

## EL DERECHO AL MAL\*

Parece redundante hacer una defensa de algo que como el mal está tan perfectamente asentado. Y más cuando se ha recalcado desde todos los puntos de vista, con la especial insistencia de la filosofía analítica, que la tarea de la ética gira necesariamente sobre el bien o lo bueno, su uso, sentido, contenido, significado... La defensa del mal es, sin embargo, distinta del derecho al mal, o eso al menos propongo mostrar.

En efecto, no intentaría hacer una mucho más pretenciosa *Defensa de Helena* suplantando al finito y manejable sujeto de Gorgias por una idea general, entre otras cosas porque la apología del mal nos lleva al callejón sin salida que señala Hare: el mal entonces se convierte en el bien por el mero uso de los términos prescriptivos. Siempre podemos, pues, trocar el mal, en lo que tiene de formal, y defen-

---

\* Este trabajo fue publicado en *El Viejo Topo* en septiembre de 1980. Ha resultado suficientemente polémico como para que varias personas me aconsejasen su reedición puesto que ya no es accesible. Lo incluyo, pues, pero no desearía que se interpretase como un epílogo, si bien estaría dispuesta a defender aún bastantes de sus líneas maestras.

derlo como más bueno o mejor que el bien, pero esto no cambia la cuestión.

El problema es ¿cómo o para quién es posible presentarlo como un derecho? En cuanto contenido, ¿es acaso el derecho al mal aquél ya argumentado por Trasímaco y Calicles?, ¿el mal que el poder hace pasar por su contrario o, más descaradamente, el verdadero bien o la auténtica justicia porque las nociones que se le opongan no pasarán de ser peyorativamente *argumentos morales*, lo que es lo mismo, productos de la buena intención frente al peso irrevocable de los hechos, donde todo lo que existe es bien, puesto que existe y, de este modo, está fundamentado? Evidentemente, no. Aun si fuera cierto según la idea tomista que ser y bien coinciden, en términos de Wittgenstein, un discurso moral siempre apunta a algo que está fuera de él, a un deber ser. Postular que algo es un derecho siempre supone una realidad *sui generis*, un conflicto, una aventura en la mala infinitud. Por ello, quédese al mal, o los males, poco importa como están definidos por la práctica común en sus más tradicionales formulaciones. Es exactamente ese mal, sea cual sea la forma de caracterizarlo, en el sentido de Stevenson, lo que se reclama. Todo lo que sea mal es mi derecho, así podría resumirse el discurso.

Bueno será entonces que digamos algo sobre su génesis: cuando una clase o grupo social intenta acercarse al poder (para tomarlo) de un modo natural plantea su pretensión en términos morales, lo quiera o no, independientemente del éxito. La sociología del conocimiento muestra que el discurso moral no es ni mucho menos privativo del débil, sólo que un grupo con expectativas plantea además, y no sobre todo, los argumentos morales. Por así decir, se comporta socráticamente realizando las múltiples combinaciones entre sabiduría y virtud que den por resultado la necesidad de su alternativa, que su poder sea admitido como beneficioso y consecuentemente influir en las actitudes de las gentes a fin de verse apoyado en su escalada, al menos de puertas afuera. Casi ningún dominio no se argumenta,

disidentes religiosos y finalizando con los movimientos políticos.

Sabemos por Weber y Manheim la manera en que la burguesía se apropió de la excelencia moral, cómo corrigió el significado de los términos secundariamente valorativos, hasta poder en la revolución convencer al resto de las clases, incluida la misma aristocracia (*Felipe Igualdad* es el paradigma de converso), de que en verdad la corrupción de los tiempos había llegado a ser tan extrema que la necesidad de un salvador se hacía inaplazable. Un salvador tanto más excelente cuanto mayor número de males pudieran acumularse sobre el antiguo amo, un redentor que extraía su moralidad de la abyección, de manera que bastaba nombrar a ésta para no tener que entrar en los contenidos de aquélla. Y no ahorró la revolución casi ningún mal a su derrotado destinatario. Recuérdense los innumerables panfletos que corrieron por el París revolucionario, colecciones de agravios a los ciudadanos, confesiones apócrifas de desmanes cívicos y morales (con especial hincapié en lo que suele considerarse moral privada), como es el caso de la amplia colección de diarios secretos de María Antonieta; del mismo modo que Sade fue en parte admitido puesto que *mostraba al desnudo la corrupción de la odiosa tiranía*.

