

MATAR A UN MANDARÍN CHINO

IMPLICACIONES MORALES DE LA DISTANCIA*

1. También la contraposición entre leyes de la naturaleza e historia nos ha sido transmitida por los antiguos griegos. Aristóteles la formulaba así en un célebre pasaje de su *Retórica* (1373b):

Distingamos pues los delitos de los actos justos, comenzando, lo primero, por la definición que ya quedó establecida de lo justo e injusto en relación con dos tipos de leyes y dos clases de personas. Y llamo a las dos clases de ley particular y general, siendo la particular la que cada comunidad ha determinado para sí misma, bien sea no escrita o escrita, y la general, la que va de acuerdo con la naturaleza, pues existe, cosa que todos en cierto modo adivinamos, lo justo o injusto por naturaleza en general, aunque no medie consenso o pacto mutuo, como lo pone de manifiesto también la Antígona de Sófocles al decir que es justo enterrar a Polinices, aunque esté prohibido, pues es justo por naturaleza: Pues no es algo de ahora ni de ayer, sino que siempre está vivo y nadie sabe desde cuándo apareció.¹

Aristóteles analiza las distintas subdivisiones de la oratoria: deliberativa, judicial y epidíctica (es decir, dedicada a la alabanza o a la censura). La contraposición entre ley particular escrita y ley general no escrita es formulada en la parte dedicada a la oratoria judicial. Aristóteles no pierde el tiempo de mostrando la existencia de la ley natural no escrita: la considera natural, y por ello evidente de por sí. Merece la pena observar que la traducción de la

*Este ensayo fue leído en 1994 en el ámbito de las Oxford Amnesty Lectures sobre el tema *Derechos humanos e historia*. Agradezco a Perry Anderson, Pier Cesare Bori, Alberto Gajano, Samuel R. Gilbert, Stefano Levi Della Torre, Francesco Orlando y Adriano Prosperi su ayuda y sus observaciones críticas. Esta versión italiana es ligeramente más amplia que el original

1. Aristóteles, *Retórica*, tr. it. de A. Plebe, Bari, 1961, pp. 64-65. Las diversas imágenes de Antígona, desde Sófocles hasta nuestros contemporáneos, son analizadas por G. Steiner, *Antígones*, Oxford, 1986.

«También sabe envidiar lo que nos es más familiar». Y a aquéllos con los que rivalizamos, que, en efecto, son los que acabamos de decir, pues nadie rivaliza con personas de hace diez mil años o venideras, ni con los de las columnas de Hércules, ni con aquéllos que en nuestra opinión o en la de otros quedan muy por debajo de nosotros o muy por encima.²

Para Aristóteles, las emociones analizadas en el segundo libro de la *Retórica* eran evidentemente κατὰ φύσιν, por naturaleza. Y aun así acabó poniéndoles límites, sea históricos, sea historiográficos. Según el relato mítico de Platón, el reino de la Atlántida floreció nueve mil años antes de Solón.³ Aristóteles utilizó un número todavía mayor, «diez mil años» (μυρσιούτων), para dar la idea de un tiempo remotísimo, pasado o futuro, que no nos permite identificarlos de modo positivo o negativo con las emociones de otros seres humanos. La alusión a las columnas de Hércules tenía un significado análogo en su entorno: según las tradiciones legendarias que estarían ligadas algún día al discípulo de Aristóteles, Alejandro Magno, las tierras y los mares situados más allá de los confines del Mediterráneo estaban poblados por salvajes o monstruos.

Las afirmaciones de Aristóteles sobre los límites cronológicos y geográficos de la compasión y de la envidia no pueden ser reconducidas a una contraposición entre realidad y mito. Los personajes míticos podían desencadenar, especialmente en el escenario, emociones profundas. En su *Poética*, Aristóteles observó que la tragedia trata de «cosas terribles y conmovedoras» (φοβερόν καὶ ἐλεεινῶν) (1452b), precisando (1453b):

Es necesario, en verdad, que tales acciones sean propias de amigos entre sí, o de enemigos, o de los que no son ni lo uno ni lo otro. Pues si un enemigo hiciera algo a un enemigo, no hay nada conmovedor cuando lo hace o cuando está a punto de hacerlo, excepto lo patético como tal. Ni aunque no fueran de ninguna de las dos cosas. Pero cuando las pasiones se engendran entre las amistades, por ejemplo, que un hermano mata, o va a matar, o va a hacer algo parecido, a un hermano, o un hijo a un padre, o una madre a un hijo, o un hijo a una madre, eso es lo que hay que buscar.⁴

Fratelli, coltelli; lontano dagli occhi, lontano dal cuore (Hermanos, cuchillos; lejos de los ojos, lejos del corazón). Estos dos proverbios nos permiten captar

2. Aristóteles, *Retórica*, cit., pp. 108-109, 114.

3. Cfr. P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide et les nations*, en id., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, 1990, pp. 139 ss.

