte en un conjunto homogéneo que cree servir a una causa noble y justa, y les alienta a seguir esforzándose por el bien de los suyos, de aquellos con los que están compartiendo esos momentos de regocijo. Es la preparación, la pausa o el entretenimiento mental y anímico necesario para proseguir su senda del mal.

Por último, la tercera estrategia para lograr la socialización de un individuo en una cultura de la crueldad es la «represión de la conciencia» o «represión de la culpa» —«*repression of conscience*»— de los sujetos, mediante la cual se logra que imperen en ellos los valores, ideas y consignas propios del grupo y excluyan o ignoren aquellos ajenos a él. Más allá de que este proceso llegue a ser absoluto o no, como piensa Waller, lo verdaderamente importante es el progresivo efecto desensibilizador que esta represión llega a causar sobre los perpetradores, insensibilizándoles a la hora de hacer el mal, de manera que este les parezca algo habitual y rutinario. Y no solo eso, sino que, como también apunta el psicólogo norteamericano, esta anestesia moral puede incluso conducir a un placer sádico por parte de los mismos perpetradores a la hora de dañar, maltratar o asesinar a sus víctimas:

Most problematic is the fact that desensitization to violence gradually extinguishes inhibitions among many perpetrators, blunting their sensitivity to the suffering of their victims. In this way, desensitization offers an explanation for the cruelty, sadism, and zest that pepper many accounts of perpetrator behavior. Brutality comes to be considered an accomplishment, a mark of distinction, in a process of brutalization that has left its participants habituated and desensitized to the extraordinary evil they commit. Once habituated to extraordinary evil, the prevailing mind-set becomes how to do it better, not whether to do it at all. Desensitization makes it possible for perpetrators to act, on their own initiative, with greater brutality than their orders call for. It is through desensitization that ordinary people commit extraordinary evil in excess.⁴⁷¹

¿Cómo se logra esto? Tal y como se ha ido viendo a lo largo de esta parte, existen múltiples alternativas para que los individuos silencien la voz de su conciencia y ahoguen su sentimiento de

⁴⁷¹ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 210.

culpa. En primer lugar, los líderes ideológicos, así como los organismos y figuras de autoridad que han creado, distorsionan la realidad y filtran la información hacia la población. Enseguida comentaré cuán distorsionada y por qué es la imagen del *otro* que necesitan para sus fines, pero ya salieron algunas de sus características en la medida que es calificado como el «enemigo»: se le presenta como una amenaza, como portador del caos y la destrucción, un virus dispuesto a infectar a la sociedad, desestabilizarla, romper su armonía y conducirla finalmente a su perdición y extinción. O peor aún, pretende someter a todos los habitantes a un régimen depravado, injusto y tiránico; un régimen en el que la población ya se encuentra pero que, cegada por la inversión de valores y la transmutación de la realidad alcanzadas por la ideología, es incapaz de ver. Si a ello le sumamos la distorsión de los hechos y el control informativo implementados por los órganos de poder, que fomentan y contribuyen a crear esa imagen, no resulta extraño que los perpetradores acallen sus dudas y remordimientos por los actos infligidos a sus víctimas. A ello se le unen además otras estrategias ya vistas como el uso de eufemismos para determinadas tareas o referencias; la implantación de una censura que prohíba todo tipo de crítica contra las órdenes y acciones ordenadas o ejecutadas por la autoridad; o la involucración del mayor número posible de personas en los retorcidos planes y objetivos pretendidos por la ideología para evitar cualquier tipo de oposición, rebelión o acusación. Métodos a través de los cuales las personas logran establecer una distancia mental con respecto a sus actos y a los demás que adormece su moralidad, amortigua o difumina su cargo de conciencia, y les convierte o les permite seguir ejerciendo como agentes del mal.

Una comunidad de perpetradores: perpetradores activos y perpetradores pasivos

Una vez que la ideología y la autoridad han conseguido implantar una cultura de la crueldad, queda establecida una comunidad de perpetradores comprometida con un determinado sistema de creencias acerca del modo de organización social, el estilo de vida y los valores y normas que deben regir en su entorno. Entre los mayores y más virulentos compromisos ideológicos, Waller destaca los planteados por Ervin Staub y Robert Sternberg. El primero de ellos habla de una «ideología del antagonismo»⁴⁷², construida sobre las diferencias de valores, creencias y estilos de vida entre varios grupos; la devaluación del enemigo; y una historia pasada de oposición y rivalidad. Por su parte, el segundo va más allá y se refiere a una «teoría del odio»⁴⁷³, basada en una *negación de la intimidad*

⁴⁷² STAUB, E., *The Roots of Evil*, pp. 250-251.

⁴⁷³ STERNBERG, R.J., «A duplex theory of hate: Development and application to terrorism, massacres, and genocide», en *Review of General Psychology*, vol. 7, nº 3, 2003, pp. 299-328; «Understanding and combating hate», en STERNBERG, R.J. (ed.), *The psychology of hate*, American Psychological Association, Washington D.C., 2005, pp. 37-49; «The Duplex Theory of Hate I: The Triangular Theory of the Structure of Hate» y «The Duplex Theory of Hate II: A Story-

—componente afectivo que busca establecer *distancia* con el *otro*—, la *pasión* —componente motivacional que consiste en el *miedo* u *odio* extremo hacia aquello que es percibido como una amenaza— y el *compromiso* —componente cognitivo que *devalúa* y *desprecia* al *otro*—, y que puede desembocar en un «odio ardiente» cuyo objetivo último es la desesperada aniquilación del enemigo.

En cualquier caso, sea cual sea el grado de compromiso, lo importante es que todos los miembros del grupo, de un modo u otro, y en mayor o menor medida, han quedado convertidos en perpetradores. Esto no quiere decir que previamente a la imposición de la ideología no hubiese agentes del mal; evidentemente, era necesario que estos existieran para empezar a establecer las bases del malvado contexto que más tarde se desarrollaría. Los líderes ideológicos, sus acólitos y el pequeño grupo inicial de seguidores encajan dentro de esta categoría y son los que comienzan a sembrar las semillas de una cultura de crueldad: son la insidiosa sombra que agrava la disconformidad; la voluntad que alienta las soluciones más drásticas y violentas; la voz que embelesa a los individuos con su retórica populista, que espera acechante la oportunidad propicia para saltar al escenario sociopolítico y embaucar a las masas. Sin estos «pioneros», la ideología sería o seguiría estando silenciada y la cultura de la crueldad nunca emergería.

Ahora bien, una vez que estos han ganado músculo y peso dentro de la sociedad, aumentan su ratio de adeptos y empiezan a reclutar nuevos voluntarios para llevar a término sus planes; en otras palabras, buscan perpetradores *activos*, personas dispuestas a participar activamente, con los métodos que sean necesarios, en la consecución de los objetivos propuestos. Son aquellos que se encargan de seguir buscando nuevos simpatizantes para la causa, los que ayudan a organizar eventos para promover la ideología, los que proporcionan un soporte intelectual que defienda su posición, los que facilitan infraestructuras y materiales a los partidarios... y, por supuesto, los que ejercen la violencia física, psicológica y/o verbal contra sus opositores o contra los grupos sociales a los que pretenden marginalizar y victimizar. Pero esto sigue sin ser suficiente. Por muchos seguidores que consigan reunir, el número de los que realmente participan activamente no suele ser comparativamente alto; la mayoría suele ladrar mucho y morder poco. Esto supone un problema para los líderes ideológicos, pues si su doctrina y su proyecto cuentan con la oposición de gran parte del grupo o de la población, se ven abocados a un conflicto que no tiene una garantía de éxito; sus más activos devotos pueden no ser lo suficientemente efectivos, convincentes o, en el caso extremo de una lucha armada, quizá carezcan del número o de los medios necesarios para alzarse con la victoria. Queda, sin embargo, una última opción que sí garantiza el triunfo; la opción más difícil pero también más contundente de todas: convertir a toda la población en seguidora de la ideología y, por consiguiente, no tener ningún rival al que enfrentarse. O lo que es lo mismo, que todos caminen al mismo compás

Based Theory of the Development of Hate», en STERNBERG, R.J. & STERNBERG, K. (eds.), *The nature of hate*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 51-109.

ideológico, aprueben las decisiones de sus dirigentes, permitan sus actuaciones y, por extensión, sean también perpetradores.

Esto no quiere decir, no obstante, que todo perpetrador sea necesariamente un perpetrador *activo*. Este es el punto clave al que pretendía llegar. La participación activa de absolutamente todos y cada uno de los miembros del grupo es, innegablemente, el ideal asintótico de toda ideología radical; que todos sin excepción participen de los actos, se sientan igual de comprometidos y graben a fuego en su mente y en su corazón aquellas ideas que se les trata de inculcar. La realidad, en cambio, suele diferir de esta idílica fantasía: no todas las personas están deseosas de colaborar y contribuir; no todos poseen las mismas ganas, el mismo ímpetu o el mismo espíritu; no todos sienten el mismo compromiso con la causa; y no todos tienen la intención especial de grabar nada en su modo de ser. Hay quienes, sencillamente, solo quieren estar tranquilos, permanecen indiferentes y dejan hacer y deshacer lo que sea pertinente a su alrededor siempre y cuando no tenga repercusiones para ellos o sus familiares y amigos; pero sobre todo para ellos. Como decía Zimbardo: «en las situaciones en las que se cometen maldades suele haber autores, víctimas y supervivientes. Pero también suele haber observadores de lo que acontece o que saben lo que acontece y que no intervienen para ayudar o para oponerse a esa maldad; con su pasividad, permiten que la maldad persista»⁴⁷⁴. Son los perpetradores *pasivos*, aquellos que no intervienen directamente pero cuya complicidad posibilita los desafueros y atropellos de los que sí lo hacen; en este sentido, quizá no sean tan culpables como ellos, pero sin duda siguen teniendo una enorme carga de responsabilidad, pues estando en su mano hacer algo para evitar el mal *eligen* no hacerlo. Y es que el mal no solo se realiza cometiéndolo personalmente, sino también consintiéndolo:

Nuestra forma habitual de contemplar el mal se centra en los actos violentos y destructivos de la gente malvada, pero la *pasividad* también puede ser una forma de maldad si hace falta ayuda, disconformidad, desobediencia o tirar de la manta. Hay un colaborador fundamental y menos reconocido de la maldad que va más allá de los protagonistas del acto malvado: es el coro silencioso que mira pero no ve, que oye pero no escucha. Su presencia silenciosa en la escena del mal hace que la línea borrosa entre el bien y el mal sea aún más difusa.⁴⁷⁵

Este es el tipo de complicidad que inicialmente buscan conseguir la ideología y los líderes entre la mayor parte de los miembros del grupo. Su pretensión última es que les apoyen activamente, sí; pero conocedores de cómo es la realidad y de los hechos o dificultades antes mencionados para implicar a todos por igual, se resignan o se conforman con que, como mínimo, acepten sus principios básicos y no interfieran en sus planes. «No intervengas si no quieres, pero no estorbes»; «no moles-

⁴⁷⁴ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 417.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 412-413; el destacado es mío.

tes a los que luchan por tu porvenir, tu misión es ayudarles y colaborar con ellos»; «mantente al margen de momento y únete cuando te sientas preparado»; «cualquier forma de cooperación, activa o pasiva, es bien recibida». Esta es la clase de mensajes que lanzan a los individuos, bien para que dejen obrar a los seguidores más participativos, bien para que el resto se sienta alentado poco a poco a contribuir. Los portaestandartes ideológicos saben aguardar pacientemente, han aprendido a hacerlo para encontrar la coyuntura perfecta en la que aparecer, de modo que esperan que el tiempo haga su trabajo, que su credo vaya calando paulatinamente en la población y dan una calurosa bienvenida a todo aquel nuevo integrante que quiera contribuir a la causa; y si este no es el caso, aceptan su quietud con tal de que ellos den paralelamente su beneplácito y brinden su silenciosa complicidad. Así es como se consigue una comunidad de perpetradores, en la que unos actúan mientras otros callan y miran hacia otro lado, pero donde todos comparten culpa y responsabilidad.

En este sentido, no resulta sorprendente que las ideologías fascistas, pero sobre todo las totalitarias, llevasen al máximo exponente conocido esta colaboración activa y pasiva de los ciudadanos. Más allá de sus unidades militares, sus brigadas especiales y de élite, y sus cuerpos de seguridad, buscaban, y en muchos casos conseguían, una movilidad social como nunca antes se había visto en la historia. Y, como en el caso del nacionalsocialismo, aquellos que no estaban listos para ayudar o, al decir de Himmler, no podían comprender aquella gloriosa página de la historia que nunca volvería a escribirse, bastaba con que se limitasen a agachar la cabeza, girar el rostro, aceptar las decisiones de la autoridad y no interponerse en su camino; así fue como el camino a Auschwitz se pavimentó con la silente complicidad e indiferencia de la población. Así es como se llega a la consecuencia última, más extrema y sangrienta de una cultura de la crueldad, en la que se aparta y excluye palmariamente a los otros, se los deshumaniza y se les culpa además de su desgracia; es la muerte social de las víctimas, que no en pocas ocasiones conduce también a su muerte física.

12.3. El resultado final: la muerte social de las víctimas

Nosotros sin ellos

La construcción de un «enemigo» resultaba vital para el afianzamiento de una ideología en el seno de un grupo o de una sociedad; era el elemento que servía para amedrentar a los miembros o a la población, infundirles miedo, estimular en ellos una respuesta violenta y, sobre todo, hacerles ver y recordarles por qué necesitaban a sus líderes, los únicos que podían velar por ellos y defenderles de la creciente amenaza. Ahora bien, todo esto se encuadra dentro de un marco mucho más amplio

que vengo anunciando páginas atrás y que ha llegado finalmente la hora de abordar: la construcción y estigmatización del *otro*. La creación de la figura de un agente externo, del *otro*, del *diferente*, del *extraño*, se torna crucial para el desarrollo, mantenimiento y triunfo de cualquier ideología al convertir la desemejanza con los miembros de la comunidad en sinónimo de peligrosidad. Esto se hace especialmente patente una vez que la cultura de la crueldad ha comenzado a coger arraigo, momento a partir del cual se hace más notorio el distanciamiento existente entre los pertenecientes al grupo y los ajenos a él a través de exclusiones cada vez más manifiestas, desde un rechazo directo hasta vejaciones, agresiones, asesinatos, etc.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las dinámicas de grupo o simplemente la misma formación de grupos, que implica por definición el establecimiento de una frontera para distinguir a aquellos que están dentro de los que están fuera, sean intrínsecamente malvadas. Como tantos otros fenómenos y hechos existentes, algunos de los cuales también han sido aquí citados, las categorizaciones sociales —que incluyen roles, ocupaciones, etc.— y la constitución de grupos no son por sí mismas buenas o malas, sino que simplemente «son», tienen un estatus neutro, descriptivo, no valorativo. Estas agrupaciones y divisiones, lejos de guardar una maldad inherente, son un proceso natural y universal, la herramienta cognitiva empleada por la mente humana para simplificar, sistematizar, clasificar y ordenar el entorno social en el que uno se desenvuelve y dilucidar su lugar en él.

Tal y como reflejan Waller y la psicología social, siempre que se forman grupos sus integrantes sientan unas bases y condiciones —relación sanguínea, historia común, intereses afines, etc.— para establecer una línea divisoria que delimita quienes pertenecen al grupo y quienes no, y diferenciarse así de otras colectividades. De este modo, quedan definidas las dos categorías congénitas y generales a cualquier configuración grupal: los «*in-group*» o «de *dentro* del grupo», la comunidad a la que uno pertenece y con la que se siente identificada; y su opuesto, los «*out-group*» o «de *fuera* del grupo», aquellos a los que uno no pertenece y con los que no se siente identificado. Del mismo modo, una vez han sido erigidos estos límites comienzan una serie de comparaciones intergrupales que, por norma general, tienden a ser favorables para los miembros del grupo y adversas para los ajenos a él; es el inicio del «nosotros *contra* ellos», de «*los de dentro* contra *los de fuera*», si bien considerado desde el punto de vista de una sana rivalidad, competición u oposición. Dichas comparaciones se dan sobre la base de cuatro efectos o fenómenos que ocurren seguida, y en ocasiones paralelamente, a la constitución del grupo. En primer lugar, existe un «efecto de similitud asumida» —«*assumed similarity effect*»— por el cual uno percibe a los miembros de su grupo como mucho más similares a él o ella que los que se encuentran fuera del mismo; una sensación que se consolida y afianza a través de la exageración de las semejanzas internas del grupo. Al mismo tiempo, se produce un «efecto de homogeneidad de los externos al grupo» —«*out-group homogeneity effect*»—, es decir, la tendencia a generalizar y ver iguales a todos aquellos ajenos al grupo, y a tomar la parte

por el todo; es la contraparte del «efecto de similitud», porque para determinar lo que uno es debe precisar también lo que no es. A continuación, sobre la base de los dos anteriores tiene lugar un «efecto de acentuación» —«*accentuation effect*»— mediante el cual se marcan claramente las fronteras entre los pertenecientes y los foráneos al grupo, y se exageran las diferencias entre ambos; así se logran percepciones distintas del «nosotros» y el «ellos». Por último, en cuarto lugar se produce una «preferencia hacia los miembros del grupo» —«*in-group bias*»— en detrimento de aquellos que no forman parte de él; dicho de otro modo, hay un claro favoritismo hacia los integrantes del grupo, a los cuales se les evalúa más positivamente, se les da más crédito, se les recompensa, etc⁴⁷⁶. Asimismo, como apunta el autor de *Becoming Evil* a partir de la teoría de la identidad social de Henri Tajfel⁴⁷⁷, uno de los principales motivos que subyacen a esta tendencia en favor de los miembros del grupo es satisfacer las necesidades del ego y, en consecuencia, mejorar la autoestima:

one tool used by individuals to enhance their self-esteem is identification with specific social groups. By allowing the in-group to become an extension of ourselves, we open another avenue to enhance our self-esteem. For self-esteem to be enhanced, however, the individual must see their group as superior to other groups. In-group bias, rooted in the assumed similarity and out-group homogeneity effects and amplified by the accentuation effect, is the cognitive mechanism that makes it possible for us to see our group as superior to other groups. Thus, according to Tajfel, our natural tendency for in-group favoritism stems from a basic motivational need to enhance our self-esteem. Intergroup comparisons indirectly contribute to individual self-esteem. In summary, the mere perception of belonging to a group is sufficient to trigger preferential treatment of in-group members.⁴⁷⁸

En todo caso, prosigue, esta discriminación *a favor* de los integrantes del grupo y *en contra* de los extraños a él no está siempre recíprocamente relacionada, sino que las personas ajenas al grupo pueden ser vistas con indiferencia, compasión o incluso admiración, siempre y cuando se mantenga el carácter distintivo entre ambas agrupaciones. Lo que sí es cierto es la vía que abre a la exageración de las diferencias y a la intensificación de los antagonismos y enemistades, que en última instancia conduce a la visión excluyente del «nosotros *sin* ellos». Hay una fina línea que separa la simple categorización social o división grupal de la perspectiva dualista y dicotómica del «nosotros *contra* ellos», la cual entra en juego cuando los involucrados consideran que sus intereses vitales se encuentran comprometidos: «Instead of judging other people across a broad spectrum ranging from good to bad, we make extreme categorical judgments based on the polar opposites of “good us”

⁴⁷⁶ WALLER, J., *Becoming Evil*, pp. 239-240.

⁴⁷⁷ TAJFEL, H. & TURNER, J.C., «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en AUSTIN, W. & WORCHEL, S. (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks/Cole, Monterrey (California), 1979, pp. 33-47.

⁴⁷⁸ WALLER, J., *Becoming Evil*, pp. 242-243.

versus “bad them”»⁴⁷⁹. Es a partir de entonces cuando, en el marco de una ideología malvada y una cultura de la crueldad, el *otro* o *los otros* son completamente devaluados y convertidos en una figura que sirve para reafirmar la propia identidad del grupo.