Pues bien, este camino tan feraz en los males ajenos, se corresponde lógicamente con una inconcreción considerable de los bienes propios. A medida que las fronteras del conjunto de males a extinguir son más amplias y que por lo tanto lo alcanzable en una estrategia a largo plazo está más lejos, es (por necesidad) más abstracto y aparentemente más utópico, ese bien futuro queda cada vez más por definir. Y esto vale tanto para el reino de los bienaventurados como para el paraíso socialista. En el reino de los fines, igualmente abstracto es invocar la supresión del pecado que el fin de la dominación del hombre por el hombre, ambos casos son jaculatorias. Como Hume lo expresara, la dificultad no estriba en encontrar un principio general que sea resumen y guía, sino en demostrar realmente que es malo o

como Calicles pretendía. Aunque la carga en forma de tanques sea considerable, la analítica también nos recuerda que el lenguaje especialmente dirigido a la acción, y en ello estamos, es muy difícil que no se tiña de sentencias morales. Así estos grupos segregan una vanguardia moral cuyo espesor es en ocasiones inversamente proporcional a su potencia, pero que formalmente siempre está definido por el *yo introduciré cambios para mejor que aumentarán la suma de efectiva moralidad en el globo*, lo que además puede también ligarse con la idea de felicidad como fin formal del proceso. Hasta supuestas revoluciones inmorales, por ejemplo, los fascismos, en lo que tienen de anticristianos o antihumanistas, pretenden gracias a esta inmoralidad que postulan, aumentar la suma de bien como resultado de la caída de los anteriores, débiles, afeminados, cristianos o judaicos, sistemas de valores; luego, su immoralismo es simplemente apariencial. Cuando Sade alaba la inmoralidad está simplemente pensando que la verdadera moral consiste en seguir las leyes de la naturaleza (?) si éstas entran en colisión con los injustificados decretos de la cultura. Y sólo a un cretino, que viene a coincidir con un no libertino, con un *virtuoso*, se le ocurrirá pensar y obrar al margen de ellas.

Todo movimiento, progresivo o regresivo —hablando con Bloch—, comporta un proyecto de subversión de valores, define un proyecto moral implícitamente mejor o lo define precisamente como lo mejor. En un caso límite, como he dicho, lo malo puede ser lo mejor, todo depende de cómo coloquemos los espejos de bien y mal. Es así, como lo que el poder, la sociedad, las ideologías, los individuos, consideran malo, puede ser triturado mostrando sus contradicciones y desmontado como una sarta de falacias. Así, con argumentos que en muchos casos son redomadamente abstractos y se presentan envueltos en todas las retóricas, cualquier movimiento volverá hacia o creará un estado de cosas bueno, según sea éste el mundo de Zeus o de Cronos... desde los grupos de vanguardia, pasando por los

bueno a partir del entendimiento, cosa, piensa, que es desdichadamente imposible. Sin embargo, el bien formal es indisociable de la utopía y la utopía irrenunciable.

Y también sucede que cuando el poder está más cerca, los objetivos definidos por la estrategia, los a largo plazo y por lo tanto más abstractos, se convierten en cuestiones para acusmáticos (o para filósofos). Las charlas de puertas adentro, bastante más sabrosas, son justificadas y mediadas en nombre del sano sentido común y del cálculo de posibilidades. Y, mientras el bien último se consigue, ¿qué es el bien? En muchos casos las definiciones son puramente teleológicas: algo es válido y bueno porque sirve para alcanzar la meta final que se propone (lo que siempre es fácil de demostrar por su propia evanescencia). Si se hila más fino, y a menudo se hace, puede conseguirse un relativo bien que pueda justificarse *a priori* frente al anterior, cuyo juez es nada menos que la historia, en esta etapa de *viatores*, en la diaria accesis, modificando algo las sentencias morales comunes, dotándolas, por ejemplo, de mayor universalidad. Resumiendo, el bien nos espera en la meta y Agnes Heller en el camino. Y no hablo simplemente de que el fin justifique los medios, una versión bien abstrusa del maquiavelismo, sino de verdaderas propuestas morales, esto es, universalizables. Si aprobamos la sentencia *hay que terminar y oponerse a la explotación del hombre por el hombre*, subsumiremos bajo ella *hay que oponerse a la dominación de unos pueblos por otros, no admitiré la discriminación racial, me opondré al dominio sexista, favoreceré a los marginados*, etc.

