

SALUD
CIENCIAS SOCIALES
HUMANIDADES



REVISTA
FOLIA
HUMANISTICA



Fundación
Letamendi
Foms

Número 12
junio-julio 2019

ISSN: 2462-2753

SUMARIO

	PÁGINA
TEMA DEL DIA	
<u>COMPRESIÓN Y REPARACIÓN: POR UNA FILOSOFÍA DEL CUIDADO Y DEL DAÑO. (VERSIÓN EN CASTELLANO)</u>	
<u>COMPRESIÓ I REPARACIÓ. PER UNA FILOSOFIA DE LA CURA I EL DANY (VERSIÓ EN CATALÀ)</u>	
MARINA GARCÉS	
.....	1
PENSAMIENTO ACTUAL	
DESCUBRIENDO LA IMPORTANCIA ÉTICA DEL CUIDADO	
MONTSERRAT BUSQUETS SURRIBAS	
.....	20
FÁRMACO-CONTAMINACIÓN: UN PROBLEMA DE GRAN ACTUALIDAD	
JUAN MEDRANO	
.....	40
ARTE, SALUD Y SOCIEDAD	
EL TENDÓN DE AQUILES	
PEDRO ISAAC BARREIRO CHANCA Y	
.....	51



Fundació
Letamendi-Forns

REVISTA
FOLIA HUMANÍSTICA

Co-directores

Marc Antoni Broggi i Trias (PCBC)
Francesc Borrell (UB)

Jefa de Redacción

Núria Estrach (UAB)

Consejo científico

Juan Carlos Hernández Clemente
Juan Medrano Albéniz
Vicente Morales Hidalgo

Correspondencia

Web:

<http://www.fundacionletamendi.com>

Correo electrónico:

info@fundacionletamendi.com

Envío de manuscritos:

[http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
lia-humanistica/envio-de-manuscritos/](http://www.fundacionletamendi.com/revista-fo-
lia-humanistica/envio-de-manuscritos/)

Información editorial

Folia Humanística publica artículos por encargo solicitados a especialistas, así como aquellas propuestas enviadas por los autores y aceptadas tras su evaluación por pares de académicos especializados.

Los textos recibidos se publicaran en la lengua original (castellano, catalán, inglés y francés); los que se consideren de relevancia mayor serán traducidos al inglés y castellano.

Los artículos deben ser originales y acompañados del documento "derechos de autor" que encontrarán en la web, junto a las normas de presentación a seguir.

Cada artículo publicado al final tendrá especificado la referencia de citación, donde se incluirá el número DOI @.

Distribución

La Revista Folia Humanística es de libre acceso a consultar online.

<http://www.fundacionletamendi.com/category/revista/>

Folia Humanística es una revista internacional que tiene el doble objetivo de fomentar, por un lado, la reflexión y el debate público en el ámbito de la Salud, Ciencias Sociales y Humanidades, y por el otro, la colaboración entre distintos equipos de investigación nacionales e internacionales que dinamicen el diálogo entre la filosofía de la medicina, la salud pública y la justicia social. Dividida en "Tema del día", (artículos para el debate), "Pensamiento actual", (artículos críticos de novedades editoriales), y "Arte, Salud y Sociedad", la revista se esfuerza en fortalecer las conexiones entre la investigación académica, la práctica clínica, las experiencias de los pacientes y sus implicaciones éticas y estéticas en la sociedad. Todo ello con la intención de favorecer la reflexión entre diferentes disciplinas sobre temas de actualidad y las tendencias más novedosas en el campo de las Humanidades y la Salud.

COMPRENSIÓN Y REPARACIÓN. POR UNA FILOSOFÍA DEL CUIDADO Y EL DAÑO. ([Ver versión en catalán](#))

Marina Garcés

Resumen: Las filosofías feministas han puesto en el centro del debate filosófico la cuestión ética y política de los cuidados y la condición ontológica de la vulnerabilidad. Este artículo tiene el propósito de vincular la reflexión sobre los cuidados al problema del daño. El Mal es el escándalo del pensamiento, eso que no se deja pensar sin caer en el peligro de la banalización o de la justificación. Sin embargo, si queremos entender la violencia y nuestra relación con sus consecuencias sobre la vida hay que enfrentarse a la posibilidad siempre abierta y concreta que tenemos de hacer y hacernos daño. Para ello, en este artículo, hemos abordado una reflexión, la de Paul Ricoeur sobre el mal, y una situación: la que presenta Georg Büchner en la pieza dramática *La muerte de Danton*. En ella nos invita a pensar la situación radical de la revolución como realización política de la virtud a través de una cadena imparable de daño cometido. ¿Cómo atravesar esta paradoja?

Palabras

clave: *Daño/Reparación/vulnerabilidad/Cuidado/Violencia/Comprensión/Revolución/Georg Büchner/Paul Ricoeur.*

Abstract: *COMPREHENSION AND REPARATION. FOR A PHILOSOPHY OF CARE AND HARM.*

Feminist philosophies have placed the ethical and political question of care and the ontological condition of vulnerability at the center of the philosophical debate. This article has the purpose of linking the reflection on the care to the problem of damage. Evil is the scandal of thought, that which is not allowed to think without falling into the danger of trivialization or justification. However, if we want to understand violence and our relationship with its consequences on life, we must face the always open and concrete possibility that we have to do and harm ourselves. For this, in this article, we have addressed a reflection, that of Paul Ricoeur on evil, and a situation: the one presented by Georg Büchner in the dramatic piece *The Death of Danton*. It invites us to think about the radical situation of the revolution as a political realization of virtue through an unstoppable chain of damage committed. How to cross this paradox?

Keywords: *.Harm/ Reparation/ Vulnerability/ Care/ Violence/ Comprehension/ Revolution, Georg Büchner/ Paul Ricoeur.*

Artículo recibido: 9 abril 2019; **aceptado:** 9 juliol 2018.

A lo largo de la última década, el pensamiento crítico y transformador ha situado un nuevo término en el centro de su discurso: el cuidado o los cuidados. No es una noción nueva, pero sí que lo es su posición en la producción teórica y en las prácticas sociales. Ocupa una posición cardinal en la respuesta crítica a los efectos

del capitalismo global, desde un punto de vista feminista, ecologista y de la justicia social. Desde la comprensión de que somos vidas que necesitan cuidados y que somos capaces de cuidar a otros y al entorno, la mirada sobre la devastación íntima y planetaria que caracteriza a nuestro tiempo cambia y nos ofrece un lugar desde donde situarnos como sujetos de nuestros propios destinos. El discurso teórico y práctico sobre los cuidados nos ha enseñado a ver que somos seres vulnerables, inseparablemente ligados a nuestra fragilidad física, mental, política y cultural. Somos vulnerables porque somos *dañables*. Esta condición nos pone en manos de otros y nos exige la responsabilidad de cuidarnos. Pero no podemos olvidar que somos dañables porque al mismo tiempo somos *dañinos*. Tenemos la capacidad de hacer daño a otros y a nuestro entorno, sabemos hacer sufrir y sabemos calcular cómo destruir. Así pues, si somos vulnerables es porque también podemos ser vulnerados y vulneradores.

El propósito de este artículo es vincular la reflexión sobre los cuidados a la pregunta por nuestra relación con el daño. La pregunta por el mal, el sufrimiento o la violencia es uno de los hilos conductores de la humanidad en sus diferentes etapas y culturas, desde la expresión mítica hasta las más recientes investigaciones sobre neurología o genética. Sin embargo, en este trabajo hablamos del *daño* y no de *El Mal* (en mayúsculas), porque nos interesa abordar la cuestión desde una perspectiva práctica y concreta: es decir, ¿cómo nos relacionamos no con el mal en general, sino con el daño que hacemos o que podríamos hacer? ¿Se puede comprender el daño sin justificarlo? ¿Cómo pensarlo y cómo decirlo, más allá de lo impensado que históricamente lo ha protegido?

La sospecha que motiva plantear esta cuestión es que unos de los efectos no deseados de la insistencia en la necesidad del cuidado es haber dado por hecho, e incluso por irreversible, la existencia del daño. Es evidente que no hemos dejado de hacer y de hacernos daño a lo largo de toda la historia. Pero nos encontramos en un momento en que las violencias interhumanas y la destrucción ambiental y planetaria nos están conduciendo a aceptar el daño y sus efectos como desproporcionados e irreversibles. No solo hacemos y nos hacemos daño, sino que

aceptamos que no puede ser de otra manera. Ante esta irreversibilidad, que alcanza ya la condición de un nuevo dogma apocalíptico, sólo nos quedan los cuidados: tener cuidado de nosotros mismos, reparar el daño y evitar el mal mayor. En este sentido, una mirada crítica que se dirija a las configuraciones discursivas de nuestro tiempo, nos conduce a preguntarnos: ¿y si el actual sentido de los cuidados se acerca, peligrosamente, a la condición de cuidados paliativos? ¿Y si la creación y reproducción cuidadosa de la vida se reduce, cada vez más, a una tarea reparadora? Para entrar en estas cuestiones, utilizaremos un texto privilegiado, porque está escrito en el umbral de nuestros tiempos y porque lo está de forma literalmente dramática: es la pieza de teatro de Georg Büchner *La muerte de Danton*.¹ Escrita después de la Revolución francesa, se adentra en las sombras de la etapa del Terror (1793-1794) y plantea la pregunta que ninguna mirada solamente política quiere asumir: ¿por qué queriendo realizar la virtud para convertirla en una República justa continuamos haciéndonos tanto daño los unos a los otros? ¿Cuánto tiempo seguirá esto siendo así? ¿Estamos condenados a la violencia incluso en nombre del bien más alto?

LAS VIOLENCIAS Y LOS CUIDADOS

El problema de los cuidados vincula dos dimensiones de la vida que no son lo mismo, pero que a menudo se confunden: la reproducción de la vida y la reparación del daño o del sufrimiento. Si las analizamos por sí mismas es obvio que no son lo mismo: las tareas y trabajos que desarrollamos para sostener la vida, en sus distintas etapas y necesidades, no son lo mismo que las acciones directamente relacionadas con la respuesta al dolor, a la violencia o al sufrimiento.

El problema está en que la vida no crece al margen de sus circunstancias concretas, es decir, materiales. Es entonces cuando nos damos cuenta de que las condiciones para la reproducción y para la reparación se solapan, se continúan y se confunden. Por ejemplo, la crianza implica una serie de afectos, de saberes y de tareas que no existen al margen de las violencias y de las desigualdades de género,

1 Seguiremos la edición castellana de las *Obras completas* de Ediciones Trotta, en traducción de Carmen Gauger.

de clase y de raza. Entre estas condiciones podríamos añadir actualmente, también, las que tienen que ver con factores ambientales. En todos estos planos hay fenómenos de discriminación y de violencia que forman parte de la crianza y que no pueden ser separadas de ella sin caer en la abstracción. Lo mismo pasa con el cuidado e integración de la gente mayor en la vida social o con todas aquellas actividades y relaciones que tienen que ver con el desarrollo de una vida buena, como la amistad, los afectos o la vida cultural.