Como podrá leerse a continuación, una vez que se ha iniciado el enfrentamiento entre el «nosotros» y el «ellos» ha dado pie a su oposición más visceral, el *otro* ya no es concebido como un ser humano; o, por lo menos, no como un ser humano que se encuentre en el mismo rango que los miembros del grupo o de la sociedad, sino que se sitúa en un estrato inferior. No es igual al «nosotros» establecido por la comunidad, y al no poseer ese estatus de igualdad tampoco se le concibe como un prójimo al que se deba ayudar o por el que uno deba preocuparse. Muy al contrario, el *otro* es visto más bien como el forastero o el extraño que no se conoce completamente y del que asusta lo que se ignora de él por el mero hecho de que es desconocido; es el que viene a amenazar y a poner en cuestión el egotismo individual y grupal de la colectividad; es aquel que pone en riesgo la ilusión ideológica o las falsas creencias por las que uno se ha inducido el autoengaño; es, en resumen, el agente que viene a quebrantar la homogeneidad que tanto esfuerzo ha costado edificar para introducir el elemento heterogéneo y perturbador. Esta contraposición a la cual enfrentarse resulta vital para el éxito de una ideología extrema y el asentamiento definitivo de una cultura de la crueldad, pues necesitan construir y hacer uso de esta clase de alteridad radical para alcanzar sus propósitos. Por lo tanto, elaboran una imagen especular en la que proyectan todo lo que desobedece a su norma y establecen con ello una oposición frente a la cual constituir plenamente su propia identidad. La figura del *otro* se erige entonces como un símbolo que encarna todos los riesgos y amenazas que acechan a la nación, un tipo ideal cuyo ser mismo, atributos, valores, actitudes e incluso aspecto físico personifican lo contrario a lo que debe regir dentro de la comunidad. Al igual que ocurría con el caso del «enemigo» —pues, al fin y al cabo, «enemigo» es el juicio más extremo que se puede tener hacia el *otro*—, la representación que se hace de él se encuentra completamente vacía de contenido particular; es simplemente un estereotipo sin rostro, un conglomerado de cualidades tanto a un nivel físico como a un nivel ideológico —incluso cabe que ambos niveles se entrelacen entre sí— en el que cabe encajar a cualquier individuo que se perciba como extranjero y amenazador. Así es como surge la figura del *otro* criminal, delincuente, ladrón, estafador, aprovechado, ladino, ruin, depravado, malicioso... Una imagen que, por una parte, ayuda a visualizar todo lo que los ciudadanos no son, ni deben ser, esto es, el «ellos *malvado*» al que se deben enfrentar; y, por otra, ayuda a crear la idea del «nosotros *seráfico*» y a elaborar un sentimiento de pertenencia a un grupo en el que todos poseen una serie de rasgos comunes y antagónicos a los de la figura del *otro*. Es, en otras palabras, la búsqueda de una comunidad que se apoye en la visión excluyente de un «nosotros *sin ellos*». Además, tampoco debe olvidarse el alivio y sosiego que siente la población por medio de

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 243.

esta representación del *otro*, ya que encuentra en ella un chivo expiatorio sobre el que volcar sus frustraciones; gracias a ella se libera de cualquier tipo de responsabilidad sobre las adversidades que hay en su vida y culpa de estas al agente externo que, de un modo u otro, ha alterado el orden natural de las cosas. En síntesis, a través de esta estereotipación y la construcción mefistofélica de la imagen del *otro*, la ideología logra apoderarse de la identidad de una persona o conjunto de personas y hacer de ella «*la identidad corrosiva de la identidad misma*»⁴⁸⁰; esto es, hacer de ella «lo otro», lo extraño, lo ajeno, lo opuesto, aquello que debe ser destruido para preservar la vida.

Esto fue exactamente lo que se vivió en Alemania durante la época del III Reich. La voluntad nacionalsocialista de crear una *Volksgemeinschaft* —comunidad del pueblo— racial tenía la doble función de, por un lado, excluir a los considerados *Gemeinschaftsfremde* —extraños a la comunidad— y *Untermenschen* —hombres inferiores—, y, al mismo tiempo, ejercer una labor de inclusión y de unión entre los *Volksgenossen*, los miembros pertenecientes a la comunidad, a los que presentaba como hermanos de sangre y entre los que se fomentaba la camaradería. Esto dio origen a lo que Claudia Koonz bautizó como «conciencia nazi», que enfrentaba y contraponía tajantemente el «nosotros ario» frente al «ellos extranjero» —fundamentalmente judío, pero que también incluía eslavos, disidentes, etc.— y que definió como «una conducta colectiva secular que hacía extensible la reciprocidad sólo a los miembros de la comunidad aria, definida de acuerdo a lo que, según los científicos raciales, eran los conocimientos más avanzados de su tiempo»⁴⁸¹. Asimismo, la *Weltanschauung* nazi y su concepción de *homo novus*, basada en una supuesta raza superior, encontró en la figura del judío la oposición o alteridad radical que necesitaba para crear plenamente su identidad. Mientras el modelo ario representaba al hombre auténtico y regenerado, apegado a la tierra, *Kulturbegründer* —fundador de cultura—, creador de civilizaciones, depositario de una moral de señores, portaestandarte del progreso cultural y representante de la humanidad autocreadora, la imagen del judío era la de un parásito, un virus que se valía de su huésped hasta que no podía aprovechar nada más de él, un destructor de belleza y cultura, un corruptor de la moral, un aniquilador de civilizaciones. Incluso esta caracterización trascendía el plano ideológico para fundirse con el biológico, de manera que si el ario era el hombre viril y sano o la mujer de atractiva apariencia para el varón, el judío era un sujeto de desagradable aspecto, bajo, gordo, de nariz corva y rostro taimado⁴⁸².

⁴⁸⁰ NANCY, J.L., *La representación prohibida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 12; el destacado es del propio Nancy.

⁴⁸¹ KOONZ, C., *La conciencia nazi*, p. 23.

⁴⁸² Acerca de la descripción y caracterización que el nacionalsocialismo hacía de la figura del «judío» en contraposición a la del «ario», puede consultarse —aparte de obras citadas como las de Claudia Koonz, Daniel Goldhagen, Éric Michaud, Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, Primo Levi o Zygmunt Bauman—: GALLEGO, F., «El nazismo como fascismo “auténtico”», en *Revista HMiC Historia Moderna i Contemporània*, nº 1, 2003, pp. 121-146; JÄCKEL, E., *Hitler's Weltanschauung*, Wesleyan University Press, Middletown (Connecticut), 1972. LÉVINAS, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en *Cuaderno Gris*, nº 5, 2001, pp. 161-168; RUBIO, A., *Los nazis y el Mal*, Niberta, Barcelona, 2009; TRAVERSO, E., *La violencia nazi*.

Esta estigmatización del otro viene a complementar la desconexión moral que antes mencioné refiriéndome al «enemigo» y pone la pieza que faltaba en el rompecabezas para dar origen a la última y más atroz consecuencia de una ideología extrema y de una cultura de la crueldad. Aquella que ya atenta directamente contra la dignidad, la integridad física y la vida de las personas. El paso final para lograr la sociedad o el entorno pretendido por los líderes y que supone la culminación de una institución malvada. Es la deshumanización de las víctimas y, en consecuencia, su posterior erradicación.

La deshumanización del otro

La *deshumanización* es el concepto o constructo esencial en nuestro intento de entender “la inhumanidad del hombre con el hombre”. La deshumanización aparece siempre que un ser humano considera que se debe excluir a otro ser humano de la categoría moral de ser persona. Los objetos de este proceso psicológico pierden su condición humana a los ojos de quienes los deshumanizan. Cuando se considera que ciertas personas o grupos están fuera de la esfera de la humanidad, los agentes deshumanizadores suspenden la moralidad que normalmente regiría sus actos hacia sus congéneres.⁴⁸³

Con esta definición Philip Zimbardo resume perfectamente en qué consiste el fenómeno de la deshumanización.

Tal y como formuló la psicología social en el siglo XX —sobre todo a partir de los experimentos de Milgram— y como supo ver la propia humanidad desde mucho antes, aunque fuera inconscientemente, existe una relación inversa entre la *distancia* y la perpetración de *acciones malvadas*. Al comienzo de *La violencia nazi*, Enzo Traverso explica la revolución técnica que supuso la guillotina en el ámbito de las ejecuciones, convirtiendo al verdugo en un técnico de mantenimiento y la muerte en un proceso impersonal⁴⁸⁴; las armas de fuego a distancia cambiaron los parámetros de la guerra al permitir acabar anónimamente con la vida de un enemigo al que, en muchas ocasiones, no se le podía poner ni rostro; y la utilización de cámaras de gas y de los *Sonderkommandos* permitió a los nazis el exterminio de millones de inocentes. Pero existe también otro método que completa esta mediación y que, de hecho, vuelve más sencilla cualquier actividad malvada: la deshumanización de aquellos a los que previamente ya se ha excluido de la comunidad y se les ha considerado como algo diferente, como el *otro*. En palabras de Waller, «face-to-face killing is enabled when the vic-

⁴⁸³ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 404; el destacado es mío.

⁴⁸⁴ TRAVERSO, E., *La violencia nazi*, pp. 29-35.

tims have already died a “social death” in the eyes of the perpetrators⁴⁸⁵»; y la mejor manera de lograr esta muerte es empezar por arrebatárles el propio estatus de humanidad. En este sentido, no resulta extraño que, como recogen Kai y Erik Erikson⁴⁸⁶, haya habido quienes han hablado también de «pseudoespeciación»; esto es, el juicio de algunos grupos según el cual solo ellos constituyen la única especie verdaderamente humana mientras que el resto serían *menos* humanos, a veces incluso una especie mortalmente peligrosa, lo cual ha conducido a lo largo de la historia a toda clase de mitificaciones acerca del «nosotros» y del «ellos». Véase, sin ir más lejos, el caso del nacionalsocialismo, al que aludiremos seguidamente para ilustrar este fenómeno.

En cualquier caso, lo que sí es verdad es que la deshumanización de un grupo objetivo es más probable y sencilla cuando este puede ser fácilmente identificado como una clase aparte de los miembros de la comunidad; esto es, una vez que se ha marcado visiblemente la frontera entre el «nosotros» y el «ellos», y se ha catalogado a estos últimos, no ya como diferentes, sino como inferiores, amenazadores o peligrosos. Este fenómeno se encuentra en el origen de prejuicios y discriminaciones xenófobas, políticas o religiosas, donde se califica y señala a un determinado grupo como *inhumano*, *infrahumano* o *subhumano*, y pasa a designarse a sus integrantes con insultos, epítetos o categorías alusivas a especies animales, microorganismos, criaturas monstruosas y maléficas, etc. Por ejemplo, dados los avances en medicina y microbiología, y la concepción del *Volk* como un organismo vivo, era común en la Alemania nazi la asimilación de los judíos con parásitos contagiosos, bacterias infecciosas, virus y enfermedades que ponían en riesgo la salud del pueblo germano⁴⁸⁷. Del mismo modo, Eberhard Jäckel ha recopilado una amplia lista de referencias denigrantes al judío contenidas tan solo en el primer volumen del *Mein Kampf*:

⁴⁸⁵ WALLER, J., *Becoming Evil*, pp. 236-237.

⁴⁸⁶ ERIKSON, K., «On Pseudospeciation and Social Speciation», en STROZIER, CH.B. & FLYNN, M. (eds.), *Genocide, War, and Human Survival*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 1996, pp. 51-58; HALL, E., «A Conversation with Erik Erikson», en *Psychology Today*, vol. 17, nº 6, 1983, pp. 22-30.

⁴⁸⁷ «But there is another perspective on medicalized killing that I believe to be insufficiently recognized: *killing as a therapeutic imperative*. That kind of motivation was revealed in the words of a Nazi doctor quoted by the distinguished survivor physician Dr. Ella Lingens-Reiner. Pointing to the chimneys in the distance, she asked a Nazi doctor, Fritz Klein, “How can you reconcile that with your [Hippocratic] oath as a doctor?” His answer was, “Of course I am a doctor and I want to preserve life. And out of respect for human life, I would remove a gangrenous appendix from a diseased body. The Jew is the gangrenous appendix in the body of mankind.” The medical imagery was still broader. Just as Turkey during the nineteenth century (because of the extreme decline of the Ottoman empire) was known as the “sick man of Europe,” so did pre-Hitler ideologues and Hitler himself interpret Germany’s post-First World War chaos and demoralization as an “illness,” especially of the Aryan race. Hitler wrote in *Mein Kampf* in the mid-1920s, that “*anyone who wants to cure this era, which is inwardly sick and rotten, must first of all summon up the courage to make clear the causes of this disease.*” The diagnosis was racial. The only genuine “culture-creating” race, the Aryans, had permitted themselves to be weakened to the point of endangered survival by the “destroyers of culture,” characterized as “the Jew.” The Jews were agents of “racial pollution” and “racial tuberculosis,” as well as parasites and bacteria causing sickness, deterioration, and death in the host peoples they infested. They were the “eternal bloodsucker,” “vampire,” “germ carrier,” “peoples’ parasite,” and “maggot in a rotting corpse.” The cure had to be radical: that is (as one scholar put it), by “cutting out the ‘canker of decay,’ propagating the worthwhile elements and letting the less valuable wither away,... [and] ‘the extirpation of all those categories of people considered to be worthless or dangerous.’” Medical metaphor blended with concrete biomedical ideology in the Nazi sequence from coercive sterilization to direct medical killing to the death camps. The unifying principle of the biomedical ideology was that of a deadly racial disease, the sickness of the Aryan race; the cure, the killing of all Jews. [...] The Nazi project, then, was not so much Darwinian or

The Jew is a maggot in a rotting corpse; he is a plague worse than the Black Death of former times; a germ carrier of the worst sort; mankind's eternal germ of disunion; the drone which insinuates its way into the rest of mankind; the spider that slowly sucks the people's blood out of its pores; the pack of rats fighting bloodily among themselves; the parasite in the body of other peoples; the typical parasite; a sponger who, like a harmful bacillus, continues to spread; the eternal bloodsucker; the peoples' parasite; the peoples' vampire. Almost all of these expressions derive from the realm of parasitology; the Jew was isolated from the rest of human society, and the use of language suggests the methods of his elimination.⁴⁸⁸

Gracias a este tipo de fórmulas se estigmatiza a los demás y se les atribuye una «identidad carente de valor»⁴⁸⁹, lo cual permite situarles fuera del universo de obligaciones morales que consideramos tener con nuestros semejantes y, en consecuencia, valorarlos de forma diferente. Ya no hay por qué obrar con ellos de un modo tal que nuestra acción pueda ser ley universal, ni verles como fines en sí mismos en lugar de como medios, como proponía Kant; pues, como sibilinamente confesó Eichmann al decirse seguidor del filósofo de Königsberg, tales imperativos están reservados únicamente para una humanidad a la que dichos individuos han dejado de pertenecer. Las normas morales ya no rigen en el trato con ellos, lo cual permite tratarles sin ningún tipo de consideración, menospreciarlos o hacer de ellos lo que uno quiera y estime más conveniente. Esto no solo logra incrementar la distancia psicológica entre el perpetrador y su víctima, sino que además consigue algo todavía peor: racionaliza y justifica el mal ocasionado al considerar que el *otro* no merece ningún tipo de empatía.

En estas condiciones, se hace posible que personas normales, moralmente rectas e incluso idealistas, acaben realizando actos de gran crueldad. El hecho de no responder a las cualidades humanas de otras personas facilita la realización de actos inhumanos. La regla de oro, no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan, se rompe. Es más fácil ser cruel con «objetos» deshumanizados, desoír sus peticiones y súplicas, usarlos para nuestros propios fines, incluso destruirlos si nos irritan.⁴⁹⁰

social Darwinist as a vision of absolute control over the evolutionary process, over the biological human future. Making widespread use of the Darwinian term “selection,” the Nazis sought to take over the functions of nature (natural selection) and God (the Lord giveth and the Lord taketh away) in orchestrating their own “selections,” their own version of human evolution. In these visions the Nazis embraced not only versions of medieval mystical anti-Semitism but also a newer (nineteenth- and twentieth-century) claim to “scientific racism.” Dangerous Jewish characteristics could be linked with alleged data of scientific disciplines, so that a “mainstream of racism” formed from “the fusion of anthropology, eugenics, and social thought.” The resulting “racial and social biology” could make vicious forms of anti-Semitism seem intellectually respectable to learned men and women» —LIFTON, R.J., *The Nazi Doctors*, Basic Books, New York, 2017, pp. 15-17; el destacado es el propio Lifton—.

⁴⁸⁸ JÄCKEL, E., *Hitler's Weltanschauung*, pp. 58-59.

⁴⁸⁹ ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, p. 404.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 404-405.

Por tanto, los *otros* son vistos como meras cosas, como autómatas cartesianos, seres con apariencia humana y rasgos humanos, pero que no forman parte de la verdadera raza humana, o lo hacen de una forma derivada y defectuosa. La deshumanización supone así una privación dual hacia las víctimas en la que, por un lado, se les despoja de sus identidades al ser definidas completamente por una categoría ajena a la que se les ha confinado; y, por otro, excluye dicha categoría de la familia humana⁴⁹¹. A través de este proceso, las personas afectadas quedan marcadas y manchadas a ojos de la autoproclamada verdadera comunidad, que sin ningún escrúpulo prosigue vejándolas y vilipendiándolas hasta hacerlas encajar en el lecho de Procrustes diseñado por la ideología. Siguiendo esta senda, su consecuencia más extrema y terrible llega con el fenómeno totalitario que Hannah Arendt denominó «preparación de cadáveres vivos»⁴⁹², norma diaria en los campos de concentración nazis y que supone el *summum* de privación al que la víctima puede llegar a ser sometida. Para ello, en primer lugar se destruye la personalidad jurídica; esto es, se pone a la persona fuera de la protección civil, se le convierte en un «fuera de la ley», se le priva de una capacidad de actuar, se le mezcla con otros grupos marginados y se le reduce a un atuendo, número o insignia. En segundo lugar, se acaba con la persona moral corrompiendo al individuo, forzándola a ser cómplice en los crímenes y situándola en áreas grises morales. Y en tercer lugar, se aniquila la individualidad envolviendo a la víctima en una situación paupérrima e inhumana, destruyendo su espontaneidad y quebrando su voluntad.

Ahora bien, antes de llegar a este devastador resultado —si es que se llega—, existen una serie de pasos previos o de mecanismos que son con los que comienza a operar la deshumanización. La forma más común y rápida es a través del ya mencionado uso y manipulación del lenguaje para redefinir a las víctimas, de tal modo que justifique cualquier comportamiento y acción dañina contra ellas: es la utilización de apelativos despreciativos hacia su persona y dignidad; el empleo de eufemismos para referirse a cualquier medida emprendida en su contra; reducirlas a números, gráficas y estadísticas para esconder su padecimiento y terminar de objetualizarlas.

Otro método de deshumanización mucho más duro es la manipulación física de las personas. Con el propósito de rehacer el yo individual acorde a una imagen institucionalizada de algo que es menos que una persona⁴⁹³, se recluye a los individuos en prisiones o en guetos, despojándoles de sus bienes; se les mantiene en condiciones infrahumanas y carentes de medios para satisfacer sus necesidades básicas; se les fuerza a rebuscar comida y ropa en la basura o a delinquir para tener algo que llevarse a la boca; se les presenta públicamente sucios, desaseados, hambrientos, indefensos, hundidos en la miseria, dispuestos a lo que sea para sobrevivir o resignados ante la perspectiva de una muerte cercana. Por ejemplo, una de las razones por la que muchas de las víctimas y super-

⁴⁹¹ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 245.

⁴⁹² ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 601-613.

⁴⁹³ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 247.

vivientes del Holocausto suscitaban poca o nula empatía entre los guardias nazis, e incluso entre aquellos que les vieron posteriormente en persona o a través de fotografías, se debe a que su imagen y apariencia no eran la que tenemos en mente cuando pensamos en una persona corriente; sin pelo, enfermos, demacrados, esqueléticos, reducidos a piel sobre huesos, sin atisbo de masa muscular alguna, parecían seres de ciencia ficción venidos de otro lugar, de otro planeta, de otra dimensión, pero en ningún caso humanos. No en vano, Primo Levi tituló e inició su más célebre testimonio preguntándose si aquello era un hombre. Suscribiendo las palabras de Waller:

Such realities not only reduced the will of the victims but also destroyed their identity and sense of dignity in the eyes of the perpetrators, making it easier for perpetrators to inflict extraordinary evil. In other words, perpetrators are reinforced in their perception of the victims as less than human by observing—and causing—their very victimization. [...] In short, when victims cannot present a worthy self, it becomes exceedingly difficult to exert a direct and powerful demand for moral and humane treatment.⁴⁹⁴

Por otro lado, el ya mencionado uso de la propaganda también contribuye al proceso de deshumanización, permeando todas las capas de la población e inoculando directa o indirectamente en ella la ponzoña ideológica de división y enemistad. Gracias a las campañas propagandísticas, a los actos de divulgación y a los medios de comunicación se difunde la imagen íntegra de los miembros de la comunidad en contraste con la representación antagónica de los que son ajenos a ella. Así es como se refuerza la imagen del ciudadano trabajador, honrado, responsable, virtuoso, cabeza de familia, etc., mientras que la del *otro* encarna todas aquellas que deben ser denostadas y evitadas. Caricaturizado, parodiado, ridiculizado o con cualidades deformadas y exageradas, lo que se transmite y propaga de él es su figura como el irrespetuoso, el criminal, el ladrón, el aprovechado, el embaucador, el cautivador, el conspirador, el violador, el asesino, el sádico, el «hombre del saco» al que hombres, mujeres y niños han de temer por alguna u otra razón. Un mensaje que progresiva e inconscientemente va asimilando el grupo o la población y que, cuando menos se lo espera, acaba formando parte de su credo cotidiano de ideas como si se tratase de una tradición o de una ley divina inscrita en el orden del universo.

Finalmente, el último paso que lleva al culmen de la deshumanización no es ya el asesinato o la eliminación física de las víctimas; después de todo, y tras el sufrimiento padecido, puede que esto llegase a parecerles incluso un consuelo que detendría su agonía. No, para alcanzar una deshumanización completa hay que trascender el ámbito de la propia vida y llegar al plano de la misma existencia; en otras palabras, no solo hay que controlar y manipular la vida, también la muerte. Si un

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 248.

sujeto no es considerado como un miembro de la comunidad humana, aparte de no gozar del mismo estatus y de los mismos derechos morales que esta, tampoco hay razón para que posea los mismos honores y respetos que, por tradición y costumbre, consideramos inherentes a los difuntos. No tienen derecho a una oración fúnebre, tampoco a una tumba o a un lugar en el que descansar en paz. Y lo que es todavía más grave, tampoco tienen derecho a la *memoria*; dicho con otras palabras, quedan relegados al olvido. Igual que nadie recuerda al animal del que provino su comida, al polluelo caído de un nido en una acera o el plato roto en un descuido doméstico, la deshumanización busca que tampoco nadie recuerde la existencia individual de estas personas; que nadie rememore su rostro, su mirada, su voz, sus palabras, su dolor. No se trata solo de acabar con ellos físicamente, pues esto puede resultar no ser suficiente; se trata de borrar todas sus huellas, cualquier rastro que haya podido dejar sobre la tierra, hacer sencillamente como si nunca hubiese nacido⁴⁹⁵. La ideología no necesita mártires ni cabos sueltos del pasado que puedan sembrar la duda entre la población, hacerla pensar y dirigirla a una posible sublevación.

