

La tesis de la inhabilitación moral⁴³

2018

Julio Cabrera

Traducción de Luis G. Mérida

I. La idea misma de inhabilitación moral y sus dificultades

A primera vista, provocar malestar en los demás aparece como algo oneroso de acuerdo con los criterios de las éticas afirmativas vigentes⁴⁴, pues ellas nos aconsejan intentar ayudar a los demás o, por lo menos, no perjudicarlos. Si consiguiéramos mostrar que perjudicamos a los demás —no a todos indiscriminadamente, pero sí, al menos, a alguien, en algún momento de nuestras acciones en diversos escenarios— en el ejercicio mismo de creación de valores positivos (entendiendo por tales los valores éticos, estéticos, religiosos, lúdicos y afectivos, el amor, la amistad, la solidaridad, el heroísmo, los placeres físicos y culturales), en una especie de situación moralmente trágica, esto apuntaría al fenómeno que me gustaría llamar «inhabilitación moral», la imposibilidad estructural de, en algún momento (por supuesto, no en todo momento), actuar en el mundo sin perjudicar o manipular a alguien.

⁴³ CABRERA, Julio (2018). *Malestar e moralidade. Situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília, Universidade de Brasília, pp. 135-157 y 216-220. [NT: Esta traducción se ha compuesto con dos pasajes distintos del segundo capítulo de esta obra, corregidos y aumentados por el propio autor].

⁴⁴ Entiendo por éticas afirmativas aquellas que aceptan y crítica el valor positivo de la vida humana con sus despliegues morales: la aceptación *prima facie* de la procreación como moralmente buena y el rechazo *prima facie* del suicidio como moralmente malo. Véase CABRERA, Julio (2014). *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida* (2ª ed.). Barcelona, Gedisa, pp. 131-149.

Sin embargo, no todas las formas de perjuicio a los demás parecen moralmente imputables, ya que podemos perjudicar a otros sin intención de hacerlo, o con otros propósitos que tendrían únicamente como efecto colateral el daño a los demás. Habrá que analizar casos para validar el carácter realmente antitético del perjuicio provocado a los demás por la creación intramundana de valores, y ver si la totalidad de las acciones humanas moralmente inhabilitadas son antiéticas (tesis fuerte), o si las acciones antiéticas son solamente un subconjunto de las acciones moralmente inhabilitadas (tesis débil). Intentaré mostrar que la tesis débil ya sería suficiente para establecer la inhabilitación moral como tercer elemento estructural del desvalor de la vida humana, junto al dolor (físico y moral) y al desánimo (desde el aburrimiento a la depresión), y ciertamente como el más grave de los tres desde el punto de vista ético. Nuestras vidas, además de ser dolorosas y desanimadas, tienen que soportar aún la carga trágica de la inhabilitación moral.

En los libros y escritos sobre ética en la literatura disponible, notamos algunas ideas y actitudes aceptadas de manera casi indiscutible. Estas son, por lo menos, las siguientes: a) que la mayoría de las personas observa las exigencias éticas; b) que yo, en particular, en cada caso, obedezco las exigencias éticas en mi comportamiento (puedo cometer, de vez en cuando, pequeñas incorrecciones que yo mismo seré el primero en reconocer e intentar corregir); c) en virtud de a), lo antiético aparece como algo excepcional en ciertos tipos muy específicos de personas: el deshonesto, el negligente, el nihilista, el enfermo moral; d) en virtud de b), se piensa que todas las figuras de lo antiético aparecen siempre en el ámbito del otro, de los que son diferentes a mí (yo no tengo nada que ver con ellos; ocupo el lugar imparcial del denunciante moral, profundamente preocupado por la moralidad y escandalizado por sus transgresiones).

Si puede sostenerse la tesis de la inhabilitación moral, se desafiarán, de una manera u otra, todas esas habituales imágenes. En la perspectiva ético-negativa, lo antiético no es, en absoluto, lo excepcional, sino lo corriente; y lo ético, por el contrario, lo que brilla como una rara excepción, que proviene de un gran mérito personal que nunca se cumple por completo. Y, finalmente, yo mismo —que hablo y denuncio fallas morales— también *estoy implicado*: la denuncia no me exime de estar incluido en lo que denuncio.

Hay, sin embargo, dos imágenes habituales, algo más sutiles, en las exposiciones sobre ética: e) los filósofos morales se contentan con establecer cuáles son las

condiciones de un obrar «moralmente correcto», pero no se preocupan en indagar *dónde* –en qué contextos y circunstancias– acontece ese obrar moralmente correcto. No son sensibles al fenómeno de que los humanos puedan ser moralmente correctos dentro de un ámbito de total incorrección moral, fenómeno que llamo «moralidad en la inmoralidad», o «moralidad de segundo grado»; f) los filósofos morales se contentan con establecer cuáles son las condiciones de un obrar «moralmente correcto», pero no perciben el fenómeno de que la misma moralidad pueda ser utilizada como una poderosa arma de dominación. Las «cruzadas por la moralidad», las «luchas contra la corrupción» y hasta la aplicación de los procedimientos punitivos contemplados en las leyes y en la Constitución de un Estado formalmente democrático, aunque sean internamente consistentes, pueden ser usados como poderosos mecanismos de discriminación y persecución, al servicio de motivos particulares⁴⁵.

Las ideas generales en torno a la «inhabilitación moral» fueron siempre vehementemente rechazadas en las discusiones sobre ética, especialmente en virtud de la vigencia de las ideas a)-d). Por eso es importante intentar exponerlas con todo cuidado y claridad (aunque pienso que seguirán siendo rechazadas, independientemente de lo que argumente: la inhabilitación moral es una de esas ideas destinadas al rechazo). Esas ideas son, básicamente, las siguientes:

La creación de valores positivos es siempre extenuante y costosa, se hace mucho para obtener muy poco. Creamos valores positivos de manera compulsiva, ansiosa y vacilante, siempre acorralados por la presencia del dolor, del desánimo y de las agresiones de los otros en sus muy diversas formas. Dada nuestra condición terminal –el hecho de que hemos nacido mortales, comenzando a terminar desde nuestro nacimiento– la creación de valores positivos, lejos de ser producto de la libertad – como habitualmente se presenta– constituye una apremiante necesidad de supervivencia: o creamos valores positivos o desaparecemos (no conseguiríamos vivir mucho tiempo sin una constante y buena alimentación de nuestra autoestima y de nuestra necesidad de seguridad). Mas, precisamente por el hecho de que los valores positivos se construyen en espacios estrechos de maniobra, en una complicada red

⁴⁵ Tras haber hecho una película sobre corrupción policial (*Serpico*, 1973), el director de cine norteamericano Sidney Lumet hizo otra película, *Prince of the City* [El príncipe de la ciudad] (1981), mostrando toda la corrupción de la propia campaña moral contra la corrupción policial. Esos filmes pueden mostrar en imágenes una primera idea de este tema usualmente ausente en los libros de ética. El proceso de *impeachment* [destitución] de la presidente electa Dilma Rousseff en Brasil puede aportar un ejemplo no cinematográfico del mismo fenómeno. La preocupación por la moralidad puede permitir “golpes democráticos”. La ley no es un límite para la inhabilitación, sino uno de sus procedimientos.

holística de acciones, estos acaban perjudicando otros proyectos humanos que también necesitan imperiosamente de valores positivos para sobrevivir. Creamos valores en espacios asfixiantes, angostos, oprimentes.