Hay autoras² que proponen distinguir entre la vulnerabilidad constitutiva, que es la que nos es propia en tanto que seres finitos y necesitados de cuidados y de protección, y la vulnerabilidad causada socialmente, vinculada con las condiciones de desigualdad en la exposición a lo que fragiliza la existencia, ya sea la pobreza en todas sus caras o la violencia. Es una distinción necesaria, sobre todo para evitar la naturalización de las diferencias que no tienen otra base que las relaciones de poder específicas. Es preciso recordar y analizar, en cada caso, cuáles son las causas de cada aspecto de la vulnerabilidad que nos afecta. Lo más difícil, sin embargo, es hacer el proceso analítico contrario: es decir, aislar los aspectos de la vulnerabilidad que serían constitutivos de nuestro ser. Al final, quizá, sólo nos quedaría nuestra finitud, es decir, nuestra condición de mortales. Pero como recordaba la escritora Ingerborg Bachmann, a través de sus narraciones,³ en las sociedades contemporáneas incluso se ha hecho difícil poder afirmar que existe la muerte natural. Por tanto, cualquier vulnerabilidad constitutiva se concreta en un marco donde las violencias que le dan forma pueden estar desigualmente repartidas, según condicionantes sociales y políticos. También la muerte.

Si hacemos un estado de la cuestión sobre los desarrollos teóricos actuales en relación a los cuidados y sus diferentes sentidos, veremos que la mayoría de análisis y propuestas giran alrededor de tres ejes. En primer lugar, se entiende por cuidados todos aquellos trabajos asociados con la reproducción social. Así lo han

2 En la base de estos planteamientos está la obra de la filósofa norteamericana Judit Butler, especialmente a partir del libro publicado en inglés el 2004 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2010

3 Nos referimos al ciclo narrativo inacabado Todesarten (modos de muerte), que integran la novela *Malina* y las narraciones *El cas Franza* y *Requiem per Fanny Goldmann*.

teorizado, entre otras, voces de la economía feminista como Amaia Pérez Orozco⁴ o pensadoras como Silvia Federici⁵ o Nancy Fraser.⁶ Nos referimos a todas aquellas tareas que la división capitalista, entre producción y reproducción, habría relegado al ámbito de lo doméstico, femenino y, en gran parte, no remunerado a no ser en condiciones de subalternidad.

En segundo lugar, los cuidados tienen que ver con la existencia misma de las comunidades y de los bienes comunes. Todas aquellas dimensiones de la vida que compartimos más allá de nuestros intereses privados, sean materiales o inmateriales, dependen de prácticas, actitudes, nociones y saberes vinculadas con nuestra capacidad de sostenerlos y, por tanto, cuidarlos. Contra la tendencia individualizadora del capitalismo, no sólo hemos de cuidar lo que tenemos en común para garantizar su existencia, sino que los colectivos mismos tienen capacidad, por sí mismos, de cuidarnos a cada uno de nosotros.⁷

Finalmente, en tercer lugar, hablar de cuidados significa también hablar de resistencias en relación con diferentes formas de destrucción que el capitalismo global provoca en entornos sociales, políticos, culturales y naturales, así como también en la salud física y mental de las personas. El capitalismo del siglo XXI ya no se legitima a través de narraciones de progreso y de promesas de una vida mejor para el conjunto de la población mundial, sino que se perpetúa gracias a su capacidad de proporcionar beneficios rápidos y muy grandes a unos cuantos, a través de prácticas cada vez más intensas de extractivismo, desposesión y residualización de amplias capas de la población mundial y de los territorios del planeta. En este sentido, el cuidado se convierte en una posición resistente y en una práctica incluso revolucionaria que se alza contra las condiciones de dominación de nuestro tiempo.

4 Pérez Orozco, A., *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014

5 Federici, S., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013

6 Fraser, N., "Las contradicciones del capital y los cuidados", en *New Left Review* nº100 2a época, septiembre-octubre 2016, pp.111-132

7 Desarrolla de manera específica este punto de vista el libro colectivo de Vega, C., Martínez, R., Paredes, M., *Cuidado, comunidad y común*, Traficantes de sueños, Madrid, 2018

En los tres casos, pues, los cuidados se definen como una posición en relación con algún tipo de violencia. En el caso de los trabajos para la reproducción social, se trata de las violencias que se derivan de la sociedad patriarcal y productivista en sus diferentes formas históricas y culturales. En el caso de los cuidados comunitarios, en relación con la violencia del individualismo y de la privatización que rompen los vínculos sociales y las dimensiones comunes de la existencia, se trata de un cuidado en favor de un repliegue ontológico, político y económico del sujeto individual. Finalmente, y de manera aún más clara, los cuidados como forma de resistencia al sistema de la devastación global son una respuesta a la violencia destructiva que acompaña, hoy, la lógica del beneficio inmediato y cada vez más desproporcionado de determinados capitales. Por lo tanto, la naturaleza humana tiene que confrontarse al hecho de que somos finitos y que sufrimos, pero sobre todo al hecho de que, a pesar de ser tan frágiles, tenemos una capacidad muy alta de hacer y de hacernos daño. En este sentido, es muy relevante la advertencia del profesor de derecho Antonio Pérez Madrid, cuando señala la importancia de distinguir entre vulnerabilidad y vulneración y hace una genealogía de cómo la expansión del término “vulnerabilidad” o “personas vulnerables”, vinculada a los informes del Banco Mundial de los años 90 y primeros de los 2000, ha contribuido a naturalizar y a despolitizar las desiguales vulneraciones que padecen diferentes colectivos e individuos.⁸

Para situarnos en el ámbito de los cuidados sin caer en la trampa de la despersonalización y de la despolitización, las violencias tienen que ser descritas y analizadas, tarea imprescindible para poner en marcha un pensamiento crítico que no se deje atrapar en la impotencia de lo irreversible. Esto significa que hay que poder discriminar y contextualizar, cuantificar e imputar. Y aún más allá de todo ello, surge la pregunta filosófica: ¿se pueden comprender? ¿Podemos comprender el mal que nos hacemos o que nos podemos hacer? ¿Podemos comprender la posibilidad

8 Para un desarrollo detallado de esta cuestión, Madrid Pérez, A., “Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento”, a Solé Blanch, J., y Pié Balaguer, A., *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018, pp. 55-72

misma de querer hacernos daño? ¿Y qué relación puede haber entre comprensión y reparación?

EL MAL: EL ESCÁNDALO DEL PENSAMIENTO

Nos escandaliza que alguien quiera *hacer daño*: herir, destruir, torturar, contaminar... El Mal como principio cósmico puede existir, antes en los mitos, ahora en las películas de ciencia ficción. Pero *hacer daño*, a plena conciencia y con toda voluntad, es decir, el mal como intención, interrumpe el hilo de los argumentos e incluso la articulación más básica del lenguaje. En este sentido, el mal es mudo. Nos deja sin palabras. O como mínimo, sin palabras que no sean exculpatorias: “no quería hacerlo”, “lo he hecho sin querer”. Son las más cotidianas. Entre el sujeto consciente y su actuación *dañina* invocamos todo tipo de mediaciones: los dioses, que no empujan a hacer cosas que no queríamos hacer, la ceguera de las pasiones, el trastorno mental, la ignorancia o el error, incluso la persecución de un bien más alto, de un fin último que por justicia excusaría al daño cometido.

Esta condición incomprensible del mal como objeto de la voluntad adquiere dos formas culturales muy influyentes en la tradición occidental: por un lado, la teodicea. Por otro, el intelectualismo moral. La teodicea es aquella argumentación que pretende explicar el mal y, al mismo tiempo, justificar racionalmente la bondad infinita de Dios. La palabra teodicea es conocida a partir de la obra de Leibniz que lleva por título *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). Pero la pregunta se remonta mucho más allá y ya encontramos un intenso debate racional sobre la bondad de Dios y el origen del mal en el gnosticismo o en la filosofía de Agustín de Hipona. La pregunta siempre es la misma: si Dios es infinita bondad y perfección, ¿cómo puede haber permitido o incluso creado la existencia del mal? En este caso, no sólo se hace referencia al daño, como efecto de la acción humana, sino también al sufrimiento y a la muerte. Como es bien sabido, la mente matemática de Leibniz argumenta que la realidad creada, tal como es, puede ser entendida en su condición de mejor de los mundos posibles y que esta condición es la que corresponde a nuestra idea de Dios. También es conocida la respuesta que le dará el filósofo francés Voltaire unos años

más tarde, en 1759, a través del personaje y del cuento filosófico *Cándido*, donde este cálculo del optimismo será llevado hasta la parodia y donde una sucesión de acontecimientos catastróficos mostrará el absurdo de querer argumentar la relación entre el bien y el mal como una maximización racional de causas y de efectos. Si el mal no puede ser deducido de este cálculo, ¿de dónde viene?

Aquí es donde encontramos la otra corriente que ha atravesado toda la visión occidental del mundo, desde la Atenas clásica: el intelectualismo moral. Es aquella mirada que ya encontramos atribuida a las enseñanzas de Sócrates, que establece que el mal sólo se puede derivar del error y que no hay personas malvadas sino personas ignorantes, como tampoco hay actos maléficos sino errores. Este diagnóstico sobre las malas acciones tiene como implícito importante la idea de que el conocimiento puede rectificar el error que está en la base del daño cometido. Si hubiéramos sido suficientemente conscientes, o más educados, o más informados, o más sensibles... no habríamos cometido un determinado acto. Es una idea que convierte el mal no en una fuerza a combatir sino en un déficit a corregir. De Sócrates a Hannah Arendt, esta opción permite comprender la existencia del mal sin tener que localizar su origen. El mal es la consecuencia de aquello que no hacemos bastante bien o que no hemos reflexionado con suficiente precisión. Es conocida la polémica tesis de Arendt sobre la banalidad del mal: el nazi Eichmann,⁹ según la tesis de Arendt, no era un ser malévolo, una encarnación sanguinaria del diablo contemporáneo, tampoco era un psicópata ni un loco. Era un hombre que hacía su trabajo sin preguntarse nada ni protestar. Un funcionario del Holocausto. Esta tesis indignó a muchos de sus contemporáneos, porque se acercaba peligrosamente a la exculpación. Años más tarde, Arendt volvió a la figura de Eichmann como desencadenante de su reflexión sobre el pensamiento en el libro inacabado *La vida del espíritu*. Escribía en la introducción:

“No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado, y en el que manifestó a lo

9 Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Madrid, 2012

largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mismo, fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino falta de reflexión”.