Todos estos enunciados son, sin embargo, morales puesto que son formalmente universales y universalizables. Pero ese criterio de universalización puede quizá, sin excesiva violencia, ser aplicado no sólo a las sentencias sino a los códigos en su conjunto. De este modo, la capacidad real de universalización que tenga una moral determinada, de la que pretenda y de la que efectivamente alcance, dependerá el peso que se da a sí misma o que le puede ser concedido,

en tanto que logre una presentación del bien más perfecta aumentando su efectiva universalidad, sin que ello nos haga perder de vista el formalismo en que toda esta cuestión se desenvuelve. Por ejemplo, es un argumento de Engels que el advenimiento de la verdadera moral no se dará hasta que el proletariado, con su toma del poder, haya acabado con la división en clases de la sociedad. Esta moral nueva del socialismo, gestada como digo por el proletariado, será mejor, la mejor, porque cumplirá por primera vez en la historia la pretensión de universalidad; no será un reflejo ideológico de intereses de clase como ha venido siempre siendo, sino efectivamente universal, por primera vez humana.

La *verdadera moralidad* y la *verdadera universalidad* tienen ya algunos siglos de vida en común y pertenecen de lleno a nuestra tradición de ilustrados, de kantianos. Pero la universalidad aludida por Engels no está en la fórmula sino que pretende ser material. De este modo también se comporta el *verdadero derecho* (siempre las definiciones platónico-estipulativas) con la universalidad, el derecho que por primera vez ha llegado a ser universal cuando ha derribado a la multiplicidad de códigos del antiguo régimen, bastiones innumerables de privilegios con el corte al ras, la universalidad y abstracta igualdad de la codificación napoleónica. Derecho y universalidad son indisociables, Hegel *dixit*, aunque Marcuse se eche las manos a la cabeza.

Y puesto que la universalización es la nota más distinta que nos revela una sentencia moral, y si toda política segregada una moral, nada nos cuesta representarnos la mayor universalidad posible sin romper los límites de la especie (el ecologismo por ejemplo los sobrepasa), y nos encontramos con que el movimiento político que reclama para sí la máxima universalidad es el feminista, que plantea su revolución como la más extensa que quepa concebir. Como Celia Amorós lo expresa, «la reconciliación de la humanidad tanto con su propia naturaleza biológica como con la naturaleza exterior constituye un todo y ese todo es el verdadero carácter de universalidad del hombre como ser genérico». Y esta

pretensión de portar mayor universalidad es lo que hace del movimiento feminista un sujeto de estudio tan interesante para la ética, a la vez que explica el surgimiento cada día más apresurado de morales o éticas alternativas que lo llevan a la base. El feminismo plantea y problematiza realmente la mayor parte de los ámbitos y de las cuestiones morales concretas, así como los desplazamientos semánticos enormes ocurridos desde los años sesenta en los términos secundariamente valorativos. El feminismo cuestiona las relaciones de la especie con la naturaleza, la familia, las relaciones personales, la división del trabajo, el sistema de prioridades, la estructura social, la lucha de grupos dentro o contra el Estado, la supervivencia de la especie en último término.

Y, cómo no, también en este caso se supone que la consecución de los objetivos del movimiento aumentará la suma de bien en el mundo. Desde Stuart Mill, y aun quizá anteriormente con Condorcet, pasando a principios de siglo por Novicov, la causa de la igualdad de los sexos ha sido defendida exteriormente (me refiero a todo lo que no son pruebas de su real igualdad, principio que según Mill pertenece al género de los que no cabe argumentar sin desdoro), ha sido defendida, repito, acudiendo al argumento utilitarista (en el mejor sentido) de que la libertad de la mujer libera al hombre de su injusta tiranía y, por lo tanto, aumenta la suma total de moralidad y libertad en el globo y, derivado de ello, la de felicidad. Y desde que esto está así planteado, las mujeres no hemos dejado de recibir propuestas para que expongamos el bien que traemos de nuevo, para que lo defendamos, para que planteemos nuestra utopía, a la vez que se nos hace material dúctil para realizar utopías ajenas. Este argumento, pues, del total de virtud puede (pese a la falacia naturalista) convertirse en que la liberación de la mujer es la liberación total de la humanidad, la salida real del neolítico, la lucha con la naturaleza para convertirla en libertad en términos kantianos. Así, los pensadores de la utopía o de la antiutopía, y valgan por ejemplo Bahro, Ha-