Por estar insertos en una situación básicamente incómoda, amenazadora, apremiante y apelativa (síntomas de un «malestar profundo»), porque solo podemos crear valores positivos de manera reactiva y en espacios pequeños, perjudicamos a otros humanos. El fenómeno que llamo «inhabilitación moral» consiste en ese perjudicar y desconsiderar a los demás, no siempre de manera intencional, como producto inevitable del ambiente angosto en el que estamos obligados a entender las situaciones y a tomar nuestras decisiones. Esa invención urgente y reactiva de valores, con la terminalidad avanzando día a día (nos hacemos viejos, nuestro cuerpo enferma, las oportunidades disminuyen, etc.) y con los demás haciéndonos enfermar, envejeciéndonos, cerrando espacios de acción, etc., deja espacio insuficiente para una ética como exigencia de consideración por los demás y como exigencia de no perjudicar y no manipular, en el sentido de lo que he llamado a veces la AEF [articulación ética fundamental]⁴⁶. Esto es lo que tenemos que intentar entender mejor.

Si consideramos moralmente incorrecto («inmoral», en la jerga tradicional) solo aquello incorrecto *hecho intencionadamente*, no podemos identificar «moralmente inhabilitado» con «inmoral». Querría presentar la inhabilitación moral como algo que *acontece con los humanos* como parte de la *situación* en la cual se encuentran estructuralmente (en la que fueron puestos en su nacimiento), pudiendo emanar de su voluntad u ocurrir sin la mediación de su intención. Los humanos están moralmente inhabilitados aunque no sean intencionalmente «inmorales». Sin embargo, es muy importante elucidar con más cuidado esa noción de «intencional» (o de «a propósito») y no dejar tan rápidamente que acciones altamente perjudiciales para otros queden eximidas moralmente, de manera sumaria e irreflexiva, solo por alegarse no haber sido «intencionales» o «a propósito». Dicha noción es compleja y acostumbra a usarse de manera autoindulgente y de mala fe. (Retomo esto en la sección 3 de este trabajo).

⁴⁶ Véase CABRERA, Julio (2014). *Crítica de la moral afirmativa...* pp. 134-149.

2. Tres tipos de inhabilitados morales

Es crucial formular de la manera más clara posible la importante noción de «inhabilitación moral», en torno a la cual se juega el destino mismo de la ética. Voy a destacar tres tipos de seres humanos, tipología relevante para esclarecer la noción de «inhabilitación moral». Los llamaré: *inhabilitados consentidos activos* (ICA), *inhabilitados consentidos pasivos* (ICP) e *inhabilitados disentidos* (ID). Intentaré describirlos adecuadamente.

Los *inhabilitados consentidos activos* son aquellos a los que, viendo que las acciones que son beneficiosas para sí mismos son perjudiciales para los demás, no les importa en absoluto. Enfrentan la vida como una lucha o un juego entre ellos mismos y los demás, e intentan simplemente aprovecharse de las situaciones. A ese conjunto pertenecen los bandidos, los crápulas, los corruptos, los asesinos, los nazis o estalinistas (los verdugos de la derecha o de la izquierda) convencidos de la necesidad de exterminar otros grupos humanos, los torturadores o burócratas de sistemas totalitarios que participan directamente de la violencia sobre los otros, aunque no sea en propio beneficio, en virtud de una creencia fanática o por colaboracionismo, etc. Pero esos son los casos extremos, existen también ICA cotidianos, por ejemplo, aquellos que hacen una conexión casera para disfrutar del agua, de la luz o de la señal de televisión por suscripción, gasto que saben que el vecino tendrá que pagar. O aquellos que se aprovechan de su posición jerárquica superior para hacer que sus subalternos realicen tareas que tendrían que hacer ellos.

En la línea de argumentación que estoy siguiendo, prefiero considerar como pertenecientes al conjunto de los ICA tanto los «grandes crímenes de la humanidad» como aquellas acciones cotidianas que se basan en el mismo principio: sacar provecho de manera plenamente consciente e intencional de una situación que perjudica a los demás. No son relevantes, pues, para esta categoría, las «grandes» o «pequeñas» consecuencias de las acciones, sino la intención o el propósito de aprovechar en beneficio propio un perjuicio plenamente consciente que padecen los otros (aunque los casos extremos nos horroricen mucho más).

Los *inhabilitados consentidos pasivos* (ICP) son aquellos que, con su indiferencia y omisión, contribuyen directa o indirectamente a la instauración o perpetuación del estado de cosas que provoca perjuicios a otros humanos. Son todos aquellos que, colocados en una situación de injusticia o penuria, en la que otros humanos pasan

necesidades o son discriminados y perseguidos, no hacen nada para paliar esa situación o acabar con ella. A ese conjunto pertenecen los ciudadanos que, durante el esclavismo, la conquista española o el nazismo, veían el sufrimiento de miles de humanos y no hacían nada para evitarlo o aminorarlo, intentando simplemente acomodarse en una situación en la que eran los privilegiados. Pero también son ICP los que se encogen de hombros frente a la pobreza que nos rodea en las grandes ciudades, pensando únicamente en su bienestar y el de su familia y amigos. O aquellos que, en períodos de sequía, son indiferentes a los programas de distribución racionada de agua porque disponen de un sistema propio de abastecimiento. O los que saben perfectamente de la conducta impropia de otros, pero hacen la «vista gorda» para no involucrarse o «complicarse la vida».

Hay formas bastante corrientes de indiferencia hacia los demás, totalmente banalizadas en lo cotidiano; por ejemplo, la actitud de alguien que se aísla totalmente durante sus vacaciones o permisos, sin atender al teléfono, ni consultar el correo, ni responder a la puerta, sin que le importe la necesidad –personal o profesional– que otros puedan tener en comunicarse con él o ella durante ese período. En cuanto los ICA se disponen claramente al perjuicio a los otros, los ICP son los «indisponibles», aquellos que no están donde podrían impedir o mitigar perjuicios.

No parecería demasiado problemático, a primera vista, considerar a los IC, activos o pasivos, como moralmente imputables y responsables por sus acciones u omisiones perjudiciales. Sin embargo, los pasivos todavía podrían alegar que, sobre todo en situaciones muy especiales como el nazismo, es moralmente justificable permanecer inmóvil, al ser enorme el peligro de involucrarse; y los resultados, inútiles. O que, denunciando a un corrupto, corren el riesgo de que ver sus vidas y las de su familia amenazadas de muerte, el riesgo de volverlas un infierno. La persona que se aísla totalmente puede aducir que está exhausta o enferma, y que no se recuperará sin desconectar por un tiempo de todas sus relaciones.

En el caso de los inhabilitados activos, ese tipo de justificación se vuelve más difícil, pero no imposible: incluso un bandido puede exponer que estaba dispuesto a llevar una vida honesta, pero que fue llevado al crimen por enormes injusticias cometidas contra él (como el protagonista del clásico *L'Argent* [El dinero], de Robert Bresson). Los que hacen conexiones piratas pueden declarar que están en condiciones económicas penosas a causa de la deshonestidad de otros (administradores, gobernantes, etc.). Hasta los nazis pueden justificarse diciendo que tenían miedo al

avance comunista. Tanto los ICA como los ICP pueden argüir ser productos o víctimas de otras inhabilitaciones morales (dentro de una red compleja de acciones). Querría poder presentar el fenómeno de la inhabilitación moral de tal forma que incluyamos no solo la incorrección de las acciones puntuales, *sino también el hecho de que muchas incorrecciones son reacciones a otras inhabilitaciones anteriores dentro de la red*, lo que vuelve evaluar acciones humanas desde el punto de vista ético, en la maraña de la red, algo mucho más complicado de lo que habitualmente se supone. Los que juzgan muy severamente las acciones, tienden a separarlas de su red, sin observar otras acciones antiéticas hechas con anterioridad, y que provocaron la acción inmoral que condenan, lo que puede ser injusto o parcial.

