

El mal público y su espectador

Un texto de homenaje, y tan merecido como éste a Reyes Mate, puede ser ocasión de proseguir el amistoso diálogo que hace largos años mantenemos. Ambos hemos compartido el interés por la virtud de la compasión y de su obra he aprendido mucho a propósito de las víctimas. Lo que tal vez queda un tanto desatendida es otra figura indispensable en la producción del daño: la del espectador que lo consiente. De ahí esta contribución.

- "...a menudo escucho que os referís al hombre que comete un delito como si no fuera uno de vosotros, como un extraño y un intruso en vuestro mundo... Mas yo os digo que de igual forma que ni una sola hoja se torna amarilla sin el conocimiento silencioso del árbol, tampoco el malvado puede hacer el mal sin la oculta voluntad de todos vosotros" (Jill Gibrán).

- "Todo lo que se necesita para que el mal triunfe en el mundo es que los buenos no hagan nada" (E. Burke).

- Lo más grave de nuestro tiempo "no son las fechorías de los malvados, sino el escandaloso silencio de las buenas personas" (M. Luther King).

Ante los males sociales o daños públicos que los hombres nos hacemos unos a otros, lo habitual es limitar sus dimensiones al mal que se comete y al que se padece y, por ello mismo, restringir sus figuras a la del agresor y su víctima. Más todavía, suele bastarnos detectar a los presuntos seres malvados (quienes los maquinan, perpetran o ejecutan) y separarlos de todos los demás. Este resto lo forman los pacientes o víctimas de esos atropellos y, en caso de no figurar entre los anteriores, quienes somos sus meros espectadores. Los malos, en definitiva, suelen ser los otros.

¿Hará falta tachar este juicio, a más de simplista, de interesado? A diferencia de otros males de naturaleza más individual o privada, los sociales y públicos no sólo los causan unos pocos, por lo general individuos dotados de superior poder político o económico, y los sufren bastantes, sino que sobre todo requieren a *muchos más que los consientan*; es decir, quienes

colaboran con aquellos daños mediante su abstención, adquiera ésta la forma de indiferencia, silencio o cualquier otra. Comprendemos que el mal cometido por unos es el mal padecido por otros, pero solemos pasar por alto que por lo general es preciso también que sea consentido por unos terceros. Que sea un mal de naturaleza pública, y no privada, exige que afecte a muchos y que sea más difícil de ocultar a quienes no son sus destinatarios directos. En realidad, es el modo más abundante de darse el mal. Se comete principalmente por la pasividad de los más, sin cuyo consentimiento no sería posible o resultaría mucho más dificultoso. Porque no sólo tienen poder quienes hacen el mal; también lo tienen quienes dejan hacerlo, pero es un poder al que renuncian. Diríamos que se trata de una modalidad menor de la presencia del mal, tal vez emparentada con ese carácter mediocre que a juicio de Maquiavelo conviene a los hombres: "pues no saben ser ni del todo buenos ni del todo malos..."¹.

Es de suponer que, por fortuna, casi nunca seamos los agentes directos del sufrimiento injusto y, para nuestra desgracia, más probable resulta que nos toque estar entre sus pacientes. Pero *lo seguro del todo es que nos contemos, en bastantes ocasiones, entre sus espectadores*. Y en este caso, limitándonos a ese por lo general pasivo papel, no podrá sortearse la cuestión de si nuestra misma pasividad ante los daños a terceros se transforma en algún grado de complicidad.

El que no quiere ser actor

Kitty Genovese fue una noche de 1964 asaltada, violada y finalmente asesinada en Queens (Nueva York) ante la mirada de bastantes vecinos que lo contemplaron escondidos tras las ventanas de sus habitaciones. A raíz de este caso, la Psicología Social comenzó a reparar en la conducta de la gente en situaciones en que, a la vista de una agresión violenta o de una injusticia, no intentan ninguna intervención efectiva en favor de la víctima.

Un término normativo

1. Para algunos, llamar *espectadores* a quienes así se comportan es nada más que describirlos: "Un espectador (*bystander*) es el nombre descriptivo dado a una persona que no se implica activamente en una situación en la que alguien necesita ayuda"². Es alguien que pasaba

¹ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza. Madrid 1987, I, c. 26, p. 99.

² P. Clarksson, *The Bystander: An End to Innocence in Human Relationship*. Whurt 1996, p. 2. Los espectadores

casualmente por ahí, al que no concernía el asunto; estaba presente, pero no tomaba parte en los hechos. El término que lo designa presupone un cierto desapego del sujeto respecto de una situación en la que no está inmediatamente implicado. Ni es el protagonista ni tampoco el destinatario de la acción: se limita a ser un observador del suceso. En un caso criminal, el espectador no es la víctima ni el perpetrador; su papel relevante es el de testigo, uno que podría arrojar luz sobre lo sucedido.

Para otros, entre los que me incluyo, ese término alberga un contenido normativo. El espectador es alguien para quien su compromiso con la realidad que contempla se le presenta como una opción. Su condición y experiencia de espectador implican, quiera que no, cierto tipo de conducta. Un espectador no sólo está presente, sino que a menudo se transforma gracias a lo que ve... y hace algo. Es decir, el lugar del espectador no es el de la neutralidad; por más que pueda disgustarle, vive inmerso en un mundo habitado por la injusticia y partes en conflicto. Los espectadores pueden ser al mismo tiempo perpetradores y víctimas de ella, y por fuerza habrán de proyectar sus propios intereses y aprietos en el conflicto que observan o conocen. “El término *espectador* no sólo identifica el estatus de una persona con respecto a un suceso particular, sino que supone una cierta forma de conducta, incluyendo la decisión de dejarse envolver o de permanecer no comprometido”³. A resultas de ello, la mayoría de nosotros tiene expectativas sobre los espectadores de un hecho inicuo. En definitiva, bajo esa categoría se examina “la ausencia de resistencia y oposición al mal por parte de aquellos que, no habiendo causado ellos mismos dolor o sufrimiento alguno, han sido testigos de algún mal (o sabían que se estaba por cometer)”; se designa a la gente que no hace nada para ayudar a otros o para resistir⁴.

De suerte que la responsabilidad moral de este espectador puede brotar en las tres dimensiones temporales: antes del mal cometido, por no anticiparlo y prevenirlo; durante su comisión, en la medida en que optó por no denunciarlo, combatirlo o aliviarlo; y después, si no

son definidos asimismo como “miembros de la sociedad que no son ni víctimas ni perpetradores, y que presencian la injusticia pero que no están directamente afectados por ella. Los espectadores pueden ser individuos, grupos o naciones” (S. Oportow, “Deterring Moral Exclusion”. *Journal of Social Issues*, vol. 46, 1, 1990, p. 176).

³ V. Barnett, *Bystanders. Conscience and complicity during the Holocaust*. Greenwood Press. Westport 1999, pp. 9-10.

⁴ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, cit., p. 247. Y Oliner S.-Oliner P., *The Altruistic Personality*. Free Press. New York 1988.

atendió a las víctimas de ese daño ni solicitó su perdón por haberlas abandonado a su suerte. El espectador en el que pensamos ha de reunir algunas notas imprescindibles: ser lo bastante consciente de la maldad de una situación que contempla, rechazar cualquier responsabilidad ante ella, minimizar su poder para hacerle frente⁵. Pero habrá que tener cuidado con el uso de esta categoría. Puesto que ese papel que desempeña -y que nos merece reprobación moral- suele adoptarse a menudo sin ser consciente de ello, y no como un acto deliberado de malicia o negligencia, el concepto de espectador no debería servir para incomodar a la gente consigo misma sin suficiente fundamento. Al fin y al cabo, en un sentido amplio nadie escapa a semejante condición.