En sus escritos sobre totalitarismo y el Holocausto, Hannah Arendt hablaba de los «pozos» o «bolsas del olvido» y del decreto «*Nacht und Nebel*»⁴⁹⁶, mediante los cuales los cuerpos de seguridad nazis trataban de hacer desaparecer a sus víctimas y enemigos de tal modo que pareciese que nunca hubiesen poblado la faz de la tierra; eran eliminados de un modo literal, sin dejar vestigio alguno de su identidad y existencia. Una tarea que incluía, por supuesto, la aniquilación de personas —testigos, prisioneros, etc.— y también la destrucción de los medios empleados y de cualquier prueba que demostrase o alertase sobre los crímenes. He aquí el paradigma de la deshumanización completa, el modelo y arquetipo que tratan de emular las más grandes y perversas ideologías, y las más cruentas culturas que nacen de ellas. Sin llegar a las cámaras de gas, pero a través de medios que poco a poco van distando menos de ellas —hablo de linchamientos, pogromos, asaltos violentos a poblados con masacres y violaciones de civiles, ejecuciones públicas grabadas y difundidas, prohibiciones de ayudar a inocentes en riesgo de muerte, etc.—, persiguen acabar con la bestia quimérica que han concebido para que dentro del ideario colectivo pase a convertirse en una leyenda del pasado. Necesitan un enemigo y una oposición continua e ideal a la que enfrentarse, sí, un elemento que cohesione y de identidad al grupo; pero, paradójicamente, también necesitan que nadie recuerde un solo rasgo personal y humano de ellos. Necesitan que sus víctimas queden sepultadas en el silencio de un anonimato absoluto.

Dicho esto, solo hay ya un único elemento que puede rematar y dar la última pincelada a este abominable cuadro de la deshumanización: culpar a las víctimas de toda su desgracia.

⁴⁹⁵ ESPOSITO, R., *Confines de lo político*, p. 157.

⁴⁹⁶ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 585-586, 595-596; *Eichmann en Jerusalén*, pp. 338-339.

Culpar a las víctimas

Culpar a las víctimas de sus miserias, el maltrato que se les dispensa, los abusos que padecen y la muerte violenta que pueden llegar a sufrir constituye el epílogo al fenómeno de la deshumanización. Es más, en no pocos casos se va más allá de responsabilizarlas por sus desdichas para interpretar que merecen o incluso requieren el tormento que atraviesan. Cómo llega la gente a convencerse realmente de esto, a racionalizar que una persona o grupo de personas ha de sufrir necesaria e inmerecidamente por imperativo y sin ningún tipo de paliativo, es un interrogante que necesita de varios elementos para poder ser descifrado. Por un lado, es obvia la intervención de la ideología, que en su alumbramiento de una cultura de la crueldad promueve este tipo de acciones y personalidades caracterizadas por un cinismo sádico. Igualmente, también resulta evidente que se ha establecido una tajante distinción entre el «nosotros» y el «ellos» donde estos últimos han sido identificados como una amenaza o enemigo letal que debe ser neutralizado a toda costa. Pero para culpar a las víctimas de sus adversidades sin ningún tipo de remordimiento, y lo que es más, creer que se está haciendo lo correcto, se precisa un elemento adicional que subyace a estos dos hechos mencionados; un elemento del que se han percatado autores como John Kekes o James Waller y que forma parte del inconsciente de la humanidad prácticamente desde sus orígenes. Es lo que podríamos llamar la *concepción*, la *creencia* o la *teoría de un mundo justo*.

Uno de los pioneros en sistematizar esta cuestión fue el psicólogo social Melvin Lerner, seguidor de Milgram y que en 1980 propuso el término «fenómeno del mundo justo». Este es descrito al comienzo mismo de su obra más reconocida, *The Belief in a Just World*, con las siguientes palabras:

The «belief in a just world» is an attempt to capture in a phrase one of the ways, if not *the* way, that people come to terms with —make sense out of— find meaning in, their experiences. We do not believe that things just happen in our world; there is a pattern to events which conveys not only a sense of orderliness or predictability, but also the compelling experience of appropriateness expressed in the typically implicit judgment, «Yes, that is the way it should be.»⁴⁹⁷

Y, curiosamente, unos años antes, en su artículo «Who Believes in a Just World?» los también psicólogos Zick Rubin e Letitia Anne Peplau habían formulado lo siguiente a partir de sus experimentos y estudios de campo:

Many people believe that the world is a place where good people are rewarded and bad people are punished. *Believers in a just world* have been found to lie more likely than nonbelievers

⁴⁹⁷ LERNER, M., *The Belief in a Just World*, Springer, New York, 1980, p. vii; el destacado es del propio Lerner.

to admire fortunate people and to *derogate victims*, thus permitting the believers to *maintain the perception that people in fact get what they deserve*. Other studies have shed light on the antecedents, correlates, and social consequences of the belief in a just world. Everyone may have a version of the just world belief in early childhood (Piaget's «immanent justice»), but some people outgrow the belief quickly and some apparently never do. Believers in a just world have been found to be more religious, *more authoritarian*, and more oriented toward the internal control of reinforcements than nonbelievers. They are also more likely to *admire political leaders and existing social institutions*, and to have *negative attitudes toward underprivileged groups*.⁴⁹⁸

El fenómeno o la teoría del mundo justo es así la creencia o la tendencia a creer que en la vida todas y cada una de las personas obtienen lo que se merecen. Es el convencimiento de que existe una especie de orden cósmico o divino en el universo que garantiza que los *malos* serán castigados por sus actos mientras que los *buenos* serán premiados o recompensados por su magnanimidad. Es la reclamación que Job le hace a Jehová por mantenerse fiel a él pese a todas las fatalidades que este le manda. Es, dicho llanamente, la versión «de andar por casa» que muchos tienen del concepto dhármico del *karma* y que reflejaba el protagonista de la comedia televisiva *My name is Earl*, quien decidía enmendar sus errores del pasado y realizar buenas acciones con la absoluta certeza de que solo así dejaría atrás su mala suerte y disfrutaría de una vida más afortunada. «¿Qué he hecho yo para merecer esto?», «esto no me puede pasar a mí» o «no hay mal que por bien no venga» es lo que estos creyentes suelen decir cuando un inesperado infortunio azota sus vidas y tratan de encontrarle un porqué, pues está arraigado en ellos la firme convicción de que el universo guarda un perfecto equilibrio de acciones y reacciones. Sin embargo, en el fondo esto no es más que el desesperado anhelo por encontrar un sentido a los acontecimientos más inexplicables de la existencia, un reflejo de la negativa a admitir que el mundo que habitamos es injusto y donde uno no siempre recibe lo que debería. Es el rechazo a aceptar que un devoto padre de familia puede morir inesperadamente y dejar a esta desamparada mientras que un asesino puede salir indemne de un accidente mortal; que un inocente pueda acabar en la cárcel o ser sometido a un castigo y una ley injusta mientras que un criminal sale airoso de un proceso judicial; que una persona diligente pueda ver destruido o minusvalorado el fruto de su trabajo mientras que un superior abusivo e indolente se aprovecha de su esfuerzo. Es, en resumen, negarse a reconocer que el sufrimiento y el dolor puedan ser en vano, que puedan no tener un propósito, que puedan ser arbitrarios e incluso absurdos; que los *buenos* pueden perder y los *malos* pueden ganar. No, hay muchas personas que no pueden convivir con este hecho tan duro como cierto y que necesitan de una constante que dé significado a todo aquello que les rodea, máxime cuando no lo pueden explicar; algo que suponga para ellos una

⁴⁹⁸ RUBIN, Z. & PEPLAU, L.A., «Who Believes in a Just World?», en *Journal of Social Issues*, vol. 31, nº 3, 1975, pp. 65-89, p. 65; el destacado es mío.

luz al final del túnel, que les asegure que todos los sacrificios habrán valido la pena y que sus enemigos o todo aquel que les haya infligido algún tipo de daño pagará las consecuencias. Así es como nace en ellos, aunque sea inconscientemente, la creencia o la teoría de un mundo justo.

Ahora bien, esta clase de pensamiento también tiene una contrapartida negativa que puede ponerse al servicio de los más perversos fines. Que el mundo sea justo significa que el sufrimiento y las desgracias de una persona no pueden ser aleatorios, sino que siempre ha de haber una razón para su presencia; ese individuo ha debido de hacer algo que ha desencadenado el correspondiente castigo por parte de Dios, el orden cósmico o cualquiera que sea la entidad o fuerza demiúrgica que rige el universo. El problema es que, en muchos casos, ese algo consiste simplemente en el mero hecho de existir. Dicho con otras palabras, la creencia del «mundo justo» conduce también a la percepción de que las víctimas de grandes males son culpables de su destino y, consecuentemente, se han ganado el dolor y las aflicciones que padecen; si sufren es porque merecen sufrir, porque «algo habrán hecho», como dice la castiza expresión que tan a la ligera se profiere. A través de este planteamiento se pretende racionalizar, y hasta naturalizar, un hecho violento, una humillación, una conducta agresiva u ofensiva, un asesinato... y cualquier catástrofe que acontezca. Es el tipo de cosmovisión que subyace a los intentos de justificar, e incluso legitimar, una violación argumentando que una joven vestía demasiado provocativa, quería disfrutar de su sexualidad o —paralizada por el miedo— nunca dijo que «no» ni ofreció resistencia; la que sustentan los maltratadores para defender sus agresiones; la que se encontraba presente en los pogromos y el genocidio nazis cuando las autoridades convencían a la población de que los judíos y los opositores al régimen habían sido los causantes de la *Dolchstoßlegende* —puñalada por la espalda— y la resultante situación de la nación; y la que se encuentra en la raíz de multitud de discriminaciones, actitudes y exculpaciones de corte xenófobo, machista e intolerante. En resumidas cuentas, asumir esta perspectiva o teoría también hace más fácil devaluar a las víctimas y su sufrimiento:

We will rearrange our perception of people and events so that it seems everyone is getting what they deserve. Victims must be suffering because they have done “something,” because they somehow are inferior or dangerous or evil, or because a higher cause is being served. The belief that the world is a just place leads us to accept the suffering of others more easily, even of people we ourselves have harmed.⁴⁹⁹

No obstante, es evidente que esta creencia del «mundo justo» no tendría lugar si aquellos que la adoptan no encontrasen algún tipo de utilidad en ella; y esta consiste en convertir a las víctimas en un *chivo expiatorio*. Esto proporciona a los perpetradores una protección psicológica frente a todos

⁴⁹⁹ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 247.

los avatares y sucesos desafortunados que les acontecen —sobre todo cuando sus orígenes son demasiado vagos como para vislumbrarlos o cuando temen enfrentarse a ellos—, y mejora su autoestima al darles la oportunidad de desahogarse y volcar todas sus frustraciones sobre aquellos que consideran responsables de sus desgracias, sin importar cuan injustificados estén realmente sus juicios. Desde su punto de vista, las víctimas son los causantes de todo mal que les pueda atenazar y es de justicia que paguen por ello; de hecho, lo ven como la única solución a sus problemas. Es decir, no solo reducen o se liberan de cualquier remordimiento o sentimiento de culpa que pudiesen albergar por el destino de estas personas, sino que van más allá y atribuyen esta culpa a las propias víctimas. Al hacerlo, consiguen mantener esa ilusión psicológica de control y comprensión de un supuesto mundo justo que acalla su conciencia y les permite seguir conviviendo consigo mismos.

Conclusión

Así es como se pone el último clavo en el ataúd de las víctimas; así es como se alcanza el colofón de una institución malvada; así es como la ideología y la cultura de la crueldad terminan de introducirse en toda la población e implantar su reinado del terror. Los líderes y los pioneros comienzan alzando la voz para ser escuchados y reclutan a sus semejantes. Después aprovechan el momento adecuado para difundir sus venenosas ideas y corromper a la población. Se erigen como adalides de una nueva situación que está por venir, muestran la necesidad que se tiene de ellos para lograr el cambio y reclaman un seguimiento ciego «por el bien de la comunidad». Distinguen quiénes pertenecen verdaderamente al grupo y quiénes no, separan entre «nosotros» y «ellos» y designan a estos últimos como lo *otro*, frente al cual edifican su identidad; un *otro* que puede ser también designado como el *enemigo* al que hay que neutralizar y erradicar «por el bien común». Es entonces cuando se le deshumaniza, se le busca, se le persigue, se le aniquila y se le culpa de su fatalidad. Para este momento, el grupo, la comunidad o la población ya se han pervertido en su seno, ya no hay vuelta atrás; se han hecho cómplice de los crímenes⁵⁰⁰. La institución malvada ha ganado.

¿Queda entonces alguna esperanza frente a tan aciago destino? ¿Existe alguna defensa ante un panorama tan negro y desalentador? La historia parece haber demostrado que es difícil, por no decir imposible, acabar con las instituciones malvadas de otro modo que no sea el enfrentamiento directo. Los líderes no cambian su discurso por las buenas, no atienden a argumentaciones razonables; y cuanto más hondo se ha afincado la ideología en la sociedad, mayor esfuerzo requiere extirparla.

⁵⁰⁰ Por supuesto, aquí estoy generalizando. Incluso en los sistemas más opresores, los totalitarios, existen células de resistencia que luchan contra la tiranía y la maldad de las ideologías. Sin embargo, sus integrantes suelen ser minoritarios. Además, son también demonizados por los líderes —cumpliendo con el propósito ideológico de amedrentar a la comunidad y mostrar a esta la necesidad del nuevo orden— y perseguidos incansablemente para su erradicación.

Resulta poco probable, mejor dicho, inverosímil, que de haber ganado la guerra los Estados Confederados hubiesen abolido la esclavitud o que Alemania hubiese puesto fin a su política racial; incluso en España la dictadura franquista solo llegó a su término con la muerte de su caudillo. En tales casos, la única solución posible para detener la institución malvada es cortar la cabeza —o las cabezas— de la hidra, desde la que escupe su ponzoña, o una opción todavía menos alentadora: la guerra. Resta, sin embargo, una última baza para evitar el conflicto y la violencia: la *prevención*. Una vez erigidas, puede que no haya otro método para destruir las instituciones malvadas amén de la lucha y la oposición frontal contra ella, pero cabe la posibilidad de no llegar hasta este extremo si se logra evitar su nacimiento y su aparición; esta es nuestra mejor opción y la meta a la que debemos aspirar. Naturalmente, no quiero decir con esto que puedan evitarse todas las contiendas y enemistades que pueblan el globo; semejante objetivo sería lo deseable pero, al menos por el momento, resulta utópico. Lo que sí está en nuestra mano es dirigirnos asintóticamente a este ideal, reducir el derramamiento de sangre, salvar vidas inocentes y construir un mundo y una sociedad más abiertos, tolerantes, libres y seguros.

Cómo lograr esto es lo que trato de abordar, de forma breve y esperanzadora, en la última parte de la presente tesis. En ella planteo una posibilidad que, sin ser especialmente novedosa, recuerda una de las misiones originales de la filosofía y el protagonismo que esta puede seguir teniendo en nuestros días; una posibilidad que ya plantearon los padres de la ética, como fueron Sócrates, Platón y Aristóteles, y que Hannah Arendt recogió y reformuló a raíz de los desastres totalitarios. La posibilidad del pensamiento crítico.

EPÍLOGO: LA ESPERANZA DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO

Al final de su obra *The roots of evil*, John Kekes desarrollaba una serie de condiciones externas e internas para la lucha y prevención contra el mal. Las primeras serían el conjunto de leyes, normas, prohibiciones y castigos establecidos por los hombres y las sociedades, que fijan unos límites claros para proteger el bienestar y la seguridad de los individuos, y tratan de impedir así la perpetración de acciones malvadas. Las segundas serían lo que el autor denomina «imaginación moral»; esto es, «el intento de valorar otros estilos de vida llegando a comprenderlos desde adentro tal como se les aparecen a aquellos que están activamente comprometidos con ellos»⁵⁰¹. En opinión de Kekes, y en la mía propia, estos factores serían los más relevantes a la hora de combatir el mal, pues de nada sirven los condicionantes y refuerzos externos —como la ley positiva o las sanciones por su infracción— si las personas no entienden por qué las deben respetar.

Una vez dicho esto, también debe admitirse que la idea y el desarrollo de Kekes acerca de las condiciones internas distan mucho de ser originales. En realidad, no son más que un breve compendio de lo que medio siglo antes había propuesto Hannah Arendt cuando hablaba de la necesidad de un pensamiento crítico y de la formación de juicios representativos adecuados en los terrenos de la moral y de la política, con el propósito de evitar la reaparición del escenario que había asolado Europa con el nacionalsocialismo. En este sentido, el análisis de la filósofa alemana resulta mucho más profundo y proporciona una herramienta mucho más útil para enfrentar el mal, sobre todo cuando este se presenta de una forma tan devastadora como lo hizo durante el III Reich. Sin embargo, la propia Arendt reconoce que estas reflexiones tampoco son propia y originalmente suyas, sino que mucho antes que ella ya hubo un pensador que estableció las bases en una de sus obras, pero desde un campo que le impidió ver las implicaciones morales y políticas de su descubrimiento; ese pensador era Immanuel Kant, y el libro, la *Crítica del Juicio*. Como ella misma relata, aunque el filósofo de Königsberg nunca desarrolló explícitamente una filosofía política propiamente dicha —más allá de algunos ensayos aislados—, algunos de sus planteamientos en la «Crítica del Juicio estético», sobre todo en lo concerniente a la «*erweiterten Denkungsart*» —«mentalidad ampliada», «amplio modo de pensar» o «modo de pensar extensivo»—, establecieron las líneas maestras del que sería uno de los mayores legados a los filósofos de la política; pese a que Kant, preso de su propia filosofía, nunca pensara en extrapolar estas ideas más allá del terreno de la estética. Así lo expresó Arendt, no solo en su correspondencia personal con Karl Jaspers —1957—, sino también en

⁵⁰¹ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 350.

ensayos como «La crisis en la cultura: su significado político y social» —1960— o «Verdad y Política» —1967—, lecciones como «Algunas cuestiones de filosofía moral» —1965-1966—, o sus «Conferencias sobre la filosofía política de Kant» —1970—⁵⁰². Por esta razón, antes de ahondar en lo expuesto por la filósofa alemana durante el último decenio de su vida, conviene recordar qué es lo que había dejado escrito Kant y por qué llamó su atención.

En el §40 de la *Crítica del Juicio*, en el que se habla acerca «del gusto como una especie de *sensus communis*» —con lo que se aprecia la remisión exclusiva del autor al campo de la estética—, y donde este último término no significa más que el *entendimiento común humano* poseído por todos y que nos capacita para integrarnos en una comunidad, Kant afirma lo siguiente:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Ahora bien: quizá parezca esa *operación de la reflexión* demasiado artificial para atribuirle a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.⁵⁰³

⁵⁰² El 29 de agosto de 1957, Arendt escribe a su antiguo maestro e íntimo amigo: «At the moment I'm reading the *Kritik der Urteilskraft* with increasing fascination. There, and not in the *Kritik der praktischen Vernunft*, is where Kant's real political philosophy is hidden. His praise for "common sense", which is so often scorned; the phenomenon of taste taken seriously as the basic phenomenon of judgment —which it probably really is in all aristocracies—; the "expanded mode of thought" that is part and parcel of judgment, so that one can think from someone else's point of view. The demand for communicativeness» —ARENDR, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926-1969*, p. 318—. En «La crisis en la cultura: su significado político y social» afirma: «quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión "crítica del juicio estético" contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana» —ARENDR, H., en *Entre el pasado y el futuro*, p. 231—. Por otra parte, en «Algunas cuestiones de filosofía moral» dice: «Kant mismo analizó principalmente juicios estéticos, pues le parecía que sólo en ese campo juzgamos sin aplicar reglas generales que sean apodóticamente verdaderas o evidentes por sí mismas. Por consiguiente, si aplico ahora sus resultados a la esfera de la moral, doy por supuesto que el ámbito de intercambio y la conducta humanos y los fenómenos que allí encontramos son en cierto modo de la misma naturaleza» —ARENDR, H., en *Responsabilidad y juicio*, p. 144—. Y, finalmente, en la X conferencia sobre la filosofía política de Kant, sostiene: «Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor manera de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la "Crítica del juicio estético", donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo» —ARENDR, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2013, p. 116—.

⁵⁰³ KANT, I., *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 218.; los dos primeros destacados son del propio Kant, el último es mío.