El caso más problemático, no obstante, es el tercero, el de los *inhabilitados disidentes*: aquellos humanos que, debido a la complicada situación en la que se encuentran, en espacios minúsculos dentro de la red de acciones, afectados por las molestias de sus cuerpos, no participando activamente incluso de ningún perjuicio a otros (hasta molestos por la mera idea de provocarlo), y hasta posicionándose o partiendo de una postura indiferente o indisponible, por la propia complejidad de las situaciones, acaban, de una manera que se proclama no «intencional» o no «a propósito», perjudicando a algún otro humano, al menos, en alguno de sus muchos escenarios de acción.

Un profesor puede ser extremadamente riguroso y serio en sus actividades de enseñanza, exigiendo puntualidad y asiduidad a sus alumnos, así como empeño en sus estudios (todas esas exigencias evidentemente positivas y beneficiosas para sus pupilos). Sin embargo, ese rigor puede hacer que muchos de sus alumnos potencialmente competentes desistan de continuar sus estudios por no poder cumplir con su elevado estándar de exigencia. O, peor aún, podrá provocar en algún alumno traumas psicológicos que le harán un gran daño en el futuro. Progenitores extremadamente atentos y cariñosos con su hijo único pueden acabar por volverlo un ser humano inseguro y resentido. Alguien instala un sistema de seguridad en las ventanas de su casa para poder proteger a su familia durante sus viajes, pero ese mismo sistema de seguridad impide que su mujer e hijos se salven del ataque de los asaltantes.

En todas esas situaciones, el problema es el siguiente: aquello mismo positivo que fue instaurado para proteger y beneficiar se vuelve, por la fuerza de las circunstancias, en un perjuicio para alguien (y, frecuentemente, para aquellos mismos a

los que se intentaba proteger o beneficiar). El papel del azar –casi nunca tenido en cuenta en los libros de ética– es aquí fundamental⁴⁷.

Existen también casos de negligencia, incompetencia o ignorancia. ¿Serán casos de ICA, ICP o de ID? En esos casos, alguien perjudica a otros no a propósito, ni tampoco por indiferencia, ni estrictamente por la fatalidad de las circunstancias, sino por el propio descuido o incapacidad. Por ejemplo, alguien limpia un arma cargada en la presencia de otros y acaba hiriendo a uno de ellos. No fue a propósito, no fue producto de una omisión (pues se trató de un acción), ni fue totalmente un accidente, sino el producto de la negligencia, o del exceso de confianza, o de la ignorancia, algo que no habría ocurrido, tomadas las debidas preocupaciones. Otro ejemplo son los desastres aéreos (como la famosa caída del avión en la cordillera de los Andes en 1972) cuando se producen por impericia de los pilotos, y no por fallas mecánicas. De acuerdo con las peculiaridades de cada caso, ese tipo de acción podrá ser incluido en uno u otro grupo: se podría descubrir que quien limpiaba el arma buscaba realmente herir o matar a alguien (en ese caso, sería un ICA); o que su descuido fue producto de una omisión o indiferencia –por ejemplo, se olvidó de revisar el arma antes de la limpieza– (eso caería en un ICP), o podría verse como un puro accidente, un producto de la fatalidad.

Quisiera poder hablar «inhabilitación moral» también en el caso de los ID, en el sentido de que los humanos estamos trágicamente colocados en la situación de perjudicar a otros «sin intención» de hacerlo (y, muchas veces, con intención de hacer el bien, de proteger o beneficiar). Como apunté antes, me gustaría ver la inhabilitación moral como algo que *acontece con* los seres humanos en todos los casos (incluso en el caso de los IC, activos o pasivos) por el hecho de haber sido asimétricamente colocados, en el acto de *ser nacidos*, en una situación de estrangulamiento y en reducidos espacios de acción. Esa situación afecta a todos los humanos, pero es en aquel tercer grupo en el que la inhabilitación moral aparece de manera más clara. En

⁴⁷ El director polaco Krzysztof Kieślowski hizo muchas películas sobre el papel del azar en las decisiones humanas e, incluso, en la formación de las personalidades. La más específica se llama, precisamente, *Przypadek* [El azar] (1981), en la que pequeños acontecimientos (como perder un tren) tienen un efecto crucial en las decisiones políticas y existenciales de los humanos, que no se toman por convicciones profundas o vocaciones, sino por la fuerza tiránica de las circunstancias. Es de esa forma que las acciones bienintencionadas pueden acabar en catástrofe, y no solo en las películas. El filósofo checoslovaco Vilém Flusser perdió la vida en un coche conducido por su esposa (que salió ilesa del accidente), pues él no conducía por problemas oculares. Solo la esposa conducía, precisamente, para evitar accidentes. La mujer no actuó inmoralmente con su marido, sino que como ella estaba –como todos los humanos– moralmente inhabilitada, perjudicó a la persona amada, incluso en una acción intencionadamente protectora.

ese caso, los humanos están moralmente inhabilitados en cuanto no pueden beneficiar, o incluso pueden ser impelidos a perjudicar, a los implicados, sin haber tenido la intención o el propósito de hacerlo ni siquiera en la forma pasiva de la inhabilitación consentida. Aquí no se subraya la imputabilidad (siempre compleja y ambigua, debido al propio carácter brumoso de la noción de «a propósito» o de «intencional»), sino el perjuicio objetivo hecho a alguien, aunque sea no intencional⁴⁸.

Por otro lado, como los seres humanos actúan en muchos escenarios diferentes, es muy difícil, *empíricamente*, que ellos, incluso absueltos en situaciones de ID, no perjudiquen a alguien, de manera consentida o disentida, en algún otro (por lo menos, en uno) de los muchos escenarios en los que actúa. (Son muy frecuentes los casos de honestos profesionales que tratan de maneras horribles a sus propias familias)⁴⁹. También es importante notar que no hay fronteras nítidas entre los tres tipos de humanos: los consentidos pasivos pueden pasar a ser activos, y los disentidos pueden volverse consentidos activos. Entonces, incluso alguien que pueda eximir la mayoría de sus acciones mostrándose como un ID, es muy difícil que no sea un IC, activo o pasivo, *en ninguno* de sus otros ámbitos de acción. Esto quiere decir que, aunque cualquiera puede probar que no perjudicó a alguien intencionadamente en casos puntuales, es difícil imaginar que, *en la totalidad* de los casos en que perjudicamos a alguien, siempre e invariablemente estuvimos en una situación de no intencional. Una vida humana es un complejo de acciones que constantemente se desplazan del consentimiento activo o pasivo al disentimiento y viceversa, y deberíamos evaluarla moralmente de manera amplia y comprehensiva.

3. ¿Qué significa la frase «No fue mi intención»?

En este punto, es muy importante investigar mejor las nociones mismas de «intencional» y «a propósito», porque ellas son utilizadas con abundancia, en lo cotidiano, para eximirse rápidamente de responsabilidades e imputaciones. Antes de

⁴⁸ Se podría decir que, de ese modo, se asume la perspectiva de la víctima. La esposa de Flusser podrá mostrar que no fue su intención matar a su marido en aquel accidente. Podemos creerla. Pero el hecho bruto es que su marido murió en virtud de una acción suya. Mostrar que “no fue a propósito” podrá calmar sus sentimientos de culpa (y, ciertamente, absolverla en el ámbito jurídico), pero en nada atenuará lo lamentable de la pérdida. El sentimiento de haber actuado equivocadamente, que muchas personas en esa situación continúan sintiendo, incluso cuando está probado que “no hubo intención”, puede ser un síntoma de que somos siempre culpables de los que destruimos, aunque “no haya intención”.