(...) La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de sus resultados o contenido específico, podría esta actividad estar entre las condiciones que empujan a los hombres a no hacer el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él?”¹⁰

Es decir, a Arendt aún le quedaba una pregunta por resolver, antes de morir y de dejar este libro inacabado: si Eichmann hubiese reflexionado, ¿habría cometido los mismos actos? ¿Puede el pensamiento impedir que cometamos algún daño?

En este sentido, el intelectualismo moral no es un racionalismo abstracto. Corresponde a una visión radicalmente ilustrada de la naturaleza humana, ya que presupone que no hay nada definitivamente escrito, sino que está en nuestras manos definir o por lo menos conducir o mejorar nuestras capacidades técnicas y cognitivas, pero sobre todo éticas y políticas. La perfectibilidad arrastra una sombra, que es la posibilidad, nunca resuelta del todo, de actuar defectuosamente, de hacer aquello que no *debe ser*. Del monstruo a la banalidad funcional, el daño que nos hacemos sería una expresión de déficit, que nos lastra en tanto que criaturas finitas y parciales, incapaces de tener una visión completa, ni una existencia plena. El intelectualismo moral, a diferencia de como se percibió la posición de Arendt, no es una justificación del mal. Se sitúa en un lugar difícil que entiende que la reparación pasa por la comprensión, por la comprensión del error y por la comprensión de aquello que no está bien y que, por lo tanto, no tiene que ser. En la distancia entre comprender y justificar es donde hay margen para actuar, intervenir y rectificar.

Por eso, para el filósofo Paul Ricoeur el escándalo que nos provoca el mal tiene que ser transformado en un triple desafío para el pensamiento, para la acción y para el sentimiento. En su libro *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Ricoeur parte de una aproximación práctica al problema. Siguiendo la pista de la

10 Arendt, H., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p.13-15

filosofía práctica kantiana, entiende que la especulación sobre el origen y la naturaleza del mal sólo nos puede dejar entre la impotencia y la parálisis y que es preciso situar la pregunta en relación con lo que está por hacer y que puede ser hecho de otra manera. Hay que atravesar la parálisis especulativa, religiosa y moral para entender que lo que llamamos “mal” o “daño” no es nada en sí mismo, sino que es lo que en función de alguna razón no tiene que ser y que la acción debe combatir. Desde el plano del pensamiento, la aporía especulativa se convierte así en la exigencia de pensar más y de otra manera aquello que no tiene que ser, sus argumentos y la disputa que plantea. Desde el plano de la acción, el desafío es este combate como tarea inseparablemente ética y política. Es un combate contra el mal que no se libra con espadas luminosas, ni las de los ángeles ni las de los soldados intergalácticos, sino que concierne directamente a nuestras maneras de hacer, de vivir y de actuar unos con otros. Finalmente, para Ricoeur es importante también el plano del sentimiento, una dimensión que no es accesorio sino fundamental, porque es la posibilidad que tenemos de transformar las emociones asociadas al sufrimiento, “un cambio cualitativo del lamento y de la queja”.¹¹

Así como la teodicea busca una justificación a través de la idea de origen último (o Dios), el intelectualismo moral busca una comprensión reparadora que se sitúe en el terreno concreto de nuestros errores, parcialidades, incapacidades y defectos. Entiende que la perfectibilidad no es la base de la promesa de llegar a ser como dioses, sino todo lo contrario: es la alerta de que, incluso con las mejores intenciones, podemos estar sembrando las condiciones de nuestro propio infierno, que es muy nuestro. La ilustración radical, tal como se formula desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, también parte de esta asunción. No promete horizontes de salvación, sino que exige un compromiso con los límites de una experiencia del mundo que asume la finitud de su condición y la fragilidad de la razón. Cuando se afirma, con cierto simplismo, que la ilustración es la ideología del progreso se está recogiendo solamente un aspecto muy parcial de lo que implica una posición radicalmente ilustrada. El progreso, es decir, la posibilidad siempre

11 Ricoeur, P., *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p.63

inacabada de hacer mejor la vida, es una exigencia que nace de la distancia que hay entre la vida concreta y la idea que podemos hacernos de ella. La perfectibilidad incorpora la fragilidad. La idea de progreso incorpora, por tanto, el abismo. La oscuridad de este abismo insalvable entre nosotros y el mundo es la raíz inabarcable del mal, del daño como expresión de nuestra limitación y, al mismo tiempo, de nuestro deseo de superarla.

Cuando el discurso sobre la necesidad de prestar atención a los cuidados como condición ontológica, ética y política para nuestro tiempo se pone en el centro, no podemos olvidar las preguntas inquietantes de Hannah Arendt y el triple desafío que nos plantea Paul Ricoeur: ¿y si lo hubiéramos pensado más y de otra manera? ¿Qué relación hay entre los cuidados y el pensamiento? ¿Cómo hacer de los cuidados no sólo un acto de protección y de reparación, sino también y, sobre todo, una condición para una comprensión capaz de traducirse en una acción transformadora, en un combate activo contra el mal (que nos hacemos) y contra las ideologías apocalípticas que nos lo presentan como un destino irreversible?

LA LIBERTAD NOS CONDENA A LA VIRTUD

Si no nos consideráramos seres libres, no podríamos debatirnos con los diferentes ideales de virtud ni con su otra cara, el vicio o el pecado como expresiones morales de la posibilidad del daño. La libertad, pues, nos condena a la virtud, según las palabras atribuidas al revolucionario francés del siglo XVIII Saint Just. La libertad nos condena, pues, al drama de la moral, de sus aspiraciones y de sus fracasos. No se trata de un drama íntimo o de una disputa privada. En las sociedades modernas, este drama es la razón de ser de su constitución y, por lo tanto, sus instituciones son su representación. No hay escena más clara de este drama que la misma Revolución francesa ni un drama más bien tramado que el que el escritor alemán Georg Büchner escribió sobre esta dimensión de la acción revolucionaria: *La muerte de Danton*. Es una pieza teatral escrita desde la clandestinidad a lo largo de 1835, cuando el joven Büchner se tuvo que esconder un tiempo en la casa paterna después de refugiarse en Estrasburgo, acusado de alta traición por su actividad política en la Alemania posterior a la revolución de 1830. Büchner, hijo de científico

afrancesado y él mismo estudiante de medicina, llega a la literatura y concretamente al teatro a través del compromiso político y de la experiencia de la dificultad de cambiar el estado de cosas, simplemente a partir de las ideas y de la acción revolucionaria.

En *La muerte de Danton*, Büchner nos sitúa en plena acción revolucionaria, concretamente en la recta final de la Revolución francesa, conocida como la “etapa del Terror”. Danton es condenado a morir en la guillotina e intuimos que Robespierre no tardará mucho en serlo también. La muerte decretada como herramienta para la realización última de la virtud: esto es en lo que se ha convertido la acción revolucionaria y Büchner nos hace escuchar, a lo largo de todo el drama, palabras como éstas: “¿No cesará esto jamás? ¿No se apagará nunca la luz ni se pudrirá este eco, no vendrán jamás el silencio y las tinieblas para no tener que escuchar ni que ver mutuamente nuestros repugnantes pecados?”¹² La revolución ha interrumpido el tiempo de la dominación y ha hecho estallar todos los relojes, pero el tiempo del sufrimiento y del mal cometido de unos sobre otros no se ha detenido. ¿Cómo entenderlo ahora? ¿Cómo comprenderlo si supuestamente la Revolución tiene que hacernos libres para “darnos a nosotros mismos nuestra propia ley”? Esta es la muy citada definición de la noción de autonomía que había propuesto Kant en su opúsculo “Qué es la Ilustración”, escrito en 1781 y, por tanto, pocos años antes de la Revolución francesa. Si la Revolución es el acto histórico que cancela toda ley política y moral anterior para poder escribir nuevas leyes y nuevos valores, ¿qué es aquello que ni siquiera así llega a detenerse y que sigue haciendo y haciéndonos daño?

En el drama de Büchner, Robespierre encara la figura del revolucionario guiado por la convicción de que hay una solución final, una posibilidad de corrección completa del mal en nosotros: la Revolución como extirpación, podemos decir introduciendo el símil médico. Por eso la necesidad del terror, como instrumental radical de extirpación y de corrección moral y política. Porque el vicio es un enemigo político de la libertad, “el vicio tiene que ser castigado, la virtud tiene que reinar por

12 Büchner, G., *Obras completas*, Trotta, Madrid, p. 105

medio del terror”¹³. De ahí la famosa idea de Robespierre: si la fuerza de la República es la virtud, su arma es el terror. El terror sin virtud sería despotismo, la virtud sin terror sería una vana declaración de intenciones. Lo que hace la figura de Robespierre es integrar el daño, incluso el más extremo de todos, que es dar la muerte, dentro de una economía moral que persigue el bien más alto. La reparación del daño se entiende no como una acción de cuidado, sino de corrección del vicio en nosotros, de todo lo que mancha y contamina nuestro ser moral. Con la guillotina funcionando a toda máquina, esta idea se ha transmitido como el vínculo indisoluble entre revolución y totalitarismo. Pero es la misma que se transmitirá en gran parte del progresismo moderno de raíz kantiana. En el ensayo *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*¹⁴. Kant propone una comprensión progresista de la historia que justifica la guerra y lo que él llama “la insociable sociabilidad”, es decir, el conflicto social, no por sí mismos sino como mecanismos impulsores del desarrollo de la historia humana hacia la realización final de la libertad. Es un esquema que a lo largo de la historia y de las filosofías del siglo XIX no se ha dejado de repetir y que hace de la violencia un medio hacia un fin absolutamente bueno que acabará anulando del todo la necesidad de la violencia en nosotros y entre nosotros.

Sin embargo, la mirada médica de Büchner introduce una distinción interesante: “se puede negar el mal, pero no el dolor”¹⁵. Es decir, incluso si pudiéramos justificar todo el mal cometido en virtud de un fin que lo resolviera para siempre, los humanos no nos liberaríamos del sufrimiento. La moral no resuelve la finitud ni el dolor que le está asociado. Ser finitos es lo que nos hace más daño, hasta el punto de que nos hacemos daño para salvarnos de ella. La finitud es la muerte, pero también la enfermedad y el envejecimiento. La finitud es no poder saberlo todo, vivir asediados por el error y por la ignorancia. La finitud son los deseos que nos arrastran más allá de todo acto consciente de la voluntad. La finitud es que nunca seremos plenamente y sin sombra nosotros mismos.

13 Op.Cit., p.94

14 Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

15 Büchner, G., *Obras completas*, Trotta, Madrid, p.111

La otra figura principal del drama es, obviamente, Danton. Ha desistido de creer en la Revolución como corrección del vicio. Contempla, desesperado, cómo el mal es aquello que no cesa y que enlaza la imperfección que nos constituye con lo inacabado de nuestros ideales. Hay algo que no se cierra, y este algo es una herida que no ha dejado nunca de sangrar. Ninguna Revolución puede cicatrizarla. Las gotas de sangre son vida, pero también desangramiento. En la imposible corrección de nosotros mismos, los pasos y las palabras de Danton nos ofrecen dos caminos: el del placer y el de la comprensión. El placer de sabernos vivos disfrutando de una buena mesa, junto a la calidez de un cuerpo o de una conversación. Y la comprensión, como posibilidad de podernos preguntar incluso aquello que no podremos responder nunca del todo. Comprender no es tener la solución o la respuesta definitiva, es poder hacernos cargo de lo que somos.