Así las cosas, si pretenden transportar el juicio de una presencia *pasiva* o *irresponsable* frente al mal, entonces términos como "espectador", "observador" (*beholder*), "audiencia", "terceras personas" o "el que pasaba por allí" son inapropiados por limitarse más bien a descripciones neutrales. En la medida en que el espectador parezca más o menos responsable por permitir el daño que tiene lugar, esta palabra que lo designa induce a confusión. La responsabilidad, que puede significar culpabilidad en el caso del ofensor, entraña también algún tipo de obligación moral en el espectador⁶. Con tal que se entienda así, y a falta de término más adecuado, lo seguiré empleando. No deja de ser sintomática esta dificultad por dar con un nombre más justo, lo que bien podría ser otro signo de la desatención hacia esta figura indispensable del mal social.

2. La tradición filosófica recoge varias reflexiones en torno a la figura del espectador, en especial en su diferencia frente a la del actor. Distingue sobre todo entre el espectador desinteresado y el interesado. Situado fuera y a cierta distancia de la acción, el espectador, es decir, el dedicado a contemplar o *theoréin* lo que hacen los actores, debe mantener una actitud más amplia, imparcial y desinteresada. Y de ahí incluso la superioridad del modo de vida contemplativa sobre la activa o política.

⁵ P. Clarksson, o.c., p. 34. En sentido meramente descriptivo, cfr. Latané-Darley, *The Unresponsive Bystander: Why Doesn't He Help?*. Appleton Century Crofts. New York 1970, pp. 31 ss.

⁶ S. Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocity and Suffering*. Polity Press. London 2001 (reimp. 2005), pp. 69-70.

Según Kant, el sentido o verdad de las cosas sólo se revela al que no está implicado en la acción. Es célebre el texto según el cual sólo a los entusiasmados espectadores de la Revolución Francesa se les manifestaba el sentido último de tal acontecimiento, a saber, la disposición del género humano hacia el progreso moral. “Se trata simplemente del modo de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar una simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores de un bando y en contra de los del otro...”. Son una universalidad y desinterés que nacen de “que no están comprometidos ellos mismos en ese juego”⁷. En sus meditaciones sobre el pensar y el juzgar, en buena parte ancladas en la estética kantiana, Hannah Arendt introduce también la figura del espectador. El que piensa, piensa para dar sentido a su vida y volverse capaz de un juicio que pueda ser compartido por sus conciudadanos. Ese tiene que separarse siquiera momentáneamente de la acción, volverse un espectador. De manera que “sólo el espectador ocupa una posición que le permite ver el conjunto; el actor, al tener un papel en la obra, debe representarlo y es, por definición, parcial. El espectador es imparcial...”. Más aún, “lo que interesa al actor es la *doxa*, la reputación, es decir, la opinión de los otros”, y por eso mismo depende de la opinión del espectador, no es autónomo. “La norma es el espectador, y esta norma es autónoma”⁸.

¿Tienen algo que ver esta idea de espectador, más clásica y predominante, con la que aquí estamos considerando? En realidad, se trata de dos sentidos opuestos del espectador, uno que expresa su dimensión teórica y otro su dimensión práctica. Bajo ambos sentidos se destaca su carácter pasivo, pero en el primer caso la pasividad como renuncia al mundo de la actividad es una exigencia del pensamiento, mientras que en el segundo esa pasividad nace por lo común de impulsos menos nobles. Una figura se propone como ideal del conocimiento (o, mejor, del pensamiento), comparece la otra como una actitud escapista frente a la acción debida. El primer espectador debe serlo mientras sólo esté concernido por la reflexión; el segundo debe dejar de serlo, porque su deber le llama más bien a ser actor (aunque su consentimiento de la acción hace ya de él un actor indirecto o secundario). Kant y Arendt ensalzan al espectador como el carácter propio de quien se dispone a pensar, pero al que su necesaria imparcialidad no deja de inducirle simpatía “hacia los actores de un bando y en contra de los el otro”. Ese tal se retira del mundo

⁷ I. Kant, *El conflicto de las Facultades*. Segunda parte. Alianza. M. 2003, pp. 159-160.

⁸ H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós. Barcelona 2003, pp. 104-105.

activo para ser capaz de un juicio que le permita volver a él⁹. Por el contrario, aquí abordamos al espectador en su propósito de no pensar, evitar así el juicio acerca de la situación y, en definitiva, liberarse del compromiso de tomar partido. Si este último espectador pensara, en todo caso no estaría dispuesto a juzgar; porque juzgar implica ya adentrarse en terreno público, obligarse a dar razones, ex-ponerse. Pero ante la mínima solicitud de dar su opinión ese espectador respondería a quien se lo pidiera: “A mí no me comprometa”.

La imparcialidad del espectador moral, frente a la parcialidad del actor, sería -digámoslo así- la requerida por el juicio al que pretende abocar y por consideración de las razones en juego; mientras que la imparcialidad del espectador conformista se presenta ya de antemano como negativa a juzgar y, en consecuencia, a comparar las razones de los actores. Pero entonces la suya es la presunta imparcialidad de la inacción misma, que a la postre significa favorecer a la parte más fuerte. Este último espectador no sólo lo es para no ser actor, sino que su mayor deseo sería librarse incluso de ser espectador. Ajeno del todo al espectáculo, nadie tendría derecho a pedirle su dictamen o su intervención práctica. El espectador moral es desinteresado justamente por desprenderse de sus propios intereses o prejuicios egoístas. El espectador inmoral lo es por desinteresado también, pero un desinterés que expresa la indiferencia hacia los daños que unos hombres causan a otros; en realidad es espectador por estar interesado sólo en él mismo.

3. Antes de seguir adelante, conviene dejar constancia de una distinción clave. Habrá quien estudie, como en general los psicólogos sociales, esta inhibición de los espectadores frente a situaciones calificadas de *emergencia*; aquí nos centramos, en cambio, en las que se han llamado *calamidades*¹⁰. Una y otra situación implican la amenaza o la presencia de un daño. Pero en la emergencia corren peligro la vida, la propiedad o el bienestar de las gentes, en tanto que en el mal social está en juego *además el derecho o la justicia* de pocos o muchos. Y ya eso sólo marca una diferencia abismal entre ambas.

Pues unos son los males naturales y necesarios, y otros los sociales y evitables. Al contrario que esos sucesos inusuales y en general imprevistos que son las catástrofes, conviene recordar

⁹ Estoy mezclando a propósito el juicio según el modelo del actor y del espectador. Para esta distinción, cfr. F. Bárcenas, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder. Barcelona 2006, pp. 234 y 249 ss.

¹⁰ E. Garzón Valdés, *Calamidades*. Gedisa. Barcelona 2004, pp. 11 ss.

que las calamidades son por lo común hechos bastante previsibles y cotidianos. Estos últimos tienen como denominador común la injusticia que unos hombres cometen contra otros, por ejemplo, mediante el uso de la violencia del fuerte contra el débil. Los daños propios de las emergencias, en cambio, nacen como producto de realidades impersonales a las que no cabe imputar responsabilidad alguna. De manera, en suma, que en las catástrofes naturales al análisis le bastaría enumerar los factores materiales, económicos o psicológicos del caso, pero el del daño social requiere además la presencia de consideraciones morales. A lo sumo, el primero daría lugar a genéricas invocaciones a la solidaridad, mientras que el otro tiene que apelar a más estrictas razones de justicia. Y es que, mientras el resultado óptimo de la intervención en caso de catástrofe es la restauración del estado anterior de cosas o la prevención de un daño futuro, el daño de origen social puede también combatirse para conquistar derechos hasta entonces no reconocidos.