⁴⁹ Puede verse una vívida ilustración de este comportamiento dúplice en la novela *Bayn al-Qaṣrayn* [Entre dos palacios], del Premio Nobel de Literatura Naguib Mahfuz.

situar tranquilamente una acción humana en el tercer grupo (a los humanos les encanta pronunciar las palabras: «no fue mi intención ofender [incomodar, acusar, avergonzar]»), la acción tiene que ser cuidadosamente analizada para ver si no hubo en la acción algún tipo de consentimiento. Los límites entre «intencional» y «no intencional» suelen ser difusos, de tal forma que puede ser necesaria una argumentación más cuidadosa para mostrar cabalmente la alegada «no intencionalidad».

Alguien conduce su coche llevando consigo a su familia y se niega a parar en un hotel de camino, porque quiere continuar y prefiere dormir en una ciudad. Esa decisión perjudica a uno de sus hijos que, totalmente exhausto por el viaje, llega enfermo. Se podría decir: son cosas que pasan, no hay que culpar a nadie; se trata de un efecto colateral del que no puede responsabilizarse al padre o a la madre; fue «sin intención», o aún mejor «con la mejor de las intenciones». Sin embargo, tal vez se pueda mostrar que la decisión de continuar fue irresponsable por no haber ponderado todos los factores relevantes y que la dolencia del hijo era un prejuicio evitable. Pero la cuestión es trágica porque el padre o la madre podría estar pensando en la seguridad de su familia cuando decidió no pernoctar de camino. Son decisiones en las cuales toda elección conlleva problemas y riesgos, y las acciones oscilan entre lo consentido y lo disentido.

La noción de «a propósito» suele estar cargada de autoindulgencia. Los seres humanos perjudican a otros y luego dicen: «Pero no fue esa mi intención». A lo que sigue una disculpa. Mas eso es demasiado vago y difícil de comprobar en prácticas humanas reales. No es suficiente declarar que «no fue a propósito» para eximir moralmente una acción, habida cuenta de la ambigüedad en la que, usualmente, acontecen las acciones humanas dentro de la red de acciones, y la tendencia de los humanos a realizarse y eximirse a sí mismos de lo que les perjudica o les pone en situaciones de consternación⁵⁰.

En las éticas afirmativas, se dice que es más meritorio un ser humano que no se esfuerza por ser moral, por serlo ya naturalmente, que aquel otro que consigue ser

⁵⁰ Hannah Arendt intentó mostrar que las acciones atroces podían provenir no de “intenciones atroces”, sino de la simple ausencia de pensamiento y reflexión, así como de la banalización de las atrocidades en un comportamiento burocrático no exento de “buenas intenciones”. Con eso, Arendt «[...] estaba cuestionando una tradición larga y profunda en el discurso teológico, filosófico, moral y legal —que las malas acciones presuponen malas intenciones y malévolos motivos, y que el grado de maldad que se manifiesta en las acciones se corresponde con el grado de malicia de los motivos—. [...] el fenómeno que Arendt encaró es uno en que los actos monstruosos se cometen sin motivos monstruosos». BERNSTEIN, Richard (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity, p. 219 [NT: Trad. propia].

ético solamente debido a un gran esfuerzo. De eso, es usual deducir que un humano puede ser «bueno» de manera irreflexiva, no intencional, y que incluso esta sería la manera más genuina de ser bueno, aquella en la que el agente ya no se esfuerza por ser moral. *Pero lo mismo puede decirse de la «inmoralidad» que ya dejó de ser intencional y se volvió totalmente espontánea*, por ejemplo, en aquellos que son desconsiderados sin darse cuenta de que lo son, como si ya tuviesen interiorizado el hábito de la desconsideración por los demás. Eso no anula el carácter antiético de ese agente; todo lo contrario, *tal vez sea este el ser humano más auténticamente antiético, aquel que no necesita tener la «intención» explícita de ser desconsiderado, porque ya lo es naturalmente.*

La intención no parece, pues, tan relevante, como se ha pensado tradicionalmente, a la hora de juzgar moralidad o inmoralidad, por ser una noción escurridiza, imprecisa y que siempre puede ser utilizada de manera venal. Puede continuar empleándose (sobre todo en el plano jurídico), pero de una manera más cautelosa de lo acostumbrado.

La cuestión central es que los humanos están en una situación en la que es empíricamente casi imposible no estar en alguno de esos tres conjuntos de inhabilitados. Actuamos incorrectamente, sea porque lo decidimos abiertamente, sea por nuestra pasividad, sea por la fatalidad de las circunstancias y la imprevisibilidad de las acciones, o por negligencia o falta de cautela. Parece que estamos siempre perjudicando a alguien, incluso cuando pretendemos ayudarlos. La mayoría de las veces, las consecuencias de nuestras acciones son remotas y no las notamos; los padres habrán muerto antes de percibir el daño que les hicieron a sus hijos dándoles cierto tipo de educación. Solo nuestros descendientes sufrirán las consecuencias nefastas de nuestras decisiones – políticas, económicas, etc.– tomadas en el presente.

La «inhabilitación moral», distinta de la inmoralidad, implica que nuestras acciones están, dentro de una red, en permanente riesgo de desconsideración de alguien, de manera inevitable, por mejores que sean nuestras «intenciones», y que eximirse es más difícil de lo que normalmente se piensa. No basta con decir «Fue sin querer», o «No fue mi intención». No es tan simple determinar la pertenencia de una acción a un grupo u otro. Y no basta tampoco «reconocer los errores» o «disculparse», pues eso no cambia nada para las víctimas de una decisión equivocada. En cierto modo, la disculpa forma parte de la culpa; y lejos de apagarla, la confirma.

La inhabilitación está formulada en términos de «desconsideración», en el sentido en que aparece en la AEF (véase la nota 4), y afirma que inevitablemente desconsideraremos a alguien, en circunstancias específicas, sea de a propósito de manera abierta, sea por nuestra indiferencia o carácter de omisión, sea por incompetencia y descuido, o incluso por la fatalidad de las circunstancias, dada la complejidad de las redes de acciones. Aunque no se pueda afirmar que todos somos inmorales o antiéticos, podemos decir que todos estamos moralmente inhabilitados, en cuanto que estamos normalmente en riesgo de caer en situaciones en las que alguien saldrá perjudicado, no siendo tan fácil eximirnos de responsabilidades sin determinar las circunstancias de los diversos casos.

4. La inhabilitación moral: ¿una tesis contraintuitiva?

En verdad, las intuiciones básicas detrás de la idea de una «inhabilitación moral» de los humanos no son nuevas. Esa idea recibió, en el pasado, formulaciones religiosas, en la creencia de que todos somos pecadores y solamente Dios es bueno, y que hagamos lo que hagamos, estamos siempre en situación de pecado. Pero también está presente en las discusiones éticas corrientes, por ejemplo, cuando se critica a Iris Murdoch por hablar tanto del bien, pues lo que aparece en el mundo es «el mal»; o en la larga tradición que ve el «mal» como una tendencia normal en los humanos, e incluso –para algunos– como una propensión natural de los humanos a escoger los mayores males. Y eso no solo en los grandes sistemas filosóficos, sino también en intuiciones comunes, tal como quedan registradas en el dicho: «cuando es grande la limosna, hasta el santo desconfía», que expresa la idea de que cuando alguien hace un bien, no entendemos por completo su acción hasta que no sepamos cuáles son las ventajas que él sacará de eso («lo que gana él»). O cuando afirmamos que alguien no actuó con maldad, sino por estupidez, y nos responden: «Se hace el tonto, pero es un sinvergüenza». Todas estas intuiciones (somos todos pecadores, solo hay mal en el mundo, los humanos se inclinan naturalmente al «mal», todos actúan por interés, muchos sinvergüenzas se hacen los tontos, etc.) apuntan en la misma dirección que la inhabilitación moral.