QUÉ HAY EN NOSOTROS

“¿Por qué vamos a luchar los hombres unos contra otros?”, “¿No cesará esto jamás?” hemos visto que preguntaba Danton.¹⁶ La pregunta por el porqué y por el hasta cuándo del daño que nos hacemos unos a otros genera a lo largo del drama de Büchner diversas respuestas. Una de las claves de una posición emancipadora, como lo es la de este autor, no es dar respuestas cerradas sino ofrecer la posibilidad en este caso al espectador para que piense por sí mismo el problema. Hacernos capaces de pensar lo que no sabemos cómo pensar es el propósito de la emancipación y de toda escritura antidogmática.

Las respuestas que encontramos en esta pieza teatral a la pregunta por el daño se pueden resumir en tres. La primera la da Danton mismo, en una conversación con su interlocutor y amigo Camille: “Cuando fuimos creados hubo un

16 Op. cit., p. 99 y 105

error, algo nos falta, no tengo nombre para ello, pero ese algo no vamos a sacárnoslo mutuamente de las entrañas, ¿por qué entonces abrir los vientres? Marchaos, somos míseros alquimistas”.¹⁷ Es la teoría del error constitutivo, de la carencia o la falta, que traslada la idea de pecado original a la de creación defectuosa. Por lo tanto, transfiere el fallo a Dios o a la naturaleza. Es un giro que ya encontramos, por ejemplo, en el texto renacentista conocido como *Discurso de la dignidad del hombre*, del humanista Pico della Mirandola. Escrito entorno a 1486 como preámbulo a un largo documento de debate interreligioso, las “900 Tesis”. El texto de Pico proponía una relectura de la Génesis en la cual Dios, durante el proceso de la creación se había quedado sin arquetipos y había terminado su obra creando a un ser sin atributos, el ser humano, que tendría como característica el tenerse que dar a sí mismo sus propias cualidades, con la posibilidad de caer en el peor de los males o de elevarse hasta las perfecciones más altas. La libertad como principal condición de esta dignidad no es, pues, una expresión de superioridad respecto al resto de las criaturas, como se ha podido pretender en interpretaciones posteriores del texto, sino precisamente la abismal amplitud de los posibles humanos, que van desde lo mejor a lo peor, desde el comportamiento más elevado al más bajo. Büchner añade, por boca de Danton, que este error constitutivo es innumerable. Es, por tanto, lo que no puede ser recogido por el sentido, sino que interrumpe el hilo de lo que se puede decir y, por lo tanto, pensar. Es, ontológicamente hablando, algo que *no es*, que sólo existe por su condición de defecto. De ahí que, volviendo al símil médico propio de un médico dramaturgo como Büchner, esto le conduzca a afirmar que no puede ser extirpado, por mucho que insistamos en abrirnos las entrañas. Reparar el daño, pues, consistiría en comprender el error que somos y que nos constituye, no para resignarnos a él, sino para comportarnos adecuadamente a partir de él y de corregir sus efectos.

La segunda respuesta que encontramos en la obra sobre el origen o el problema del daño aparece un poco más adelante y también es formulada por Danton. Son las palabras siguientes: “¿Qué es lo que en nosotros fornicar, miente,

17 Op. cit., p. 99

roba y asesina? (...) Somos marionetas, fuerzas desconocidas nos manejan tirando de los hilos. ¡Nada, nada hacemos nosotros mismos! Espadas somos con que combaten los espíritus, solamente que no se ven las manos, como en los cuentos.”¹⁸ En este caso, Danton apunta más allá del error y nos muestra una humanidad impulsada por fuerzas que no controla y que le resultan ajenas. Se trata, por tanto, de una condición no sólo defectuosa sino alienada por definición, donde ya no queda margen para la libertad. Nos sitúa delante del mal como determinación que hace de nosotros un mero instrumento de reacciones oscuras. ¿Qué hay en nosotros que no somos nosotros y que nos empuja y nos convierte en ciegos títeres? Como la teoría del error constitutivo, esta pregunta podría funcionar como un descargo moral tan banal como la excusa cotidiana a la que hacíamos alusión más arriba: “no he sido yo”, “no quería hacerlo”. Pero también puede ser la puerta que abre el conocimiento de nosotros mismos a lo que trasciende nuestra conciencia. Así lo plantean la filosofía y la ciencia que se desarrollaron a lo largo del mismo siglo en que Büchner iniciaba su corta vida y carrera, de la mano de pensadores como Nietzsche o Freud, quienes se preguntan, como Danton, por los impulsos y por la voluntad que nos mueven, más profundos e inescrutables que los estrechos contornos del yo consciente. La ciencia posterior lo ha confirmado: el yo no es más que un efecto limitado y transitorio de todas las acciones y reacciones que constituyen nuestro organismo y sus relaciones ecosistémicas. ¿Implica esto que no somos responsables de los daños cometidos? Evidentemente, no. Todo lo contrario: abre otro sentido de la responsabilidad en el que la comprensión de nosotros mismos, como un yo que actúa, tiene que incorporar dimensiones propias y dimensiones comunes, factores luminosos y factores oscuros.

Finalmente, encontramos en *La muerte de Danton* una tercera respuesta acerca de la razón de ser del mal. Ésta no la pronuncia Danton, sino el también Revolucionario Saint Just. Sus palabras son éstas: “Nosotros no somos más crueles que la naturaleza y que el tiempo. La naturaleza cumple serena e irresistiblemente sus propias leyes, el hombre queda aniquilado cuando entra en contacto con ella.

18 op.cit., p.106

(...) ¿Por qué va a guardar la naturaleza moral más miramientos que la física? ¿Por qué una idea, al igual que una ley física, no podrá aniquilar lo que se opone a ella?”¹⁹ En este caso, la hipótesis del error constitutivo o de los hilos que tiran de nosotros deja de tener una formulación mítica y se sitúa en el marco del naturalismo: son las leyes de la naturaleza, respecto a la cual la moral no puede pensarse como sustancialmente diferente. Aquí encontramos la idea de la naturaleza como combate, que también triunfará en décadas posteriores a través del darwinismo. Lo que nosotros interpretamos moralmente como la perpetración de un daño, es en realidad una acción de supervivencia y de antagonismo con aquello que constituye una amenaza, también en el caso de las acciones históricas y de las ideas. Es evidente que esta concepción de la naturaleza ha sido una excusa aún hoy vigente para la justificación de muchas formas sociales del daño, desde la guerra hasta la competitividad capitalista. La pregunta es si alguien como Büchner la está utilizando para cerrar el problema o para abrirlo más profundamente: ¿y si la lucha forma parte de la vida de unos con otros? ¿Qué implicaría aceptarlo? Por un lado, podemos caer en la justificación del dominio del más fuerte. Pero por otro, también implica un grado de conocimiento más profundo de nosotros mismos, también de aquello que más nos incomoda de nuestra naturaleza, para poder encararlo y transformarlo.

Contra las visiones angelicales siempre decepcionantes del ser humano, lo que nos está proponiendo Büchner es hacernos cargo del ser que somos, con todo lo oscuro e incomprensible que arrastra consigo. En esta propuesta hay un sentido del cuidado que no se limita a reparar el daño y a paliar sus efectos, como algo que viene de fuera, sino a hacernos cargo de ello como algo que es nuestro a pesar de nosotros mismos. La Revolución, entendida como realización política de la virtud absoluta, es un acto de negación de nosotros mismos que sólo puede acabar con la muerte como solución final. Es una acción que pretende combatir el mal destripándonos hasta no dejar más que nuestros restos. Con toda la desesperación que proyectan las palabras de sus personajes, el drama de Büchner es una invitación a escoger el ser que somos y a dignificarlo sin negarlo, sin aniquilarlo en

¹⁹ op.cit., p.109

nombre de un Bien superior. La comprensión es la clave de la reparación y de un combate contra el mal que se sabe sin fin, pero por eso también incesante.

ESTAMOS SOLOS

Empezábamos el artículo partiendo de la necesidad de situar la reflexión contemporánea sobre los cuidados en relación con nuestra condición de seres capaces de hacer y de hacernos daño. Somos vulnerables porque somos *dañables*, pero también porque somos *dañinos*. Hemos entrado así en el escándalo del mal como desafío para el pensamiento, la acción y el sentimiento, siguiendo la llamada de Paul Ricoeur. Nos hemos acercado a aquello que en nosotros no se deja decir ni pensar. Y hemos avanzado en la necesidad de comprender para reparar, hasta llegar con Georg Büchner a la necesidad de acoger el mal para poder combatirlo. A pesar de ello, en todo lo que hemos dicho queda un ángulo ciego, algo que escapa a lo pensable y que, si no queremos caer en el peligro de la justificación, necesita ser dicho desde otro registro.

Hemos visto cómo las diferentes respuestas que la obra de Büchner da a la pregunta por el daño que nos hacemos, incluso cuando buscamos realizar la virtud, en vez de destripar las entrañas humanas hasta la muerte, han abierto la condición humana a lo que no sabe ni controla de sí misma: el error, las fuerzas que nos impulsan o las leyes de la naturaleza. Pero, ¿cómo se traduce esta dimensión oscura e incontrolable en las relaciones concretas que establecemos unos con otros? Por qué lo que nos supera o nos falta nos convierte en enemigos en vez de en cómplices? ¿Por qué la tendencia reiterada al enfrentamiento más que a la alianza? La clave la da Büchner mismo al inicio de su obra, en una escena que parece no tener nada que ver con todo lo que vendrá después. Es un diálogo íntimo entre Danton y Julie, su esposa. Éste es el inicio de su conversación:

“JULIE: ¿Crees en mí?

DANTON: ¿Qué sé yo? Sabemos poco el uno del otro. Somos animales de piel dura, nos tendemos mutuamente las manos, pero es un esfuerzo inútil, sólo nos frotamos mutuamente el duro cuero: estamos muy solos”

JULIE: Tú me conoces, Danton.