Sin desdeñar esa clase de daño catastrófico natural y del tipo de espectador que le corresponde, aquí nos interesa especialmente esta otra modalidad de daño social y de la responsabilidad peculiar de su espectador. Hemos acotado así esos daños arraigados en *situaciones de injusticia* con cierta permanencia temporal, a menudo incruentas, bien conocidas y previsibles en virtud de su carácter acostumbrado, etc. Esas diferencias sustantivas entrañan enseguida diferencias en el modo como cada una de esas dos especies interpelan al espectador cuando reclaman su respuesta. No puede ser de igual grado el compromiso frente a un mal fruto de la casualidad o la necesidad que frente al mal nacido de la libertad y la deliberación. Tampoco la indignación sentida ante lo que nos afecta de modos tan diferentes. A fin de cuentas, no parece razonable indignarse ante una indignación o un seísmo, salvo que en ellos tenga parte importante la negligencia humana. Estamos más concernidos por los daños públicos, porque nos son *más propios*. ¿Por qué entonces el espectador está más presto a responder con su ayuda al daño natural que al daño público? Por ser este último un mal que con frecuencia permanece invisible o es de difícil abordaje. Más todavía: porque suele resultar bastante más comprometido.

4. Sin lugar a dudas, tanto sus víctimas como la índole misma de los males públicos requieren ser publicados. O, lo que es igual, reclaman espectadores y que éstos sean algo más que meros espectadores; es decir, que después de ver aquellos daños sean capaces de pasar a

la acción para paliarlos o suprimirlos. Si por regla general las conductas privadas a menudo más bien prohíben ser descubiertas, las públicas, tanto las vergonzantes como las honrosas, reclaman alguien que las contemple o simplemente tenga noticia de ellas a fin de obtener la alabanza o censura que se les debe. Tras la liberación de Buchenwald, relata Semprún que se dirigió a una vivienda situada enfrente de la puerta principal del campo para verificar lo que le había obsesionado durante su estancia en aquel infierno: si desde el balcón del piso más alto sus moradores les veían. Y sí, les veían...

El presupuesto que late bajo esa incontenible necesidad de contar con un espectador benevolente del daño que otros nos hacen es nuestra confianza en habitar un *mundo humano*. Se trata de un mundo que satisface dos condiciones: que nadie me agredirá y que, si alguien me agrede o me encuentro en estado de necesidad, otros vendrán en mi auxilio. En palabras de Améry, “la esperanza de socorro, la certeza de ayuda forman parte, en efecto, de las experiencias fundamentales del ser humano y sin duda también del animal”¹¹. De la segunda expectativa brota, pues, no sólo la exigencia de espectadores del mal, sino la de que esos espectadores dejen de serlo para convertirse en actores que medien en favor de las víctimas del daño y contra su agresor. La vergüenza y la culpa que emergen -entre otras razones- por haber defraudado tal expectativa, vendrían a corroborar aquella exigencia. Son sentimientos que irrumpen hasta en los mismos supervivientes de los campos de exterminio como “la conciencia de no haber hecho nada, o lo suficiente, contra el sistema por el que estábamos absorbidos”, “la falta de resistencia” o la autoacusación de “haber fallado en el plano de la solidaridad humana”. Por eso puede concluir Primo Levi que somos “potencialmente capaces de causar una mole infinita de dolor; y que el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gasto ni trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada”¹²

5. Hay varias clases de estos espectadores. Algunos pueden ser inmediatos, e

¹¹ J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*. Muchnik. Barcelona 1989, pp. 90 ss. Cfr. el comentario inédito de J. Corbí, “Emociones morales en la flecha del tiempo: un esquema de la experiencia del daño”. Véase también J. Habermas, *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos. Madrid 1989, p. 113.

¹² P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, cit., pp. 65-76. Del mismo lugar: “es lo que han hecho la mayoría de los alemanes durante los doce años hitlerianos, con la ilusión de que no ver fuese igual que no saber, y que no saber les aliviase de su cuota de complicidad y de connivencia”. En sus *Recuerdos y olvidos (Memorias)* Jacinto Benavente había anotado: “Aunque sólo fuera uno espectador, hay sucesos de los que no puede uno serlo desapasionado, porque sólo el ser espectador de ellos avergüenza; es decir, acaso lo que más avergüenza es no haber sido más que espectador” (Aguilar. Madrid 1959, p. 246).

incluso semejantes a los perpetradores del daño, compartir sus mismas creencias o estereotipos. Igual que los agresores, esos espectadores son gradualmente llevados a aceptar como normales acciones que al principio quizá les parecieron repugnantes. Pero también habrá espectadores externos, una condición que potencialmente nos afecta a todos, y más aún en los tiempos que corren. En la época de la autopista de la información -escribe Bauman¹³- “ser espectador ya no es la situación excepcional de unos pocos. Hoy en día todos somos espectadores, testigos de cómo se inflige dolor y del sufrimiento humano que eso causa”. En nuestra época la excusa de no saber, lejos de disminuir, con frecuencia agrava más bien la culpa. Y, junto a los espectadores individuales, habrá que alinear asimismo los institucionales y los internacionales¹⁴. No cabe olvidar a los Estados que en una u otra coyuntura se portan como Estados espectadores.

A todo ello, naturalmente, podrían agregarse los diversos modos en que la complicidad del espectador con el agresor puede llevarse a cabo. Distingamos así entre una complicidad *fuerte* y otra *débil*, según el cómplice apruebe el programa de acciones causantes de daños a otros o - como parece más habitual- simplemente se halle sin recursos morales para condenarlo¹⁵. Pero reservamos el examen de la complicidad para más adelante. No descartemos entretanto que, conforme a su grado de indiferencia hacia el padecimiento de la víctima, los espectadores puedan distinguirse por la mayor, menor o nula conciencia de culpa respecto de ella¹⁶. Otros criterios clasificatorios de los tipos de espectadores atenderían a los móviles o mecanismos de defensa que esgrimen. Y, de acuerdo con ellos, habría que distinguir grados de culpabilidad: más disculpables o comprensibles los espectadores paralizados por el miedo y otros factores que tocará analizar; más culpables los que llegan a justificar los daños del inocente y a descargar la responsabilidad en la propia víctima. Lo peor es la legitimación del sufrimiento injusto del otro.

¹³ Z. Bauman, *La sociedad sitiada*, cit., cap. VII: “De espectador a actor”.

¹⁴ E. Staub, *The Roots of Evil: The Origins of Genocide of Other Group Violence*. Cambridge 1989. Cit. en Barnett, cit., p. 13.

¹⁵ D.E. Cooper, “Ideology, Moral Complicity and the Holocaust”. En E. Garrard-G. Scarre (eds.), *Moral Philosophy and the Holocaust*. Ashgate Press. Burlington 2003. Si lo *malum* es infinitamente más fácil de percibir que lo bueno (Jonas), entonces el espectador percibe sin duda lo malo, incluso sabe que resistir sería su deber, pero a menudo no sabe *cómo* debe ser su reacción; o sea, qué es lo bueno correspondiente.