Aun distinguiendo entre «inmoralidad» e «inhabilitación moral», muchos piensan que la idea de inhabilitación moral es una exageración insostenible al sugerir, a fin de cuentas, que todos actuamos incorrectamente todo el tiempo, lo que sería fuertemente contraintuitivo y no sería aceptado por ninguna teoría moral, ni por la más

rigurosa de ellas (además de conducir a un quietismo político fatalista y conservador). No se acepta la idea de que *nunca* podamos ser totalmente honestos con los demás (que no podamos evitar ser IC en alguno de nuestros muchos campos de acción). Solamente se reconoce un «falibilismo» humano en las acciones, señalado muchas veces ya, en la forma de errores que pueden ser corregidos. Se alega que ese resultado fuertemente contraintuitivo de la noción de inhabilitación moral deriva de una exigencia moral gigantesca, que ni siquiera las morales más estrictas asumen (morales que no permiten mentir nunca, ni hacer nada levemente incorrecto); y que los tiempos en los que los humanos tenían que matarse entre sí para poder sobrevivir ya pasaron. (En este sentido, la idea de inhabilitación moral podría valer con los salvajes de alguna tribu del pasado, pero no en nuestros mundos «civilizados»).

Quien sostenga la tesis de la inhabilitación moral será acusado de «moralista» o de «fanático moral» (una expresión que Nietzsche empleó contra Kant). Alguien que observase rigurosamente, en todas las circunstancias, la exigencia moral, sin tener en cuenta los contextos y las circunstancias, no se consideraría una buena persona, sino un tonto. En el estado actual de la humanidad, se argumenta, está claro que podemos ser honestos en un sentido perfectamente razonable, aunque también haya personas deshonestas, o personas honestas que actúan, de vez en cuando, deshonestamente. Eso es lo que el sentido común filosófico indica, y lo aceptado por la inmensa mayoría de las teorías éticas. La tesis de la inhabilitación moral se opone a todas esas ideas, no para destruirlas, sino para relativizarlas y socavar su aparente firmeza.

En gran medida, el carácter contraintuitivo de la tesis de la inhabilitación moral proviene de la acción de diversos mecanismos, en funcionamiento casi permanente, que la ocultan naturalizándola, lo que hace que sea vista como absurda o exagerada. Apunto los siguientes:

- A. Una parte fundamental del «valorarse a uno mismo» consiste en atribuirse un valor moral, o una «honestidad», casi de manera indudable. Cada uno de nosotros se considera como una firme referencia moral. Nuestra corrección está por encima de cualquier duda, y cuando juzgamos a los otros, nosotros estamos siempre a salvo, protegidos en nuestro papel de jueces (quien juzga no es juzgado). Además, nos indignamos cuando nuestra honestidad es puesta en duda. Eso es un poderoso mecanismo de ocultación de la propia inhabilitación. Al mismo tiempo, reducimos a los demás, los esquematizamos

y sustancializamos, les hacemos ocupar el lugar de lo equivocado, mientras que somos extremadamente benevolentes con nosotros mismos.

- B. Un segundo mecanismo es la colosal fuerza banalizadora de la vida cotidiana, capaz de naturalizar lo más inmoral, e incluso lo más monstruoso. Todo lo que se hunde en lo cotidiano pierde su poder de apelación, de preocupación y de espanto. Nos horrorizamos hoy ante el salvajismo de la esclavitud, pero en su época era totalmente absorbido por la cotidianeidad. Siempre hubo figuras (como Las Casas, durante la conquista) capaces de horrorizarse con lo que sucedía, pero eran excepciones meritorias (y acusadas por los colonos de introducir «ideas nuevas», como el buen trato de los esclavos, que eran vistos como animales de trabajo). Hasta el nazismo tuvo su cotidianeidad naturalizante y encubridora⁵¹.
- C. La tendencia a ver como inmorales únicamente a los miembros del primer grupo, el de los ICA, el de los bandidos y los grandes criminales, el de los tiranos, a la luz de los cuales, por contraste, nuestros errores parecen perder dimensión e importancia (comparados con Hitler o Mengele, todos somos virtuosos).
- D. La tendencia a evaluar acciones de manera aislada, sustraídas de la red holística de acciones. Tendemos a ver la moralidad de una acción sin examinar el contexto más amplio –acaso fuertemente inmoral– en el que ella es ejecutada (hasta los bandidos tienen su propio código de honor).
- E. La incapacidad de ver que la percepción de la inhabilitación moral siempre es relativa al carácter moral del propio agente: aunque la AEF contenga en su formulación apenas unos mínimos morales, para el crápula, esas exigencias serán insoportables; para un humano de moral flexible, son «exageradas»; mientras que para una persona virtuosa podrán ser totalmente normales y hasta banales. Algo puede parecer «fanatismo moral» para un nietzscheano y ser, en cambio, una exigencia mínima para un agustiniano.

⁵¹ En su polémico libro sobre Eichmann, Hannah Arendt relata que el trabajo de Eichmann era “volver normal la Solución Final”. En su famosa película *Schindler's List* [La lista de Schindler] (1993), Steven Spielberg consiguió, mediante un tono semidocumental, reproducir, en parte, lo cotidiano del nazismo, cómo fue vivido en su día a día.

Ese encubrimiento cotidiano de la inhabilitación, que la torna contraintuitiva o absurda, esa desaparición literal de la «incorrección» en el «flujo de la vida», también proviene de los procesos de «educación» a los que todos estamos sometidos. La «urbanidad», la cordialidad, los «buenos modales», son fundamentales para una presentación social y gestionable de los anhelos humanos. Basta, sin embargo, un pequeño hecho, un comentario *en passant*, una actitud que enfurece, para que las frustraciones y la agresividad florezcan en medio de relaciones aparentemente «controladas» y en los medios más «civilizados». Aproximarse descuidadamente a los mecanismos de autovalorización del otro es siempre extremadamente peligroso y puede provocar reacciones gigantescas y aterradoras⁵².

5. Radiografía de la «honestidad»

La tesis de la inhabilitación moral ofende a la idea de sentido común que sostiene que hay una distinción razonablemente clara entre «personas honestas» y «personas deshonestas»; que, en general, las personas son honestas (nosotros, ciertamente, estamos entre ellas); que las personas yerran excepcionalmente; y que hay ciertas personas, también excepcionales, que son «malvadas» y que se complacen perjudicando a otras personas. Yo sostengo que esa visión de las cosas es simplista y distorsionada, producto de los mecanismos A-E (y de otros que todavía tendríamos que descubrir). En verdad, la «honestidad» de ciertas personas surge de la dificultad de percibir su propia inhabilitación, del hecho de que no han cometido crímenes horribles, de la banalización de lo cotidiano, de la ignorancia de la complejidad de la red de acciones, y del hecho de no indagar más críticamente acerca de nuestro propio carácter cuando juzgamos acciones y exigencias morales.