A continuación, presenta las tres máximas de este entendimiento común humano: en primer lugar, estaría la máxima de la Ilustración, del modo de pensar libre *de prejuicios*; esto es, pensar por uno mismo. En segundo lugar, la máxima de la mentalidad ampliada o del modo de pensar *extensivo*; es decir, pensar en el lugar de cada otro. Por último, la máxima del modo de pensar *consecuente*; o sea, la máxima de la razón y del imperativo categórico, que lleva a pensar siempre de acuerdo con uno mismo. En este punto, Arendt se detiene sobre la segunda máxima, que poco después Kant no duda en bautizar como «máxima del Juicio» y que caracteriza del siguiente modo:

Por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio de modo de pensar* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexionan sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).⁵⁰⁴

Y la facultad que permite esta «mentalidad ampliada» o «modo de pensar extensivo» no es otra que la *imaginación*, que en la *Crítica de la razón pura* ya había quedado definida como «la facultad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*»⁵⁰⁵. La imaginación es, por tanto, «la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior»; esto es, trae a nuestra presencia un objeto que ahora se aleja de la inmediata percepción sensible y al que no podemos enfrentarnos de manera directa, pero que, de algún modo, hemos interiorizado, de manera que nos puede afectar como si hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo, como si fuera un objeto para un sentido interno⁵⁰⁶. Gracias a esta *re-presentación*, se establece una distancia adecuada para evaluar algo en su justo valor; y dado que no es la presencia inmediata la que queda afectada, sino su representación, y que se reflexiona sobre esta última y no sobre la primera, es por lo que Kant considera la imaginación como la propedéutica para esta «operación de la reflexión»⁵⁰⁷, la cual sería la auténtica actividad de juzgar algo.

Asimismo, resalta Arendt⁵⁰⁸, el planteamiento de Kant implica que esta facultad de juzgar presupone la presencia de los otros, con los que podemos interactuar, relacionarnos y expresar nuestras opiniones, sensaciones, estados, etc.; en otras palabras, con los que podemos socializar, actividad

⁵⁰⁴ *Ibid.*, pp. 219–220; el destacado vuelve a ser del propio Kant. Arendt traduce el término kantiano «*allgemein*» por «general» en lugar de «universal»; para profundizar en este aspecto, que queda fuera del propósito del presente artículo, consultar: ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 132 —nota 155—; ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, p. 233.

⁵⁰⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2010, p. 166; el destacado es del propio Kant.

⁵⁰⁶ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 121, 124, 126–127.

⁵⁰⁷ Ver nota 503; ver también: ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 121, 124, 127; *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 464.

⁵⁰⁸ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 136–138.

que Kant había descrito previamente —1786— como el objetivo principal del destino humano⁵⁰⁹. De esta manera, cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del tema u objeto de discusión sobre el que se habla. En este punto, la *Crítica del Juicio* queda vinculada a la reflexión kantiana de una humanidad unida y cosmopolita presente en *Sobre la paz perpetua*: «Los hombres —dice Arendt— son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y sus acciones»⁵¹⁰.

Teniendo todo esto en mente, no entraña ninguna dificultad trasladar las consideraciones de Kant al terreno de la moral y de la política; pero esto es algo que, paradójicamente, su autor nunca llegó a contemplar. Al igual que hizo la tradición posterior, Kant siempre estimó que su filosofía moral y política habían quedado circunscritas, aparte de a algunos breves ensayos y opúsculos como *Sobre la paz perpetua* —1795—, a obras como la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* —1785—, la *Crítica de la razón práctica* —1788— o *La Metafísica de las Costumbres* —1797—, entre otras; textos en los que se refería a la facultad legislativa de la razón⁵¹¹, expresada paradigmáticamente en la formulación del *imperativo categórico*: «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal»⁵¹². Un imperativo que, también con sus inmediatas reformulaciones —«obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza» y «obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»⁵¹³—, se basa en la máxima del entendimiento según la cual el pensamiento racional debe ser consecuente y estar de acuerdo consigo mismo, tal y como hace explícito en *La Metafísica de las Costumbres*:

Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal.⁵¹⁴

⁵⁰⁹ KANT, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 59.

⁵¹⁰ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 138.

⁵¹¹ «La razón determina inmediatamente a la voluntad con una ley práctica, no mediante un sentimiento de placer y displacer interpuesto en esa misma ley, y sólo el hecho de poder ser práctica en cuanto razón pura le hace posible officiar como legisladora» —KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2011, p. 87; el destacado es del propio Kant—. Asimismo, la referencia a la razón como «legisladora» es muy recurrente en *La Metafísica de las Costumbres* prácticamente desde su comienzo: «la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora)» —KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 34; el destacado es mío en esta ocasión—.

⁵¹² KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2008, p. 104.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 104, 116.

⁵¹⁴ KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, p. 32.

Ahora bien, como indica Arendt⁵¹⁵, lo cierto es que esta máxima del modo de pensar consecuente tampoco es estrictamente novedoso por parte de Kant, sino que encuentra su germen en la filosofía de Sócrates y Platón. Sócrates ya había visto que la conciencia del hombre lleva a este a poder entablar un diálogo consigo mismo acerca de sus actos, sus pasiones, sus motivaciones, sus razonamientos, etc.; una dualidad o un dos-en-uno que constituye la esencia del pensamiento, el cual queda posteriormente definido en los textos platónicos como el «diálogo interior y silencioso del alma consigo misma»⁵¹⁶. Esta capacidad es común a todo el género humano, pero para poder ejercerla adecuadamente, formula también Platón, es preciso hacerlo de tal manera que uno esté en consonancia consigo mismo: «Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga»⁵¹⁷. Este dogma del acuerdo con la propia conciencia y de la no-contradicción con uno mismo habría dado origen a la ética occidental; pero con la *Crítica del Juicio* Kant habría inaugurado, aun sin saberlo, una nueva forma de pensar dentro de la filosofía moral y política, en la que uno no solo debe dialogar consigo mismo, sino también tener presente a aquellos que se encuentran ausentes:

En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las «condiciones privadas subjetivas», es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. [...] La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal

⁵¹⁵ ARENDT, H., *La vida del espíritu*, pp. 202–216.

⁵¹⁶ PLATÓN, *Teeteto y Sofista*, en *Diálogos v*, Gredos, Madrid, 2007, pp. 266, 461 (*Tht.* 189e, *Sph.* 263e).

⁵¹⁷ PLATÓN, *Gorgias*, en *Diálogos II*, p. 79 (*Gorg.* 482b-c).

sino también según la perspectiva de todos los que están presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común.⁵¹⁸

Esta vía abierta por Kant es la que le permite a Arendt hablar de la relevancia del pensamiento crítico en las esferas de la moral y de la política, especialmente a la hora de evitar el mal y los desastres que este puede conllevar para la humanidad. Dicho pensamiento únicamente puede llevarse a cabo cuando las perspectivas de los demás están abiertas a examen, lo que supone que, aunque sea una actividad solitaria, no pueda quedar desvinculada de los otros. A través de la fuerza de la imaginación, puede hacer presentes a todos los que están ausentes y llevar a una persona a pensar en el lugar de cualquier otra. De esta manera, cuando alguien emite un juicio no solo está afirmando algo, sino que también está reclamando el asentimiento de los demás; porque, al juzgar, ya los ha tenido en cuenta y espera que dicho juicio adquiriera, si no una validez universal, al menos sí una general: «[El pensamiento crítico] se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita»⁵¹⁹.

Ahora bien, esto no significa que el pensamiento crítico sea una suerte de empatía ampliada para saber lo que ocurre en la mente de los demás; que se acepte pasivamente la perspectiva de los otros; que se amolde el juicio de uno mismo al suyo; que se suplanten los prejuicios de cada uno por los de otro; o que se realice un recuento de votos para llegar a lo que es correcto. El pensamiento crítico no tiene en cuenta lo que se denomina «interés propio», sino que, aunque permite hablar con voz propia, es imparcial y trata de construir una perspectiva lo más general posible; de modo que, cuanto mayor sea su alcance y cuanto más amplio sea el contexto en el que uno pueda moverse de una perspectiva a otra, esto es, cuantas más situaciones de otras personas pueda uno hacer presentes en su pensamiento y tenerlas en cuenta en sus juicios, tanto más representativos y generales serán estos. Una vez se entiende en qué consiste esta facultad, y se comprende que las personas la poseen y son capaces de ejercerla en todo momento, puede y debe ponerse en práctica dentro de nuestras sociedades; debe dirigirse a todos sus aspectos, incluyendo costumbres, normas, leyes y principios morales y legales, pues solo así podrá determinarse si estos son justos y adecuados para todos o si, por el contrario, entrañan algún peligro o algún mal en su interior.

Es obvio que Kant no podía ver una cosa así. La arbitrariedad y subjetividad que contienen el adagio latino «*de gustibus non disputandum est*» y la expresión «*cada cual tiene su propio gusto*»⁵²⁰ podían ser válidos para el terreno de la estética, pero ofendían claramente su sentido de la

⁵¹⁸ ARENDT, H., «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 232–233.

⁵¹⁹ ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 184.

⁵²⁰ KANT, I., *Crítica del Juicio*, p. 267.

política y de la moral. El imperativo categórico no estaba sujeto a crítica, juicio o amplio modo de pensar alguno, sino que emanaba directamente de la razón universalmente legisladora, a la cual podían acceder todos y cada uno de los individuos por sí mismos y por igual. Asimismo, Kant había sido muy tajante en lo que se refiere a la obediencia de los ciudadanos al Estado; no solo en su crítica a las revoluciones y en su oposición al derecho de rebelión e insurrección contra los gobernantes⁵²¹ —lo cual contrasta con su admiración por la Revolución francesa (que no por los revolucionarios), a la que considera el acontecimiento de su tiempo que prueba la tendencia moral del género humano hacia lo mejor⁵²²—, sino también en un texto tan simbólico como «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» con la célebre frase «razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!»⁵²³. Sin embargo, nosotros, desde nuestro tiempo y desde nuestras circunstancias, no tenemos por qué partir necesariamente de sus mismos presupuestos. Nosotros no somos Kant —a quien tampoco hay por qué arrogarle una verdad absoluta sobre todos los asuntos— ni vivimos en el siglo XVIII, sino que, teniendo en consideración el progreso moral que la humanidad ha experimentado desde entonces, podemos llegar más lejos de lo que él llegó, utilizando para ello las propias herramientas que nos dejó brindadas. Inconscientemente sus planteamientos abrieron un nuevo horizonte dentro de la moral y de la política; actividades que, lejos de realizar en solitario, son desarrolladas y ejercidas en presencia y compañía de otros, razón por la cual es imprescindible que los tengamos siempre presentes en nuestros juicios y pensamientos sobre la cues-

⁵²¹ En 1795, en los apéndices de *Sobre la paz perpetua*, Kant afirma: «Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a la ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario». Y poco después recalca: «“¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?” No hay duda de que los derechos del pueblo están conculcados y que al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole. Sin embargo, nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en esta lucha y tuvieran que soportar las consiguientes penas» — KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 87, 101—. Por otra parte, en 1797, dice en *La Metafísica de las Costumbres*: «Un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*; y si se produce, sólo puede afectar al *poder ejecutivo*, no al legislativo. [...] Por lo demás, si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas, y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que tiene ahora el poder» — KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 153–155; el destacado es del propio Kant—. Y en una nota a pie de página del ensayo «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», hablando acerca del derecho de sublevación, sostiene: «ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta» — KANT, I., en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, p. 90; el destacado es del propio Kant—.

⁵²² KANT, I., «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pp. 86–93. Resulta curioso que esta alabanza a la Revolución francesa se encuentre en uno de los textos en los que el propio Kant critica el derecho a la rebelión.

⁵²³ KANT, I., «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2009, p. 92.

ción. En otras palabras, tal y como reitera la propia Arendt en el ensayo «Verdad y política», tales juicios y pensamientos deben ser representativos:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento). El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquello en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados.⁵²⁴

Por lo tanto, si hay una herramienta con la que se pueda combatir el mal, esa es el pensamiento, pero no en el sentido de una facultad cognoscitiva, sino de una facultad crítica, que permita discernir lo bueno de lo malo; un pensar crítico que permita reflexionar sobre absolutamente cualquier aspecto que se quiera considerar. En este sentido, señala Arendt en «El pensar y las reflexiones morales»⁵²⁵, si Kant estaba en lo cierto cuando decía que el pensamiento siente una aversión natural a aceptar sus propios resultados como sólidos axiomas⁵²⁶, no se puede esperar ni permitir que este dé dogma moral alguno sobre el que no pueda deliberarse, sino que debe proporcionar los medios necesarios para poder cavilar y dudar casi cartesianamente, si así lo queremos, sobre cualquier conclusión a la que llegue. Lo contrario a esta actividad puede recibir muchos nombres pero, sin duda, no el de *filosofía*. Esto no quiere decir que se deba ejercer un escepticismo radical hacia todo, que se tome la duda cartesiana literalmente en el terreno de la moral y de la política, o que se deje cundir la

⁵²⁴ ARENDT, H., «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, p. 254.

⁵²⁵ ARENDT, H., en *Responsabilidad y juicio*, p. 167.

⁵²⁶ Dice Kant, en la «Doctrina Trascendental del Método» de la *Crítica de la razón pura*: «La solidez de las matemáticas se basa en definiciones, axiomas y demostraciones. Me limitaré a mostrar que ninguno de estos elementos puede ser, en el sentido en que los toman las matemáticas, ni suministrado ni imitado por la filosofía»; y, poco después, define qué entiende por *axiomas*: «son principios sintéticos *a priori*, en cuanto que son inmediatamente ciertos. Ahora bien, un concepto no puede combinarse con otro sintéticamente y, a la vez, de modo inmediato, ya que para salir de un concepto nos hace falta un tercer conocimiento que sirva de medio. Dado que la filosofía no es más que un conocimiento de razón por conceptos, no se encontrará en ella ningún principio que merezca el nombre de axioma. [...] La filosofía no posee, pues, axiomas y nunca puede imponer sus principios *a priori* sin más, sino que tiene que prestarse a justificar con una sólida deducción su competencia respecto de ellos» —KANT, I., *Crítica de la razón pura*, pp. 583, 586–587—.

anarquía, el descontrol y un total «*laissez faire*» dentro de la sociedad; nada de eso es lo que aquí estoy diciendo. Lo que trato de transmitir es que únicamente a través de ese poder crítico del pensamiento que nos permite meditar, sin excepción, acerca de cualquier tema podremos comprender verdaderamente el porqué de las leyes morales y de las normas políticas que rigen nuestras comunidades; las fuerzas externas, como los castigos o la coacción contra la realización de determinados actos, pueden hacer que se cumplan, pero nunca lograrán que penetren en el individuo.

Por ejemplo, supongamos que yo mismo, en mi ensimismamiento, me planteo críticamente la pregunta de por qué debo obedecer la ley que prohíbe matar a sangre fría a otra persona pese a todo el odio que pueda sentir hacia ella. Puedo pasar por muchas reflexiones, desde la Ley del Tali3n a la Regla de Oro, desde explicaciones religiosas a propuestas laicas y filos3ficas, pero finalmente es seguro que acabaría llegando a una conclusi3n similar a esta: exista o no un dios ultraterreno que castigue mis pecados en este u otro mundo, no debo atentar fríamente contra la vida de nadie porque tal acto rompería el orden y el contrato social necesarios para la seguridad, el bienestar y el desarrollo de toda persona en cuanto tal, incluido el mío; porque si atento contra la sociedad, esta podría responder contra mí con todas sus fuerzas y con todo su derecho; porque, si creo que tal norma no tiene validez, igual que yo he atacado a otro individuo, un tercero podría atacarme a mí; porque, si creo tener derecho a algo que los demás no, entonces estoy promoviendo una injusticia o una tiranía de la que podría ser víctima si otros pensasen para sí lo mismo que yo; y si creo que la ley debe permitir en particular el asesinato de esa persona concreta, estoy defendiendo la arbitrariedad del Derecho, la cual podría padecer en otra situaci3n. Además, si pensase con mayor profundidad allende estas razones egoístas, llegaría también a la deducci3n de que todas las personas, con independencia de su raza, sexo, credo, nacionalidad, etc., son iguales en derechos, obligaciones y ante la ley, de manera que no encontraría ninguna justificaci3n o argumentaci3n legítima para llevar a cabo mi acto. En otras palabras, acabaría arribando por mí mismo a la conclusi3n de que ese precepto es necesario para la normal convivencia, armonía, desarrollo y realizaci3n de todos y cada uno de nosotros, y que, por tanto, se debe perseguir, condenar y castigar a quienes lo infrinjan.

De la misma forma, también podría plantearme por qué debo seguir las normas de circulaci3n de tráfico y detenerme o avanzar ante un semáforo en funci3n de unos colores que parecen haber sido elegidos arbitrariamente; puede ser que yo no esté de acuerdo con ese orden, o quizá ni siquiera me gusten esos colores y prefiera el azul, el rosa y el naranja para cumplir las mismas funciones. Sin embargo, si reflexionó, comprobaré por mí mismo que es necesario respetar el código de circulaci3n para procurar la seguridad de todos —empezando por la mía, puedo decirme egoístamente—; si busco informaci3n, descubriré que el rojo, el amarillo y el verde no fueron escogidos por azar, de modo que mis gustos estéticos no pueden estar por encima de la protecci3n de las personas; y si aun así pretendo cambiarlos, debería iniciar un procedimiento mediante el cual se evalué si dicha modi-

ficación es conveniente y que tuviese un alcance universal, antes que desobedecer la norma por mi cuenta y riesgo debido a un capricho.

Puede que alguien piense que estos ejemplos son ridículos, demasiado simples o del todo inconcebibles: cuando aprendemos a conducir, lo hacemos de una forma casi mecánica, sin cuestionar el reglamento que nos enseñan y sin preguntarnos por qué rojo implica parar y el verde avanzar, o por qué las señales de prohibición tienen forma circular y las de advertencia, triangular. Igualmente, desde nuestra infancia nos inculcan el respeto hacia la integridad de los demás, así como las trágicas y perniciosas consecuencias que conllevan actos como el asesinato, de modo que no precisamos de ninguna reflexión crítica para saber por qué debemos impedirlo y abstenernos de él. Pero el propósito de los ejemplos empleados no era el de mostrar tales obviedades, sino tan solo ilustrar de la manera más clara posible los mecanismos que subyacen al pensamiento crítico cuando es aplicado a cualquier materia. Así, cuando un político nos dice «este es el único camino para resolver el problema»; cuando una nueva ley es aprobada; cuando la opinión pública se posiciona acerca de un determinado tema; o cuando en un debate alguien realiza una aseveración tajante sobre el objeto de discusión —diciendo, quizá, tener pruebas, información o datos acerca de ello—, estoy en mi derecho de no tener por qué aceptar tales ideas en una primera instancia si no he sido plenamente convencido de ello —siempre y cuando tenga la honesta intención y voluntad de llegar a la verdad—. Estoy en mi derecho de pedir una argumentación y exigir una demostración de aquello que se afirma, de manera que si no observo ninguna contradicción en sus razonamientos y si, con los medios de los que dispongo, puedo concluir lo mismo que mi interlocutor, habré de estar de acuerdo con él y defender tales propuestas con todas mis fuerzas, pues he comprobado por mí mismo su validez; pero si, por el contrario, detecto incoherencias y no quedo persuadido, deberé oponerme —o, cuando menos, permanecer en un estado de *epoché* o «suspensión del juicio»— hasta que puedan detenerse tales males, injusticias o difamaciones, o, al menos, hasta que alguien logre convencerme de lo contrario. Dicho con otras palabras, el pensamiento crítico conduce a no dar nada por sentado, a fomentar el debate, a no aceptar nada como verdadero solo porque haya sido dicho por una autoridad; en resumen, a poder cuestionar críticamente cualquier cosa que se quiera sobre el tema que se desee hasta llegar por uno mismo a una conclusión, aunque esta pueda acabar siendo que debo depositar mi confianza en la palabra de aquella autoridad o en el criterio de alguien porque han demostrado ser dignos de ella y porque sus conocimientos en un determinado ámbito superan con creces a los míos. Esto no significa que deba ejercerse a cada instante, sin respiro; de hecho, vivimos en una sociedad que, aun con sus fallas, no suele requerir que lo pongamos en práctica con todo su potencial —aunque en los últimos años se haya convertido en una necesidad cada vez más imperiosa—. Pero sí es cierto que, en los momentos más decisivos y cruciales, puede ayudar a prevenir catástrofes como las que asolaron a la humanidad en el pasado.

En tanto el pensamiento —ya sea en acto o en potencia— es la facultad distintiva de todo ser humano, presente en todos ellos y a la que todos pueden acceder por igual, su función crítica que permite distinguir lo bueno de lo malo y lo correcto de lo incorrecto no es solo prerrogativa, privilegio o atribuible a unos pocos hombres; es una actividad que debe ser adscrita a todo el mundo y, en consecuencia, «debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener»⁵²⁷. Cualquiera puede tener consigo ese diálogo interior y silencioso en que consiste el pensamiento, hablar e interrogarse con ese compañero que siempre permanece con uno mismo, y que no es otro que la conciencia, para evaluar sus propias acciones y comprobar si se ajustan o no a la moralidad. Ahora bien, que esta actividad sea exigible para todo individuo, y que todos tengan la capacidad y la potencialidad de ejercerla, no quiere decir que sea siempre puesta en práctica. Poder utilizar tal facultad no es sinónimo de obligación, de manera que, por muy necesaria y recomendable que resulte en nuestra vida social, ninguna demanda natural o fisiológica impone su cumplimiento; en este sentido, su despliegue o no es una *elección* que está en nuestra mano tomar. Por este motivo, una persona conscientemente malvada tendría relativamente fácil escapar a su conciencia, pues para acallarla lo único que deberá hacer es dejar de pensar críticamente; esto es, dejar de tener una mentalidad ampliada y dejar de evaluar sus actos para ver si estos se encuentran en concordancia con la moral o si le han llevado a cometer algún tipo de contradicción.