4. Aristóteles, *Dell'arte poetica*, ed. de C. Gallavotti, Milán, 1987, p. 47.

Loeb Classical Library publicada en 1926 («As all men in a manner divine [...] no man knoweth») tiene hoy un tono sexista ausente en el original griego. No es un detalle de importancia menor: tanto Sófocles como Aristóteles utilizan términos neutros (οὐδέτις, nadie; πάντες, todos) en pasajes que se refieren directamente a un personaje femenino, como Antígona, o lo proponen como caso ejemplar. Dichos términos neutros nos recuerdan que la ley natural incluye a hombres y mujeres. Antígona habla con la voz del universal; mientras que la ley escrita (y masculina) en nombre de la cual Creonte prohíbe el entierro de Polinice es, según Aristóteles, «una ley particular» (νόμον τὸν μὲν ἰδίον).

Aristóteles parece querer decirnos que lo que «es según naturaleza [κατὰ φύσιν]» no está ligado a lugares y momentos específicos. Pero ciertos pasajes del segundo libro de la *Retórica* sugieren un punto de vista diferente. Aristóteles está analizando las distintas emociones de que se sirve el orador para convencer a los oyentes. Por ejemplo, la compasión (1386a):

De todo esto y de cosas semejantes nos compadecemos. Además nos compadecemos de quienes conocemos, a menos que tengan una relación muy estrecha con nosotros, pues en este caso nos sentimos como si nos hubiera ocurrido a nosotros. [...] Y lo terrible es distinto de lo que mueve a compasión; produce un rechazo de la compasión y muchas veces favorece lo contrario, pues ya no se siente compasión ante la inminencia de lo terrible. Compadecemos a quienes se nos parecen en edad, costumbres, estado, rango o linaje, pues en todos estos casos se acentúa la impresión de que lo que les pasa podría sucedernos a nosotros, y es que en general también en esto debemos dar por supuesto que nos compadecemos cuando le ocurre a otros lo que tememos que nos ocurra a nosotros. Y como lo que nos mueve a compasión son las desgracias que nos parecen próximas, pues las que ocurrieron hace diez mil años o las venideras, como ni las esperamos ni nos vienen a la memoria, o no suscitan en absoluto nuestra compasión o al menos no en el mismo grado, forzosamente quienes acentúan el efecto de sus palabras con gestos, tonos de voz, sensaciones y, en general, con una interpretación, suscitan más la compasión (pues hacen que el mal parezca cercano, al ponerlo ante nuestros ojos, bien como si fuera a pasar o como si acabara de ocurrir). Lo que acaba de pasar o va a ocurrir enseguida suscita más la compasión.

En la parte dedicada a la envidia (1388a) nos vemos ante una argumentación análoga:

Envidiamos en efecto a los que nos son próximos en el tiempo, en el espacio, la edad y el prestigio. Por eso se ha dicho:

Estamos de acuerdo en el hecho de que probablemente la distancia en el tiempo o en el espacio debilita todo tipo de sentimientos, toda forma de conciencia, incluso la del delito. El asesino, que acaba en las costas de China, ya no está en condiciones de percibir el cadáver que ha dejado desangrándose a orillas del Sena. Quizás el remordimiento surge no tanto del horror por uno mismo como del temor a los demás; no tanto de la vergüenza por lo cometido como por el rechazo y el castigo que se seguirían si se descubriera lo cometido.⁷

En su *Suplemento al viaje de Bougainville*, Diderot sostiene que la sexualidad, en tanto que actividad natural, tendría que ser inmune a cualquier forma de restricción jurídica. En la *Conversación de un padre con sus hijos* parece sugerir lo mismo respecto del homicidio. La concisa observación de Diderot—«la distancia en el tiempo o en el espacio debilita todo tipo de sentimientos»—parece remitirse literalmente al pasaje de la *Retórica* de Aristóteles antes citado; pero se trata de un Aristóteles llevado a sus consecuencias extremas. No hay en ello nada de extraño. Diderot había escrito en un texto anterior, el *Discurso sobre la poesía dramática* (1758), que «Aristóteles es un filósofo que procede de manera ordenada, que formula principios generales y deja a los demás la función de extraer sus consecuencias y aplicaciones».⁸ Una de estas consecuencias es la transformación de la falta de compasión, en que Aristóteles había visto un resultado de la «distancia en el tiempo o en el espacio», en la presumible falta de remordimientos del asesino que Diderot atribuía a los mismos motivos. Seres humanos distantes e incapaces de ponerse en comunicación se transforman en un yo dividido: es el tema que inspiró dos de los más bellos escritos de Diderot, *El sobrino de Rameau* y *La paradoja del actor*.