rich, Marcuse, Leví... o Calvo, Trías, Mosterin..., nos tienen ya dispuesta la morada en la casa del señor y su teoría (y, pocas veces, mejor dicho, en la casa del señor sobre todo). La reflexión feminista de Françoise d'Eaubonne, Valerie Solanas, Agnes Heller sin pretenderlo, Kate Millet, Juliet Mitchell..., por citar sólo a internacionales, aun planteando el feminismo como una alternativa global, es sin embargo todavía suficientemente reivindicativa como para no tocar la utopía sino muy tangencialmente.

El mayo del 68, cuyos productos culturales sólo ahora comenzamos verdaderamente a conocer, lanza hacia nosotros a los decepcionados de *la-revolución-a-la-vuelta-de-la-esquina* que en muchos casos nos guardan el protagonismo en la Revolución Total. Nosotras somos la esperanza de supervivencia para Harich, las más potentes destructoras del estado para Calvo, las portadoras de la moral para Mosterín, las dueñas del discurso inaudito para Lardreau, la universalidad de la revolución para Bahro, el antipoder. Colocadas ante un todo cuya capacidad de absorción es tan espeluznante como el Caos que Camina, hemos llegado a ser el clavo ardiendo (pero quizá convencible) del que pende la única posibilidad de libertad. Y algo se aclara esta cuestión cuando se conoce de dónde nos viene tal potencial: somos un antídoto que por misterioso, por su huida de la razón, el todo no ha sido aún capaz de absorber ni disolver. Nuestro misterio, nuestra negativa a la violencia de la razón, hacen que hayamos llevado, por lo visto desde siempre, una rebelión silente contra los todos desde que éstos fueron creados en los albores de la historia.

Si Leví afirma que el futuro es «descalificar lo político, atenerse a lo provisional, rehabilitar la Ética», porque el Bien Moral y la justicia no coinciden, todo su grupo se pronuncia por el anti-Reich, por el nuevo desorden, por el derecho a la pereza la Lafargue frente al *Capital* de Marx. Y se espera que las mujeres, sistemáticamente alejadas del Logos, tengan, por esta secular costumbre un discurso diverso en el que se pueda confiar. Como también lo expresa Celia



Amorós en un artículo reciente, «Feminismo y crisis de civilización», cuanto más amenazante es ésta, cuando los peligros comienzan a parecer reales, surge la extraña ocurrencia de llamar a mamá como en los buenos tiempos (y ruego a Celia que me perdone esa traducción); «se nos promete la socialización de la bancarrota». El problema aquí está en que las virtudes que se nos atribuyen y que hacen de nosotras la apta materia para corroer Todos, casi todas ellas, pueden ser contempladas como resultado de la dominación. Y si esto hace, sólo quedará, como Calvo pretende, la apelación a lo que sea la feminidad si es algo diferente del peso de la dominación, que es la marca del Todo. De decidimos a actuar así, realizaremos de nuevo el bien moral en el mundo. Nosotras somos la parte más fundamental de la rehabilitación de la ética.