Lo que un hombre teme de esta conciencia —dice Arendt— es la anticipación de la presencia de un testigo que le esté esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa. [...] A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente. La gente mala [...] *no* está «llena de remordimientos».⁵²⁸

Solo una persona diabólica en sentido kantiano, que tiene el propio mal como motor de su acción, podría mirarse a sí mismo, dialogar con su conciencia y aceptarse tal y como es. Y aunque tales personas pueden llegar a existir, y resultan prácticamente incorregibles e insalvables, son hartamente infrecuentes.

Sin embargo, y por increíble que parezca, estos casos no suponen la mayor preocupación cuando hablo de la negativa a ejercer el pensamiento crítico; después de todo, como ya expuse, las personas malvadas por propia voluntad son relativamente escasas, de manera que no son responsables de la

⁵²⁷ ARENDT, H., en *Responsabilidad y juicio*, p. 165.

⁵²⁸ ARENDT, H., *La vida del espíritu*, p. 213; el destacado es de la propia Arendt.

mayoría de males que suceden en el mundo, aunque sí puedan serlo de los más graves. El verdadero problema reside en que, como toda actividad o facultad, el pensamiento crítico requiere de un entrenamiento o de una práctica para que su funcionamiento sea el adecuado; y así como su capacidad es común y compartida en igualdad por todo el género humano, su incapacidad es también una posibilidad presente y real para todos. «Incapacidad» no en el sentido de que a alguien le esté vedado su uso —pues todos albergamos siempre esta potencialidad—, sino en el de que la falta de utilización acabe conduciendo a una *ausencia* del pensamiento; la misma ausencia que Arendt había percibido en la persona de Eichmann durante su proceso en Jerusalén y que, a su juicio, le había convertido en el mayor criminal de su tiempo:

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.⁵²⁹

El auténtico peligro estriba, pues, no tanto en que un individuo particular y malvado renuncie deliberadamente a entablar diálogo alguno con su conciencia, sino en que los miembros normales y corrientes de la población hagan tan poco o nulo uso de su pensamiento crítico que se habitúen a esta ausencia y, finalmente, sean incapaces de pensar por sí mismos. Al igual que la persona que no está acostumbrada a correr sería incapaz de realizar una maratón, o la que no está acostumbrada a memorizar tampoco podría aprenderse el papel principal de una obra de teatro, aquel que no ejercita su facultad crítica, a la larga, será incapaz de utilizarla como debiera cuando tenga la necesidad, pues se habrá acostumbrado a que otros piensen por él. En último término, esto desemboca en el grave problema de la obediencia ciega a una ideología extrema, cuyas nefastas consecuencias no hace falta repetir; una obediencia que reduce al agente moral a un sujeto completamente acrítico, incapaz de cuestionar aquello que se le manda y que reduce su responsabilidad y su labor a la sentencia «yo solo cumplía órdenes».

Así las cosas, el origen y la causa del mal político y moral que padecemos en nuestro mundo no radica en una entidad mefistofélica, fantástica o sobrenatural, sino en nosotros mismos, en las personas de a pie, normales y corrientes; pero, por el mismo motivo, también somos nosotros la única esperanza que existe contra él. Este mal proviene de nosotros y, en virtud de ello, Kant estaba en lo cierto cuando decía que se encuentra enraizado en la propia naturaleza humana; pero también mora en nosotros la fuerza suficiente y necesaria para poder combatirlo. No puede, ni debe, esperarse

⁵²⁹ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 79; el destacado es de la propia Arendt. Sobre la controversia acerca de la elección de Eichmann como ejemplo de la «banalidad del mal» ver nota 17.

ninguna especie de *deus ex machina* que solucione nuestros problemas o libre nuestras batallas, así como tampoco que las cosas se resuelvan por sí mismas; aquí no hay un dios que pueda salvarnos. Por el contrario, debemos actuar sin dilación, hacerle frente en toda su realidad y ser conscientes del enemigo al que nos enfrentamos: no al propio mal como tal, sino a nosotros mismos. En nuestra mano está hacer del mundo un lugar mejor o asolarlo hasta prender fuego a sus propias ruinas; construir un lugar que podamos habitar, del que se sientan orgullosos nuestros ancestros y que reciban complacidamente las generaciones futuras, o destruir los logros que ya hemos alcanzado y convertirnos en merecedores de nuestras desgracias, de nuestra decadencia, de nuestro aniquilamiento y de nuestra extinción. Si pretendemos evitar esto último y conseguir lo primero, nuestro propio pensamiento es la mejor baza de la que disponemos. Ese pensamiento que nos genera dudas, incertidumbre, angustia, acedia, que en ocasiones nos abrumba y que parece ser capaz de destruir todo aquello en lo que creemos; pero que también, precisamente por todo ello, nos libera, nos quita el yugo de la opresión, retira de nuestros ojos el velo de ignorancia para descubrimos el mundo tal y como es, y nos proporciona la autonomía necesaria para ser dueños de nosotros mismos, forjar nuestro propio destino y tratar de alcanzar los objetivos que nosotros nos proponemos. En este sentido, el pensamiento es una empresa valiente, pues obliga a confrontar la realidad en toda su crudeza y desnudez, sin ambages, ilusiones o mascaradas; y es la filosofía la que debe dar el aliento necesario para emprenderla. Sin lugar a dudas, el enfrentamiento con la *aletheia*, con las cosas tal y como son, puede llegar a ser una tarea dura, tal vez titánica y a veces incluso dolorosa; una roca de Sísifo que nunca cesa de atormentar. Pero es misión de la filosofía no dejarnos caer ni cesar en nuestro esfuerzo por comprender y aceptar aquello que nos rodea, empezando por uno mismo, o de poner todo nuestro empeño en mejorarlo si no es de nuestro agrado. Es su labor fomentar y difundir el pensamiento, nuestra facultad de crítica, de reflexión y de juicio, y no permitir que nadie se vea privado de él ni que renuncie a él. Su derrota supone la sumersión del mundo en un océano de oscuridad, en las tinieblas de la ignorancia y la tiranía. Incluso una derrota singular suya, en un caso e individuo determinados, puede que no anegue todo el mundo con estas sombras, pero sí lo hará en el mundo propio de tal individuo. A través del pensamiento se nos abren todas las posibilidades y podemos discurrir por el camino que queramos y optemos, aunque este sea no hacer uso de dicha capacidad y dejar que otro gobierne la vida de uno; es mejor ser un esclavo por elección y por voluntad propias, y con conciencia de serlo —aunque no por ello se elimina la condición de esclavo—, a que me sea algo impuesto y desconozca otras alternativas, pues al menos he sido yo quien lo ha decidido. El pensamiento crítico es posesión nuestra, nadie nos lo puede arrebatar —a excepción de nosotros mismos—, y la profundización y deliberación que permite llevar a cabo sobre la cuestión del mal es lo que puede ayudar a prevenir e impedir nuevos desastres; en cambio, su abandono y ausencia conducen irrevocablemente hacia el peligro y los errores del pasado.

Quisiera concluir así con unas declaraciones de la propia Hannah Arendt, realizadas a este respecto apenas dos años antes de su muerte y que compendian el mensaje que pretendo transmitir:

[...] cada ser humano, en cuanto ser pensante, puede pensar exactamente igual que yo y por ello también puede juzgar, si así lo desea. Lo que no sé es cómo despertar ese deseo en él. Es decir, yo no soy una... lo único que puede ayudarnos realmente, en mi opinión, es *réfléchir*, reflexionar. Y pensar significa siempre pensar críticamente. Y pensar críticamente significa siempre estar en contra. El pensamiento viene siempre, de hecho, a minar todo lo que pueda haber de reglas fijas, de convicciones generales, etc. Todo lo que acontece en el pensamiento está sometido al examen crítico de lo que hay. Es decir, no hay ideas peligrosas, por la sencilla razón de que el propio pensamiento es en sí mismo una empresa peligrosa... En cualquier caso, yo creo que no pensar es todavía más peligroso. *No niego con ello que el pensamiento sea peligroso, pero sí afirmaría que no pensar es mucho más peligroso aún.*⁵³⁰

En suma, seguramente el pensamiento sea nuestra principal arma en la contienda que libramos contra el mal y, siendo así, no encontrará un portador y paladín mejores que la filosofía. En nuestras manos está lo que decidamos hacer con él.

⁵³⁰ ARENDT, H., «Entrevista televisiva con Roger Errera», en *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010, p. 109; el último destacado es mío.

CONCLUSIÓN

Recuerdo, hace ya tiempo, que en la asamblea de un importante equipo de fútbol español el presidente del club estaba airado debido a las duras críticas que el conjunto estaba recibiendo por parte incluso de su propia afición. Pese a seguir participando en las competiciones más importantes, tener algunos de los mejores jugadores del mundo y gozar de un prestigio internacional, los seguidores tenían la sensación de que el plantel era un desastre, el nivel de juego resultaba insuficiente y el futuro se tornaba, al decir de la película, «azul oscuro casi negro». En un momento dado, cansado de esta pesadumbre y desánimo, el presidente dirigió una arenga motivacional a todos los presentes culminada con una coletilla que no tardó en popularizarse y que, siendo tan simple como era, resumía todo el contenido de su mensaje: «O sea que, ¡al loro! ¡Que no estamos tan mal, hombre!». Algo similar se podría decir de la tesis que aquí se ha presentado. Una vez leída, parece que el mal acecha por doquier; que cualquier acto puede abocar a un mal irrevocable; que es preciso tener un cuidado constante para no acabar convertido en un agente del mal; o que las instituciones malvadas se ciernen sobre un mundo donde cualquier intento de resistencia frente a ellas está irremediablemente condenado al fracaso. No hay que ser tan extremistas; también hay que tomarse un tiempo para respirar, aprender a relativizar y, como predicaba la filosofía de los *Monty Phyton*, ver el lado bueno de la vida, aunque sea solo a veces. Es cierto que el mal es omnipresente en el mundo —más en algunas zonas que en otras—, pero también lo es el bien; el mundo no está anegado por las sombras, todavía no. En este punto, creo que Steven Pinker tiene su parte de razón cuando en *Los ángeles que llevamos dentro*⁵³¹ —publicado originalmente en 2011— lanza la controvertida tesis del decrecimiento de la violencia y de que vivimos en el momento menos violento de la historia humana. No comparto plenamente el optimismo de Pinker, pues, sin entrar ahora a debatir la cuestión y pese a los datos que ofrece, opino que el declive numérico que presenta es compensado por la letalidad de las armas actuales —de fuego, químicas, atómicas...— y los complejos fenómenos que se producen dentro de las sociedades contemporáneas; soy firme defensor del progreso moral humano, pero que estemos camino de tan buena ventura es una cuestión que, creo yo, queda todavía muy abierta. En todo caso, al igual que él, sí creo que la situación que vivimos no es tan nefasta como muchos piensan coloquialmente; bien se podría decir de forma pedestre que «mal, tan mal, tampoco estamos».

Soy consciente de que hablo desde una perspectiva occidentalizada, de un habitante del primer mundo que reside en un país europeo el cual se encuentra, en el cómputo global, entre los más ricos y afortunados. Pertenezco a esa parte privilegiada de la población mundial que no pasa hambre ni

⁵³¹ PINKER, S., *Los ángeles que llevamos dentro*, Paidós, Barcelona, 2018.

sed, no está sumida en ninguna guerra, no debe luchar a muerte por sobrevivir ni se encuentra bajo la tiranía de un dictador; al contrario, tengo mis necesidades básicas cubiertas, disfruto de paz, libertad y seguridad en las calles —por norma general—, y con mi esfuerzo y trabajo puedo desarrollar unos estudios superiores o mantener un cierto nivel de vida. ¡Por supuesto que es fácil mirar el lado bueno de la vida desde aquí! Comparado con la situación de otros países y regiones, parecería cínico no hacerlo. Sin embargo, como también he dicho antes, no hay que ser tan maniqueo; semejante postura es traicionar a la realidad. Puede ser que mis condiciones materiales sean superiores a las de miles de millones de personas, pero ello no quiere decir que yo me encuentre a salvo del mal moral y político, o que aquellas vivan en los nueve círculos del infierno; hay que atender a la particularidad de cada caso. Sin duda, la situación es importante, como se ha recalcado en esta investigación, pero tampoco es determinante y mucho menos lo es todo. Evidentemente, un escenario bélico, de hambruna constante o de migración forzosa son circunstancias terribles para vivir, en las que ninguno nos querríamos ver y en las que la perpetración del mal se hace más propicia debido a la desesperación y a la necesidad; y, sin embargo, también brota en ellas la solidaridad, la camaradería, el amor al prójimo... Igualmente, en una sociedad civilizada y avanzada, donde uno parecería resguardado del peligro y tiene posibilidades de desplegar lo mejor de sí, los grandes males pueden venir desatados por la codicia, la vanidad, la soberbia, la lujuria, etc.; una joven puede ser violada por una manada de agresores y un niño asesinado por sus mismos progenitores. El bien y el mal, por tanto, no son propiedad exclusiva de cada uno de estos contextos, sino que en todos ellos podemos encontrar casos de buenas y malas acciones, buenas y malas personas, buenas y malas instituciones. Por este motivo, igual que no conviene dejarse llevar por un optimismo radical, tampoco conviene hacerlo por un pesimismo exacerbado, lo cual no implica caer víctima de la despreocupación; y también por esta razón, porque el mal se puede producir en cualquier momento y situación, es por lo que la reflexión sobre el mal es, y ha de ser, universal.

Ahora bien, dicha reflexión parece haber sido en cierto modo elusiva a lo largo de la historia de la filosofía. ¿Quiere decir eso que ningún pensador ha meditado nunca significativamente acerca del origen, naturaleza y consecuencias del mal? Evidentemente, no; la bibliografía y las referencias aquí empleadas son una pequeña muestra de ello, además de las menciones que ya realicé en el prólogo acerca de algunos de los grandes nombres que habían aludido o tratado el problema. Pero, como también dije, este nunca ha tenido el rol protagonista dentro del pensamiento ni ha acaparado el principal foco de atención. Por supuesto que Sócrates, Platón y Aristóteles, los padres de la ética occidental, estaban preocupados por el mal en el mundo y trataban de encontrarle una respuesta; no por casualidad el tábano de Atenas dio el giro antropológico a una filosofía hasta entonces volcada en la física —y desde el siglo V a.C. también en la sofística—, como tampoco fue azaroso que su más distinguido discípulo dialogase largo y tendido sobre el tema o que el Estagirita nos legase los

primeros volúmenes sistematizados sobre la materia. Todos ellos, así como las llamadas escuelas socráticas menores, deliberaron sobre las acciones, las personas y los regímenes malvados, y trataron de encontrarle algún tipo de explicación, ya fuese a través de la ignorancia, del predominio de los apetitos o los impulsos sobre la razón, de los excesos y los defectos, etc. Sin embargo, sus definiciones y planteamientos solían ser negativos, en el sentido de que se apoyaban en la contraposición frente a algo y en la afirmación de lo que el mal *no* es: es lo que *no* se ajusta a la razón, lo que *no* es propio del sabio, lo que se *aleja* del justo medio... Incluso en el plano metafísico costaba proporcionarle algún tipo de entidad y poseía más bien una *no-esencia* que una esencia propiamente dicha. Por supuesto que en sus textos éticos y morales encontramos algunas caracterizaciones y ejemplos, desde la condena platónica al juicio de Sócrates o su visión psicológica del tirano a la parábola del anillo de Giges; pero estos pensamientos estaban más dirigidos a prevenir el mal que a combatirlo —como si la batalla estuviera perdida de antemano— y a resaltar las virtudes que una acción, persona o gobierno debían poseer para ganarse el calificativo de bueno o virtuoso, valga la redundancia. En este sentido, la naturaleza propia del mal seguía ausente de sus cavilaciones, como si una extraña fuerza impidiera acercarse a ella o, mejor dicho, como si los propios autores rechazasen voluntariamente inmiscuirse en el tema. Una actitud que, hasta hace relativamente poco tiempo, parecía una norma general no escrita de la filosofía; el mal era una materia en la que pocos pensadores se atrevieran a adentrar, y no muy profundamente, casi por una especie de temor a quedar contaminados por ella.

Esto me ha conducido a lo largo de la presente tesis a tres consideraciones u obstáculos por los que juzgo que la reflexión sobre el mal ha quedado en cierta manera apartada de la filosofía —o, cuando menos, no ha gozado históricamente de la indagación que debería—, y que aquí se han tratado de superar.

La primera razón, y que creo la más importante, es que sigue arraigada aunque sea en el inconsciente colectivo la percepción de que cualquier intento de aproximarse, explicar o comprender el mal implica *necesariamente* perdonarlo, justificarlo o quedar manchado por él para convertirse en el siguiente «monstruo». Estos miedos pueden ser legítimos, como dice Waller⁵³², pues son la trampa en la que por desgracia algunos han llegado a caer o el disfraz del que otros se han revestido para excusar sus actos; pero el problema aquí es el adverbio «necesariamente», que impide aceptar como verdadera semejante afirmación. No nos dejemos engañar ni elevemos a ley universal lo que tan solo es puntual u ocasional. Como han visto no pocos autores, explicar el mal no significa condonarlo, exculparlo o verse tentado por él, sino tratar de encontrar sus raíces, sus mecanismos, sus implicaciones y confrontarlo. «Del hecho de disponer de una explicación no cabe deducir que esa es

⁵³² WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 15.

razón suficiente para justificar lo que hacen»⁵³³, decía Terry Eagleton al hablar de los actos terroristas y sus perpetradores; es más, continúa, esta comprensión tan temida por algunos puede servir incluso para hacer los juicios más severos en lugar de mitigarlos: «También resulta extraño suponer que la comprensión conduce inevitablemente a una mayor tolerancia. En realidad, suele suceder justo lo contrario. [...] Las explicaciones pueden tanto endurecer los juicios morales como suavizarlos»⁵³⁴. Por lo tanto, debemos distinguir la explicación de las acciones, personalidades e instituciones malvadas de su evaluación moral; comprender aquellas no excluye el condenarlas, como tampoco incluye su aceptación, su defensa, su perdón o la condescendencia hacia ellas. Esto es algo que también supo ver muy acertadamente Hannah Arendt cuando abordó el *mal radical* inherente a los totalitarismos y comentó en su prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por analogías y generalidades a través de las cuales ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. *La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere.*⁵³⁵

De la misma forma, tampoco debemos permitir que la ceguera de nuestros prejuicios nos lleve a entender el mal como aquello que *no* es. No lleguemos a la precipitada conclusión de que el mal, pese a que su origen último pueda acabar resultándonos desconocido, es algo ininteligible, insondable, indescifrable y fuera del alcance del entendimiento humano; adoptar semejante actitud permite poco más que cruzarse de brazos y dejarse arrollar por él. Tampoco puede infravalorarse reduciéndolo a injusticias y a desigualdades, ya que el mal supone algo más que estas y la equiparación nos impediría enfrentarlo adecuadamente. Tampoco debe ser demonizado, como he insistido largamente, pues no es llevado a cabo por diablos, criaturas sobrenaturales, bestias o monstruos, sino por seres humanos como nosotros. Igualmente, no es producto de la sinrazón, porque incluso la persona más malévola puede llevar a cabo el mayor de los males de un modo totalmente racional. Y, finalmente, mucho menos podemos acabar negando la existencia del mal o concebirlo como una quimera peligrosa, pues esto, sencillamente, supone la negación del mundo y de la realidad en la que vivimos. Debemos considerar el mal tal y como es y se nos presenta, quitándonos los vendajes de los ojos; esto es, en su facticidad. Hemos de entenderlo como algo que nos rodea; que se encuentra di-

⁵³³ EAGLETON, T., *Sobre el mal*, p. 15.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 26; el destacado es mío.

seminado por todo el mundo, en mayor o en menor medida; a lo que quizá nos enfrentamos de manera diaria, aunque sea de manera inconsciente; que puede penetrar en nosotros y corromper todo nuestro ser; que puede destruir el mundo; pero también como algo que podemos neutralizar y reducir, aunque no logremos extinguirlo del todo.

Esto lleva a la segunda consideración: la dura realidad acerca del mal. Como he enfatizado en no pocas ocasiones, el mal es una amenaza permanente y perenne para nuestra vida; si cualquier persona tiene la capacidad de obrar el mal, y no digamos ya de sufrirlo, así como de convertirse en alguien perverso, nadie puede estar definitivamente a salvo de él ni de sus consecuencias. No existe ninguna solución decisiva contra él, si por ella entendemos algo que lo pueda eliminar de manera absoluta y por siempre. En consecuencia, Kant acertó al ver que el mal era *radical*, en el sentido de encontrarse enraizado en la naturaleza humana, incrustado en su vida y en su condición caída, sin que se pueda hacer nada para remediarlo salvo aprender a convivir con ello; es lo que las religiones han concebido y el filósofo de Königsberg denominó como el «fuste torcido de la humanidad»⁵³⁶. No es una conclusión muy halagüeña, pero nadie dijo que tuviera que serlo; como les decía un comentarista deportivo a sus compañeros: «lo siento mucho, la vida es dura». No hablo aquí de cómo nos gustaría que fueran las cosas, sino de cómo son en realidad; por qué sean así es una cuestión a la que deberán responder las teodiceas, la teología o las diferentes concepciones metafísicas, pero que, en todo caso, escapa a las pretensiones a las que se dirige este estudio. Eso sí, que no podamos eliminar el mal del mundo no significa que no podamos enfrentarlo, minimizarlo o tratar de prevenirlo, al menos tanto como esté a nuestro alcance. Pero para poder llevar a cabo esta labor, es indispensable y fundamental pensar el mal tal y como es, reconocer su realidad y su verdadera presencia en el mundo. En otras palabras, tenemos que ser realistas con respecto a él: «el realismo acerca del mal —afirma Kekes— requiere que se reconozca que ese mal está extendido y pone en grave peligro el bienestar humano; que los hacedores del mal deben ser responsabilizados por causarlo, que vérselas con él depende de prevenir las acciones malas y que esta prevención, a su vez, depende de comprender por qué los hacedores del mal hacen el mal»⁵³⁷. Rechazar esto supone ponernos trabas a nosotros mismos en nuestro esfuerzo por hacerle frente.