Este deslizamiento hacia la interioridad tiene lugar en un espacio geográfico—de Francia a China—infinitamente más vasto que el mundo mediterráneo de que hablaba Aristóteles. Pero ¿por qué China? La mención de China en relación con un caso moral ficticio ha hecho suponer que Diderot extrajo su ejemplo de un tratado de casuística escrito por algún jesuita.⁹ Es una hipótesis atrevida, aunque hasta el momento no demostrada. Fuera cual fuese el origen de la anécdota, Diderot la tomó como punto de partida para un experimento moral comparable al que había concebido veinte años antes

7. D. Diderot, *Oeuvres*, cit., p. 772.

8. D. Diderot, *Oeuvres esthétiques*, ed. de P. Vernière, París, 1988, p. 206.

9. Pero la cita por Diderot de un «texto» («ce texte épuisé», p. 742) no se refiere necesariamente a un texto escrito: cfr. p. 817 (*Lettre sur les aveugles*).

la contradicción implícita en los pasajes citados de la *Poética* y de la *Retórica*. La distancia excesiva provoca indiferencia; la excesiva proximidad puede desencadenar tanto compasión como una rivalidad aniquiladora. Esta ambivalencia, expresada con vigor extraordinario en el teatro griego, formaba parte de la experiencia cotidiana de la sociedad en que vivía Aristóteles: una sociedad circunscrita y basada en las relaciones cara a cara.

2. Pasemos ahora a un texto muy distinto escrito dos mil años más tarde: el *Entretien d'un père avec ses enfants, ou du danger de se mettre au-dessus des lois* («Conversación de un padre con sus hijos, o del peligro de ponerse por encima de las leyes») de Diderot, publicado por primera vez en 1773.⁵ Con un estilo quebrado y convulso, inspirado en el *Tristram Shandy* de Sterne, Diderot describe una conversación que tiene lugar en casa de su padre en una tranquila velada invernal. Hay gente que viene y va contando episodios y recuerdos que giran en torno al mismo problema: la relación entre ley escrita y principios morales, o (como bien dijo Aristóteles) entre ley «particular» y ley «general», representadas respectivamente por Diderot padre y Diderot hijo.⁶ ¿Tenemos derecho a violar la ley escrita con el fin de proteger los principios generales de la moralidad? ¿Es lícito en un médico negarse a curar a un criminal herido? ¿Es moralmente legítimo destruir un testamento injusto que privaría de una herencia a un grupo de personas pobres en beneficio exclusivo de un rico egoísta? Al reelaborar el texto del *Entretien*, ya publicado en 1773, Diderot añadió una digresión mal ligada al texto principal. Llegó un sombrerero que cuenta una historia. Durante dieciocho años había cuidado a su mujer enferma; muerta su mujer, y habiendo quedado él sin dinero, se había apropiado de la dote que según la ley hubiera debido ir a parar a los familiares de ella; ¿había hecho bien o mal? Se inicia una discusión. Diderot padre insiste en que el sombrerero debería restituir lo mal obtenido.

El sombrerero repuso bruscamente:

—No señor, me iré; me iré a Ginebra.

—¿Y piensas dejar el remordimiento tras de ti?

—No lo sé; me iré a Ginebra.

—Ve a donde quieras, tu conciencia te seguirá.

5. D. Diderot, *Oeuvres*, ed. de A. Billy, París, 1951, pp. 759-781.

6. Cfr. W.E. Edmiston, *Diderot and the Family. A Conflict of Nature and Law*, Saratoga, Calif. 1985, pp. 75 ss.

en la *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient* («Carta sobre los ciegos para uso de los que ven»):

Dado que, entre todas las manifestaciones externas que despiertan en mí la compasión y la idea del dolor, a los ciegos sólo les llegan los lamentos, los imagino como carentes de humanidad. ¿Qué diferencia hay para un ciego entre un hombre que orina y un hombre que vierte sangre sin quejarse? Además, ¿acaso no dejamos de experimentar compasión cuando la distancia o la exigüidad de los objetos tienen sobre nosotros el mismo efecto que tiene sobre los ciegos la privación de la vista? ¡Hasta tal punto dependen nuestras virtudes de nuestro modo de sentir y de la intensidad con que nos afectan las cosas exteriores! Análogamente, no dudo de que, de no ser por el miedo del castigo, muchos estarían más dispuestos a matar un hombre a una distancia tal que se le viera como una golondrina que a degollar a un buey con sus propias manos. Si tenemos compasión por un caballo que sufre y aplastamos una hormiga sin sentir escrúpulo alguno, ¿no será porque nos anima el mismo principio?¹⁰

La analogía entre la distancia geográfica que separa Francia de China y la privación sensorial de los ciegos es evidente.¹¹ La falta de humanidad y de compasión que, según Diderot, es producida por ambas situaciones, rechaza el presunto carácter eterno de la moralidad. «¡Ah, señora! ¿Qué distinta es la moral de los ciegos de la nuestra!», exclama Diderot dirigiéndose a madame de Puisieux, destinataria de la *Carta sobre los ciegos*.¹² Según Diderot, la moralidad es el resultado de circunstancias y constricciones específicas, físicas e históricas. Las mismas palabras decisivas, *crainte* y *châtiment*, «temor» y «castigo», reaparecen, veinte años más tarde, para explicar la falta de remordimientos tanto del hipotético asesino que va de París a China como del que mataría a un hombre a distancia si lo viera del tamaño de una golondrina. Pero con un movimiento imprevisto, típico del modo de razonar de Diderot, esta analogía introduce un nuevo tema que sugiere un cambio de punto de vista totalmente distinto: la actitud de los seres humanos respecto de los animales. También los animales, dice Diderot, son influidos por el modo en que percibimos las dimensiones y la distancia. Las consecuencias de este principio, inocente en apariencia, no se explican. Y no tienen nada de obvio. ¿Hemos de extender a las hormigas la compasión que experimentamos por un caballo que sufre? ¿O más bien hemos de extender a los caballos y a los