¹⁶ “Los mejores espectadores son aquellos cuyas conciencias están más atormentadas. Las almas indiferentes raramente se inquietan por el pensamiento de haber hecho demasiado poco para impedir los crímenes”. S. Neiman, *Evil in Modern Thought*. Princeton U.P. Princeton 2002, p. 275.

La zona gris y la denegación

1. Con mucha mayor frecuencia que la víctima, es el espectador quien suele refugiarse en la "zona gris" de nuestras sociedades. Ese es el lugar por excelencia en que podremos localizarle. En un estado de semiconciencia, y pasada su primera respuesta tal vez compasiva, ese amplio grupo formado por "los terceros" tiende a identificarse más fácilmente con quien comete el mal que con quien lo sufre. El espectador lo es porque no quiere ser víctima, porque anticipa ese riesgo surgido del hecho de haber visto y de su eventual resistencia y, a fin de cuentas, porque prefiere estar del lado del agresor. Ante el poder del verdugo y la impotencia de la víctima, el espectador medio acaba justificando el daño y atribuyendo cierta autoridad al verdugo. Por temor a creer que la acción de éste sea arbitraria, se inclina a suponer que su ataque es legítimo, en defensa del orden que verdugos y espectadores comparten. En resumidas cuentas, a esos espectadores les aterra pensar que no se pueda confiar en la autoridad y que las expectativas de que haya un mundo humano sean injustificadas...¹⁷.

Pero los espectadores permanecerán en esa zona grisácea mientras mantengan su ambigüedad, esto es, mientras sean *sólo* espectadores y no se resuelvan a adoptar algún papel de actores. Al no tomar partido por el sufriente, la indecisión en que se amparan es ya una forma de decidirse por su agresor, porque de hecho sólo a éste favorece. Interrogada acerca de si hubo algún acontecimiento que marcara su inclinación a la política, H. Arendt respondió que el incendio del *Reichstag* el 12 de febrero de 1933 y los arrestos ilegales que tuvieron lugar aquella misma noche. "A partir de ese momento, me sentí responsable. Es decir, ya no opinaba que uno pudiera ser *simplemente* un espectador"¹⁸. Seguir siéndolo hubiera sido indecente: la zona gris no es una tierra de nadie, sino la zona de seguridad propia de quien consiente iniquidades colectivas que estaría en condiciones de atajar.

2. Seguramente una de las preguntas claves que debe guiarnos sería la que formula S. Cohen al arranque de su libro dedicado a la figura del espectador: "qué hacemos con nuestro saber sobre el sufrimiento de los demás y qué nos hace este conocimiento a nosotros mismos". Pues bien, a nuestro inhibido espectador ese conocimiento le mueve ante todo a la necesidad de

¹⁷ Cfr. J. Corbí, o.c., pp. 20-21.

¹⁸ H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós. Madrid 2005, pp. 20-21. Cursiva mía.

creerse y parecer inocente. La denegación consiste en negar una realidad demasiado molesta o inquietante para ser absorbida y reconocida a las claras. Esa realidad es entonces reprimida, desautorizada o expulsada; o bien queda registrada correctamente, pero sus implicaciones cognitivas, emotivas o morales se neutralizan o racionalizan. Es decir, la denegación puede ser literal (de los hechos), interpretativa (de su significado) o implicativa (de las responsabilidades)¹⁹. Más allá de las denegaciones personales u oficiales, hay asimismo otra de carácter cultural: las sociedades llegan a unos acuerdos no escritos sobre lo que puede ser públicamente recordado y reconocido.

Los seres humanos hemos construido un lenguaje entero a fin de evadir la tarea de pensar lo que nos interesa que permanezca impensable. Su explicación psicológica más a mano apunta a la *Verleugung* (*disavowal*, rechazo) de Freud, a saber, un modo de autodefensa que consiste en la negativa del sujeto a reconocer ciertos hechos terribles de su vida. Serían demasiado amenazadores para afrontarlos, pero a la vez imposibles de ignorar. La solución de compromiso es negarlos y reconocerlos al mismo tiempo: se niega la idea desagradable asociada a la realidad percibida, se reconoce la existencia objetiva de esa realidad. No hay una ausencia o un fallo en la percepción, sino más bien un rechazo a apreciar el significado completo del fenómeno percibido²⁰. Para decirlo de otra manera, “resulta más fácil negar la realidad cuando para hacerle frente habría que tomar medidas desagradables, difíciles o caras”. Sólo así, y mientras seamos capaces de ignorar las consecuencias de esa negación, podemos neutralizar la culpa de no hacer nada²¹.

La complicidad pasiva y sus modos

El consentimiento del mal significa su complicidad con él o, mejor, con quien lo comete. Eso sí, una complicidad pasiva o indirecta más que activa o directa. Pues la omisión puede ser no ya sólo una dejación, sino también una colaboración consciente y premeditada: se participa en la

¹⁹ S. Cohen, *States of Denial*, cit., pp. 1-9.

²⁰ *Ibidem*, pp. 25 ss

²¹ B. Bettelheim, *Sobrevivir*, cit., p. 119. Un diagnóstico coincidente con el de Primo Levi: “La culpa es molesta y muy pocas veces induce a la expiación. Quien siente su peso tiende a librarse de ella de varias maneras: olvidando, negando, falsificando, mintiendo a los demás y a sí mismo”. *Vivir para contar*. Alpha-Decay. Barcelona 2010, pp. 95-96.

acción dañina por avalar el mal que se inflige a otros. Se trataría en este último caso de un no hacer *para que* se produzca el daño que se espera, *contribuir* a él por distintos motivos (adhesión al criminal o a su causa, odio a la víctima o a lo que simboliza, etc.). En cambio, la mera abstención pasiva consistente en una suerte de desistimiento interno o externo le valdría al perpetrador del mal aproximadamente lo mismo que un apoyo pasivo, algo que sería una especie de colaboración interna...²². Intentemos acercarnos a esta segunda especie de complicidad.

Cómplices del mal

1. Si aceptamos que la omisión es una forma de acción, las definiciones de complicidad activa valdrán asimismo en general para la pasiva. Sobra decir que nos limitamos a la complicidad moral, no a la legal. Ser moralmente cómplice es “alinearse con lo que uno cree ser una fechoría de otro agente”, calificarlo de tal es “tener a alguien por responsable de la conducta de otro agente”²³. Hay quien entiende la complicidad como una *tolerancia del mal* para encuadrar en ella los “casos en los que un agente se halla dentro de un mal sistemático y se abstiene de distanciarse respecto de ese mal...”²⁴. No basta con una simple actitud interna hacia ese mal o daño, sino que requiere una conducta expresa; y, naturalmente, esa conducta cómplice (y esto se aplica tanto al cómplice activo como al pasivo) habrá de ser voluntaria, consciente e intencionada. Como tal, semejante conducta del cómplice debe *contribuir* al (o “facilitar” el) daño que el perpetrador *causa*; la responsabilidad que le corresponde a aquél por el daño que este último inflige a otros sería una responsabilidad derivada.

Si la complicidad activa proporciona los medios con los que el agente primario —el que propiamente comete el mal— actúa, la pasiva radicaría en dejarle acceder a tales medios o no

²² Cfr. S. Cohen, o.c., pp. 16-18 y 147 ss. A juicio de Vetlesen, una tendencia del mal contemporáneo es la de una creciente disposición a identificarse con el agresor, en lugar de con la víctima (*Evil and Human Agency*. Cambridge U.P. Cambridge 2005, p. 294).