Finalmente, la última barrera que ha entorpecido, ralentizado o dificultado un pensamiento serio y profundo de la temática del mal es otro prejuicio firmemente anclado en la sociedad y la tradición moral occidental; el mismo prejuicio que ha posibilitado algunos de los peores crímenes contra la humanidad y al que Hannah Arendt tuvo que oponerse frontalmente a raíz del juicio de Eichmann para empezar a resquebrajarlo: la creencia de que únicamente las personas malvadas pueden come-

⁵³⁶ «A partir de una *madera tan retorcida* como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto» —KANT, I., «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, p. 12; el destacado es mío—.

⁵³⁷ KEKES, J., *Las raíces del mal*, p. 198.

ter actos malvados. En escritos posteriores Arendt dio cuenta de cómo la filosofía había soslayado la cuestión del mal⁵³⁸ y de la ingenuidad de la disciplina acerca de quienes lo perpetraban⁵³⁹, pero fue en Jerusalén donde por primera vez se atrevió a afirmar que no era necesario ser un villano, un monstruo o un Hitler para obrar el mal, sino que las personas normales y corrientes también podían hacerlo. Más allá de que estuviese equivocada con respecto a Eichmann en particular, Arendt obligó al público a confrontar la terrible verdad que desde hace milenios habían querido esconder en lo más remoto de sus mentes: la posibilidad de que también ellos, los ciudadanos corrientes, los devotos *paterfamilias* que la alemana había mencionado años atrás⁵⁴⁰, podían ser agentes del mal. Dicho en otras palabras, no solo hay *personas malvadas* —*evil people*— sino que también existen «simples» *hacedores del mal* —*evildoers*—, los cuales no tienen por qué ser necesariamente malas personas. Fue el rechazo a asumir esta dura realidad, y el consiguiente convencimiento de que solo individuos de alma pérfida o seres sobrenaturales venidos del averno podían perpetrar acciones malvadas, lo que permitió al III Reich engañar a su población y consumir unos crímenes que ninguna mente humana del momento era capaz de concebir. Valiéndose de la falacia «solo las personas malvadas cometen acciones malvadas» a la cúpula del NSDAP le fue fácil librarse de cualquier acusación ante los ojos de su pueblo, frente al cual los líderes aparecían poco menos que como héroes por muy perversos que fueran en realidad: ellos no podían ser los autores de ninguna de las barbaridades que algunos les imputaban, decían cínicamente, porque eran buenas personas que luchaban por el porvenir de Alemania, de manera que era imposible que realizaran el mal; y, por supuesto, la gran mayoría asentía ante tan lógico e impecable razonamiento. Del mismo modo, tanto al final de la guerra como en el momento en el que se propagaba la ley no escrita del silencio y la ignorancia sobre lo sucedido, la falacia también sirvió a muchos miembros de la sociedad alemana que pretendían excusar su comportamiento o rehuir sus responsabilidades; a su juicio eran, sencillamente, honrados padres de familia, trabajadores intachables o fieles cumplidores de su deber, es decir, buenas personas, de modo que no podían haber realizado ningún mal. Una estrategia psicológica de autoprotección cuya efectividad no resulta nada desdeñable.

⁵³⁸ En los cursos impartidas entre 1965 y 1966 sobre filosofía moral, decía: «Esta, por último, la paradoja de que tanto el pensamiento filosófico como el religioso eluden en cierto modo el problema del mal. De conformidad con nuestra tradición, toda forma de maldad humana se explica como ceguera e ignorancia humana o como flaqueza humana, inclinación a ceder a la tentación. El hombre —así reza el argumento subyacente— no es capaz de hacer automáticamente el bien ni de hacer deliberadamente el mal. Es *tentado* a hacer el mal y necesita *esforzarse* para hacer el bien» —ARENDR, H., «Algunas cuestiones de filosofía moral», en *Responsabilidad y juicio*, p. 99; el destacado es de la propia Arendt—.

⁵³⁹ «Concluimos que sólo la gente inspirada por el *erōs* socrático, este amor a la sabiduría, la belleza y la justicia, es capaz de pensamiento y digna de confianza. En otras palabras, nos quedamos con las “naturalezas nobles” de Platón, las pocas de las que puede afirmarse que “no hacen el mal voluntariamente”, pero la peligrosa conclusión que implica: “Todo el mundo quiere hacer el bien”, no es verdadera, ni siquiera en lo que a ellos respecta. (La triste verdad de la cuestión es que la mayoría de las veces el mal lo hace la gente que nunca se había planteado ser buena o mala.)» —ARENDR, H., *La vida del espíritu*, p. 202; el destacado es de la propia Arendt—.

⁵⁴⁰ ARENDR, H., «Culpa organizada y responsabilidad universal», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 161; el original es de 1945.

Recuérdese por un momento el caso de Franz Stangl. Stangl colaboró en el mal llamado programa de eutanasia «*Aktion T-4*», trabajó en la construcción y diseño de varios campos de exterminio, y acabó dirigiendo el de Treblinka; de un modo u otro, estuvo implicado en la muerte de más de un millón de personas, aunque él no matase a ninguna con sus propias manos, como parece ser. Por otra parte, su vida personal resultaba ejemplar: empleado más que diligente, fiel esposo y padre dedicado, su mujer lo amaba incondicionalmente y la devoción de sus hijas hacia él era incuestionable. Pese a los crímenes que había cometido, en las conversaciones que tuvo Gitta Sereny se tenía a sí mismo como una persona normal; y aunque la periodista coincidió con este veredicto, esta se sorprendía de las barreras psicológicas que aquel se había autoimpuesto para protegerse y no ver los estragos que había causado ni las vidas que había arrebatado. Curiosamente, diecinueve horas después de haber realizado la última de las entrevistas, Franz Stangl fallecía en su celda de un ataque al corazón. Si alguien va más allá de la mera coincidencia, como hace la propia Sereny, concluirá que su infarto no fue tanto producto del azar como de la visión que, tras todas aquellas sesiones, tuvo de él mismo y de la aceptación final de lo que había rehusado pensar toda su vida: que, siendo una persona normal como era, había cometido actos imperdonables y durante un momento de su vida, sin darse cuenta, se había llegado a convertir en una de esas personas malvadas que consideraba tan lejanas. En otras palabras, descubrió que no siempre fue tan normal ni la persona íntegra y respetable que creía ser. Quién sabe entonces si su muerte se debió al último esfuerzo que realizó recordando sus acciones, a su falta de esperanza o a que por fin reunió el coraje para morir que tanto buscaba. En cualquier caso, como concluye Sereny: «No se había suicidado. Pienso que murió porque, finalmente, aunque fuera sólo por un instante, se había enfrentado a sí mismo para contarse la verdad. Supuso un esfuerzo monumental alcanzar el instante pasajero en que se convirtió en el hombre que debiera haber sido»⁵⁴¹.

Esta clase de sucesos me llevan también a una consideración adicional sobre lo expuesto acerca de las personas malvadas y que puede suscitar no poca controversia, a saber: en cierta medida, desde el punto de vista filosófico, el análisis de las personas malvadas *per se* resulta el menos interesante. Este es también el motivo por el cual les he dedicado menos espacio en la investigación pero, en todo caso, y con el objeto de evitar malentendidos y confusiones, quisiera matizar o, mejor dicho, precisar el significado de lo que acabo de decir. Cuando afirmo que las personas malvadas son las menos interesantes no estoy diciendo que no revistan ningún interés en absoluto, que nos resulten indiferentes o que las consecuencias de sus actos sean menos graves; en modo alguno trato de rebajar el nivel de sus crímenes ni los espantosos resultados de los mismos. Lo que quiero decir es, sencillamente, que su estudio es relativamente fácil de abordar y no entraña mucha complejidad; la explicación de sus actos es simple y poco más queda por decir del carácter de una persona cuando

⁵⁴¹ SERENY, G., *Desde aquella oscuridad*, p. 550.

se la ha reconocido como malvada y se ha identificado la causa o el motivo de por qué lo es. Algo similar ocurre cuando leemos una novela o vemos una película con un argumento poco complicado en la que el antagonista solo cumple su función de oposición frente al héroe; juzgamos que el personaje es plano, puede que hasta aburrido, porque, aparte de su motivación general, vaga e imprecisa, no es más que el villano que la historia necesita para desencadenar la acción e intentar entretener al público —nadie vería una película de James Bond si este se limitase a beber durante dos horas su Martini con vodka agitado y no revuelto, ni leería una novela fantástica en la que los elfos pasean alegremente con los goblin—. Es «el malo» porque es «el malo» y tiene que haber «un malo». En cambio, nos resulta más interesante cuando vemos su recorrido, cuando entendemos sus motivaciones, cuando vacila, cuando encontramos en él luces y sombras e incluso cuando, de alguna forma, llegamos a empatizar con él; en otras palabras, cuando sentimos que es parecido a nosotros, aunque sea en algún aspecto. En la realidad, una persona intrínsecamente malvada resulta similar a aquellos villanos simples cuyos actos son fáciles de explicar una vez descubierta su motivación: si alguien es un sádico que disfruta con el dolor de sus víctimas, ya sabemos por qué torturaba o asesinaba a la gente; si es un racista, sabemos por qué atacaba, denigraba y humillaba a otros grupos sociales; si es un misógino, sabemos por qué despreciaba a las mujeres; si era un celoso controlador, sabemos por qué pudo acabar con la vida de su pareja. Poco más cabe añadir a esto; y aunque quizá otras disciplinas encuentren aquí un fértil terreno de estudio acerca de las psicopatías y las sociopatías, a la filosofía le queda poco más que reconocer el hecho de que, dados sus actos y su voluntad, dicha persona es malvada o incluso que puede ser incorregible.

Decir entonces que una persona malvada comete o trata de cometer acciones malvadas porque es «malo porque sí», porque tiene motivaciones e intenciones malvadas, aporta poco; resulta más bien una obviedad y lo extraño sería que ocurriese lo contrario. En cambio, lo que sí resulta interesante es saber por qué esa persona es o llegó a ser malvada, por qué adquirió aquellas malévolas intenciones y motivaciones; esta clase de evolución, la misma que encontramos en los sugerentes villanos que antes citaba, es la que llama nuestra atención. Y aquí la filosofía, acompañada de otras ramas del conocimiento, sí que puede profundizar para comprender cómo y por qué se produjo esa conversión y las terribles consecuencias que esta trae aparejadas. Ahora bien, si se analiza esta transformación se asume una premisa que juzgo como la más pertinente en este aspecto y que estaba contenida en lo ya mencionado sobre las personas malvadas: la premisa de que tales personas no nacieron así, sino que llegaron a serlo, lo que supone —y he aquí el *quid* de la cuestión— que al inicio de todo el camino fueron personas normales y corrientes. Esas personas normales, quien sabe si hasta buenas personas, emprendieron su andanza hacia el mal a través de algún tipo de acción equivocada, quizá cometiendo algún tipo de injusticia o inmoralidad; pasaron entonces a perpetrar —o intentar perpetrar— alguna maldad, lo que hizo de ellos «hacedores del mal»; y tras muchas de estas, adquirieron

el hábito del mal, cambiaron su personalidad sin darse cuenta de ello y desembocaron en el monstruo moral que es capaz de matar en serie, abusar de niños, violar a jóvenes paralizadas por el pánico, atentar contra otros por motivos de religión, sexo, raza u orientación sexual, etc. El resultado final del proceso es perturbador, pero el proceso en sí —y entiéndase bien lo que voy a decir—, resulta fascinante: supone encajar y balancear todo tipo de factores, internos y externos, para llegar a entender por qué esa persona normal acabó cayendo en la siempre seductora tentación del mal y no pudo *resistirse*, cómo pudo *acallar su conciencia*. Comprender esto sí que implica un paso significativo en la lucha contra la maldad, pues, en la medida que aquella embaucadora atracción es la pendiente por la que resbala la inmensa mayoría que se adentra en el mal, conocer cómo y por qué sucede brinda la clave principal para su prevención y evitación.

Por poner un ejemplo, esta clase de tránsito, de la normalidad a la maldad, es la que puede observarse en las biografías más interesantes de una personalidad como Adolf Hitler, que huyen del sensacionalismo barato y del morbo para tratar de adentrarse en su psicología. A nadie le interesa la mente de una persona que extermina judíos por la sencilla y exclusiva razón de que es antisemita; puede que algún psiquiatra, pero para ese viaje no necesitamos alforjas. Por el contrario, resulta más inquietante, más atrayente y despierta más la curiosidad conocer cómo aquel joven austriaco de Braunau am Inn, que era golpeado por su padre, que amaba con devoción a su madre y que tenía el sueño de cursar Bellas Artes en Viena para ser artista, acabó convirtiéndose en el fanático líder que inició la guerra más sangrienta de la historia y puso en jaque no solo a Europa, sino al mundo entero. Hitler no nació con bigote, el flequillo ladeado, con el *Mein Kampf* bajo el brazo izquierdo y el brazo derecho alzado, sino que *se convirtió* en «Hitler». Antes que demonizarlo y convertirlo en un emisario de las tinieblas, resulta más útil conocer cómo afrontó sus penurias, su tránsito por Viena, los círculos en los que se movía, las personas de las que se rodeó, los motivos que le impulsaron a enrolarse voluntariamente en el ejército, etc.; de este modo puede desentrañarse la forja de su personalidad y extraerse los elementos que marcaron su senda hacia el mal.

Tener presente este tipo de evolución —de la normalidad a la malignidad—, así como el potencial de cualquier persona de hacer el mal y la distinción entre *hacedor del mal* y *persona malvada*, es lo que, finalmente, también ayuda a comprender el auge, el funcionamiento y el alcance de una institución malvada comandada por una ideología radical. Sea cual sea el grado y el tamaño de esta institución, desde pequeños grupos y organizaciones hasta partidos políticos y órganos de gobierno, trata de convertir a todos sus adeptos en cómplices y fieles seguidores de sus planes, pero esto es algo que requiere tiempo y cautela. Las instituciones no empiezan dirigiendo un «pueblo de demonios», por parafrasear a Kant, sino que envilecen a sus integrantes y los transforman en ese temido pueblo. Embaucan su ánimo, alteran sus pasiones, enturbian su juicio, manipulan su razón, controlan su vida, y así consiguen que incluso el más tranquilo ciudadano de a pie se vea involucrado, de

un modo u otro, en la perpetración del mal. Los regímenes totalitarios, que no dejan de ser el modelo más logrado de esta clase de institución y al que todas tratan de emular, son la prueba más fehaciente de ello. Desde el más virulento como fue el nacionalsocialista hasta el más perfectamente logrado como fue el estalinista —aunque el norcoreano de la dinastía Kim bien puede andarle a la zaga—, todos buscaron implementar una cosmovisión del mundo que sumergiera a la población, cuando menos, en áreas grises morales y, en última instancia, la corrompiera hasta la médula. Obediencia ciega, veneración al líder, creación de grupos enemigos objetivos, deshumanización de *los otros*... todo ello moldeó a una sociedad que llegó incluso al extremo tan ansiado por las instituciones de *normalizar el mal*; y si las cosas no eran como decían los ideólogos, tanto peor para la realidad. Este modo de proceder o uno similar es el que encontramos en las instituciones propiamente malvadas, tanto pasadas como de nuestros días, y es también por ello que constituyen un peligro tan sobrecogedor. Vengan aquellas representadas por tradiciones históricas como la esclavitud, el machismo o la xenofobia, por grandes agrupaciones o por pequeñas asociaciones que encarnan y promueven los ideales más deleznable, las instituciones malvadas son la peor expresión del mal moral y político que cabe padecer. Son fuente de miseria, sufrimiento, atrocidad, enemistad, degeneración, corrupción del carácter y muerte; en ellas la peor maldad puede tornarse pauta habitual, los peores impulsos pueden ser liberados y las personas pueden revelar su más temible rostro, el rostro del fratricida, de quien vulnera los derechos más básicos del hombre para romper el vínculo de la comunidad humana y volverse el verdugo de su igual, de su prójimo. Por este motivo, por la emergencia, diseminación y perpetuación del mal a la que dan lugar, las instituciones malvadas constituyen la mayor amenaza moral y política de la que cualquier sociedad e individuo deben cuidarse y protegerse; es imperativo de la humanidad, por su propio bien, el prevenirlas y combatirlas.

Así las cosas, la presente tesis trata de contribuir en esta incesante lucha. La teoría que he expuesto es un esfuerzo por comprender, en el terreno moral y político, los orígenes del mal, su desarrollo, sus consecuencias, sus misterios y dificultades internas, sus efectos sobre los agentes morales y el medio en el que estos se desenvuelven... Quizá pueda contener algún error que mi mente ha pasado por alto o algunos de sus elementos puedan perfilarse con una precisión superior a la mía; al fin y al cabo, esto no es la Mesa de Salomón. Pero, en todo caso, ha buscado acercarse a nuestra realidad todo lo posible, asimilando los contenidos de otras propuestas que creía acertados, rechazando los incorrectos y aportando aquellas premisas y conclusiones que he juzgado más novedosas y originales. Asimismo, si la corrección o la refutación de alguno de sus elementos conducen a una mejor comprensión e intelección del mal, no estimaría tal cosa como un fracaso, sino más bien como un triunfo en la medida que ha supuesto algún tipo de ayuda para investigaciones futuras; «*amicus Plato sed magis amica veritas*», podría decirse aquí. Permítaseme entonces resumir, a modo de conclusión final, las que creo han sido las ideas principales que han vertebrado este escrito:

- El mal al que me refiero se sitúa en la esfera moral y política, de modo que es imputable al ser humano.
- El mal existe y posee una presencia en el mundo mayor de lo que muchos están dispuestos a asumir; es necesario valentía para afrontar esta realidad.
- La acción malvada se diferencia *cuantitativamente* de las acciones malas, inmorales o injustas; cualquier característica que estas posean —como, por ejemplo, el daño—, también está contenida en las acciones malvadas y en un grado mayor.
- Aunque el porqué último del mal pueda acabar resultando insondable para la especie humana, en el terreno moral y político puede tener múltiples causas y no solo una; es decir, es *multicausal*.
- Tal y como reveló Hannah Arendt con su planteamiento de la *banalidad del mal*, no son necesarias motivaciones ni intenciones malvadas para causar el mal, aunque estas concurren habitualmente en las acciones malvadas.
- Cualquier persona tiene el potencial para obrar el mal, lo cual no implica que necesariamente vaya o tenga que llevarlo a cabo.
- Existen *hacedores del mal* y *personas malvadas*, y es preciso diferenciarlos: los primeros son personas normales y corrientes que puntualmente han realizado alguna acción malvada; las segundas son individuos que han corrompido su personalidad y han adquirido el hábito de perpetrar, tratar de perpetrar o consentir el mal, ya sea de palabra, obra u omisión.
- Las personas real e intrínsecamente malvadas son relativamente escasas; aunque los resultados de sus actos son escalofriantes y, por normal general, los más devastadores y execrables, la mayor parte del mal en el mundo es cometida por *hacedores del mal* —quienes también deben ser justamente condenados y castigados—.
- Los monstruos morales no existen literalmente, tan solo metafóricamente; todo agente moral malvado, por vil que sea, fue en su momento un sujeto normal que emprendió la senda del mal.
- Las instituciones malvadas son la peor expresión del mal moral y político: se apoyan en la realización de acciones malvadas, están dirigidas por personas malvadas y, como colofón, a partir de su ideología radical tratan de crear un contexto del mal que genere nuevas acciones y personas malvadas.
- El mal es radical e inherente al ser humano; no puede ser eliminado pero sí prevenido y combatido.
- El pensamiento crítico es el mejor instrumento que puede brindar la filosofía en la lucha contra el mal.

Confío en que estas palabras que llegan aquí a su fin logren agitar las mentes, promover la reflexión e incitar posteriores debates sobre la cuestión. Es momento de situar el problema del mal en el plano del pensamiento que merece y de que reclame una atención hasta ahora obviada. No somos ángeles ni demonios, pero sí depende de nosotros construir nuestro propio Edén o nuestro propio Infierno. Elijamos sabiamente.

CONCLUSION

I remember that, a long time ago already, in the annual general meeting of an important Spanish football team, the president of the club became irate due to the harsh criticisms which the team were receiving even from their own supporters. Despite keeping on participating in the most important competitions, having some of the best players in the world and enjoying international prestige, fans had the feeling that the squad was a mess, that the team were not playing at their best and that the future was turning into, as the film said, «dark blue almost black». At one point, tired of such sorrow and despondency, the president delivered a pep talk to all attendees, which culminated in what was soon to become a popular tagline, and which summarized, as simple as it was, the whole content of his message: «I mean, just be on the ball! We are not doing that bad, come on!». Something similar could be said about the thesis I have submitted here. Once read, it seems that evil stalks far and wide; that any act can lead to an irrevocable evil; that constant care must be taken to avoid ending up as an agent of evil; or that evil institutions loom over a world where any attempt at resisting them is inevitably doomed to failure. There is no need to be so extreme; and it is also necessary to take some time to breathe, learn to relativize and, as Monty Python's philosophy preached, look on the bright side of life, if only at times. It is true that evil is omnipresent in the world—more in some places than others—, but so does good, too; the world is not inundated by shadows, at least not yet. In this respect, I consider that Steven Pinker was partially right when in *The Better Angels of Our Nature*⁵⁴²—originally published in 2011—he launched the controversial idea of the decrease in violence and the fact that we are living in the least violent moment in human history. I do not fully share Pinker's optimism since, without discussing now the issue and despite the data he provides, I opine that the falloff in numbers he submits is compensated by the deadliness of weapons today—firearms, chemical and atomic weapons...— and complex mechanisms that occur in contemporary societies; I am a staunch advocate of human moral progress, but I believe that whether we are en route towards such good fortune is still a very open issue. In any case, just like him, I do consider that the situation which we are living is not as dire as many people would ordinarily think; it could even be said in an informal way that «we're not doing that bad».