Así, cuando decimos que alguien es «honesto», hacemos una especie de «promedio» de sus contextos de acción, pues todos somos incorrectos en alguno de

⁵² Véase, por ejemplo, la masacre ocurrida en el Departamento de Biología de la Universidad de Alabama en Hunstville, en la que la profesora Amy Bishop mató a tiros a tres de sus colegas e hirió a otras personas a causa de una frustración académica. Aunque tuviese “tendencias homicidas” (sea lo que sea eso), estaba casada, era madre de cuatro hijos, actuaba de forma normal como profesora, cumplía sus obligaciones, publicaba sus trabajos y escribía novelas. Le fue negada una petición de renovación de contrato para la que, según su marido, tenía méritos más que suficientes. Ella apeló por la vía legal, recorrió las desgastantes instancias de la burocracia universitaria, y sus peticiones fueron negadas sucesivamente, algunas sin ni siquiera una revisión de su proceso. La negativa se basaba en motivos burocráticos, por publicaciones que no se habrían hecho a tiempo, ya que Bishop dio prioridad a otras tareas intelectuales. Aquí la cuestión del ambiente y de las relaciones intersubjetivas es fundamental, y fenómeno como estos no pueden explicarse solamente, de manera sumaria, como “excepciones patológicas”.

ellos, sea activa o pasivamente, sea por negligencia o por la fuerza de las circunstancias. Nuestra «honestidad» existe, empero, no como hecho bruto, sino siempre como producto de una ponderación parcial y gestáltica, lejos de cualquier transparencia y exención (nuestros actos deshonestos desaparecen de nuestra vista como desaparece el pato cuando conseguimos ver el conejo). La «honestidad» es una construcción hecha de recortes dentro de un cuerpo de inhabilitación moral, para que partes de esta inhabilitación no se vean como equivocadas o como algo de lo que deberíamos culparnos, responsabilizarnos o avergonzarnos.

De acuerdo con esta línea de argumentación, un ser humano «honesto» no podrá ser, pues, alguien que *nunca* cae en ninguna de esas situaciones (como acostumbra a ser la imagen usual, especialmente cuando hablamos de nosotros mismos), sino, como mucho, alguien que: a) no comete crímenes abiertamente; b) se posiciona —no permanece pasivo o neutral— cuando es necesario en alguno de sus ámbitos de acción (difícil exigir que no sea indiferente en *ninguno* de ellos); c) es cuidadoso y competente (ni irreflexivo, ni negligente) en algunos de sus ámbitos de acción (aunque no en todos); d) solo perjudica a otros humanos por la fatalidad de las circunstancias, cuando está probado que no hubo consentimiento o mala intención explícita. Pero eso significa que nuestra «honestidad» no es esa virtud absoluta y luminosa que habitualmente se expone, sino un modesto y cauteloso recorte en el interior de nuestra inhabilitación moral, ya que sería imposible que un ser humano *nunca* fuese malicioso, indiferente o negligente en *ninguno* de sus ámbitos de acción.

Se podría replicar: con los mismos argumentos puede afirmarse también que nadie es totalmente deshonesto. Es cierto. Y esto sirve para socavar algunas de las convicciones éticas corrientes según las cuales algunos humanos estarían totalmente inmersos en el «mal», como los bandidos y los asesinos, mientras que otros humanos, como la madre Teresa o Gandhi, serían vidas totalmente dedicadas al «bien». Ángeles y demonios. Hasta en las vidas de los delincuentes hay ámbitos donde estos se comportan de manera considerada (con sus amigos, hijos y madres, e incluso con desconocidos, como cuando los bandidos asaltan el camión de gas en las favelas brasileñas para regalar bombonas a los residentes pobres). Y, asimismo, hay ámbitos en que la madre Teresa o Gandhi o Albert Schweitzer se comportan de maneras insensibles y desconsideradas (con los que no comparten sus ideologías religiosas o sus prácticas asistenciales, con aquellos que agreden con sus posturas rígidas y excesivamente exigentes, etc.).

Somos todos puntualmente honestos en algunos contextos de actuación, o en algunos momentos en un mismo contexto, y puntualmente deshonestos en otros; nuestra calidad moral surge, entonces, de una especie de promedio que no permite decir, de manera sustancialista, que *somos* honestos o deshonestos. Así vistas las cosas, «ser honesto» no excluye actuar incorrectamente en un buen número de casos; solo podemos ser honestos en la inhabilitación, honestos de segundo grado y no en términos absolutos, como sugieren las intuiciones imperantes. La tesis de la inhabilitación moral se comienza a perfilar como importante precisamente para resaltar ese hecho, por lo general no destacado en las exposiciones afirmativas de la ética, según las cuales *hay* «personas honestas» y «personas deshonestas» de una manera sustantiva y objetiva, de la misma manera que hay flores rojas y flores verdes.

6. Migración del malestar profundo: de la «maldad interior» humana a la situación estructural adversa

En la tradición siempre se pensó que el lugar de lo «inmoral» o de lo incorrecto residía en algo interior al *ser humano* (en cuanto que él, libremente, habría introducido «el mal» en el mundo). Son los humanos los que llevarían en su interior una «perversidad», una naturaleza desviada, unos bajos instintos, una «mala voluntad», un resentimiento. *La idea de la inhabilitación traslada el lugar de lo incorrecto o perturbador de lo humano al mundo.* Más específicamente, hacia la situación estructural en la cual se puso asimétricamente a los humanos en el nacimiento. La inhabilitación moral es algo que *acontece con* los humanos, no algo que ellos *traen* al mundo. Es algo dado asimétricamente y de lo cual no son radicalmente responsables. Es parte de su malestar en el mundo, algo que ellos no eligieron. No son los humanos los que arruinaron el mundo; es el mundo que les fue asimétricamente dado lo que los arruinó⁵³.

La idea es que los humanos actúan incorrectamente no porque tengan alguna «naturaleza perversa» en su interior, o porque sean «pecadores», o porque transgredan normas «libremente», sino porque han sido puestos en una situación de estrangulamiento de posibilidades que vuelve enormemente difícil, prácticamente

⁵³ Esto no significa afirmar el absurdo de que el humano es “naturalmente bueno” y el mundo lo corrompe, puesto que no existe ningún lugar donde el humano haya estado antes de venir a este mundo. Lo que significa es que el humano tendrá que construir su vida y sus valores en un mundo estructuralmente adverso, que le fue dado en un nacimiento asimétrico, y que, en esa construcción, no podrá seguir fielmente todas las exigencias morales.

imposible, actuar de manera correcta en todos los ámbitos de acción. Es cierto que son los humanos los que deciden libremente comportarse de maneras incorrectas, pero ellos han sido puestos en una situación donde lo incorrecto es prácticamente inevitable en, al menos, un escenario de acción. Hay, sin duda, libertad, pero está ontológicamente gravada.

De esa forma, es el mundo mismo el que inhabilita al ser humano, es él el que lo coloca en una situación imposible de resolver únicamente con categorías morales (salvo, quizás, con la aceptación de la propia muerte)⁵⁴. La idea metafísico-religiosa de que somos todos «malos» o «pecadores» se reelabora aquí en términos *situacionales*: no es estrictamente el humano el que «peca», sino que hay una situación regular de estrechez y carencia (que produce, paradójicamente, excesos) que obliga a los humanos a actuar de maneras moralmente inhabilitadas, por lo menos, en alguno de sus muchos escenarios de acción. Al contrario de la tradición, que ve un «mal» surgir de las entrañas *del ser humano*, yo veo aquí un malestar profundo surgiendo *de una situación* (estructural, no eventual, no meramente social, una situación que puede ser prevista antes del nacimiento), en la cual se puso asimétricamente al humano y de la cual no es *radicalmente* (ontológicamente) responsable, aunque sea responsable intramundaneamente en el juego de las acciones.

El carácter moralmente oneroso de nuestras acciones proviene fundamentalmente de las características de esa situación estructural: permanente necesidad de escapar de las fricciones del ser-terminal de ser (en la forma de enfermedades, sufrimientos, descalificaciones, desánimo, discriminaciones, injusticias, etc.); tener que crear valores positivos, nuestro propio valor (autoestima) y el valor de otros humanos, de cosas y de acciones, siempre en espacios y tiempos de acción limitados y dentro de una compleja red holística de acciones.