10. D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, en *Oeuvres*, cit., p. 820.

11. Véanse las penetrantes observaciones de F. Venturi, *Feuilles de Diderot*, París, 1939, pp. 142-167, especialmente 163-166. 12. D. Diderot, *Oeuvres*, cit., p. 820.

seres humanos la falta de compasión que nosotros, seres humanos, tenemos por las hormigas?

La primera conclusión era, desde luego, más coherente con la insistencia de Diderot sobre las pasiones y la sensibilidad: como escribió, eso sí, pensando en sí mismo, «la disposición que acompaña a la debilidad de los órganos, y que procede de la movilidad del diafragma, de la vivacidad de la imaginación, de la finura de los nervios, y que es propensa a compadecer, a estremecer, a admirar, a temer, a inquietarse, a lamentarse» y así sucesivamente.¹³ Pero un lector del siglo XVIII hace explícita la alternativa opuesta, que implicaba la proyección a escala cósmica de nuestra indiferencia respecto de los sufrimientos de los insectos. En su libro juvenil *Feuilles de Diderot*, Franco Venturi, el gran historiador de la ilustración europea, observó con agudeza que los argumentos contra la religión formulados en la *Carta sobre los ciegos* tuvieron una notable influencia sobre Sade.¹⁴ Y quizá pudiera decirse, directamente, que la filosofía de Sade sería inconcebible sin la *Carta sobre los ciegos* de Diderot.¹⁵ He aquí como sostiene Sade, en *La philosophie dans le boudoir*, la legitimidad del homicidio:

¿Qué es el hombre y qué diferencia hay entre él y las demás plantas, entre él y todos los demás animales de la naturaleza? Ciertamente, ninguna. Casualmente se halla como ellos en este globo, ha nacido como ellos, como ellos se propaga, crece y decrece, llega como ellos a la vejez y cae como ellos en la nada al término que la naturaleza asigna a cada especie de animales en función de la construcción de sus órganos. Si los parecidos son tan exactos que resulta absolutamente imposible al ojo escrutador del filósofo captar cualquier semejanza, entonces será tan delictivo matar a un animal como a un hombre, o habrá tan poco mal en uno como en otro caso: y sólo en los prejuicios de nuestro orgullo se hallará una diferencia. Pero nada es tan desgraciadamente absurdo como los prejuicios del orgullo. [...] Si la eternidad de los seres es imposible por naturaleza, entonces su destrucción se convierte en una de sus leyes. [...] En el momento en que el animal grande deja de respirar, se forman animales pequeños: la vida de estos animales pequeños no es sino uno de los efectos necesarios y determinados del sueño momentáneo del grande. ¿Os atreveréis acaso a decir que uno es más estimado que otro en la naturaleza?¹⁶

13. D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, en *Oeuvres*, cit., p. 1032.

14. F. Venturi, *Feuilles de Diderot*, cit., pp. 159-160.

15. Refiriéndose a la observación de Diderot según la cual para un ciego no hay diferencia entre un hombre que orina y un hombre que sangra, Venturi habla de la «característica crueldad que en el XVIII frecuentemente se asocia a la visión de la Naturaleza» (*Feuilles de Diderot*, cit., p. 165). 16. D.A.F. de Sade, *Opere*, ed. de P. Caruso, Milán, 1976, pp. 195-196.

3. Sade ha sido considerado en ocasiones como el resultado exasperado, aun que lógicamente coherente, de la ilustración, argumento ya sugerido en 1801 en el polémico artículo de un escritor reaccionario, Charles de Pougens.¹⁷ Mas para los partidarios intelectuales y políticos de la Restauración, el blanco más obvio era Diderot, no Sade. En su afortunadísimo *Génie du christianisme*, François-René de Chateaubriand contaba el cuento del asesino que se va de Europa a China de un modo novedoso. «La distancia en el tiempo o en el espacio debilita todo tipo de sentimientos, toda forma de conciencia, incluso la del delito», conciencia que, como escribió Diderot, no se manifiesta en tanto que falte el miedo al castigo. Estas palabras despertaron la virtuosa indignación de Chateaubriand:

¡Formidable conciencia! ¿Pudieras no ser sino un fantasma abortado por la imaginación, o el mero temor de los castigos humanos? Yo me pregunto: Si te fuere posible, en virtud de un solo deseo, dar muerte a un hombre en la China y heredar su fortuna en Europa, con la convicción sobrenatural de que nunca se averiguará la verdad, ¿transigirías con tal deseo? En vano me exagero mi indignación; en vano pretendo atenuar este homicidio, suponiendo que merced a mi deseo, el chino morirá repentinamente sin dolor alguno, que no tiene herederos; y hasta que a su muerte el estado perderá sus bienes; en vano supongo a ese hombre abrumado de enfermedades y amarguras; en vano me digo que la muerte es un bien para él, que la llama, y que sólo le resta un momento de vida; a pesar de todos mis ingeniosos subterfugios, oigo en mi interior una voz que clama con tal fuerza contra la sola idea de semejante suposición, que no puedo dudar ni por un instante de la realidad de la conciencia.¹⁸

Es evidente que Chateaubriand reaccionaba al pasaje de Diderot sobre el asesino que huye a China o a aquel otro sobre cuántos no dudarían en matar a un ser humano a distancia. Combinándolos, Chateaubriand creó un cuento nuevo: la víctima es un chino; el asesino, un europeo que tiene un objetivo explícito, ganar una suma de dinero. Esta nueva versión del cuento, erróneamente atribuida a Rousseau, se hizo famosa. El error procede de Balzac.¹⁹ En *Le Père Goriot*, Rastignac pasa una noche examinando la posibilidad de con-

17. Véase el pasaje citado por M. Delon en la introducción de Sade, *Ceuvres*, París, 1990, p. XXIV.

18. F.-R. De Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Lyon, 1809⁵, t. pp. 272-273 (tr. it., *Genio del Cristianismo*, ed. de E. Ferrari, t. Turín, 1949, pp. 208-209).

19. El primero que señaló la conexión entre Balzac y Chateaubriand fue P. Rónai, *Tuer le mandarin*, en «Revue de littérature comparée», 10 (1930), pp. 520-523. A pesar de su subtrú-

traer un rico matrimonio que le comprometería, por lo menos indirectamente, en un asesinato. A continuación va a los jardines del Luxemburgo, donde se encuentra con un amigo, Bianchon. Dice Rastignac:

—Me atormentan ideas malas. ¿Has leído a Rousseau?

—Sí.

—¿Recuerdas aquel pasaje en que preguntaba al lector qué haría si pudiera enriquecerse matando en China, con su sola voluntad, a un anciano mandarín, sin moverse de París?

—Sí.

—¿Y bien?

—¡Bah! Yo ya voy por el trigésimo tercero mandarín.

—No bromees. Vamos a ver, si se demostrara que el asunto es posible, y que bastaría con un gesto de la cabeza, ¿tú lo harías?

—¿Es muy viejo el mandarín? Bah, joven o viejo, paralítico o sano, a fe mía... ¡Diantre! ¡Pues no!²⁰

4. La parábola del mandarín anticipa la evolución del personaje de Rastignac. Balzac quiere mostrar que en la sociedad burguesa es difícil confiar en las obligaciones morales, incluso en las más elementales. La serie de relaciones en que todos estamos implicados puede hacernos responsables, al menos indirectamente, de un crimen. Algunos años después, en su novela *Modeste Mignon*, Balzac volvió a servirse de un mandarín para proponer una argumentación similar; dice el poeta Canalis: «Si en este preciso momento el mandarín más importante de la China cerrase los ojos imponiendo el luto en el imperio, ¿te sentirías entristecido? En la India los ingleses matan a miles de personas como nosotros; en este mismo momento se está enviando al caldoso a una mujer deliciosa; ¿y acaso por ello dejáis de beber igualmente

20. H. de Balzac, *Le Père Goriot*, París, 1963, pp. 154-155; véase además p. 174 (tr. it. de R. Mucci, en H. de Balzac, *I capolavori della «Commedia Umana»*, t. 1, Roma 1952, p. 99). Sobre la atribución errónea a Rousseau cfr. A. Coimbra Martins, *O Mandarim assassinado*, cit.

lo, el ensayo de L.W. Keates, *Mysterious Miraculous Mandarin. Origins, Literary Paternity Implications in Ethics*, «Revue de littérature comparée», 40 (1966), pp. 497-525, no se ocupa de los precedentes del siglo XVIII. La importancia de los dos pasajes de Diderot para los sucesivos desarrollos del tema es negada explícitamente por A. Coimbra Martins, *O Mandarim assassinado*, en *Ensaioes Queirozianos*, Lisboa, 1967, pp. 11-266, 381-383, 387-395, especialmente pp. 27-28. Véase además R. Trousson, *Balzac disciple et juge de Jean-Jacques Rousseau*, Ginebra, 1983, p. 243 y nota 11.

vuestro café?». ²¹ En un mundo que sabemos dominado por la crueldad del atraso y por la crueldad del imperialismo, nuestra indiferencia moral es ya una forma de complicidad.

La resistencia del amigo de Rastignac a la idea de matar a un mandarín chino desconocido puede ser considerada un reconocimiento implícito del hecho de que, como afirmaba Aristóteles, existe «lo justo y lo injusto por naturaleza». El caso es que al surgir un sistema económico mundial, la posibilidad de ganar cantidades de dinero sobre la base de distancias infinitamente mayores que las que nunca imaginó o hubiera podido imaginar Aristóteles se había convertido por entonces en una realidad.