Hay entonces por lo menos dos discursos del aumento del bien muy diferentes: el discurso de la igualdad (más clásico) y el de la diferencia (más actual, pero también más antiguo, más mítico). Pero su fin normal es el mismo, y la naciente teoría feminista bascula hacia cualquiera de estas dos opciones: el feminismo más directamente político recalca la idea de igualdad (aun con postulaciones de la diferencia muy diversas; nadie dice que quiere ser igual al hombre puesto que en su fuero externo lo desprecia) y la parte del movimiento más ligada a la llamada contracultura admite el discurso de la feminidad como discurso salvador, aunque también reformándolo, desde la admisión del concepto de naturaleza y la revolución feminista-ecologista, hasta la sociedad de la ternura sólo para mujeres. Sociedad de las mujeres que, para eludir la contradicción que surge de admitir una valoración masculina como referencia, puede aparecer tras la eliminación física de los hombres, como es el caso de Valerie Solanas. Este último caso es por así decir mucho más lúcido ya que no se conceden límites; Solanas tiene la cautela de abogar incluso por la destrucción de las mujeres, no hay por qué reproducir la especie, la manía de la perpetuación es masculina. «En lo que se refiere a reproducir al

género masculino, el hecho de que los hombres, como la enfermedad, han existido siempre, no significa que deban seguir existiendo... El curso natural de los acontecimientos, de la evolución social, llevará al control total del mundo por parte de las mujeres. Se deriva de ello que ellas dejarán de reproducir hombres y finalmente dejarán de reproducir mujeres». Los frutos de la utopía son mucho más polimorfos que los de la realidad.

Si consideramos límite y agotamiento de sí mismo el discurso de Solanas, no nos quedará más remedio que acudir al de la igualdad. Ello además está de acuerdo con las posibilidades presentes de actuación del movimiento, frente a las cuales la utopía puede ser, más que una guía, un *cul de sac*. Entiéndase que no niego el papel moral de la utopía en la mediación ser-deber, sino que constato, independientemente del juicio valorativo que esto nos sugiera, que la utopía se hace innecesaria en muchas ocasiones o desaparece por sí misma, se agota dialécticamente, cuando la posibilidad del poder se acerca. Frente a la exaltación del lado oscuro de la feminidad que se desdibuja a sí mismo, que es necesariamente lo inconcreto, surge la concreción de la lucha diaria, tanto más necesaria cuanto más fuertes son los cantos de sirena de las avanzadillas de la antiilustración.

Porque si hay una idea ilustrada, ésta es la de igualdad y es la que de hecho preside la lucha feminista desde sus comienzos. Lo curioso es que puede, a determinada luz, presentárenos tan utópica como la anterior. Sin entrar en esta cuestión, lo que sí podemos decir con Hegel es que por lo menos es abstracta. Y de esta característica es síntoma el que pueda presentarse como contradictoria respecto de la idea de progreso moral de la que surge, que en su rendimiento pueda acabar con el planteamiento utópico-ideológico de la cuestión. La igualdad entre los sexos es asimilada al progreso moral, así lo hacen Mosterín o Marcuse siguiendo la línea trazada por Mill. Pero esto compromete la acción porque, es claro en Mill, se piensa en la

incorporación a la esfera moral de las cualidades tradicionales de la feminidad: como consecuencia de la igualdad, los hombres se harán más mujeres; ambas posturas tienen aquí su base común utópica. Esta igualdad es a la vez superación.

Pero cabe hablar, por el contrario, el abogado del diablo es una persona muy necesaria, de verdadera igualdad moral y no de superación moral, lo que es lo mismo, que sólo lo que es igualdad sea lo concebido como superación, desdoblarse entonces perfectamente las dos cosas y aceptar sin más la superioridad de la igualdad sin que esto comprometa los contenidos de la supuesta nueva moral. En la difícil marcha de las morales hacia la universalidad de la que se habló, hacia la universalidad material, es imprescindible tratar la cuestión de los contenidos. Y los contenidos de los proyectos morales de estos movimientos son bastante diversos, sólo su pretensión formal es la misma. La discusión siempre se establece alrededor de esa formalidad, de ahí que pueda llegar a ser muy abstracta, en términos de nuevo hegelianos, vacía. Hegel mantenía (frente al riesgo terrible de proponer que hoy la ética considera con tanto cuidado) que nunca una regla formal puede entrar en contradicción y nada que no es contradictorio es real. La contradicción sólo se da con un contenido. Así, frente al argumento de Mill o Novicov de que la liberación de la mujer, al cumplir por primera vez la universalidad que la moral requiere, contribuye de modo decisivo a la suma de felicidad, podemos afirmar que no lo hace en absoluto, y, sin embargo, seguir luchando por ella, por ejemplo, porque nos apetezca que los hombres se frustren; la universalidad nos libra, si es buena en sí, de la tiranía de los fines. La moral no puede nutrirse de su misma formalidad; esto también lo demostró Hegel contra Kant.