DANTO: Sí, lo que suele entenderse por conocer. Tú tienes los ojos oscuros y el cabello rizado y la tez suave y siempre me dices: querido Georges. Pero (*señalando a la frente y los ojos*) ahí, ahí, ¿qué hay detrás de eso? No, no, nuestros sentimientos son toscos. ¿Conocernos? Tendríamos que abrirnos las tapas del cráneo y de las fibras del cerebro ir sacándonos mutuamente los pensamientos.”²⁰

De todo lo que desconocemos, lo que nos hace más daño es no conocer nunca suficientemente al otro, a los otros, es decir, no poder tener nunca la seguridad de quién o qué son. Las presencias y las existencias que nos rodean, nos acompañan y que necesitamos nos son desconocidas. Somos interdependientes, pero esta interdependencia está atravesada por una distancia infinita, que es la que nos separa y nos convierte en máscaras de piel dura para los demás. ¿Podemos creer unos en los otros sin llegar a conocernos nunca del todo? Ésta es, quizá, la verdadera pregunta acerca de la virtud. Virtuosa no sería entonces la persona que lo hace todo bien, sino la que cree lo bastante en los otros, aun sin conocerlos del todo, como para no hacerles daño. Para ello, es preciso haber comprendido la lección dramática de Büchner: que el ángulo ciego del desconocimiento no sólo son los otros, sino que también nos atraviesa a cada cual. Esta es la condición para poder acoger y tener cuidado de la existencia vulnerable y al mismo tiempo incontrolable de los demás. También es éste, quizás, el sentido último del desafío que nos plantea Paul Ricoeur y que por eso implica de forma inseparables el pensamiento, la acción y el sentimiento. Se trata de una transformación de todo nuestro ser hacia una dimensión que nos supera y que al mismo tiempo es lo que tenemos más cerca. Poder hacer daño, saber que podemos hacer daño y no hacerlo: éste es el sentido último del cuidado como desafío.

Marina Garcés

Profesora de Filosofía de la Universitat Oberta de Catalunya.

mgarcesma@uoc.edu

20 op.cit. p.79

Cómo citar este artículo:

Garcés, M., "Comprensión y reparación. Por una filosofía del cuidado y el daño" *Folia Humanística*, 2019 (12): 1-19. Doi: <http://dox.doi.org/10.30860/0052>.

© 2019 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.

COMPRESIÓ I REPARACIÓ. PER UNA FILOSOFIA DE LA CURA I EL DANY.([VEURE VERSIÓ EN CASTELLÀ](#))

Marina Garcés

Resum: Les filosofies feministes han posat en el centre del debat filosòfic la qüestió ètica i política de les cures i la condició ontològica de la vulnerabilitat. Aquest article té el propòsit de vincular la reflexió sobre les cures al problema del dany. El mal és l'escàndol del pensament, allò que no es deixa pensar sense caure en el perill de la banalització o de la justificació. Això no obstant, si volem entendre la violència i la nostra relació amb les seves conseqüències sobre la vida, cal enfrontar-se a la possibilitat sempre oberta i concreta que hem de fer i fer-nos dany. Per fer-ho, en aquest article hem abordat una reflexió, la de Paul Ricoeur sobre el mal, i una situació: la que presenta Georg Büchner a la peça dramàtica *La mort de Danton*. En aquesta ens convida a pensar la situació radical de la revolució com a realització política de la virtut mitjançant una cadena imparable de dany comès. Com travessar aquesta paradoxa?

Paraules clau: *Dany/Reparació/vulnerabilitat/Cura/Violència/Comprensió/Revolució/Georg Büchner/Paul Ricoeur.*

Abstract: *COMPREHENSION AND REPARATION. FOR A PHILOSOPHY OF CARE AND HARM.*

Feminist philosophies have placed the ethical and political question of care and the ontological condition of vulnerability at the center of the philosophical debate. This article has the purpose of linking the reflection on the care to the problem of damage. Evil is the scandal of thought, that which is not allowed to think without falling into the danger of trivialization or justification. However, if we want to understand violence and our relationship with its consequences on life, we must face the always open and concrete possibility that we have to do and harm ourselves. For this, in this article, we have addressed a reflection, that of Paul Ricoeur on evil, and a situation: the one presented by Georg Büchner in the dramatic piece *The Death of Danton*. It invites us to think about the radical situation of the revolution as a political realization of virtue through an unstoppable chain of damage committed. How to cross this paradox?

Keywords: *Harm/ Reparation/ Vulnerability/ Care/ Violence/ Comprehension/ Revolution, Georg Büchner/ Paul Ricoeur.*

Artículo recibido: 9 abril 2019; **aceptado:** 9 juliol 2018.

Al llarg de la darrera dècada el pensament crític i transformador ha situat un nou terme en el seu centre: la cura, o les cures. No és una noció nova, però sí que ho és la seva posició en el discurs teòric i en les pràctiques socials. Ocupa una posició estratègica en la resposta crítica als efectes del capitalisme global, des d'un punt de vista feminista, ecologista i de la justícia social. Des de la comprensió que

som vides que necessiten cures i que som capaços de tenir cura dels altres i de l'entorn, la mirada sobre la devastació íntima i planetària que caracteritza el nostre temps canvia i ens ofereix un lloc des d'on situar-nos com a subjectes dels nostres propis destins. El discurs teòric i pràctic sobre les cures ens ha ensenyat a veure que som éssers vulnerables, indistriablement lligats a la nostra fragilitat física, mental, política i cultural. Som vulnerables perquè som *danyables* i aquesta condició ens posa els uns en mans dels altres i ens exigeix la responsabilitat de prendre'n cura. Però no podem oblidar que som danyables perquè al mateix temps som *danyins*. Tenim la capacitat de fer mal als altres i al nostre entorn, sabem fer patir i sabem calcular com destruir. Si som vulnerables, doncs, és perquè també podem ser vulnerats i vulneradors.

El propòsit d'aquest article és vincular la reflexió sobre les cures a la pregunta per la nostra relació amb el dany. La pregunta pel mal, el sofriment o la violència és un dels fils conductors de la humanitat en les seves diferents etapes i cultures, des de l'expressió mítica fins a les més recents investigacions sobre neurologia o genètica. Però en aquest treball parlem de dany i no del Mal (en majúscules), perquè ens interessa abordar la qüestió des d'una perspectiva pràctica i concreta: és a dir, no com ens relacionem amb el mal en general, sinó amb el mal que fem o que podríem fer? Es pot comprendre el dany sense justificar-lo? Com pensar-lo i com dir-lo, més enllà de l'impensat que històricament l'ha protegit?

La sospita que motiva la necessitat de plantejar aquesta qüestió és que un dels efectes no volguts de la insistència en la necessitat de la cura és haver donat per fet, i fins i tot per irreversible, l'existència del dany. És evident que no hem deixat de fer i fer-nos mal al llarg de tota la història. Però ens trobem en un moment històric en què les violències interhumanes i la destrucció ambiental i planetària estan portant a acceptar el dany i els seus efectes com a desproporcionats i irreversibles. No només fem i ens fem mal, sinó que comencem a acceptar que no pot ser d'una altra manera. Enfront d'aquesta irreversibilitat, que arriba a prendre forma d'un nou dogma apocalíptic, només ens queda la cura: tenir cura de nosaltres, reparar el dany

i evitar el mal major. En aquest sentit, una mirada crítica dirigida a les configuracions discursives del nostre temps, ens porta a preguntar-nos: i si aquest sentit de les cures s'acosta, perillosament, a la condició de cures pal·liatives? I si la creació i reproducció curosa de la vida es redueix, cada cop més, a una tasca reparadora? Per entrar-hi utilitzarem un text privilegiat, perquè està escrit al llindar dels nostres temps i perquè ho està de manera literalment dramàtica: és la peça de teatre de Georg Büchner *La mort de Danton*.²¹ Escrita després de la Revolució francesa, s'endinsa entre les ombres de l'etapa del Terror (1793-1794) i planteja la pregunta que cap mirada només política no vol assumir: per què volent realitzar la virtut per convertir-la en una República justa continuem fent-nos tant de mal els uns als altres? Quant de temps seguirà sent això així? Estem condemnats a la violència fins i tot en nom del bé més preuat?

LES VIOLÈNCIES I LES CURES

El problema de les cures vincula dues dimensions de la vida que no són el mateix, però que sovint es confonen: la reproducció de la vida i la reparació del dany o del sofriment. Si els analitzem per ells mateixos, independentment del seu context concret, és obvi que no són el mateix: totes les tasques i treballs que desenvolupem per sostenir la vida, en les seves diferents etapes i necessitats, no són el mateix que aquelles accions directament relacionades amb la resposta al dolor, a la violència o al sofriment.

El problema, però, és que la vida no creix al marge de les seves circumstàncies concretes, és a dir: materials, socials, polítiques i culturals. I és aleshores quan ens adonem que les condicions per a la reproducció i per a la reparació se solapen, es continuen i es confonen. Per exemple, la criança implica tot un seguit d'afectes, de sabers i de tasques que no existeixen al marge de les violències i desigualtats de gènere, de classe i de raça on tenen lloc. Entre aquestes

²¹ En castellà hi ha diverses edicions. Ens basarem en la de les *Obres Completes* editades per Editorial Trotta amb traducció de Carmen Gauger. Hi ha edició catalana, difícil de trobar, amb traducció de Carme Serrallonga i publicada el 1976 a l'editorial Robrenyo de Mataró.

condicions, podríem afegir actualment, també, les que tenen a veure amb factors ambientals. En tots aquests plans hi ha fenòmens de discriminació i de violència que formen part de la criança i que no poden separar-se'n sense caure en una abstracció. El mateix passa amb la cura i integració de la gent gran en la vida social o amb totes aquelles activitats i relacions que tenen a veure amb el desenvolupament d'una vida bona, com l'amistat, els afectes o la vida cultural.

Hi ha autores²² que proposen distingir entre la vulnerabilitat constitutiva, que és aquella que ens és pròpia en tant que éssers finits i necessitats de cures i de protecció, i la vulnerabilitat causada socialment, vinculada amb les condicions de desigualtat en l'exposició a allò que fragilitza l'existència, ja sigui la pobresa en totes les seves cares o la violència. És una distinció necessària, sobretot per evitar la naturalització de diferències que no tenen cap altra base que relacions de poder específiques. Cal poder recordar i analitzar, en cada cas, quines són les causes de cada aspecte de la vulnerabilitat que ens afecta. El que és més difícil és fer el procés analític contrari: és a dir, aïllar aquells aspectes de la vulnerabilitat que serien només constitutius del nostre ésser. Al final, potser, només ens quedaria la nostra finitud, és a dir, la condició de mortals. Però com recordava l'escriptora Ingeborg Bachmann, a través de les seves narracions²³, a les societats contemporànies fins i tot s'ha fet difícil afirmar que existeixi la mort natural. Tota vulnerabilitat constitutiva, doncs, es concreta en un marc on les violències que li donen forma poden ser més o menys agudes, més o menys desigualment repartides.