²³ J.C. Parker, *Moral Complicity: An Expressivist Account*. UMI. Houston. Texas 2003, p. 4 y S. H. Kadish, “Complicity, Cause and Blame: A Study in the Interpretation of Doctrine”. *California Law Review*. March 1985, 324.

²⁴ J. Kissell, “A Comprehensive View of Complicity as Positive Collaboration and Toleration of Evil”. Ph. D. Dissertation. Georgetown 1996, p. 113. Sería “la situación de encontrarnos envueltos en una injusticia social, como racismo o sexismo y, aun sin obligación de ello, dejar de denunciarlo”. Idem, “Complicity in Thought and Language: Toleration of Wrong”. *Journal of Medical Humanities* 20, 1, Spring 1999, 49-60. Varias de sus ideas están repartidas en este epígrafe.

denunciar ni obstaculizar siquiera su empleo. Mientras el cómplice por acción proporciona el motivo por el que aquel agente primario emprende su acción, el cómplice por omisión lo es porque ni siquiera intenta cuestionar la legitimidad de tales motivos.

Lo cierto es que hay formas activas de connivencia con la producción pública de la desgracia ajena que son casi indistinguibles de una complicidad pasiva. Una de ellas, y ampliamente extendida, es la que brota de la mera *negligencia* del agente. Deberá ser tenido por responsable del mal que otro comete quien actúa negligentemente, de modo que los demás puedan inferir con fundamento que concuerda con (y apoya de hecho a) el perpetrador. Y hasta lo podría suponer el perpetrador mismo. Se reconocerá esa negligencia, pongamos por caso, cuando el sujeto descuida adquirir el conocimiento con el que su acto sería un acto intencionado de complicidad. El sujeto se vuelve cómplice real de un daño que no ha querido entender ni cuyas presuntas justificaciones se ha tomado la molestia de analizar. Podría ser entonces que el agente se despreocupe de si está expresando una actitud favorable hacia un acto malvado y de cómo puede un tercero interpretar sus gestos. O bien que se declare partidario de una empresa maliciosa que, por pura desidia, cree que es permisible o incluso encomiable. O bien, en fin, que se desentienda negligentemente de descubrir que vive en un ambiente social que ampara o promueve la comisión de iniquidades, no fuera que ello le exigiera un rechazo expreso de tales injusticias para evitar la complicidad moral con quienes las perpetran²⁵...

Esta última es la complicidad que tiene lugar en un llamado *contexto cómplice*, seguramente la que cualquiera de nosotros conoce más de cerca. En un contexto cómplice, el silencio o el no hacer nada *ya* son asimismo cómplices. “A veces las circunstancias externas pueden crear una situación en la que no es un acto explícito del agente, sino más bien el dejar de actuar, la que proporciona a otros la justificación para concluir” que está avalando las fechorías del agente primario²⁶. No es una complicidad que le adviene sin más a ese agente, porque hay algo que ya ha decidido hacer, a saber, permanecer silencioso, en lugar de protestar abiertamente. Tal vez no estuvo en su mano verse metido en tal relación con el mal, pero sin duda podrá hacer esfuerzos para evitar mantener esa relación en el futuro.

²⁵ J. C. Parker, o.c., pp. 57-58.

²⁶ *Ibidem*, pp. 37-38.

Los casos posibles de estar situado en un contexto cómplice son demasiado variados como para ponerse a consignarlos. Pero aún conviene examinar las actitudes dominantes que expresarían esta complicidad del “espectador”. En un intento por resumirlas, vamos a suponer que su talante puede condensarse en el conformismo y la indiferencia moral.

Conformismo e indiferencia moral

1. Hay otros espectadores del espectador que guían su actitud y comportamiento. El espectador más inmediato se sabe o se cree observado y juzgado por esos otros, los de su grupo o sus conciudadanos, y ese juicio lo mismo puede ser de aplauso que de censura de su actitud. Nuestro espectador tratará de arrancar la deseada sentencia confirmatoria o buscará razones que en lo posible le exculpen frente a otra condenatoria. Tal vez más que nunca, los tiempos actuales propician que cada uno de esos espectadores se amolde a lo que supone que los demás esperan de él. Es decir, que sea un espectador conformista. Camus lo afirmó sin rodeos: “El problema más grave que se plantea a los espíritus contemporáneos: el conformismo” y, la pasión más fuerte del siglo XX, la servidumbre²⁷. A juicio de Adorno, vivimos un momento histórico de “conformismo omnipresente”, una especie de realismo sobrevalorado que conduce a las personas a adaptarse a lo dado e incluso a identificarse con el agresor. De ahí que la familia y la escuela no tengan tarea más urgente que la de reforzar las actitudes de resistencia²⁸.

Conformismo, escribe Aronson, quiere decir “...un cambio en la conducta u opiniones de una persona como resultado de una presión real o imaginada de personas o grupos de personas”²⁹. Es célebre el experimento en el que un mismo sujeto, capaz de emitir en privado opiniones correctas e independientes respecto del sesgo mayoritario, da con notable frecuencia respuestas erróneas sobre percepciones poco menos que evidentes en cuanto la mayoría ofrece esas mismas

²⁷ A. Camus, *Carnets 2. Obras 4*. Alianza. Madrid 1996, pp. 258 y 350. “El totalitarismo es sólo el triunfo total del conforme (...). Toda democracia lleva dentro de sí el riesgo del totalitarismo a través del crecimiento desmedido del conforme que siempre habita en ella (...). Por ello la democracia, más *esencialmente*, es la práctica que mantiene a raya y reduce el conformismo”. P. Flores d'Arcais, “Once tesis sobre Hannah Arendt”. *Claves de Razón Práctica* 168, diciembre 2006.

²⁸ Th. Adorno, *Educación para la emancipación*. Morata. Madrid 1998, pp. 96-97. “Si quieren vivir no tienen otro remedio que adaptarse a lo dado, que someterse; tienen que erradicar precisamente esa subjetividad autónoma a la que apela la idea de democracia; sólo pueden mantenerse renunciando a su propio yo” (ib., p. 25).

²⁹ E. Aronson, *El animal social*. Alianza. Madrid (a partir de la 8ª ed. USA) 2002. Cap. 2.

respuestas³⁰. A mayor privacidad, menor conformismo. No debe, pues, confundirse con la obediencia, porque no es sometimiento a una autoridad o a una jerarquía, sino mera adecuación a un grupo. Pero, al ser esa conformidad una respuesta a presiones implícitas, y puesto que ha de negar cualquier sumisión ante sus iguales, el sujeto interpreta su propio comportamiento como voluntario³¹.

Tanto cabe un conformismo para hacer o decir como para no hacer o no decir, respectivamente el de la acción y de la omisión. Aquí me estoy refiriendo tan sólo al *conformismo de la omisión*: si ya es difícil resistir las presiones dirigidas a dañar a los demás, seguramente más a menudo todavía evitamos realizar una acción que les libre a otros de esos daños. El conformista acaba por plegarse a una atmósfera general que produce víctimas y al tiempo las oculta o las justifica. Apenas somos capaces de calibrar en su justa medida la importancia que el conformismo de los más representa en las situaciones de amenaza general de nuestra libertad³². Este conformismo podría muy bien tildarse de “respeto cobarde a los hechos”³³ y admite, claro está, diversas intensidades.