La relación había sido captada hacía mucho tiempo: «Un comerciante de las Indias Orientales os dirá sin duda que está interesado por lo que sucede en Jamaica», observó David Hume en una sección de su *Tratado de la naturaleza humana* titulado «Contigüidad y distancia en el espacio y en el tiempo». ²² Pero, como veremos, las sutiles observaciones de Hume ignoraban las implicaciones morales y jurídicas de la cuestión. Hoy día este silencio nos golpea. Sabemos que la ganancia de algunos puede provocar, más o menos directamente, el sufrimiento de otros seres humanos alejadísimos, forzados a la miseria, a la desnutrición o directamente a la muerte. Pero la economía sólo es una de entre las posibilidades que proporciona el progreso para influir a distancia sobre las vidas de otros seres humanos. Según la versión más difundida se puede matar al mandarín chino sencillamente apretando un botón: detalle que hace pensar más en los ingenios bélicos modernos que en Rousseau, supuesto autor de la anécdota. ²³ Aviones y misiles han probado la exactitud de la conjetura de Diderot según la cual sería mucho más fácil matar a un ser humano que se presentase del tamaño de una golondrina. El progreso burocrático se ha movido en la misma dirección creando la posibilidad de tratar a grandes cantidades de individuos

21. H. de Balzac, *Modeste Mignon*, en *La Comédie humaine*, I, París, 1976, p. 593. El pasaje fue señalado por P. Rönai (cfr. A. Coimbra Martins, *O Mandarim assassinado*, cit., pp. 38-40).

22. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, III, 6-7, en *The Philosophical Works*, ed. de T.H. Green y T.H. Grose, II, Londres, 1886, reprint Darmstadt 1992, pp. 205-214, sobre todo p. 207 (*Trattato sulla natura umana*, tr. it. de E. Lecaldano y E. Mistretta, en *Opere*, I, Bari, 1971, pp. 450 ss.).

23. El hipotético texto de Rousseau es reproducido de nuevo en D. Diderot, (*Oeuvres*, cit., p. 1418, nota 7, y referido a *Émile* (sin referencia exacta). La remisión es errónea, como resulta de una rápida consulta a E. Brunet, *Index-Concordance d'Émile ou de l'éducation*, Ginebra-París, 1980, 2 vol.

como si de meros números se tratase: otro modo muy eficaz de considerarlos a distancia.

Una bomba que mate a cientos de miles de personas puede producir remordimientos en quien la ha lanzado: es lo que le pasó a Claude Eatherly, el piloto de Hiroshima. Pero una bomba no exige que personas comunes aprendan a seguir los horribles detalles de la carnicería humana. Incluso en el caso (frecuente) de que este adiestramiento alcance plenamente su objetivo, siempre pueden tener lugar pequeñas disfunciones. Así lo demostraba Christopher Browning en su *Hombres comunes*: un libro terrible que reconstruye detalladamente cómo un batallón de policías alemanes de la reserva se implicó en el exterminio de los judíos en Polonia. ²⁴ Los ciudadanos alemanes normales transformados en asesinos de masas, cuando casualmente tropezaban con judíos a quienes habían conocido en el pasado no lograban seguir cumpliendo sus funciones de manera adecuada. Evidentemente, era mucho más fácil proyectar los estereotipos de la propaganda nazi sobre decenas, centenares o millares de judíos desconocidos.

La distinción neta entre *nosotros* y *ellos* que se hallaba en el centro de la legislación racial de los nazis estaba ligada, en el plano teórico, a un rechazo explícito de la idea de ley natural. En este sentido, la formulación de la noción jurídica de «delitos contra la humanidad», aparecida al final de la Segunda Guerra Mundial, puede ser considerada una victoria tardía de Antígona. «Es justo sepultar, en contra de las normas, a Polinice, por ser tal cosa justa por naturaleza»: estas palabras, según Aristóteles, implicaban la superioridad de las leyes generales sobre las leyes particulares, de los deberes para con el género humano sobre los deberes para con una comunidad específica, de la distancia sobre la proximidad. Pero, como no dejó de subrayar el propio Aristóteles, distancia y proximidad son nociones ambivalentes. Como hemos visto, la distancia, llevada a su extremo, puede generar una falta absoluta de compasión para con los demás seres humanos. Ahora bien, ¿cómo trazar el límite entre distancia y distancia excesiva? Dicho de otro modo: ¿cuáles son los límites culturales de una presunta pasión natural como la compasión humana?