Si fem un estat de la qüestió sobre la manera com actualment es desenvolupa el problema de les cures i les seves diferents nocions, veurem que la major part d'anàlisis i propostes contemporànies giren al voltant de tres eixos. En primer lloc, s'entén que cures són tots aquells treballs que tenen a veure amb la reproducció social. Així ho han teoritzat, entre d'altres, veus de l'economia feminista,

22 A la base d'aquests plantejaments hi ha l'obra de la filòsofa nordamericana Judit Butler, especialment a partir del llibre publicat en anglès el 2004 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2010

23 Em refereixo al cicle narratiu inacabat *Todesarten* (modes de mort), que integra la novel·la *Malina*, i les narracions *El cas Franza* i *Requiem per Fanny Goldmann*.

com Amaia Pérez Orozco²⁴ o pensadores com Silvia Federici²⁵ o Nancy Fraser²⁶. Parlem de totes aquelles tasques que la divisió capitalista entre producció i reproducció hauria relegat a l'àmbit d'allò domèstic, femení i, en gran part, no remunerat si no és en condicions de subalternitat.

En segon lloc, les cures tenen a veure amb l'existència mateixa de les comunitats i dels béns comuns. Totes aquelles dimensions de la vida que compartim més enllà dels nostres interessos privats, siguin materials o immaterials, depenen de pràctiques, actituds, nocions i sabers que tenen a veure amb la nostra capacitat de prendre'n cura. Contra la tendència individualitzadora del capitalisme, no només hem de prendre cura d'allò que tenim en comú perquè continuï existint, sinó que els col·lectius mateixos tenen capacitat, per ells mateixos, de tenir cura de cada un de nosaltres.²⁷

Finalment, en tercer lloc, parlar de cures significa també parlar de resistències en relació a les diferents formes de destrucció que el capitalisme global provoca en entorns socials, polítics, culturals i naturals, així com també en la salut física i mental de les persones. El capitalisme del segle XXI ja no es legitima a través de narracions de progrés i de promeses de vida millor per al conjunt de població mundial, sinó que es perpetua sobre la seva capacitat de donar beneficis ràpids i molt grans a uns quants, a través de pràctiques cada cop més intenses d'extractivisme, despossessió i residualització d'àmplies capes de la població mundial i dels territoris del planeta. En aquest sentit, la cura es converteix en una posició resistent i en una pràctica fins i tot revolucionària que s'alça contra les condicions dominants del nostre temps.

24 Pérez Orozco, A., *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de sueños, Madrid, 2014

25 Federici, S., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2013

26 Fraser, N., "Las contradicciones del capital y los cuidados", en *New Left Review* nº100 2a época, septiembre-octubre 2016, pp.111-132

27 Desenvolupa de manera específica aquest punt de vista el llibre col·lectiu Vega, C., Martínez, R., Paredes, M., *Cuidado, comunidad y común*, Traficantes de sueños, Madrid, 2018

En els tres casos, doncs, les cures es defineixen com una posició en relació a un tipus de violència. En el cas dels treballs per a la reproducció social, es tracta de les violències que es deriven de la societat patriarcal i productivista en les seves diferents formes històriques i culturals. En el cas de les cures comunitàries, en relació amb la violència de l'individualisme i la privatització, que trenquen els vincles socials i les dimensions comunes de l'existència, en favor d'un replegament ontològic, polític i econòmic del subjecte individual. Finalment, i de manera encara més clara, les cures com a forma de resistència al sistema de la devastació global, són una resposta a la violència destructiva que acompanya, avui, la lògica del benefici immediat i cada cop més desproporcionat de determinats capitals. Per tant, la naturalesa humana ha de confrontar-se al fet que som finits i que patim, però sobretot al fet que, malgrat ser tan fràgils, tenim una capacitat molt alta de fer i de fer-nos mal. En aquest sentit és molt rellevant l'advertència del professor Antonio Madrid Pérez, quan assenyala la importància de distingir entre vulnerabilitat i vulneració i fa una genealogia de com l'extensió del terme "vulnerabilitat" i "persones vulnerables", lligada als informes del Banc Mundial dels anys 90 i primers dels 2000, ha contribuït a naturalitzar i a despolititzar les desiguals vulneracions que pateixen diferents col·lectius i persones.²⁸

Per situar-nos en l'àmbit de les cures sense caure a la trampa de la despersonalització i de la despolitització, les violències s'han de descriure i analitzar, tasca imprescindible per a posar en marxa un pensament crític que no es deixi atrapar en la impotència de l'irreversible. Això vol dir que s'han de poder destriar i contextualitzar, quantificar i imputar. I més enllà d'això, encara, apareix la necessitat de la pregunta filosòfica: es poden comprendre? Podem comprendre el mal que ens fem o que ens podem fer? Podem comprendre la possibilitat mateixa de voler fer-nos mal? I quina relació hi pot haver entre comprensió i reparació?

28 Per a un desenvolupament detallat d'aquesta qüestió, Madrid Pérez, A., "Vulneración y vulnerabilidad: dos términos para pensar hoy la gestión socio-política del sufrimiento", a Solé Blanch, J., i Pié Balaguer, A., *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*, Icaria, Barcelona, 2018, pp. 55-72

EL MAL: L'ESCÀNDOL DEL PENSAMENT

Ens escandalitza que algú vulgui *fer mal*: ferir, destruir, torturar, contaminar... El Mal com a principi còsmic pot existir, abans als mites, ara a les pel·lícules de ciència ficció. Però *fer mal*, amb tota la consciència i voluntat, és a dir, el mal com a intenció, interromp el fil dels arguments i fins i tot l'articulació més bàsica del llenguatge. En aquest sentit, el mal és mut. Ens deixa sense paraules. O com a mínim, sense paraules que no siguin exculpatòries: “no ho volia fer”, “ho ha fet sense voler”. Són les més quotidianes. Entre el subjecte conscient i la seva acció *danyina* hi posem tota mena de mediacions: els déus, que ens empenyen a fer coses que no volíem, la ceguesa de les passions, el trastorn mental, la ignorància o l'error, fins i tot la persecució d'un bé més alt, d'un fi últim que per la seva justícia excusaria el mal comès.

Aquesta condició incomprendible del mal com a objecte de la voluntat pren dues formes culturals molt influents a la tradició cultural occidental: per una banda, la teodicea. Per una altra, l'intel·lectualisme moral. La teodicea és aquella argumentació que pretén explicar el mal i, al mateix temps, justificar racionalment la bondat infinita de Déu. La paraula teodicea és coneguda a partir de l'obra de Leibniz que porta per títol *Assajos de teodicea. Sobre la bondat de Déu, la llibertat de l'home i l'origen del mal* (1710). Però la pregunta es remunta molt més enllà i ja trobem un intens debat racional sobre la bondat de Déu i l'origen del mal en el gnosticisme o en la filosofia d'Agustí d'Hipona. La pregunta sempre és la mateixa: si Déu és infinita bondat i perfecció, com pot haver permès o fins i tot creat l'existència del mal? En aquest cas, no només es fa referència al dany, com a efecte de l'acció humana, sinó també al sofriment i a la mort. Com és ben sabut, la ment matemàtica de Leibniz argumenta que la realitat creada, tal com és, pot ser entesa en la seva condició del millor dels mons possibles i que aquesta condició és la que correspon a la nostra idea de Déu. També és coneguda la resposta que li donarà el filòsof francès Voltaire uns anys més tard, el 1759, a través del personatge i del conte filosòfic de *Càndid*,

on aquest càlcul de l'optimisme serà portat a la paròdia i on una successió d'esdeveniments catastròfics mostrarà l'absurd de voler argumentar la relació entre el bé i el mal com una maximització racional de causes i efectes. Si el mal no pot ser deduït d'aquest càlcul, d'on ve?

Aquí és on trobem l'altre corrent que ha travessat tota la visió occidental del món, des de l'Atenes clàssica: l'intel·lectualisme moral. És aquella mirada, que ja trobem atribuïda a les ensenyances de Sòcrates, que estableix que el mal només es pot derivar de l'error i que no hi ha persones malvades sinó persones ignorants, com tampoc no hi ha actes malèfics sinó errors. Aquest diagnòstic sobre les males accions té com a implícit important la idea que el coneixement pot rectificar l'error que està a la base del dany comès. Si haguéssim estat prou conscients, o més educats, o més informats, o més sensibles.... no haguéssim comès aquell acte. És una idea que converteix el mal no en una força a combatre sinó en un dèficit a corregir. De Sòcrates a Hannah Arendt, aquesta opció permet comprendre l'existència del mal sense haver-ne de localitzar l'origen. El mal és la conseqüència d'allò que no fem prou bé o que no hem reflexionat prou. És coneguda la tesi polèmica d'Arendt sobre la banalitat del mal: el nazi Eichmann²⁹, segons la tesi d'Arendt, no era un ésser malèvol, una encarnació sanguinolenta del diable contemporani, tampoc no era un psicòpata ni un boig. Era un home que feia la seva feina sense preguntar-se res ni protestar. Un funcionari de l'Holocaust. Aquesta tesi va indignar molts dels seus contemporanis, perquè s'acostava perillosament a una exculpació. Anys més tard, Arendt va tornar a la figura d'Eichmann com a desencadenant de la seva reflexió sobre el pensament al llibre inacabat *La vida de l'esperit*. Escrivia a la introducció:

“No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado, y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los

29 Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Madrid, 2012

exámenes policiales anteriores al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino falta de reflexión”.

(...) La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de sus resultados o contenido específico, podría esta actividad estar entre las condiciones que empujan a los hombres a no hacer el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él?”³⁰

És a dir, a Arendt encara li quedava una pregunta per resoldre, abans de morir i deixar aquest llibre inacabat: si Eichmann hagués reflexionat, hagués comès els mateixos actes? El pensament pot impedir que cometem algun dany?

En aquest sentit, l'intel·lectualisme moral no és un racionalisme abstracte. Correspon a una visió radicalment il·lustrada de la naturalesa humana, ja que pressuposa que no hi ha res definitivament escrit sinó que està a les nostres mans definir o almenys conduir i millorar les nostres capacitats tècniques i cognitives, però sobretot ètiques i polítiques. La perfectibilitat arrossega una ombra, que és la possibilitat, mai del tot resolta, d'actuar defectuosament, de fer allò que no *ha de ser*. Del monstre a la banalitat funcional, el mal que ens fem seria una expressió del dèficit, que ens lastra en tant que criatures finites i parcials, incapaces de tenir una visió del tot, ni una existència prou plena. L'intel·lectualisme moral, a diferència de com es va percebre la posició d'Arendt, no és una justificació del mal. Es situa en un lloc difícil que entén que la reparació passa per la comprensió, per la comprensió de l'error i per la comprensió d'allò que no està bé i que, per tant, no ha de ser. En la distància entre comprendre i justificar és on hi ha marge per actuar, intervenir i rectificar.