2. Lo mismo da calificar al espectador de moralmente indiferente por conformista que de conformista por moralmente indiferente. El resultado en ambos casos es desatender el sufrimiento de los otros. En lo que aquí nos importa, no cabe discutir que para las víctimas la indiferencia de los espectadores trae las mismas o peores consecuencias que el odio activo de los perpetradores.

Joseph Roth, aun dentro de alguna confusión, dedica a la indiferencia reflexiones rotundas. Comienza por distinguir entre los causantes del mal y los indiferentes que no hacen nada por evitarlo: “dondequiera que se proyecta cometer el mal, dondequiera que ocurre, no cabe duda de que la culpa es de los causantes. Pero los indiferentes siempre han contribuido a que el mal

³⁰ S. Asch, *Psicología Social*, p. 458. Cfr. Ph. Zimbardo, *El efecto Lucifer*. Paidós. Barcelona 2008, pp. 354-355.

³¹ S. Milgram, *Obediencia a la autoridad*. Desclée. Bilbao, 4ª ed. 1998, pp. 111-113.

³² "...cada vez que nos topamos con debilidad o falta de firmeza o lealtad, con este curiosa, casi automática, sumisión bajo presión, especialmente de la opinión pública (...), no nos hacemos idea de lo serias que son esas cosas y adónde conducen”H. Arendt, "Responsabilidad personal bajo una dictadura". *Responsabilidad y juicio*. Paidós. Barcelona 2007, p. 53.

³³ La expresión pertenece a Chesterton, aunque la aplica a otro supuesto. Cfr. *Lo que está mal en el mundo*. Ciudadela. Madrid 2006, p. 138.

triunfe (...)”. Dejemos al margen si resulta acertado concentrar toda la responsabilidad de los daños en sus causantes directos, porque el propio escritor se desdice a renglón seguido. Esto es, cuando encumbra a la indiferencia (aquí a veces equivalente a neutralidad) a la cúspide de los males cometidos por los hombres, incluso por encima de la bestialidad: “Nada es tan brutal como la indiferencia a lo que ocurre en el terreno de lo humano. Un solo hombre, al que le dé igual que peguen o no a un judío, es más nocivo que los diez que con sus propias manos golpean al judío - o al negro, o al pelirrojo o al de los ojos verdes-. Comparada con la ‘neutralidad’, la bestialidad es casi un atributo al que se puede calificar de humano. La indiferencia es el enemigo de todos los pueblos”³⁴.

A esa frialdad, o "indiferencia para el dolor" (ajeno, se sobreentiende), la considera Adorno "el principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible"³⁵. Un superviviente de los campos de exterminio como Elie Wiesel compendia en la indiferencia de muchos ante semejante barbarie su máximo motivo de escándalo, el mayor desafío a su propia capacidad de comprensión: “Esto, esto fue lo que yo deseaba entender desde la guerra. Nada más. Cómo un ser humano puede permanecer indiferente. Entiendo a los ejecutores; también a las víctimas, aunque con mayor dificultad. Los otros, todos los demás, los que no estaban ni a favor ni en contra, los que aguantaron en una paciencia pasiva, los que se dijeron a sí mismos ‘La tormenta pasará y todo volverá a ser normal de nuevo’, los que se creyeron por encima de la batalla, aquellos que fueron permanentes y meramente espectadores...- todos estuvieron junto a mí, incomprensible”³⁶.

Esa frialdad afectiva propia de la sociedad mercantil cuando desemboca en su culminación capitalista ya fue diagnosticada por Marx al analizar la psicología del *homo oeconomicus*. En esa sociedad los buenos sentimientos -como la compasión o la confianza- deben ahorrarse si uno

³⁴ J. Roth, *La filial del infierno en la tierra*. El Acantilado. Barcelona 2004, pp. 153-154.

³⁵ Th. Adorno, *Dialéctica negativa*. Taurus. Madrid 1975, p. 363. E insistirá después en otro trabajo: “Si la frialdad no fuera un rasgo antropológico general, esto es, propio de la constitución de los seres humanos tal como éstos son realmente en nuestra sociedad, y si éstos no fueran, consecuentemente, de todo punto indiferentes a lo que les ocurre a los demás, con excepción de unos pocos con los que están íntimamente unidos y con los que comparten intereses, Auschwitz no hubiera sido posible; las personas no lo hubieran tolerado”. *Educación para la emancipación*, cit., p. 89. Esa frialdad significa, según R. Mate, la "impasibilidad moral e insignificancia teórica del sufrimiento humano" (*Memoria de Auschwitz*, Trotta. Madrid 2006, p. 211).

³⁶ E. Wiesel, *The Town Beyond the Wall*. Schocken Books. New York 1987.

quiere ser económico.³⁷ En suma, la única emoción con permiso para subsistir es la ausencia de toda emoción, la *indiferencia* recíproca. W. Sombart ya advirtió que el empresario capitalista, para serlo, debía estar dotado de una vida emocional y afectiva muy pobre³⁸. Al contemplarlo como la quintaesencia del proceso de racionalización propio de la modernidad, Weber caracteriza al mercado "como la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar (...). Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal"³⁹. A eso alguien lo ha llamado *el contrato de mutua* indiferencia: si no vamos a socorrer a otros en una situación de grave daño, tampoco podemos razonablemente esperar que los otros vengan en nuestra ayuda en una cuita parecida; nadie está obligado con nadie, la mayoría de la gente no nos debe nada: estamos solos⁴⁰.

Así troquelados por estos mecanismos universales, los hombres ni saben amar ni se sienten amados lo suficiente. Esa "incapacidad para la identificación" a la que Adorno alude sigue siendo la palanca psicológica más importante para que puedan ocurrir estos horrores ante la indiferencia general. No es lo primero el temor a las represalias, como se piensa. En realidad, el colaboracionismo se reduce al interés de que prevalezca la propia ventaja y, para no ponerla en peligro, cerrar la boca. "Esta es la ley general de lo establecido. El silencio bajo el terror fue tan sólo una consecuencia suya. La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, fue, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, el factor condicionante de que muy pocos se movieran"⁴¹.

En otros múltiples casos bastaría conectarla, por ejemplo, con una variante de aquella universal anteojera del "nosotros/ellos". La indiferencia puede definirse como un ocultamiento o ignorancia del otro a base de situarlo bajo alguna categoría de "ello", lo que suele originar a su vez alguna categoría de "ellos". Añadamos todavía que la fetichización contemporánea de la

³⁷ K. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza, Madrid 1969, p. 161 y 148. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador)*. Siglo XXI. Madrid, vol. I, p. 180. Cfr. I, pp. 83-84.

³⁸ W. Sombart, *El burgués*. Alianza, Madrid 1972.

³⁹ M. Weber, *Economía y sociedad*. F.C.E. México 1979, p. 494.

⁴⁰ N. Geras, *The Contract of Mutual Indifference*. Verso. London 1998, p. 28.