El hecho de que los humanos han sido puestos en esa situación vuelve inevitable la invasión, el atropello y la contaminación de las relaciones humanas, fricciones interpretadas usualmente en términos de «maldad» o «egoísmo» de los humanos. El tema de la «vida buena», central en muchas teorías éticas, difícilmente parece viable si

⁵⁴ En la ética negativa que he desarrollado en otros lugares, una actitud de inminente e inmediata "disponibilidad hacia la muerte", de estar dispuesto, en todo momento, si es necesario, a poner a la ética por encima de la tendencia a sobrevivir a toda costa, debe cambiar radicalmente la estructura de la teoría ética tal como la conocemos. Pues las éticas afirmativas son éticas de la vida, del vivir bien, del continuar viviendo, del procrear, del negarse al suicidio. Sobre este tema, véase CABRERA, Julio (2018). *Malestar e moralidade...* pp. 342-352.

se entiende como «vida buena *para todos*», es decir, en un ámbito en que muchos humanos procuran ansiosamente, todos al mismo tiempo y en espacios y tiempos ajustados, tener una «vida buena». Nada garantiza que la «vida buena» de unos no sea el infierno de otros, ni que el malestar de muchos no constituya una condición de «vida buena» de unos pocos (el parecido de esto con la vida humana actual en nuestro planeta *no* es mera coincidencia)⁵⁵.

Lo que ha ocurrido normalmente en la sangrienta historia de la humanidad es lo que he llamado la «fuga heterocida hacia el intramundo»: los humanos, no consiguiendo vivir en contacto con la desvalía de su ser, huyen de ella de diferentes maneras, en dirección a los entes intramundanos, intentando ansiosamente inmergirse en ellos y protegerse del ser-terminal del su ser. El problema ético primordial es que, en esa fuga, los demás son regularmente atropellados. Eso acontece de forma intencional en los Estados totalitarios, pero ocurre también en nuestros Estados «democráticos». Intentando construir nuestro propio valor, ofendemos a los proyectos de constitución de valor de los demás, y esto de manera inevitable (no porque seamos «malos», libre y responsablemente, como en el relato racionalista cristiano, sino porque nuestro mecanismo de damos valor desmonta, desajusta o pone en peligro el mecanismo de los otros en el momento de constituirse a sí mismos, por lo menos, en uno de los muchos escenarios de acción).

Por eso, la gran pregunta ética es si podemos vivir éticamente sin huir heterocidamente de la estructura terminal de nuestro ser, si podemos evitar perjudicar a los demás en esa fuga comprensible e inevitable. La inmensa crueldad de los humanos con los humanos (la de los españoles conquistadores de América con los indígenas; la de los totalitarismos del siglo XX, además de las pequeñas, pero constantes, desconsideraciones cotidianas) puede estar relacionada con el miedo y el desamparo primordiales y una persistente tentativa de reivindicación o de «desagravio existencial» por la falta de valor originaria, tentativa que se lleva a cabo por medio de numerosas

⁵⁵ El famoso análisis sartreano del ser-para-otro, presentado en *L'être et le néant* [El ser y la nada], es ya una fenomenología tardía y secundaria respecto a dos hechos primarios y triviales aquí apuntados. Para que esos análisis existenciales se desarrollen, es necesario, primero, que los humanos se encuentren en una situación inicial de incomodidad y falta de espacio. Por ello, puede decirse que, inicialmente, es una situación terminal del ser lo que vuelve a los humanos mutuamente peligrosos. Es por eso que, en primera instancia, el infierno no son los otros. No fueron los humanos los que decidieron libremente ser un infierno los unos para los otros. Puestos en una situación de estrechamiento, *tienen que serlo*, y todo apaciguamiento del infierno será puro mérito humano. Toda bondad es siempre una inmensa y agradable sorpresa.

mediaciones históricas y escenificaciones diversas. *Cuanto más toca un ser vivo el fondo de su desvalía, más peligroso se vuelve para los demás.*

Un ser humano nace frágil y desamparado, arrojado en un mundo donde tiene que construir su ser y su valor, huyendo del ser-terminal y su despliegue, teniendo fricciones con los otros, defendiéndose, intentando progresar, «mejorar su vida», «salvarse». Somos la morada de deseos incomprensibles y reivindicaciones sin fin. Cada humano que camina frente a nosotros, con quien hablamos y nos relacionamos, es ese conglomerado de infortunios, fracasos, frustraciones, pequeñas venganzas, *ese esforzado y asfixiante proyecto de hacerse valioso, de darse valor*; de tal forma que, en la medida en que ofendamos o impidamos sus proyectos de autovaloración, cada ser humano podrá volverse muy peligroso para los demás.

Es por eso que habremos de ir con extrema cautela al pretender «ayudarlo». Un ser humano es un ser arrojado a un mecanismo ávido y ansioso de autoevaluación, siempre arrinconado por el desamparo de su nacimiento, hambriento de reconocimientos, lleno de susceptibilidades y heridas, con poco tiempo y poco espacio para realizar cualquier proyecto, con una poderosa necesidad de autoestima que tiene que defender constantemente, con un espacio de vida a preservar para no ser arrasado, y que los demás amenazan con invadir a cualquier hora. Es ese el espacio primordial donde un ser humano tendrá que vivir, convivir y argumentar, el espacio en el cual se le exige ser ético, como si fuese algo fundamentalmente viable, con apenas unas pocas inconveniencias que podrá sortear mediante «buena voluntad» y «buen sentido».

Somos seres deseantes, con un cuerpo y una sexualidad llena de necesidades urgentes, con una vida que puede acabar en cualquier momento, que precisa de constantes cuidados. Somos *autocentrados*, es decir, estamos forzados a poner la continuidad y la calidad de nuestras propias vidas como exigencia primera e incondicional, de la cual dependen las otras. Las exigencias éticas, en la medida en que comprometan la continuidad y calidad de nuestra propia vida y de la vida de los que nos interesan (de nuestro grupo, familiar, racial o nacional), serán atenuadas, disfrazadas y procrastinadas. La angustia por vivir, por continuar viviendo y por vivir intensamente (lo que muchas veces se llama «amor a la vida») es un poderoso factor de inhabilitación moral. En virtud de ella, estamos dispuestos a todo; y, en virtud de ese «amor a la vida», estamos también, en general, poco dispuestos a asumir responsabilidades que pongan nuestra vida tan preciada en peligro.

Pero no necesitamos afirmar, en el lenguaje metafísico tradicional, que los humanos *son* «inmorales» (esa terminología tiene que ser finalmente sustituida), sino que *están arrojados en una situación de inhabilitación moral*, en el sentido de que no están en buenas condiciones estructurales para observar las exigencias éticas mínimas de consideración y de no manipulación del otro expresadas en la AEF.

7. Acerca de la relevancia de la tesis de la inhabilitación moral para la Ética

La posibilidad de que la tesis de la inhabilitación moral conduzca al resultado final de una imposibilidad de toda moralidad, afirmativa o negativa, siempre está abierta. Sin embargo, no es un resultado inmediato, automático, fatal, necesario, ni evidente, sino algo que todavía deberá estudiarse y ponderarse cuidadosamente. No obstante, podemos avanzar algunas ideas para argumentar contra una pretendida irrelevancia de la tesis de la inhabilitación moral basada en su radicalidad. Pues –diría esta objeción– si todas las acciones están inhabilitadas moralmente, ¿para qué continuar discutiendo sobre ética?