5. La pregunta es difícil; no intentaré responderla directamente. Sólo intentaré aclarar algunas de sus implicaciones.

24. C. Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Nueva York, 1992 (tr. it., *Uomini comuni*, Turín, 1995).

El cuento del mandarín sólo tocaba el tema de la distancia espacial. En su tratado, Hume exploró una cuestión mucho más amplia—la «contigüidad y la distancia en el espacio y en el tiempo»—que, como hemos visto, ya había sido considerada por Aristóteles:

En la vida cotidiana hallamos que los hombres se preocupan principalmente de los objetos que no están muy alejados en el espacio o en el tiempo, disfrutando del presente y confiando lo lejano al acaso y a la fortuna. Hablad a un hombre de su condición de aquí a treinta años y no os prestará ninguna atención; habladle de lo que le pasará mañana y será todo oídos. La rotura de un espejo en nuestra casa nos preocupa más que el incendio de una casa situada a un centenar de leguas.

En su *Theory of moral sentiments* (1759), Adam Smith desarrolló las observaciones de Hume sosteniendo que sólo «el sentido de la equidad y de la justicia» puede corregir el egoísmo natural de nuestros sentimientos. Smith evocaba a este último sirviéndose de una parábola referente al reciente terremoto de Lisboa (1755). No puede excluirse que hubiera sido indirectamente inspirada por el cuento de Diderot sobre el asesino que huye a la China:

Spongamos que el gran imperio chino, con sus miríadas de habitantes, fuera inesperadamente tragado por un terremoto; y supongamos que un europeo compasivo, que no tuviera ninguna relación con aquella parte del mundo, se alterase al recibir la noticia de tan terrible calamidad. Imagino que en un primer momento desahogarí su propia tristeza por la desventura de aquella infeliz población; luego haría varias reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y sobre la vanidad de los esfuerzos del hombre, que pueden ser aniquilados en un instante. Si es un ser propenso a la meditación se pondrá a reflexionar sobre los efectos que pueda producir este desastre sobre el comercio europeo y sobre los intercambios y los negocios mundiales en general. Y cuando haya concluido este hermoso filosofar se dedicará a sus propios asuntos y a sus propios placeres, al descanso o a la diversión, con el bienestar y la tranquilidad que tendría si semejante accidente nunca hubiera tenido lugar. [...] Si mañana hubiera de perder un meñique, esta noche no dormiría; pero roncará pacíficamente sobre los restos de cien millones de hermanos, siempre que no los haya visto en su vida; y la destrucción de aquella inmensa multitud le parecerá un tema menos interesante que un minúsculo accidente que le afecte personalmente.²⁵

25. El pasaje (que me ha sido señalado por Perry Anderson) procede de A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. III, cap. III, en *Works*, I, ed. de D. Stewart, reprint Aalen 1963, pp. 229-230.

Por su parte, Hume tampoco menciona la simpatía, para él estrechamente ligada a la moralidad. Pero sí introduce una distinción:

Por más que la distancia, tanto en el espacio como en el tiempo, tenga un efecto notable sobre la imaginación, y por consiguiente sobre la voluntad y sobre las pasiones, las consecuencias de un alejamiento en el espacio son mucho menores que las de un alejamiento en el tiempo. Veinte años no son ciertamente más que un pequeño intervalo de tiempo en comparación con el que la historia e incluso la memoria de algunos de nosotros puede conocer; a pesar de lo cual, dudo de que mil leguas, o incluso la mayor distancia del mundo, llegue a debilitar decisivamente nuestras ideas y a atenuar nuestras pasiones.

Para apoyar sus afirmaciones, Hume citaba el ejemplo ya recordado del comerciante de las Indias Orientales preocupado por lo que sucede en Jamaica: por más que, añadía, «haya pocos que miren tan lejanamente al futuro temiendo acontecimientos tan remotos». Esta asimetría le inducía a debitar una posterior diferencia a propósito del tiempo: «Cierta distancia en el futuro tiene efectos superiores a los de la misma distancia en el pasado».²⁶ Esta distancia debilita nuestra voluntad o nuestras pasiones. En lo que a la voluntad se refiere, dice Hume, es cosa que «se puede explicar fácilmente [...] Dado que ninguno de nuestros actos puede alterar el pasado, no es de extrañar que nunca puedan determinar la voluntad». Mientras que a las pasiones les dedica una discusión mucho más extensa que termina como sigue:

De modo que nos representamos el futuro como algo que se acerca cada vez más, y el pasado como algo que se aleja. Por ello no tienen el mismo efecto sobre la imaginación dos distancias idénticas/iguales en el pasado o en el futuro, porque consideramos que la primera siempre va en aumento, mientras que la segunda disminuye continuamente. La imaginación anticipa el curso de las cosas y considera su objeto tanto en la condición a la que tiende como en la que consideramos presente.

Gracias a un análisis detallado, Hume está capacitado para explicar, dice,

tres fenómenos que parecen muy significativos, y ello debido a que la distancia debilita la representación y la pasión, porque la distancia en el tiempo tiene un efecto

26. La edición que he consultado (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., I, p. 207) reza: «The superior effects of the same distance in futurity above that in the past». He corregido el texto según la lógica de la argumentación.

mayor que la distancia en el espacio, y finalmente porque la distancia en el pasado tiene un efecto aún mayor que la distancia en el futuro. Llegados a este punto, hemos de considerar tres fenómenos que en cierto modo parecen ser lo contrario de los anteriores, y ello debido a que una distancia muy grande acrecienta la estima y la admiración por un objeto, porque una distancia en el tiempo las acrecienta más que una distancia en el espacio, y una distancia en el pasado más que en el futuro.