⁴¹ Th. Adorno, *Educación para la emancipación*, cit., p. 89.

técnica da lugar también a personas incapaces de amar. Son individuos acostumbrados a una relación deficiente con otras personas: "seres absolutamente fríos", que rechazan de entrada, antes de que pueda desarrollarse, su vínculo afectivo con los demás. "La capacidad de amor que sobrevive aún en ellos es forzosamente volcada a los medios (...), su amor es absorbido por cosas, por las máquinas como tales"⁴². El resultado es un *analfabetismo emocional*, que puede entenderse como una peculiar desproporción entre las tareas propuestas a nuestros sentimientos y nuestra propia incapacidad de sentir. Ni siquiera somos capaces de imaginar la muerte de los seres humanos que caen víctimas del poder de nuestros medios desatados⁴³. No nos ciñamos sólo a la incapacidad de experimentar el mal que podemos causar con nuestras acciones. Lo mismo cabe decir de la incapacidad de percibir el daño creciente que resulta de nuestras omisiones, de imaginar el mal resultante de consentir el mal.

De espectador a testigo

El poder del espectador

Por mucho que cueste admitirlo, el espectador detenta a menudo más poder del que cree o dice creer. Para empezar, sobre él recae la decisión de si el mal emprendido por el agresor prosigue sin rectificar o no. Cuando uno o más individuos están en peligro, los espectadores podrían, adoptando alguna forma de acción, afectar al resultado de la situación aunque no fueran capaces de impedirla. Es verdad que no cabe exigir que los espectadores sacrifiquen su vida por otros. Pero sí podemos esperar que los individuos y grupos reaccionen al menos al comienzo de los desmanes, cuando el peligro para ellos es limitado y existe la posibilidad de detener la marcha del daño creciente⁴⁴.

Con frecuencia es *sólo* la complicidad de los que están mirando o cerrando los ojos a la situación la que permite que se produzca la tragedia. La presencia activa de un tercero puede

⁴² Th Adorno, *ibidem*, pp. 88-89.

⁴³ G. Anders, *Nosotros los hijos de Eichmann*. Paidós. Barcelona 2001, pp. 28ss. Al decir de Bettelheim, en la sociedad moderna "la fascinación ante la competencia técnica ha desbancado a la preocupación por los sentimientos humanos. Auschwitz ya no existe, pero mientras persista semejante actitud no estaremos libres de una indiferencia cruel ante la vida". *Sobrevivir*, cit., p. 182.

⁴⁴ Respectivamente pertenecientes a P. Clarkson, o.c., p. 32 y E. Staub, *The Roots of Evil*, cit., p. 35. En las líneas siguientes intercalo ideas de ambos trabajos.

disuadir a quien está maquinando la agresión o el engaño. Desde el punto de vista del agente, los espectadores son personas que tienen el potencial de detener su perversa acción proyectada o ya en marcha. Para las víctimas ellos representan a menudo su única fuente de esperanza. Espectadores y perpetradores no sólo están del mismo lado, sino que son manifestaciones del mismo fenómeno: “los espectadores son sencillamente algo así como pasivos perpetradores”⁴⁵. En suma, “el apoyo, la oposición o la indiferencia” de estos escondidos protagonistas “determina en buena medida el curso de los acontecimientos”⁴⁶. Por eso no actuar es ya actuar. Y, cuando no se dispone a actuar él mismo, el espectador le otorga al perpetrador su *placet* para que siga actuando.

No será entonces un desacierto calificar a esta complicidad de verdadera *causa deficiente* del mal social. La expresión procede de los esfuerzos de la teodicea por exculpar a Dios de ser causante del mal: por su respeto a la libertad humana, la causa eficiente del Universo ha preferido permitir el mal y limitarse a ser su *causa deficiens*⁴⁷. Al trasladarla al espectador, habrá que preguntarse si esta causa deficiente no sería ya una condición *sine qua non* del mal, de manera que sea también a un tiempo su causa eficiente. El espectador desde luego no es omnipotente ni pretende con su omisión salvaguardar la libertad del criminal. Pero se escudará en su deficiencia, como si ésta no fuera ya una causa bien efectiva precisamente por lo que permite al dejar (de) hacer.

Tal vez sea exagerado decir que el espectador es quien autoriza que el daño prosiga⁴⁸..., porque siempre habrá que contar con la eventual voluntad irreductible del agresor mismo. Pero lo evidente es que, cuando esos terceros protagonistas permanecen pasivos, reducen sustancialmente la probabilidad de que otros espectadores siguientes respondan como deben. Más aún, como la mayoría de los grupos políticamente comprometidos no aciertan a discernir con la suficiente perspectiva el valor de sus propias acciones y su evolución, necesitan a otros -los espectadores- como espejos en los que evaluar su trayectoria. Las sanciones con que los

⁴⁵ V. Barnett, o.c., p. 11.

⁴⁶ E. Staub, o.c., p. 20.

⁴⁷ Para Sto. Tomás Dios sería “*causa defectiva sive deficiens*” del mal del mundo (*Summa Theologica* I, XLIX (49), 1 ob.3 ad 3). En palabras de Leibniz, “*malum causam habet non efficientem, sed deficiente*” (*Theodicea* VI, 115 y especialmente 122).

⁴⁸ A.J. Vetlesen, "Genocide: A Case for the Responsibility of the Bystander". *Journal of Peace Research*, vol. 37, 4, 2000, p. 529.

espectadores pueden amenazarles, y el miedo al castigo, hacen más costosos los actos reprobables. El drama no transcurre igual con o sin audiencia. Es ésta la que decide si el drama acaba o debe continuar a fuerza de mostrar de múltiples modos su desagrado y abandonando el teatro o, al revés, proclamando con vítores su placer ante el espectáculo que contempla.

Para calibrar el poder del espectador que dejara de serlo y diera un paso al frente, bastaría medir el escándalo o el murmullo imparables que la simple voz que nombra o denuncia el mal suele suscitar en medio del silencio o de la complicidad generales. El poder del espectador es el poder contenido en la *mayoría silenciosa* que ellos componen y cuya etiqueta no constituye precisamente un timbre de gloria para sus miembros. El poder de esta "inmensa unidad negativa", en cuanto renuncia a ser ejercido, se convierte al instante en poder positivo de su contrario, esto es, de la minoría. Ya eso prueba por sí solo, como explicó H. Arendt, "que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en los sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora (...) es ya en realidad un aliado latente de la minoría"⁴⁹.

Los observadores neutrales son figuras capitales en los dramas de la historia tanto como en las historias individuales de crueldad, opresión o injusticia. Hay pruebas sobradas de que la práctica de la tortura decrece en respuesta a la publicidad y a las reacciones de los espectadores. El permiso tácito de muchos es quizá la mayor fuerza para el bien o el mal. No en vano, según adelantamos, "el grupo más numeroso en el sistema son los espectadores". Los cambios sociales más importantes contra la explotación o la esclavitud siempre han llegado por el compromiso de algunos espectadores del momento. Hasta que ellos se implican, el trabajo del criminal envalentonado transcurre sin desafío ninguno. Ya sentenció Burke que lo único que se requiere para el triunfo del mal es que los buenos no hagan nada. En suma: no hay espectadores inocentes, porque escoger no ser parte de la solución es, de hecho, escoger ser parte del problema. Se ha llegado a defender que "desde un punto de vista moral no puede existir algo así como un espectador. Si se está presente, uno ya está tomando parte"⁵⁰.

⁴⁹ H. Arendt, "Sobre la violencia". *Crisis de la República*. Taurus. Madrid 1998, pp. 144-145.

⁵⁰ D. Gushee, *The Righteous Gentiles of the Holocaust: A Christian Interpretation*. Citado en V. Barnett, cit., p. 11.