Como ya se dijo, el interés de la tesis de la inhabilitación moral consiste, básicamente, en que ayuda a abandonar la imagen simplona de que haya acciones y seres humanos honestos y deshonestos de manera absoluta, clara y nítida. En lugar de eso, propone la imagen de que toda honestidad, bondad, etc., acontece como un recorte dentro de una situación estructural de inhabilitación moral, siendo siempre, por tanto, moralidad de segundo grado. Con esto, se reconoce, al mismo tiempo, que hay moralidad, pero siempre dentro del marco de una estructura, dentro de una compleja red de acciones, siempre en relación con otros humanos (beneficiados o perjudicados) y con ciertos contextos, acciones que aparecen en sectores específicos de la red o en subredes. A esto lo llamo el carácter moralmente oneroso (u «opaco») de las acciones. La tesis de la inhabilitación moral conduce a ver los costes morales que pagan, en particular, las «buenas acciones» morales⁵⁶ (las malas son vistas como moralmente onerosas sin dificultad), pero siempre en un sentido dependiente, mostrando su onerosidad, y sin permitir que las «buenas acciones» sean presentadas o vistas de manera absoluta y descontextualizada, como suele hacerse en los libros de ética.

⁵⁶ Recordando la genial frase de la película *Mr. Turner* (2014), de Mike Leigh: “Ninguna buena acción queda impune”.

La utilidad de la tesis de la inhabilitación consiste en que ella permite reconocer una moralidad de acciones puntuales, pero comprendiéndola siempre, al mismo tiempo, en su condición de *consideración situada*. Permite situar la moralidad, no como moralidad plena e insospechada, una moralidad que caracterizaría, por ejemplo, al «buen padre», al «buen ciudadano» o a la «persona honesta», atribuciones hechas de manera abstracta, fuera de la red de acciones y con un olvido total de la situación humana estructural. La tesis de la inhabilitación es útil porque hace posible reconocer el mérito ético de la acción puntual y, a su vez, emplazarla dentro de una red intramundana de acciones y en una estructura mundana, donde puede verse el coste de esa acción, sin negarla como acción ética. También sirve para mostrar que el inhabilitado moralmente no es estrictamente «malo» (según el lenguaje tradicional). Un padre puede regalarle a su hijo una bicicleta cara cuando, al lado de su casa, niños de la misma edad pasan hambre. Sería errado considerar «mala» la acción generosa del padre *con su hijo*, pero también lo sería considerarla como simplemente *moral* en un sentido a-problemático o evidente, viendo a ese padre devoto como ejemplo claro de moralidad sin más calificativos.

Se puede pensar que si al final vamos a ponderar casos concretos de moralidad en sectores específicos de la red, la tesis de la inhabilitación perdería relevancia, regresando a lo que ya hacemos habitualmente sin ella. *¿De qué valdría la idea de que todos somos inhabilitados en el momento de ponderar las acciones concretas?* Una de dos: o la tesis declara a todo el mundo inmoral, y la moralidad se termina; o examinamos acciones concretas, como siempre hicimos, y la tesis de la inhabilitación se vuelve inocua e innecesaria. Mas no es así. Este tipo de planteamiento no considera que exista algo parecido a una estructura de la vida humana; piensa que todo se resuelve en las gestiones del intramundo. La relevancia de la tesis de la inhabilitación consiste en llamar la atención sobre la diferencia ser/estar: *estamos siendo* honestos en una situación estructural en la cual *somos* moralmente inhabilitados. No dejamos de ser morales puntualmente e intramundamente, sino que lo somos siempre de manera opaca, por la presencia de una estructura en la que inevitablemente actuamos. Eso tendrá consecuencias en la evaluación ética de nuestras acciones, que serán siempre inhabilitadas, aun cuando sean «buenas», lo que indica una especie de tragedia moral ampliamente descuidada por los estudios éticos al uso.

La relevancia teórica de la tesis de la inhabilitación moral debe ser comprensible para cualquiera que no se cerró total y definitivamente a los argumentos que no le

gustan (¡en cuyo caso, nada podrá hacerse!)⁵⁷. Dicha relevancia se pone de manifiesto, al menos, en los siguientes puntos:

- A. Toda la moralidad expuesta en los libros de ética es de segundo grado, pues olvida que los agentes están sujetos al fenómeno de la inhabilitación moral, o sea, al hecho de que sus acciones –aun las más «buenas»– pagan un precio dentro de una red de acciones.
- B. Eso significa que las teorías éticas corrientes (Aristóteles, Kant, Mill, Dussel) pasan ahora a ser vistas como *recortes internos a la inhabilitación*, lo que debe afectar a las nociones centrales de esas éticas, como la «utilidad», la «felicidad», la «moralidad», la «vida buena», la «liberación», etc.
- C. La idea de que incluso nuestras acciones más reconociblemente morales están gravadas o son opacas es una idea que no encontramos en los libros de ética, en los que la diferencia entre acciones «correctas» e «incorrectas» se acepta sin crítica, aunque se reconozcan problemas de formulación y aplicación.
- D. La tesis de la inhabilitación debe hacer tambalear los cimientos de las convicciones afirmativas de las éticas al uso, en las cuales no existe ningún escepticismo fundamental –aun cuando se apunten numerosos problemas concretos– acerca de la posibilidad de una «vida buena», o de una «vida moral», o de una vida «libre» y «responsable», o de un agente «sabio y prudente», etc.

La aparente «inutilidad normativa» de la tesis de la inhabilitación moral puede derivar *de la gran importancia metaética de la tesis*. Esto significa que, a partir de ahora, o renunciamos a la moralidad como ha sido entendida habitualmente, o pasamos a entenderla de una forma gravada o hipotecada. Precisamente, la «ética negativa» es una tentativa –*que puede fracasar rotundamente*– de reconstrucción de la moral tradicional en un registro negativo, con plena conciencia de la presencia de la inhabilitación moral (como componente de la terminalidad del ser) y de sus

⁵⁷ Al resumir su argumento antinatalista, en el final de su libro *Better Never to Have Been* [Mejor no haber existido nunca], David Benatar escribe: "Sin duda, habrá algunos a los que esto no les convenza. Si la razón para esto es que toman como axioma la (presunta) absurdez de mi conclusión, entonces no hay nada que pueda decir para convencerlos". [NT: BENATAR, David (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Clarendon, p. 207 <Trad. propia>].

consecuencias. Es el intento de proporcionar alguna utilidad normativa a la tesis de la inhabilitación moral, en una ética dispuesta a tomar las exigencias éticas al pie de la letra. En ese experimento filosófico, una ética negativa sí está en condiciones de proporcionar una serie de recomendaciones morales concretas, pero solo si modificamos sensiblemente ciertas articulaciones de las éticas tradicionales, como son las relaciones entre muerte y moralidad, o entre nacimiento y moralidad. Pero semejantes recomendaciones estarán, en todo momento, en riesgo de imposibilitar la ética en general, afirmativa o negativa.

Si la tesis de la inhabilitación moral «vacía el discurso moral» o «torna inviables los discursos morales», tal cosa podrá ser vista no como una objeción a la tesis, sino como *una objeción a la moralidad tal como se ha concebido usualmente (en términos de no manipulación, consideración, etc.)*. Esto implica que, dada una situación humana estructural, *esa moralidad sería imposible* (hay que recordar siempre que la AEF no fue formulada por la ética negativa, sino que es el resumen de la formulación afirmativa tradicional). Aún tendremos que ver si podríamos intentar *administrar la inhabilitación moral*, si todavía sería posible una ética de segundo grado que pudiese ser practicada sin destruir al otro o sin destruirnos a nosotros mismos.