Per això, per al filòsof Paul Ricoeur l'escàndol que ens provoca el mal ha ser transformat en un triple desafiament per al pensament, per a l'acció i per al sentiment. En el seu llibre *El mal. Un desafiament a la filosofia i a la teologia*, Ricoeur parteix d'una aproximació pràctica al problema. Seguint la pista de la

30 Arendt, H., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p.13-15

filosofia pràctica kantiana, entén que l'especulació sobre l'origen i la naturalesa del mal només ens pot deixar entre la impotència i la paràlisi i que cal situar la pregunta en relació amb allò que està per fer i que pot ser fet d'una altra manera. Cal travessar la paràlisi especulativa, religiosa i moral i entendre que el que anomenem "mal" o "dany" no és res en ell mateix, sinó que és allò que en funció d'alguna raó entenem no ha de ser i que l'acció ha de combatre. Des del pla del pensament, l'aporia especulativa es converteix així en l'exigència de pensar més i d'una altra manera allò que no ha de ser, els seus arguments i el debat o disputes que pot obrir. Des del pla de l'acció, el desafiament és aquest combat com a tasca inseparablement ètica i política. És un combat contra el mal que no es lliura amb espases lluminoses, ni les dels àngels ni les dels soldats intergalàctics, sinó que concerneix directament les nostres maneres de fer, de viure i d'actuar els uns amb els altres. Finalment, hi ha per Ricoeur el pla del sentiment, una dimensió que no és accessòria sinó que és fonamental, perquè és la possibilitat que tenim de transformar les emocions associades al sofriment, "un canvi qualitatiu del lament i de la queixa".³¹

Així com la teodicea busca una justificació a través de la idea d'origen últim (o Déu), l'intel·lectualisme moral busca una comprensió reparadora que se situï en el terreny concret dels nostres errors, parcialitats, incapacitats i defectes. Entén que la perfectibilitat no és la base de la promesa d'arribar a ser com Déus, sinó tot al contrari: és l'alerta que, fins i tot amb les millors intencions, podem estar semblant les condicions del nostre propi infern, que és ben nostre. La Il·lustració radical, tal com es formula des de finals del segle XVII fins a mitjans del XVIII, també parteix d'aquesta assumpció. No promet horitzons de salvació sinó que exigeix un compromís amb els límits d'una experiència del món que assumeix la finitud de la seva condició i la fragilitat de la raó. Quan s'afirma, amb cert simplisme, que la Il·lustració és la ideologia del progrés s'està recollint, només, un aspecte molt parcial del que implica una posició radicalment il·lustrada: el progrés, és a dir, la possibilitat

31 Ricoeur, P., *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p.63

sempre inacabada de fer millor la vida, és l'exigència que neix de la distància que hi ha entre la vida concreta i la idea que ens en podem fer. La perfectibilitat incorpora la fragilitat. La idea de progrés incorpora, doncs, l'abisme. La foscor d'aquest abisme insalvable entre nosaltres i el món és l'arrel inabastable del mal, del dany com a expressió de la nostra limitació i, al mateix temps, del nostre desig de superar-la.

Quan el discurs sobre la necessitat de prestar atenció a les cures com a condició ontològica, ètica i política per al nostre temps es posa en el centre, cal no oblidar les preguntes insolents de Hannah Arendt i el triple desafiament que ens planteja Paul Ricoeur: i si ho haguéssim pensat més i d'una altra manera? Quina relació hi ha entre les cures i el pensament? Com fer de les cures no només un acte de protecció i de reparació, sinó també i, sobretot, una condició per a una comprensió capaç de traduir-se en acció transformadora, en un combat actiu contra el mal (que ens fem) i contra les ideologies apocalíptiques que ens el presenten un destí irreversible?

LA LLIBERTAT ENS CONDEMNA A LA VIRTUT

Si no ens consideréssim éssers lliures, no podríem debatre'ns amb els diferents ideals de virtut ni amb la seva altra cara, el vici o el pecat com a expressions morals de la possibilitat del dany. La llibertat, doncs, ens condemna a la virtut, segons les paraules atribuïdes al revolucionari francès del segle XVIII Saint Just. La llibertat ens condemna, doncs, al drama de la moral, de les seves aspiracions i dels seus fracassos. No es tracta d'un drama íntim o d'una disputa privada. A les societats modernes, aquest drama és la raó de ser de la seva constitució i, per tant, les seves institucions en són la representació. No hi ha escena més clara d'aquest drama que la mateixa Revolució Francesa ni un drama més ben tramatat que el que l'escriptor alemany Georg Büchner va escriure sobre aquesta dimensió de l'acció revolucionària: *La mort de Danton*. És una peça teatral escrita des de la clandestinitat al llarg de 1835, quan el jove Büchner s'ha d'amagar un temps a casa dels seus pares i després refugiar-se a Estrasburg, acusat d'alta traïció per la seva activitat política a l'Alemanya posterior a la revolució de 1830. Büchner, fill de

científic afrancesat i ell mateix estudiant de medicina, arriba a la literatura i concretament al teatre a través del compromís polític i de l'experiència de la dificultat de canviar les coses de veritat, simplement a partir de les idees o dels bons ideals. Cal imaginar-se en situació i les situacions que ens transformen perquè ens obliguen a decidir sempre són concretes. Per això el teatre es torna una eina fonamental d'intervenció sobre la imaginació col·lectiva i sobre la vida política de les comunitats.

A *La mort de Danton*, Büchner ens situa en plena acció revolucionària, concretament a la recta final de la Revolució Francesa, coneguda com a “etapa del Terror”. Danton és condemnat a morir a la guillotina i intuïm que Robespierre no trigarà a ser-ho també. La mort decretada com a eina per a assolir la realització última de la virtut: en això s'ha convertit l'acció revolucionària per excel·lència i Büchner ens fa escoltar, al llarg de tot el drama, paraules com aquestes: “¿No cesará esto jamás? ¿No se apagará nunca la luz ni se pudrirá este eco, no vendrán jamás el silencio y las tinieblas para no tener que escuchar ni que ver mutuamente nuestros repugnantes pecados?”³² La revolució ha interromput el temps de la dominació i ha fet esclatar tots el rellotges, però el temps del sofriment i del mal comès els uns sobre els altres no s'ha aturat. Com entendre'l ara? Com comprendre'l si suposadament ens hem fet lliures per “donar-nos a nosaltres mateixos la pròpia llei”? Aquesta és la famosa definició d'autonomia que havia donat Kant al seu opuscle “Què és la il·lustració”, escrit l'any 1781 i per tant pocs anys abans de la Revolució Francesa. Si la revolució és l'acte històric de cancel·lar tota llei política i moral anterior per a poder-ne escriure de noves (noves lleis i nous valors) què és allò que s'atura i que segueix fent i fent-nos mal?

Al drama de Büchner, Robespierre encarna la figura del revolucionari guiat per la convicció que hi ha una solució final, una possibilitat de correcció completa del mal en nosaltres: la revolució com a extirpació, podríem dir introduint un símil mèdic. Per això la necessitat del terror, com a instrumental radical d'extirpació i correcció moral i política. Per què el vici és un enemic polític de la llibertat, “el vici ha de ser

32 Bücher, G., *Obras completas*, Trotta, Madrid, p. 105

castigat, la virtut ha de regnar per mitjà del terror”.³³ D'aquí la famosa idea de Robespierre: si la força de la República és la virtut, la seva arma és el terror. El terror sense virtut seria despotisme, la virtut sense terror seria una vana declaració d'intencions. El que fa la figura de Robespierre és integrar el dany, fins i tot el més extrem que és donar la mort, en una economia moral que persegueix un bé més alt. La reparació del dany s'entén no com una acció de cura sinó de correcció d'allò de dolent que hi ha en nosaltres, de tot allò que taca i contamina el nostre ésser moral. Amb la guillotina funcionant a tota màquina, aquesta idea s'ha transmès com el vincle indissociable entre revolució i totalitarisme. Però és la mateixa que es transmetrà en gran part del progressisme modern d'arrel kantiana. A l'assaig *Idees per una història universal en sentit cosmopolita*,³⁴ Kant proposa una comprensió progressista de la història que justifica la guerra i el que ell anomena la “insociable sociabilitat”, és a dir, el conflicte social, no per ells mateixos sinó com a mecanismes impulsors del desenvolupament de la història humana cap a la realització final de la llibertat. És un esquema que al llarg de la història i de les filosofies del segle XIX no s'ha deixat de repetir i que fa de la violència un mitjà cap a un fi absolutament bo que acabarà anul·lant del tot la necessitat de la violència en nosaltres i entre nosaltres.

La mirada mèdica de Büchner, però, introdueix una distinció interessant: “es pot negar el mal, però no el dolor”.³⁵ És a dir, fins i tot si poguéssim justificar tot el mal comès en virtut d'un fi que el resolgués per sempre, els humans no ens alliberaríem del sofriment. La moral no resol la finitud ni el dolor que li està associat. I ser finits és el que ens fa més mal, fins al punt que ens fem mal per salvar-nos d'ella. La finitud és la mort, però també la malaltia i l'envelliment. La finitud és no poder saber-ho tot, viure assetjats per l'error i per la ignorància. La finitud són els desitjos que ens arrossegueu més enllà de tot acte conscient de la voluntat. La finitud és que mai no serem plenament i sense ombres nosaltres mateixos.

33 op.cit., p.94

34 Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987

35 Büchner, G., *Obras completas*, Trotta, Madrid, p.111

L'altra figura principal del drama és, òbviament, Danton. Ha desistit de creure en la revolució com a correcció del vici. Contempla, desesperat, com el mal és allò que no cessa i que enllaça la imperfecció que ens constitueix amb l'inacabat dels nostres ideals. Hi ha alguna cosa que no es tanca, i aquesta cosa és una ferida que no ha deixat mai de sagnar. Cap revolució no pot cicatritzar-la. Les gotes de sang són vida, però també dessagnament. En la impossible correcció de nosaltres mateixos, les passes i les paraules de Danton ens ofereixen dos camins: el del plaer i el de la comprensió. El plaer de saber-nos vius gaudint d'una bona taula, de l'aixopluc d'un cos o d'una conversa. I la comprensió, com a possibilitat de poder-nos preguntar fins i tot allò que no podem respondre mai del tot. Comprendre no és tenir la solució o la resposta definitiva, és poder-nos fer càrrec del que som.

QUÈ HI HA EN NOSALTRES

“¿Por qué vamos a luchar los hombres unos contra otros?”, “¿No cesará esto jamás?” hem vist que preguntava Danton.³⁶ La pregunta pel perquè i pel fins quan del mal que ens fem els uns als altres obre en el drama de Büchner diverses respostes. Una de les claus d'una posició emancipadora, com ho és la d'aquest autor, és no donar les respostes per tancades, sinó oferir la possibilitat en aquest cas a l'espectador de pensar per ell mateix el problema. Fer-nos capaços de pensar el que no sabem com pensar és el propòsit de l'emancipació i de tota escriptura antidogmàtica.