El mejor testigo

La amplitud y relevancia normativa del espectador crece en los últimos tiempos. Durante milenios la mayoría de la gente nacía y moría en la misma comunidad, lo que imponía a la persona unas tareas morales bien definidas hacia el vecino. La pregunta por el prójimo se vinculaba a reglas de convención social, distinción de clase y prejuicios populares. Mientras entonces la mayoría tenía un círculo inmediato de relaciones, hoy los adelantos técnicos nos han vuelto familiares los sufrimientos humanos en cualquier parte del mundo. Somos muchos más los espectadores, somos espectadores de mucho más que nunca y se nos presentan por tanto muchas más ocasiones de reflexionar sobre nuestra particular responsabilidad en este inevitable papel social. De ahí la aguda conclusión de Barnett de que “el significado real de la conducta del espectador durante esta época es que nos cuenta algo de cómo funcionamos como seres morales”. A la postre, “los espectadores nos obsesionan porque sentimos que deberíamos comportarnos mejor”⁵¹. Abandonando, por ejemplo, la conducta de espectadores del mal para adoptar la de actores resistentes contra ese mal.

Mientras la potencia del espectador bajo tal condición suele ser una magnitud moral negativa, su positivo cometido moral o político se revela especialmente cuando el espectador accede a la condición de actor. O la de *testigo*, como algunos prefieren también resaltar. Es llamativa la necesidad de testigos experimentada por los sujetos pacientes del daño; la obsesión de los confinados en Auschwitz era que no se perdiera su experiencia, que algún día todo aquel horror se supiera. Sabemos que el sueño recurrente de los prisioneros en su desesperación era “haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados”⁵². Necesitaban testigos al menos indirectos. Si tanto los echaban en falta, ¿cuánto habrán de abatirse cualesquiera víctimas públicas ante el silencio o la inhibición de sus testigos directos?

Aceptaremos, pues, la distinción entre esas dos modalidades de testigo: *testis*, o quien presencia un litigio entre dos personas, que se acerca más al sentido de mero “espectador”; y *superstes*, el que hace el relato en primera persona de algún hecho que ha vivido, confirmado por

⁵¹ V. Barnett, *ibidem*, pp. 165-168.

⁵² P. Levi, *Los hundidos y los salvados*. Muchnik. Madrid 1989, pp. 11-12.

su testimonio⁵³. Pero bajo esta segunda figura el testigo es alguien que actúa o testifica *post festum*, pasado el momento de los hechos (como lo confirmaría el deseo de sobrevivir de muchas víctimas para convertirse en testigos contra sus verdugos). Sin desdeñar esta noble e imprescindible categoría, aquí hemos preferido al testigo simultáneo o el más próximo a los hechos denunciados, el que se decide a actuar precisamente para que -si fuera posible- no lleguen a consumarse. Un testimonio de lucha contra la iniquidad durante su transcurso mismo haría menos relevante -e incluso, quién sabe, del todo innecesario- a ese otro género de testimonio posterior que es el recuerdo. Son, pues, dos clases de testigos, más primeros e inmediatos o posteriores y mediatos. Si el testigo es el que dice “heme aquí”, el espectador silencioso o consentidor del mal es el que se niega a testificar de ninguna de las maneras. El auténtico sujeto moral es el espectador que se compromete como testigo y, aún mejor, a su debido tiempo: el testigo tiene también su *kairós*. Todo espectador es testigo potencial; sólo el que de algún modo se decide a rebasar la actitud pasiva del espectador supera la tentación de quedarse en mero *voyeur* para convertirse en testigo real.

De ahí que, en relación con la segunda clase de testimonio, el verso de Celan exprese una verdad indubitable: “Nadie testimonia por el testigo”. Puede y deber haber un testigo de la víctima en caso de que ya no esté viva o en condiciones de hablar; pero no puede haber un testigo del testigo, nadie puede hablar si él no habla. En lugar de lo ausente y para hacerlo presente está el representante; pero si éste no se presenta, nadie podrá hacerlo por él y aquello hoy ausente es como si nunca hubiera sido. Al no comparecer el testimonio, desaparece lo pasado (o se vuelve definitivamente “pasado”) y triunfa el olvido. “Si nosotros callamos, ¿quién hablará?”, exclama Primo Levi⁵⁴. Tal vez habría un imperativo moral de testificar en lugar de quienes han incumplido su quehacer de testigos más inmediatos o más mediatos, no para sustituirles (porque en ambos casos sería tarea imposible), sino para enmendar su propia falta de testimonio.

Por eso seguramente no habré comprendido bien a Reyes Mate cuando afirma que “no se testifica por ideas”⁵⁵. Creo al contrario que con mucha frecuencia se es testigo *por* (gracias a) y

⁵³ G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-Textos. Valencia 2000, p. 15.

⁵⁴ *Vivir para contar*. Alpha-Decay. Barcelona 2010, p. 30. “A nosotros nos ocurrió (no por virtud nuestra) vivir una experiencia fundamental y aprender algo sobre el Hombre que sentimos que es necesario divulgar” (ib., p. 66).

⁵⁵ *Memoria de Auschwitz*, cit., pp. 182 y 185.

también *de* las ideas puestas en juego para la producción del daño, es decir, siempre que se trate de ideas *prácticas* u orientadas a la acción. A unas determinadas ideas arraigadas en los sujetos les corresponden ciertas experiencias, lo mismo individuales que colectivas y un determinado modo de evaluar esas experiencias. Si tal es la función de las ideas prácticas, el espectador animado de fuerza moral dará testimonio al defender ciertas tesis y doctrinas o denunciar las opuestas. Al fin y al cabo, como nuestro autor añadirá, “lo justo no se ventila en clave de diálogo, sino de denuncia”. ¿Pero acaso la capacidad misma para la denuncia y la calidad de su contenido pueden prescindir del esfuerzo cognitivo o crítico? Se admitirá al menos que hay un quehacer específico del intelectual que le convierte en un “espectador comprometido”⁵⁶.

Por aquí asoma todavía una nueva reflexión. A juicio de Kant el *entusiasmo* de los espectadores que seguían con auténtica pasión por la justicia los avatares de la Revolución Francesa sería una experiencia de tal envergadura que puede elevarse a signo histórico de que la Humanidad progresa moralmente. “La experiencia del espectador tiene que ver con la quintaesencia del conocimiento ilustrado”. En esa figura coloca Kant el “barómetro del nivel moral de una sociedad”, asegura con razón Mate⁵⁷. Pero, ¿y la falta de entusiasmo? O, mejor, ¿y cuando el espectador de lo atroz o degradante -en paralelo al espectador de lo grandioso y estimulante- ni se indigna, ni denuncia ni se opone frente a los actos más criminales? ¿No será eso mismo entonces un signo de regreso moral, si no de la Humanidad entera, sí de muchos de sus miembros?

Anthropos 228 (2010. Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia), pp. 44-53.

⁵⁶ R. Aron cuenta que fue en su época de profesor ayudante después de 1932 cuando fijó su itinerario intelectual: “Entonces decidí ser un espectador comprometido. Quería ser el observador de la historia que se iba desenvolviendo ante mis ojos (...) y, al mismo tiempo, no estar totalmente distanciado, sino, al contrario, comprometido. Quería la unidad del actor con la del espectador”. Citado en R. Dahrendorf, *La libertad a prueba*. Trotta. Madrid 2009, p. 75.

⁵⁷ *Memoria de Auschwitz*, cit., pp. 167-168 y 171.