Así, ¿cuáles son los contenidos de una moral feminista verdaderamente universal? Si no podemos ni debemos acudir a la utopía o al teleologismo, situándonos *in media res*, en una moral provisional con todas las apariencias de pe-

renne, ¿hay acaso contenidos diversos de los de las morales realmente existentes o son siquiera necesarios? Si el feminismo no se propone acabar con el todo o con la especie, al menos conscientemente, sustituyamos indistintamente igualdad por universalidad y saquemos las conclusiones para los contenidos. Quizá Russell pueda servirnos de ayuda. En *Matrimonio y moral* opone nuestro lord lo mejor a lo posible en lo que atañe a la nueva moral que la igualdad de los sexos puede dar a luz. La igualdad, dice, puede hacerse por abajo o por arriba; la igualdad moral por arriba, muy extendida en los círculos sufragistas, ordena al hombre sufrir el mismo código asumido por las mujeres y se muestra convencida de su excelencia, que no se le ocurre pensar para desvalorizarla, que sea un producto de la esclavitud; es más, aunque así fuera, sería desdeñable el dato, en duros yunques se templan siempre los aceros. Russell incluso afirma que este código es en efecto mejor, sólo que no parece muy probable que los varones lo asuman. Si incluso le añádiéramos platónicamente la coerción del Estado, la resistencia al yugo seguiría siendo notable, la resistencia de los varones, puesto que las mujeres no tienen necesidad de variar sus normas ni sus conductas; en fin, la pretensión puritana estalinista o china habla por sí misma. Russell tenía razón, es difícil conseguir la igualdad por arriba.

De esta forma, sólo queda una vía abierta al par universalidad-igualdad: que las mujeres hagan suyo el actual código de los varones, por cierto, casi completamente señalable en la cuestión de los contenidos. Universalicemos definitivamente, contribuyamos al bien haciendo el mal.

Si no los podemos hacer tan buenos, hagámonos nosotras tan malas: no exijamos castidad, sino perdámosla; no impongamos la dulzura, hagámonos brutales; no atesoremos naturaleza sino destruyámosla con el fervor del converso, etc. Las aparentes paradojas con las que se encuentran las mujeres, puritanismo-desvergüenza, apacibilidad-violencia, sumisión-dominio... desaparecerán con una reformulación *ad mulierem* del imperativo categórico, funcionando

esta vez sólo como un tamiz: en caso de conflicto de normas o de principios (en el sentido de Ross), obra mujer como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad; universalidad desde la que incluso ha definido el mal que te corresponde. No aumentes la suma de bien por tanto si lo que persigues es la igualdad, sino contribuye alborozadamente a la suma de mal, porque esto es lo bueno.

Pero no a cualquier mal, no desde la perspectiva de aquel pequeño mal que se te reconoce, de tus solícitas y bienintencionadas truhanerías, del estervilarismo, enfermedad senil de la feminidad, realiza por el contrario el verdadero mal, el mal del amo.

Ni salvar, ni destruir para salvar, lo uno no es un deber y lo otro no nos pertenece. Como el auténtico y único Me-fistófeles, genera el bien a través del mal que realizas. Contemplémos plácidamente el experimento de a ver qué sucede con todos los individuos contribuyendo a la suma de mal de la misma forma. A lo peor ni el mismísimo Todo puede resistirlo.

No reclamamos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Éste es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro logos moral desde siempre ha funcionado.

## NOTA

PRAXÁGORA—Diré que es preciso que todos los bienes sean comunes, que todos los ciudadanos participen por igual de todos ellos y vivan a expensas del mismo fondo; y no que ése sea rico y aquél pobre; así como tampoco que uno cultive un campo inmenso y otro no tenga dónde caerse muerto; que éste tenga a su servicio numerosos esclavos y aquel otro

ni un criado. En fin, establezco una manera de vivir común a todos y para todos la misma.

BLÉPIRO—¿Cómo será pues común a todos?

PRAXÁGORA—Tú comerás mierda antes que yo.

BLÉPIRO—¿Tendremos también nuestra parte de mierda?

Que Aristófanes nos ilumine.