Estos dos grupos de argumentaciones opuestas hacen surgir, si no me equivoco, una contradicción (de hecho, una contradicción no lógica) que Hume, y más en general la ilustración, no estaba capacitado para afrontar. Por una parte estaba la tendencia a liquidar el poder y el prestigio de la tradición como argumentaciones meramente irracionales; por otra, la tendencia a reconocer la fuerza innegable de ese poder y de ese prestigio. Algunas observaciones referentes a los efectos de la distancia temporal comparados con los de la distancia espacial nos permiten entrever a un Hume filósofo embebido en un fructífero diálogo con el Hume historiador:

Esculturas e inscripciones antiguas son más apreciadas que las mesitas japonesas; y, por no hablar de las griegas y romanas, es cierto que consideramos con mayor veneración a los caldeos y a los egipcios de la antigüedad que a los modernos chinos y persas, y que dedicamos muchos esfuerzos vanos a intentar hacer alguna luz sobre la historia y la cronología de los primeros, mucho más de lo que costaría hacer un viaje y obtener informaciones seguras sobre el carácter, la cultura y las formas de gobierno de los segundos.²⁷

El modo en que Hume intenta resolver las contradicciones ya citadas nos desilusiona por referirse únicamente a la sicología individual. Las conexiones entre distancia y dificultad y entre dificultad y gusto por superar obstáculos, subrayadas por Hume, no llegan a explicar el valor que nuestra civilización atribuye a la distancia, al pasado, a un pasado remotísimo. Se trata de un fenómeno específico ligado a circunstancias históricas específicas que han cambiado profundamente en el curso del siglo xx. Hume todavía podía escribir confiadamente que «ninguno de nuestros actos puede alterar el pasado». A esto añadimos hoy que los actos humanos pueden influir profundamente en el recuerdo del pasado: distorsionando sus rastros, abandonándolos en el olvido, condenándolos a la destrucción.

27. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., I, III, 6-7, en *The Philosophical Works...*, cit., II, pp. 206-210 (tr. it. en *Opere*, cit., I, pp. 449 ss.).

6. El impulso de salvar el pasado de una amenaza pendiente nunca ha sido expresado de modo más perentorio que en las tesis *Sobre el concepto de historia* escritas por Wáler Benjamin en los primeros meses de 1940, en el ambiente producido por el pacto entre Hitler y Stalin. «Ni siquiera los muertos estarán a resguardo del enemigo, si vences», escribió Benjamin pocos meses antes de darse muerte a sí mismo.²⁸ Al principio de su segunda tesis, Benjamin citaba un pasaje del filósofo decimonónico Hermann Lotze. Según escribía Lotze, «una de las más notables peculiaridades del alma humana es, junto a un gran egoísmo individual, la falta general de envidia de cualquier presente por su propio futuro».

Se advierte en estas palabras un eco exacto del pasaje de la *Retórica* de Aristóteles sobre la relación ambivalente entre pasiones (en este caso concreto la envidia) y distancia espacial y temporal. En la falta de envidia respecto de los descendientes veía Lotze un «maravilloso fenómeno» que

puede perfectamente confirmar nuestra fe en una unidad superior a la que nos es dado ver; una unidad en que no podemos decir del pasado simplemente que *no* y una unidad en que, más bien, todo lo que ha sido inexorablemente dividido por el curso temporal de la historia se halla reunido en una especie de comunidad sin tiempo. [...] El presentimiento de que no estaremos perdidos para el futuro, de que nuestros predecesores indudablemente están separados de esta realidad, pero no de cualquier forma de realidad, y que, por misterioso que sea el modo en que esto pueda acaecer, el progreso de la historia también se refiere a ellos; sólo esta fe nos permite hablar, como lo hacemos, de la humanidad y de su historia.²⁹

El *Passagen-Werk*, la gran obra inacabada de Benjamin sobre el París del siglo xix, incluye varias citas del *Mikrokosmos* de Lotze, libro muy popular a finales de dicho siglo. Lotze tuvo una importante función, durante largo tiempo desatendida, en el pensamiento de Benjamin.³⁰ Uno de los temas fundamentales de las tesis *Sobre el concepto de historia* de Benjamin, la invita-

28. W. Benjamin, *Sal concetto di storia*, ed. de G. Bonola y M. Ranchetti, Turín, 1997, pp. 20-57, especialmente pp. 26-27.

29. H. Lotze, *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità*, *Saggio di antropologia*, tr. it. de L. Marino, Turín, 1988, pp. 626-627.

30. Sobre la deuda intelectual de Benjamin respecto de Lotze, véase S. Mosés, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, París, 1992, p. 166. Y cfr. H.D. Kittsteiner, *Wáler Benjamin's Historicism*, en «New German Critique», 39 (Fall 1986), pp. 179 ss. (me ha sido señalado por Dan Sherer).