I am well aware that I am talking from a westernized perspective, the one only an inhabitant of the First World, who lives in a European country which is one of the richest and most fortunate in the global count can have. I belong to that privileged part of the worldwide population who does not go hungry nor thirsty, is not plunged into any war, does not have to fight to death to survive and is not under the tyranny of a dictator; on the contrary, my basic needs are covered, I enjoy peace, free-

⁵⁴² PINKER, S., *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin Books Ltd, London, 2011.

dom and safety on the streets —as a general rule—, and thanks to my effort and work, I can have access to higher education or maintain a certain standard of living. Of course, it is easy to look on the bright side of life from here! Compared with the situation in other countries and places, it seemed cynical not to do so. However, as I have said before, it is important not to be so Manichae-an, since adopting such a position means betraying reality. My material conditions may be superior to those of billions of people, but it does not imply that I am safe from moral and political evil, nor that those people live in the nine circles of hell; it is necessary to take into consideration the particularity of each case. Without a doubt, the situation is important, as I have underscored in this research, but it is certainly not decisive, let alone everything. Evidently, a state of warfare, constant famine or forced migration are dreadful circumstances to experience; in which none of us would like to see themselves and which foster evil due to desperation and necessity; and, nevertheless in which solidarity, camaraderie, brotherly love, etc. also emerge. Equally, in a civilized and advanced society, where one would seem shielded from danger and has possibilities to deploy the best of oneself, great evil can be unleashed by avarice, vanity, hubris, lust, etc.; a girl can be raped by a horde of assailants and a child can be murdered by their own parents. Thus, good and evil are not the exclusive property of each of these contexts, but in all of them we can find cases of good and evil action, good and evil people, good and evil institutions. This is why, just like it is not convenient to drift into radical optimism, neither should we get carried along by exacerbated pessimism, which does not imply falling victim to carelessness; and for this reason, too, because evil can be produced at any moment and in any situation, the reflection on evil is, and must be, universal.

Having said that, the foresaid reflection seems to have been, in a certain way, elusive throughout the history of philosophy. Does this mean that no thinker has ever meditated significantly on the origin, nature and consequences of evil? Obviously not, and the bibliography and references presented here are only a small proof of it, besides what I already mentioned in the prologue regarding some of the most relevant philosophers who had referred to or dealt with the problem. However, as I also said, this question has never played an important role within philosophical thinking nor has it ever been a *cynosure*. Socrates, Plato and Aristotle, the fathers of Western ethics, were naturally concerned about evil in the world and they tried to give it an answer. It was no coincidence that Athens' gadfly gave the anthropological turn to a philosophy until then entirely focused on physics —and also on sophistry since 5th century B.C.—, as it was not an chance result either that his most distinguished disciple discoursed on the topic or that the Stagirite bequeathed to us the first systematized volumes on the subject. All of them, as well as the so-called minor Socratic schools, deliberated about evil actions, people and regimes and tried to find some kind of explanation for it, whether through ignorance, predominance of appetites or impulses over reason, excesses and defects, etc. However, their definitions and approaches used to be negative, in the sense that they relied on the

contrast to something and the affirmation of what evil is not: it is *not* what fits reason, it is what the wise would *not* do, what *departs* from the Golden mean... Even on a metaphysical level, it was hard to give it some kind of entity and it possessed more of a *non-essence* than an essence in the strict sense. Of course, some characterization and examples can be found in their ethical and moral texts, from the platonic condemnation to Socrates' trial or his psychological vision of the tyrant to the parable of the ring of Gyges; but those thoughts were oriented to prevent evil more than combat it—as for a losing battle—and to emphasize the virtues that an action, person or government were to have to deserve being described as good or honorable. In this regard, the nature of evil itself was still missing from their musings, as if a strange force stopped them from approaching it or, to put it another way, as if the authors themselves voluntarily refused to meddle with it. This attitude, until relatively recently, appeared to be an unwritten, general rule of philosophy; and evil was a subject into which few thinkers dared to go, and if so, never too deep, maybe because they somehow dreaded becoming tainted by it.

All of this has led me, throughout the present thesis, to three considerations or obstacles by which I determine that the reflection on evil has somewhat been cast aside from philosophy—or, at least, it has not historically had the inquiry that it should have—and which I have tried to overcome here.

For me, the first and foremost reason for this is that the perception that any attempt to approach, explain or understand evil *necessarily* implies forgiving it, justifying it or being tainted by it so as to become the next «monster», is still deeply rooted—if only in the collective subconscious—. These fears can be legitimated, as Waller says⁵⁴³, since they are the trap into which some people have unfortunately fallen or the mask under which others have cloaked themselves to excuse their actions; but the real problem here lies in the adverb «necessarily», which makes it impossible to accept such assertion as true. Let us not be fooled nor elevate to a universal law that which is only exceptional and temporary. As not few authors have seen, explaining evil does not mean condoning it, exonerating it or even being tempted by it; it means trying to find its roots, its mechanisms, its implications and confronting it. «You do not have to believe that the explanation in question is sufficient reason to justify what they do»⁵⁴⁴, Terry Eagleton said when talking about terrorist attacks and their perpetrators; moreover, as he continues to say, this understanding, so feared by some people, can be useful to make even more severe judgments in place of mitigating them: «It is also odd to assume that understanding is bound to lead to greater tolerance. In fact, the reverse is often true. [...] Explanations may sharpen moral judgments as well as soften them»⁵⁴⁵. We must therefore distinguish the explanation of evil actions, personhoods and institutions from their moral evaluation; understanding

⁵⁴³ WALLER, J., *Becoming Evil*, p. 15.

⁵⁴⁴ EAGLETON, T., *On Evil*, Yale University Press, New Haven, 2010, p. 7.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

them does not exclude condemnation, nor does it include their acceptance, defense, forgiveness or condescension towards them. Hannah Arendt rightly saw this when she approached *radical evil*, inherent in totalitarianisms and commented, as follows, in her prologue to the first edition of *The Origins of Totalitarianism*:

Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us —neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. *Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality —whatever it may be.*⁵⁴⁶

In the same way, evil must not be understood as what is *not* on the basis of our prejudices. We should not come to the hasty conclusion that evil is incomprehensible, impenetrable, indecipherable or beyond the reach of human understanding, even though its origin may finally become unknown to us. Adopting such an attitude will only allow for sitting on one's hands and being overwhelmed by evil. Evil can neither be undervalued by reducing it to injustices and inequalities, since it implies something more than these and the comparison would prevent us to face it adequately. It must neither be demonized, as I have insisted at length, since it is not conducted by devils, supernatural creatures, beasts nor monsters, but by human beings just like us. By the same token, it is not a product of unreasonableness, because even the most malevolent person can perform the greatest evil in a totally rational way. Finally, we cannot end up denying the existence of evil or conceiving it as a dangerous chimera, since it simply implies the denial of the world and the reality in which we live. We must consider evil as it is and as it is given us, removing our blindfold; that is, in its facticity. We are to understand it as something which surrounds us, which is spread all over the world, to a greater or lesser extent; which we may face on a daily basis, if only unconsciously; which can penetrate into us and corrupt our whole being; which can destroy the world; but also as something which we can neutralize and reduce, even though we cannot eradicate it completely.

This leads to the second consideration: the harsh reality about evil. As I have stressed at various times, evil is a permanent and continual menace to our life; if anyone has the ability to do evil, not to mention suffer it, as well as become a wicked person, then no one can be definitively safe from it nor its consequences. There is no decisive solution against it, if we understand by solution something that can eliminate evil totally and forever. Consequently, Kant was right when he said that evil was *radical*, in the sense of being deeply rooted in the human nature, embedded in its life and its

⁵⁴⁶ ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, San Diego, 1979, p. viii; italics are mine.

fallen condition, and nothing can be done to avoid it except for learning to live with it; it is what religions have conceived and what the philosopher from Königsberg called the «crooked timber of humanity»⁵⁴⁷. It is an uninviting conclusion, but nobody said that it had to be; as a sports reporter said to his colleagues: «I'm sorry to say so, but life is hard». I am not talking here about how we would like things to be, but about how they truly are; why they are like this is an issue which different theodicies, theologies and metaphysical conceptions should tackle, but which, in any case, eludes this research's aspirations. Nonetheless, although evil cannot be eliminated from the world, we surely can face it, minimize it or try to prevent it, at least what is within our reach. But in order to carry out this task, it is indispensable and essential to think of evil as it is, to acknowledge its reality and its true presence in the world. In other words, we have to be realistic in relation to it: «Realism about evil —Kekes asserts— calls for recognizing that evil is widespread and seriously endangers human well-being; that evildoers must be held responsible for causing it; that coping with it depends on preventing evil actions; and that prevention, in turn, depends on understanding why evildoers do evil»⁵⁴⁸. Denying this implies hindering our own effort to confront it.

Finally, the last barrier which has hampered, hindered or complicated a deep and serious inquiry into evil is another prejudice firmly embedded in society and in the Western moral tradition; the same prejudice which has made possible some of the worst crimes against humanity and which Hannah Arendt had to oppose directly due to Eichmann's trial in order to start undermining it: the belief that only evil people can perform evil acts. In later works, Arendt accounts for how philosophy had been ignoring the problem of evil⁵⁴⁹ or how ingenuous the discipline had been about its perpetrators⁵⁵⁰, but it was in Jerusalem where for the first time she dared to say that it was not necessary to be a villain, a monster or Hitler to perform evil, but that ordinary people could do it as well. Beyond the fact that she was wrong regarding Eichmann in particular, Arendt forced the public to face the horrible truth which they had wanted to conceal deep in the back of their for millenniums: the possibility that they, ordinary citizens, dedicated *paterfamilias* that the German author

⁵⁴⁷ «Nothing straight can be constructed from *such warped wood* as that which man is made of» — KANT, I., «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose», in *Kant. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 46; italics are mine.

⁵⁴⁸ KEKES, J., *The Roots of Evil*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 2005. 128.

⁵⁴⁹ In the courses taught between 1965 and 1966 on moral philosophy, she said: «There is finally the perplexity that philosophic as well as religious thought somehow evades the problem of evil. According to our tradition, all human wickedness is accounted for by either human blindness and ignorance or human weakness, the inclination to yield to temptation. Man —so the implied argument runs— is able neither to do good automatically nor to do evil deliberately. He is *tempted* to do evil and he needs an *effort* to do good» —ARENDR, H., «Some Questions of Moral Philosophy», in *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, p. 79; italics are from Arendt herself —.

⁵⁵⁰ «We are left with the conclusion that only people inspired by the Socratic *erōs*, the love of wisdom, beauty, and justice, are capable of thought and can be trusted. In other words, we are left with Plato's "noble natures," with the few of whom it may be true that none "does evil voluntarily." Yet the implied and dangerous conclusion, "Everybody wants to do good," is not true even in their case. (The sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their minds to be or do either evil or good)» —ARENDR, H., *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., San Diego, 1978, pp. 179-180; italics are from Arendt herself—.

had mentioned years before⁵⁵¹, could also be agents of evil. In other words, not only are there *evil people*, but also «simple» *evildoers*, who do not necessarily have to be evil people. It was the rejection of this harsh reality, and the consequent conviction that only individuals with a treacherous soul or supernatural beings coming from hell could perform evil actions, which allowed the III Reich to deceive its population and to commit crimes that no human mind had been able to conceive at the time. Taking advantage of the fallacy according to which «only evil people do evil actions», the NSDAP leadership could effortlessly elude any accusation in the eyes of its people, before which they appeared as no less than heroes, no matter how perverse they truly were: they could not have perpetuated any of the atrocities attributed to them, they cynically said, because they were good people who were fighting for the future of Germany, which implied that they were completely unable to do evil; and, of course, the vast majority of the population agreed with such logical and impeccable reasoning. In the same manner, both at the end of the war and when the unwritten law of silence and ignorance about what had happened spread, the fallacy was also used by many members of the German society who tried to excuse their behavior or avoid their responsibilities; in their opinion, they simply were respectable householders, irreproachable workers or loyal people who fulfilled their duty, that is, good people who were naturally unable to perform evil. This being a psychological strategy of self-protection whose effectiveness should not be seen as inconsiderable.

Let the case of Franz Stangl be remembered. Stangl collaborated on what is mistakenly referred to as the «*Aktion T-4*» euthanasia program, worked in the construction and design of various extermination camps and finally ran Treblinka, which means that he was involved, one way or another, in the death of more than a million people, even though, as it may seem, he did not kill any with his own hands. His personal life, by contrast, looked exemplary: a more than diligent employee, a faithful husband and a devoted father, who was unconditionally loved by his wife and unquestionably adored by his daughters. In the conversation he had with Gitta Sereny, he viewed himself, despite the crimes he committed, as an ordinary person, and although the journalist agreed with this verdict, she was surprised by the self-imposed psychological barriers Stangl had erected so as to protect himself and not to see the ravages he had caused nor the lives he had destroyed. Curiously enough, nineteen hours after the last interview, Franz Stangl died in his cell of a heart attack. Anyone going beyond the mere coincidence, as Sereny does, will conclude that his heart attack was not the result of pure chance but rather of the vision which he had had of himself after all those sessions and the final acceptance of what he had denied throughout his life: being a normal person as he was, he had committed unforgivable acts and for a moment in his life, without realizing it, he had become one of those evil people he considered so distant. In other words, he discovered that he was not always

⁵⁵¹ ARENDT, H., «Organised Guilt and Universal Responsibility», in *Essays in Understanding 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994, p. 128; original version is from 1945.

so ordinary nor the honest and respectable person he thought he was. Then who knows if his death was due to one last effort he made to remember his actions, his lack of hope, or because he may finally mustered the courage to die he was so looking for. In any case, as Sereny concludes: «He had not committed suicide. His heart was weak and he would no doubt have died quite soon anyway. But I think he died when he did because he had finally, however briefly, faced himself and told the truth; it was a monumental effort to reach that fleeting moment when he became the man he should have been»⁵⁵².

Such kind of events also lead me to an additional consideration of what has been said about evil people, which may raise a fair amount of controversy: to some degree, from the philosophical point of view, the analysis of evil people *per se* appears to be the least interesting. This is also the reason why I allocated less space to them in this research but, in any case, and in order to avoid misunderstandings and confusions, I would like to explain or, better said, specify what the meaning of what I just said is. When I assert that evil people are the least interesting, I am not saying that they have no interest at all, that they are indifferent to us or that the consequences of their acts are less serious; I am in no way intending to lessen the significance of their crimes nor their atrocious results. What I simply mean is that examining them is a relatively easy task to tackle, involving no particular complexity since explaining their actions is straightforward and little else can be said about the personality of someone who has been recognized as evil and when the cause or reason for being as such has been identified. Something similar happens when we read a novel or watch a film with a simple plot in which the antagonist only fulfils their role of opposition to the hero; we determine that the character is flat, maybe even boring, because, apart from their general, vague and imprecise motivation, they are no more than the villain the story needs for the action to unfold and the audience to be entertained —nobody would watch a James Bond film if all he did was to drink his «medium dry martini, lemon peel, shaken, not stirred» and nobody would read a fantasy book where elves would go for a joyful walk with goblins—. The «bad guy» is the «bad guy» because there has to be a «bad guy». In contrast, they become much more interesting when we can see their inner trajectory, when we understand their motivations, when they hesitate, when we find lights and shadows in them and even when, in some way, we get to empathize with them; in other words, when we feel that they are similar to us, if only in one aspect. Reality shows that an inherently evil person is similar to those simple villains whose acts are easy to explain once their motivation has been discovered: if someone is a sadist who enjoys inflicting pain of their victims, we already know why they tortured or murdered people; if someone is a racist, we already know why they attacked, denigrated and humiliated other social groups; if they are a misogynist, we already know why they despised women; if they were a possessive controller, we already know why they could take their partner's life. Little

⁵⁵² SERENY, G., *Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder*, Pimlico, London, 1995, p. 366.

else can be said beyond this. Other disciplines may find here a fertile field to study different forms of psychopathy and sociopathy, but little else can philosophy do except admitting the fact that, given their acts and their choices, such a person is evil or might even well be incorrigible.

Therefore, saying that an evil person does or tries to do evil deeds because they are «evil just because», because they have evil motivations and intentions, serves little purpose as it is indeed rather obvious and it would be strange if they were not so. Conversely, what is really interesting is to know why that person is or came to be evil, why they acquired those malevolent intentions and motivations. This kind of evolution, the same that we find in the intriguing villains mentioned above, is what draws our attention. This is where philosophy, together with other branches of knowledge, can understand in depth how and why that conversion occurred and what dreadful consequences this entails. Now, if this transformation is to be analyzed, it is essential to accept the premise which I deem more relevant here and which was included in what was mentioned before regarding evil people; such premise being none other than the assumption that those people were not born that way, they became that way, which means, and here is the heart of the matter, that at the beginning of their trajectory, they were regular people. Those ordinary people, even good people perhaps, embarked on their path through some kind of wrongdoing, maybe performing some kind of injustice or immorality; then proceeded to perform—or tried to perform—some evil, which made them «evil-doers»; and after many evils, they acquired a habit of evil, changed their personality without realizing it and became the moral monster able to kill in series, abuse children, rape girls paralyzed in fear, attack others because of religion, gender, race or sexual orientations, etc. The final result of the process is disturbing, but the process in itself—and this must be correctly understood—is fascinating: it involves fitting and balancing all kinds of factors, internal and external, in order to understand why an ordinary person would finally fall into the ever seductive temptation of evil without being able to *resist* it, how they could *silence their conscience*. Understanding this does imply a significant step in the battle against evil, since it is precisely where the vast majority of those who penetrates into it slips, so knowing how and why it happens provides the main key to how to prevent and avoid it.

For example, this kind of transition from normality to evil, can be observed in the most interesting biographies about someone like Adolf Hitler, since they eschew cheap sensationalism and morbid curiosity and attempt an in-depth understanding of his psychology. No one is interested in the mind of someone who exterminates Jews for the only and sole reason that he is anti-Semite; some psychiatrist might, but it is a pointless task for us. On the contrary, it is far more disturbing, more appealing and it arouses more curiosity to know how that young Austrian boy from Braunau am Inn, who was beaten by his father, who worshipped his mother and who wished to study at the Academy of Fine Arts Vienna to become an artist, eventually developed into the fanatic leader who

began the bloodiest war in history and threatened not only Europe, but the entire world. Hitler was not born with a moustache and a tilted fringe, with *Mein Kampf* under his left arm and his right arm raised, but he *became* «Hitler». Instead of demonizing him and converting into an emissary of darkness, it is more useful to know how he faced hardships, his period in Vienna, the circles he frequented, the people he surrounded himself with, the reasons which drove him to voluntarily enlisted in the army, etc. This way, how his personality was forged can be unraveled and the elements which led his steps towards evil can be revealed.

Keeping in mind this kind of evolution —from normality to malignance—, as well as the potential any person has to do evil and the distinction between an *evildoer* and an *evil person*, is what finally helps to understand the rise, functioning and significance of an evil institution led by a radical ideology. Whatever the degree and size of such an institution, from small groups and organizations to political parties and government bodies, it tries to turn all its followers into accomplices and devoted supporters of its plans, but this requires time and caution. Institutions do not start to rule a «race of devils» —to paraphrase Kant— but they degrade their members and transform them into that fearsome race. They beguile the population's spirits, alter their passions, cloud their judgement, manipulate their reasoning and control their lives; which is how they manage that, one way or another, even the most peaceful ordinary citizen finds themselves involved in the perpetration of evil. Totalitarian regimes, which are undoubtedly the most accomplished model of this kind of institution and which is emulated by all others, provide irrefutable proof of it. From the most virulent ones, just as National Socialism was, to the most perfectly accomplished ones, as Stalinism was —although the Kim dynasty's of North Korea may well be second to none— all of them have tried to impose a world view which immersed the population in moral grey areas at least and, eventually, corrupted them to the bone. Obeying blindly, venerating the leader, creating objective enemy groups, dehumanizing '*the others*'... all this shaped a society which fulfilled the institutions' longed-for ambition to *normalize evil*; and if things were not as ideologues said, much worse than for reality. This or a similar way of proceeding is what we find in properly evil institutions, both past and present, and that is the reason why they pose such a dreadful danger. No matter whether those institutions are represented by some historical traditions such as slavery, machismo or xenophobia, by large groups or small associations which embody and promote the most despicable ideas; evil institutions are the worst manifestation of moral and political evil which can be endured. They are a source of misery, suffering, atrocity, enmity, degeneration, perversion of character and death; with them, the worst evil can become usual standard, the worst impulses can be unleashed and people can reveal their most fearsome face, the face of fratricide, of who violates the most basic human rights to break the link of the human community and become the executioner of their peer, their fellow human being. For this reason, because of the emergence, spreading and perpetuation of evil which they pro-

voke, evil institutions are the greatest moral and political menace of and from which any society and individual must beware and be protected. It is therefore absolutely imperative that humanity, for its own good, prevent and combat them.