Les respostes que trobem en aquesta peça a la pregunta pel dany es poden resumir en tres. La primera la dóna el mateix Danton, en una conversa amb el seu interlocutor i amic Camille: “Cuando fuimos creados hubo un error, algo nos falta, no tengo nombre para ello, pero ese algo no vamos a sacárnoslo mutuamente de las entrañas, ¿por qué entonces abrir los vientres? Marchaos, somos míseros alquimistas”.³⁷ És la teoria de l'error constitutiu, de la manca o la falta, que trasllada la idea del pecat original a la creació defectuosa. Per tant, a Déu o a la natura. És un

36 op.cit., p.99 i 105

37 op.cit., p.99

gir que ja trobem, per exemple, al conegut com a *Discurs de la Dignitat de l'home*, de l'humanista Pico della Mirandola. Escrit entorn de l'any entre 1486 i 1487 com a preàmbul a un llarg document de debat interreligiós, les "900 tesis". El text de Pico proposava una relectura del Gènesi en la qual Déu, durant el procés de la creació, s'havia quedat sense arquetips i havia acabat la seva obra creant un ésser sense atributs, l'ésser humà, que tindria com a característica haver-se de donar a ell mateix les seves qualitats, amb la possibilitat de caure en el pitjor dels mals o d'elevant-se fins gairebé les perfeccions més altes. La llibertat com a principal condició d'aquesta dignitat no és doncs cap forma de superioritat respecte la resta d'éssers creats, com s'ha pogut pretendre després, sinó precisament l'abismal amplitud dels possibles humans, que van des del millor fins al pitjor, des del comportament més alt fins al més baix. Büchner afegeix, en boca de Danton, que aquest error constitutiu és innombrable. És per tant, allò que no pot ser recollit pel sentit, sinó que interromp el fil del que es pot dir i per tant pensar. És, ontològicament parlant, quelcom que no és, que només existeix per la seva condició de defecte. D'aquí que, tornant al símil mèdic propi d'un metge dramaturg com és Büchner, això li porti a afirmar que no pot ser extirpat, per molt que insistim a obrir-nos les entranyes. Reparar el dany, doncs, consistiria a comprendre l'error que som i que ens constitueix, no per resignar-nos-hi sinó per comportar-nos adequadament a partir d'ell i corregir-ne els efectes.

La segona resposta que trobem a l'obra sobre l'origen o el problema del dany, apareix una mica més endavant i també és formulada per Danton. Són les paraules següents: "¿Qué es lo que en nosotros fornic, miente, roba y asesina? (...) Somos marionetas, fuerzas desconocidas nos manejan tirando de los hilos. ¡Nada, nada hacemos nosotros mismos! Espadas somos con que combaten los espíritus, solamente que no se ven las manos, como en los cuentos."³⁸ En aquest cas, Danton apunta més enllà de l'error i ens mostra una humanitat moguda per forces que no controla i que li són alienes. Es tracta, doncs, d'una condició no només defectuosa sinó alienada per definició, on ja no queda marge per la llibertat. Ens posa davant del

38 op.cit., p.106

mal, doncs, com a determinació que fa de nosaltres un mer instrument de reaccions obscures. Què hi ha en nosaltres que no som nosaltres i que ens empeny i que ens converteix en titelles cecs? Com la teoria de l'error constitutiu, aquesta pregunta podria funcionar com un descàrrec moral tan banal com l'excusa quotidiana a la que fèiem al·lusió abans: "no he estat jo", "no volia fer-ho". Però pot ser també la porta que obre el coneixement de nosaltres mateixos a allò que transcendeix la nostra consciència. Així va ser en el cas de la filosofia i de la ciència que va començar a desenvolupar-se durant el mateix segle en què Büchner iniciava la seva carrera mèdica i dramàtica, i que referents com Nietzsche o Freud van portar cap a la pregunta pels impulsos i per la voluntat que ens mouen, més profunds que els estrets contorns del jo conscient. La ciència posterior ho ha confirmat: el jo és només un efecte limitat i transitori de totes les accions i reaccions que constitueixen el nostre organisme i les seves relacions ecosistèmiques. Implica això que no som responsables dels danys comesos? Evidentment que no. Tot al contrari: obre un altre sentit de la responsabilitat on la comprensió de nosaltres mateixos com un jo que actua ha d'incorporar dimensions pròpies i dimensions comunes, factors lluminosos i factors foscos.

Finalment, trobem a *La mort de Danton* una tercera resposta sobre la raó de ser del mal. Aquesta no la diu Danton, sinó el també revolucionari Saint Just. Les seves paraules són aquestes: "Nosotros no somos más crueles que la naturaleza y que el tiempo. La naturaleza cumple serena e irresistiblemente sus propias leyes, el hombre queda aniquilado cuando entra en contacto con ella. (...) ¿Por qué va a guardar la naturaleza moral más miramientos que la física? ¿Por qué una idea, al igual que una ley física, no podrá aniquilar lo que se opone a ella?"³⁹ En aquest cas, la hipòtesi de l'error constitutiu o dels fils que estiren de nosaltres deixa de tenir una formulació mítica i se situa en el marc del naturalisme: són les lleis de la naturalesa, respecte la qual la moral no pot pensar-se com a substancialment diferent. Aquí trobem la idea de la naturalesa com un combat, que també triomfarà a través del

39 op.cit., p.109

darwinisme en el segle XIX. El que nosaltres interpretem moralment com la perpetració d'un dany és en realitat una acció de supervivència i d'antagonisme amb allò que constitueix una amenaça, també en cas de les accions històriques i de les idees. És evident que aquesta concepció de la naturalesa ha estat una excusa encara ara vigent per a la justificació de moltes formes socials del dany, des de la guerra fins a la competitivitat capitalista. La pregunta és si algú com Büchner l'està fent servir per tancar el problema o per obrir-lo més profundament: ¿i si la lluita forma part de la vida dels uns amb els altres? ¿Què implicaria aquesta acceptació? Per una banda, podem caure en la justificació del domini del més fort. Però per una altra, també implica un grau de coneixement més profund d'allò que de nosaltres pot fins i tot incomodar-nos per encarar-nos-hi i transformar-ho.

Contra les visions angelicals sempre decebudes de l'ésser humà, el que ens està proposant Büchner és fer-nos càrrec de l'ésser que som, amb tot allò de fosc i d'incomprensible que arrossega. És un sentit de la cura que no es limita a reparar el dany i a pal·liar-ne els efectes, com quelcom que ve de fora, sinó a fer-nos-en càrrec com quelcom que és nostre malgrat nosaltres mateixos. La revolució entesa com a realització política de la virtut absoluta és un acte de negació de nosaltres mateixos que només pot acabar amb la mort com a solució final. És una acció que pretén combatre el mal esventrant-nos fins a deixar només les despulles. Amb tota la desesperació que projecten les paraules dels seus personatges, el drama de Büchner és una invitació a acollir l'ésser que som i a dignificar-lo sense negar-lo, sense aniquilar-lo en nom d'un Bé superior. La comprensió és la clau de la reparació i d'un combat contra el mal que se sap sense fi i, per tant també, incessant.

ESTEM SOLS

Començàvem aquest article partint de la necessitat de situar la reflexió contemporània sobre les cures en relació amb la nostra condició d'éssers capaços de fer i de fer-nos mal. Som vulnerables perquè som *danyables* però també perquè som *danyins*. Hem entrat així en l'escàndol del mal com a desafiament pel pensament, l'acció i el sentiment, segons la proposta de Paul Ricoeur. En hem

apropat a allò que en nosaltres no es deixa dir ni pensar. I hem avançat en la necessitat de comprendre per reparar, fins arribar amb Georg Büchner a la necessitat d'acollir el mal per a poder combatre'l. Malgrat això, en tot el que hem dit queda encara un angle cec, quelcom que escapa allò pensable i que si no vol caure en el perill de la justificació, necessita ser dit des d'un altre registre. Hem vist com les diferents respostes que l'obra de Büchner dóna a la pregunta pel mal que ens fem, enlloc d'esventrar les entranyes humanes fins a la mort, el que feien era obrir la condició humana a allò que no sap i no controla d'ella mateixa: l'error, les forces o les lleis de la naturalesa. Però com es tradueix aquesta dimensió fosca i incontrolable en la relació que establim els uns amb els altres? Per què allò que ens supera ens pot fer enemics enlloc de còmplices? Per què la tendència a l'enfrontament i no a l'aliança? La clau la dóna el mateix Büchner a l'inici de l'obra, en una escena que sembla no tenir res a veure amb tot el que vindrà. És un diàleg íntim entre Danton i Julie, la seva esposa. Diuen el següent:

“JULIE: ¿Crees en mí?

DANTON: ¿Qué sé yo? Sabemos poco el uno del otro. Somos animales de piel dura, nos tendemos mutuamente las manos, pero es un esfuerzo inútil, sólo nos frotamos mutuamente el duro cuero: estamos muy solos”

JULIE: Tú me conoces, Danton.

DANTO: Sí, lo que suele entenderse por conocer. Tú tienes los ojos oscuros y el cabello rizado y la tez suave y siempre me dices: querido Georges. Pero (*señalando a la frente y los ojos*) ahí, ahí, ¿qué hay detrás de eso? No, no, nuestros sentimientos son toscos. ¿Conocernos? Tendríamos que abrirnos las tapas del cráneo y de las fibras del cerebro ir sacándonos mutuamente los pensamientos.”⁴⁰

D'entre tot allò que no coneixem, doncs, el que ens fa més mal és no conèixer mai prou l'altre, els altres, no poder tenir la seguretat de qui i de què son. Aquelles

40 op.cit. p.79

presències i existències que ens envolten, ens acompanyen i que necessitem ens són desconegudes. Som interdependents, però aquesta interdependència està travessada per una distància infinita, que és aquella ens separa i que ens converteix en màscares de pell dura. Podem creure els uns en els altres sense poder-nos conèixer mai del tot? Aquesta és potser la pregunta per la virtut. Virtuosa no seria aquella persona que ho fa tot bé, sinó la que creu prou en els altres, malgrat no poder-los conèixer mai del tot, com per no fer-los mal. Per a això, cal haver comprès el que la lliçó dramàtica de Büchner ens vol fer entendre: que l'angle cec del desconeixement ens travessa també a cada un de nosaltres i que aquesta és la condició que ens cal acceptar per acollir i tenir cura de l'existència inabastable i incontrolable de l'altre. També és aquest, potser, el sentit últim del desafiament que ens planteja Paul Ricoeur i que per això implica de manera inseparable el pensament, l'acció i el sentiment: una transformació de tot el nostre ésser cap a una dimensió que ens supera i que al mateix temps és el que tenim més a prop. Poder fer mal, saber que podem fer-lo i no fer-lo: aquest és el sentit últim de la cura com a desafiament.

Marina Garcés

Profesora de Filosofia
Universitat Oberta de Catalunya.

mgarcesma@uoc.edu

Cómo citar este artículo:

Garcés, M., "Comprensión i reparació. Per una filosofia de la cura i el dany" *Folia Humanística*, 2019 (12): 1-19. Doi: <http://dox.doi.org/10.30860/0052>.

© 2019 Todos los derechos reservados a la *Revista Folia Humanística* de la Fundación Letamendi Forns. This is an open access article.