At this point, the present thesis tries to contribute to the incessant battle against evil. The theory I have expounded is an effort to understand, both in the moral and political sphere, the origins of evil, its development, consequences, mysteries and internal difficulties, its effects on moral agents and the context in which it unfolds... It may contain some mistake that my mind has overlooked or maybe some of its elements could be refined with a higher precision than mine; after all, this is no Mirror of Solomon. In any case, I have sought to approach our reality to the extent possible, assimilating the contents from other theories I considered accurate, rejecting those which were not and providing the premises and conclusions I thought more innovative and original. Additionally, if the correction or refutation of any of the aforementioned elements leads to a better understanding and intellection of evil, I would not consider it a failure, but rather a victory insomuch as it has meant helping future research; I could say here «*amicus Plato sed magis amica veritas*». Then, as a final conclusion, let me summarize what I believe have been the main ideas which have been the backbone of this work:

- The evil I am referring to stands in the moral and political sphere, so that it is attributable to the human being.
- Evil exists and has a stronger presence in the world than many are willing to admit; so bravery is necessary to confront this reality.
- The evil action is *quantitatively* different from bad, immoral or unfair actions; whatever feature these may have —such as damage, for example— is also contained in evil actions and to a greater extent.
- Although the final reason for evil may be impenetrable for the human race, it can have multiple causes in the moral and political field; in other words, evil is *multicausal*.
- As Hannah Arendt revealed with her approach of the *banality of evil*, evil motivations and intentions are not necessary to cause evil, although they usually participate in evil actions.
- Anyone has the potential to do evil, which does not imply that they necessarily will or have to accomplish it.
- There are *evildoers* and *evil people*, and they must be distinguished: the former are ordinary people who have occasionally performed some evil action while the latter are individuals whose personhood has been perverted and who have acquired the habit of perpetrating, trying to perpetrate or consent to evil, by either word, deed or omission.

- Truly and inherently evil people are relatively rare; although the consequences of their actions are bloodcurdling and usually most devastating and execrable, most of the evil in the world is committed by *evildoers* —who also must be fairly condemned and punished—.
- Moral monsters do not exist literally, only metaphorically - every evil moral agent, no matter how despicable they are, were once ordinary individuals who embarked on the path of evil.
- Evil institutions are the worst expression of moral and political evil; they rely on performing evil actions, they are led by evil people and, to crown it all, their radical ideology underpin a context of evil able to generate evil actions and people.
- Evil is rooted in and inherent to the human being; it cannot be eliminated but it surely can be prevented and combatted.
- Critical thinking is the best instrument that philosophy can provide in the battle against evil.

I am confident that these words, which are coming to an end here, will incite minds, promote reflection and stimulate subsequent debates about the question. It is time to place the problem of evil at the level of thought it deserves and to give it the attention it demands and was omitted until now. We are not angels, nor devils, but what does depend on us is to build our own Eden or our own Hell. Let us choose wisely.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIS, M., *Koba el Temible*, Anagrama, Barcelona, 2015.
- AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación*, Pre-textos, Valencia, 2013.
- APULEYO, *El asno de oro*, Gredos, Madrid, 2009.
- ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- ARENDT, H., *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.
- ARENDT, H., *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010.
- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, Barcelona, 2011.
- ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2013.
- ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2015.
- ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2015.
- ARENDT, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926–1969* (KOHLE, L. & SANER H eds.), Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1992.
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2007.
- ARROYO, L.; NIETO, A. & SCHABAS, W. (Eds.), *Pena de muerte: una pena cruel e inhumana y no especialmente disuasoria*, Tirant Lo Blanch, Cuenca, 2014.
- AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid, 2004.
- BANDURA, A., «Disinhibition of Aggression Through Diffusion of Dehumanization of Victims», en *Journal of Research in Personality*, vol. 9, nº 4, 1975, pp. 253-269.
- BANDURA, A., «Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities», en *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, nº 3, 1999, pp. 193-209.
- BANKIER, D., *The Germans and the Final Solution. Public opinion under Nazism*, Blackwell, Oxford, 1996.
- BANKIER, D., *Hitler, the Holocaust and German Society*, Yad Vashem, Jerusalem, 2007.
- BANKIER, D. & GUTMAN, I. (eds.), *La Europa nazi y la Solución Final*, Losada, Madrid, 2005.

- BAUMAN, Z., *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2011.
- BENJAMIN, W., «La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 15-57.
- BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2008.
- BERMAN, S., «Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic», en *World Politics*, vol. 49, nº 3, 1997, pp. 401-429.
- BERNSTEIN, R., *El mal radical*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.
- BERNSTEIN, R., «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en BIRULÉS, F. (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2009, pp. 235-257.
- BETTELHEIM, B., *Sobrevivir. El holocausto una generación después*, Crítica, Barcelona, 1983.
- BILBENY, N., *El idiota moral*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- BRACHER, K.D., *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*, Alfa, Barcelona, 1983.
- BRACHER, K.D., *La dictadura alemana*, vols. I y II, Alianza, Madrid, 1973.
- BROWNING, C., *Aquellos hombres grises*, Edhasa, Barcelona, 2002.
- BURLEIGH, M., *Germany Turns Eastwards: A Study of Ostforschung in the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- BURLEIGH, M., *Death and Deliverance: Euthanasia in Germany 1900–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- BURLEIGH, M., *Confronting the Nazi Past*, Palgrave MacMillan, London, 1996.
- BURLEIGH, M., *Ethics and Extermination: Reflections on Nazi Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- BURLEIGH, M., *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Taurus, Madrid, 2002.
- BURLEIGH, M., *Moral combat*, Harper Perennial, New York, 2012.
- BURLEIGH, M., & WIPPERMANN, W., *The Racial State: Germany 1933–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- BUTLER, J., «Hannah Arendt's challenge to Adolf Eichmann», en *The Guardian*, 29 de agosto de 2011; recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>.
- CALDER, T., «The Concept of Evil», Stanford Encyclopedia of Philosophy; extraído de: <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/#MotBasAcc>

- CALDER, T., «The Apparent Banality of Evil», en *Journal of Social Philosophy*, vol. 34, nº 3, 2003, pp. 364–376.
- CALDER T., «The prevalence of evil», en VELTMAN A. & NORLOCK K. (eds.), *Evil, Political Violence and Forgiveness*, Lexington Books, Lanham (Maryland), 2009, pp. 13-34.
- CALDER, T., «Is evil just very wrong?», en *Philosophical Studies*, vol. 163, nº 1, 2013, pp. 177–196.
- CALDER, T., «Evil and its opposite», en *Journal Value Inquiry*, vol. 49, nº 1-2, 2015, pp. 113-130.
- CALDER, T., «Evil Persons», en *Criminal Justice Ethics*, vol. 34, nº 3, 2015, pp. 350-360.
- CAMUS, A., «Reflexiones sobre la guillotina», en *Reflexiones sobre la pena de muerte*, Capitán Swing, Madrid, 2011.
- CANETTI, E., «Hitler, según Speer», en *La conciencia de las palabras*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.
- CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2010.
- CARD, C., *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, Oxford University Press, Nueva York, 2005.
- CARD, C., *Confronting Evil: Terrorism, Torture, Genocide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1991.
- COLE, P., *The Myth of Evil*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2006.
- DE WIJZE, S., «Defining Evil: Insights from the problem of “Dirty Hands”», *The Monist*, vol. 85, nº 2, 2002, pp. 210-238.
- DINER, D., «Hannah Arendt reconsidered: On the Banal and the Evil in her Holocaust Narrative», en *New German Critique*, nº 71, 1997, pp. 177-190.
- DYZENHAUS, D., *Hard cases in wicked legal systems*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- ERIKSON, K., «On Pseudospeciation and Social Speciation», en STROZIER, CH.B. & FLYNN, M. (eds.), *Genocide, War, and Human Survival*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland), 1996, pp. 51-58.
- EAGLETON, T., *Sobre el mal*, Península, Barcelona, 2010.
- ESPOSITO, R., *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996.
- EVANS, R., *La llegada del Tercer Reich*, Península, Barcelona, 2003.
- EVANS, R., *El Tercer Reich en el poder*, Península, Barcelona, 2005.
- EVANS, R., *El Tercer Reich en guerra*, Península, Barcelona, 2008.
- FALLADA, H., *Solo en Berlin*, Maeva, Madrid, 2011.

- FALLADA, H., *En mi país desconocido*, Seix Barral, Barcelona, 2012.
- FAYE, J.P., *El siglo de las ideologías*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998.
- FELMAN, S., «Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust», en *Theoretical Inquiries in Law*, vol.1, nº 2, 2000, pp. 465-508.
- FELMAN, S., «A Ghost in the House of Justice», en *The Juridical Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2002, pp. 131-166.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Montecasino, Buenos Aires, 1964.
- FORMOSA, P., «A Conception of Evil», *The Journal of Value Inquiry*, vol. 42, nº 2, 2008, pp. 217-239.
- FORMOSA, P., «Understanding Evil Acts», en *Human Studies*, vol. 30, nº 2, 2007, pp. 57-77.
- FORMOSA, P., «Evil, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil», *Journal of Value Inquiry*, vol. 47, nº 3, 2013, pp. 235–253.
- FRANK, A., *Diario*, DeBolsillo, Barcelona, 2004.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2018.
- FRIEDLÄNDER, S., *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- FRIEDLÄNDER, S., *El Tercer Reich y los judíos*, vols. I y II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009.
- FRITZSCHE, P., *De alemanes a nazis*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2012.
- FRITZSCHE, P., *Vida y muerte en el Tercer Reich*, Crítica, Barcelona, 2010.
- FURET, F. & NOLTE, E., *Fascismo y comunismo*, Alianza, Madrid, 1999.
- GAITA, R., *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000.
- GALLEGO, F., «El nazismo como fascismo “auténtico”», en *Revista HMiC Historia Moderna i Contemporània*, nº I, 2003, pp. 121-146.
- GARRARD, E., «The Nature of Evil», *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 1, nº 1, 1998, pp. 43–60.
- GARRARD, E., «Evil as an Explanatory Concept», *The Monist*, vol. 85, nº 2, 2002, pp. 320–336.
- GELLATELY, R., *No sólo Hitler*, Crítica, Barcelona, 2002.
- GELLATELY, R., *La Gestapo y la sociedad alemana*, Paidós, Barcelona, 2004.
- GOLDHAGEN D., *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid, 2008.

- GOLDHAGEN D., BROWNING C., WIESELTIER L., BERENBAUM, M., *The «Willing executioners» / «Ordinary men» debate*, United States Holocaust Research Institute, Washington D.C., 1996.
- GOLSAN, R. & MISEMER, S. (eds.), *The trial that never ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in retrospect*, University of Toronto Press, Toronto, 2017.
- GUTMAN, I., “The Genesis of the Resistance in the Warsaw Ghetto”, en *Yad Vashem Studies*, vol.IX, 1973, pp. 29-70.
- GUTMAN, I., *The Holocaust and Resistance: An outline of Jewish history in Nazi occupied Europe (1933-1945)*, Yad Vashem, Jerusalem, 1973.
- GUTMAN, I & ROTHKIRCHEN, L. (eds), *The Catastrophe of European Jewry*, eds. Yad Vashem, Jerusalem, 1976.
- HAFFNER, S., *Historia de un alemán*, Destino, Barcelona, 2001.
- HAFFNER, S., *Anotaciones sobre Hitler*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- HAFFNER, S., *Alemania: Jekyll y Hyde*, Destino, Barcelona, 2005.
- HAFFNER, S., *La vida de los paseantes*, Destino, Barcelona, 2010.
- HALL, E., «A Conversation with Erik Erikson», en *Psychology Today*, vol. 17, nº 6, 1983, pp. 22-30.
- HAYBRON, D., «Evil Characters», *American Philosophical Quarterly*, vol. 36, nº 2, 1999.
- HAYBRON, D., «Moral Monsters and Saints», *The Monist*, vol. 85, nº 2, 2002, pp. 260–284.
- HAYBRON, D. (ed.), «Consistency of character and the character of evil», en *Earth's Abominations. Philosophical Studies of Evil*, Rodopi, Amsterdam 2002, pp. 63-78.
- HELD, V., «The Language of Evil», STERBA, J. P. (ed.), *Controversies in Feminism*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Oxford, 2001, pp. 107-110.
- HILBERG, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005.
- HOBBS, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009.
- HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Alianza, Madrid, 1999.
- JÄCKEL, E., *Hitler's Weltanschauung*, Wesleyan University Press, Middletown (Connecticut), 1972.
- JEFFERSON, Th., *La Declaración de Independencia*, Akal, Madrid, 2009.
- JOHNSON, E., *El terror nazi*, Paidós, Barcelona, 2002.
- JONES, D., *Moral Responsibility in the Holocaust: A Study in the Ethics of Character*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland), 1999.
- KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005.

- KANT, I., *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid, 2007.
- KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2008.
- KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2009.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2009.
- KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, Alianza, Madrid, 2009.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2010.
- KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2010.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2011.
- KATZ, F., *Ordinary People and Extraordinary Evil*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- KERSHAW, I., *Hitler*, vols. I y II, Península, Barcelona, 2000.
- KERSHAW, I., *Popular opinion and political dissent in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- KERSHAW, I., *El mito de Hitler*, Paidós, Barcelona, 2003.
- KERSHAW, I., *La dictadura nazi*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- KERSHAW, I., *Hitler, los alemanes y la Solución final*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2009.
- KEKES, J., «The Reflexivity of Evil», en *Social Philosophy and Policy*, vol. 15, nº 1, 1998, pp. 216–232.
- KEKES, J., *Facing Evil*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- KEKES, J., *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1999.
- KEKES, J., *Las raíces del mal*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 2006.
- KLEMPERER, V., *Quiero dar testimonio hasta el final*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.
- KLEMPERER, V., *LTI: La lengua del Tercer Reich*, Minúscula, Barcelona, 2014.
- KOGON, E., *El Estado de las SS*, Alba, Barcelona, 2005.
- KOONZ, C., *La conciencia nazi*, Paidós, Barcelona, 2005.
- KRACAUER, S., *De Caligari a Hitler*, Paidós, Barcelona, 1985.
- LANZMANN, C., *Shoah*, Arena Libros, Madrid, 2003.
- LAQUEUR, W., (ed.), *The Holocaust Encyclopedia*, Yale University Press, New Haven, 2001.
- LASKI, H., «The Dangers of Obedience», en *The Dangers of Obedience and Other Essays*, Harper & Brothers, New York, 1930.
- LEIBNIZ, G.W., *Ensayos de Teodicea*, Abada, Madrid, 2015.

- LERNER, M., *The Belief in a Just World*, Springer, New York, 1980.
- LEVI, P., *Entrevistas y conversaciones*, Península, Barcelona, 1998.
- LEVI, P., *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2012.
- LÉVINAS, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, en *Cuaderno Gris*, nº 5, 2001, pp. 161-168.
- LIFTON, R.J., *The Nazi Doctors*, Basic Books, New York, 2017.
- MARRUS, M., *The Holocaust in history*, Brandeis University Press, Hanover, 1987.
- MARX, K., *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid, 2003.
- MARX, K., *Manifiesto Comunista*, Alianza, Madrid, 2008.
- MARX, K., *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Losada, Buenos Aires, 2010.
- MICHAUD, É., *La estética nazi. Un arte de la eternidad*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009.
- MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1980.
- MOCZARSKI, K., *Conversaciones con un verdugo*, Alba, Barcelona, 2008.
- MORSINK, J., «World War Two and the Universal Declaration», en *Human Rights Quaterly*, vol. 15, nº 2, 1993, pp. 357-405.
- MORTON, A., *On Evil. Thinking in Action*, 2004, Taylor & Francis Routledge, New York, 2004.
- NANCY, J.L., *La representación prohibida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- NEIMAN, S., «Banality reconsidered», en BENHABIB, S. (ed.), *Politics in Dark Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 305-315.
- NEIMAN, S., *Evil in modern thought*, Princeton University Press, New Jersey, 2015.
- PINKER, S., *Los ángeles que llevamos dentro*, Paidós, Barcelona, 2018
- POLIAKOV, L., *Auschwitz*, Oikos-Tau, Barcelona, 1966.
- POLIAKOV, L., *Breviario del odio*, Cómplices, Barcelona, 2011.
- POLIAKOV, L. y WULF, J., *El Tercer Reich y los judíos*, Seix Barral, Barcelona, 1960
- PLATÓN, *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2007.
- PLATÓN, *Diálogos VII*, Gredos, Madrid, 2007.

- PLATÓN, *Diálogos VIII*, Gredos, Madrid, 2007.
- RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2007.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.
- REES, L., *Una guerra de exterminio*, Crítica, Barcelona, 2006.
- REES, L., *Auschwitz. Los nazis y la «solución final»*, Crítica, Barcelona, 2013.
- REES, L., *El oscuro carisma de Hitler*, Crítica, Barcelona, 2013.
- REES, L., *El Holocausto. Las voces de las víctimas y de los verdugos*, Crítica, Barcelona, 2017.
- RIEFENSTAHL, L., *Memorias*, Lumen, Barcelona, 2013.
- ROSENBAUM, R., *Explicar a Hitler*, RBA, Barcelona, 2012.
- ROUSSEAU, J.J., *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 2008.
- ROUSSET, D., *El universo concentracionario*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- ROUSSET, D., *Les jours de notre mort*, Hachette, Paris, 2012.
- RUBIN, Z. & PEPLAU, L.A., «Who Believes in a Just World?», en *Journal of Social Issues*, vol. 31, nº 3, 1975, pp. 65-89.
- RUBIO, A., *Los nazis y el Mal*, Niberta, Barcelona, 2009.
- RUIZ DE SAMANIEGO, A., «La estética nazi: el poder como escenografía», en HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (ed.), *Estéticas del arte contemporáneo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, pp. 13-50.
- RUSSELL, L., «Evil-Revivalism versus Evil-Skepticism», en *Journal of Value Inquiry*, vol. 40, nº 1, 2006, pp. 89-105.
- RUSSELL, L., «Is Evil Action Qualitatively Distinct From Ordinary Wrongdoing?», en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, nº 4, 2007, 659–677.
- RUSSELL, L., «He did it because he was evil», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 46, nº 3, 2009, pp. 267–282.
- RUSSELL, L., «Dispositional accounts of evil personhood», en *Philosophical Studies*, vol. 149, nº 2, 2010, pp. 231–250.
- SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 2009.
- SARTORI, G., *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid, 2007.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014.

- SERENY, G., *Desde aquella oscuridad*, Edhasa, Barcelona, 2009.
- SINGER, M., «The Concept of Evil», *Philosophy*, vol. 79, nº 308, 2004, pp. 185-214.
- SPEER, A., *Memorias*, El Acantilado, Barcelona, 2011.
- STANGNETH, B., *Eichmann before Jerusalem*, The Bodley Head, London, 2014.
- STAUB, E., *The Roots of Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- STAUB, E., «The Roots of Evil: Social Conditions, Culture, Personality, and Basic Human Needs», en *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, nº 3, 1999, pp. 179-192.
- STEINER, H., «Calibrating Evil», *The Monist*, vol. 85, nº 2, 2002, pp. 183–193.
- STERNBERG, R.J., «A duplex theory of hate: Development and application to terrorism, massacres, and genocide», en *Review of General Psychology*, vol. 7, nº 3, 2003, pp. 299–328.
- STERNBERG, R.J., «Understanding and combating hate», en STERNBERG, R.J. (ed.), *The psychology of hate*, American Psychological Association, Washington D.C., 2005, pp. 37-49.
- STERNBERG, R.J., «The Duplex Theory of Hate I: The Triangular Theory of the Structure of Hate» y «The Duplex Theory of Hate II: A Story-Based Theory of the Development of Hate», en STERNBERG, R.J. & STERNBERG, K. (eds.), *The nature of hate*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 51-109.
- STRAUSS, L. & CROSEY, J. (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012.
- TAYLOR, C., «La compasión», en *Cuaderno Gris*, nº 7, 2003, pp. 249-261.
- TAJFEL, H. & TURNER, J.C., «An Integrative Theory of Intergroup Conflict», en AUSTIN, W. & WORCHEL, S. (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks/Cole, Monterrey (California), 1979, pp. 33-47.
- THOREAU, H., *Desobediencia civil y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2010.
- TRAVERSO, E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.
- TRAVERSO, E., *La violencia nazi*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- TRAVERSO, E., *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- TRAVERSO, E., «El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto», en FORCADELL C. & SABIO A. (Coord.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de historia local de Aragón* AR: Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2005, pp. 99-110.
- TRAVERSO, E., *A sangre y fuego*, Publicaciones de la Universitat de València, Valencia, 2009.

- TRAVERSO, E., *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2013.
- VETLESEN, A., *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evildoing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- VVAA., *La controversia Goldhagen*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1997.
- VVAA., *Biblia de Jerusalén*, Alianza, Madrid, 1994.
- WALLER, J., *Becoming Evil*, Oxford University Press, New York, 2002.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2004.
- WIESEL, E., *La noche*, en *Trilogía de la noche*, El Aleph, Barcelona, 2018.
- WILSON, J. & KELLING, G., «Broken Windows. The police and neighborhood safety», en *The Atlantic Monthly*, vol. 249, nº 3, 1982, pp. 22-38; version online en:
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1982/03/broken-windows/304465/>
- ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, Paidós, Barcelona, 2008.