

# Vía negativa (daño e injusticia)\*

## *Via negativa* (harm and injustice)

Carlos Thiebaut  
 Universidad Carlos III de Madrid  
 ORCID ID 0000-0001-8786-1038  
[carlos.thiebaut@uc3m.es](mailto:carlos.thiebaut@uc3m.es)

**Cita recomendada:**

Thiebaut, C. (2021). Vía negativa (daño e injusticia). *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, pp. 215-228.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6072>

Recibido / received: 21/02/2021  
 Aceptado / accepted: 09/03/2021

### Resumen

En los últimos decenios diversos autores han ido acudiendo a la noción de una vía negativa para referirse al lugar que las experiencias y los procesos de negatividad tienen en la conformación de los sistemas normativos. En términos usuales, esa negatividad se define como injusticia y la sugerencia, entonces, es que existiría una primacía, o bien genética o bien hermenéutica, de esas percepciones y experiencias de injusticia sobre las nociones y sistemas normativos en los que se definen y plasman qué sea la justicia. Se tratará aquí de establecer un primer esbozo de un mapa teórico en el que se ubica la intuición de la primacía de lo negativo a la hora de comprender las dimensiones éticas, políticas y jurídicas de los procesos y de los sistemas sociales. A la vista de las distintas propuestas que cabe subsumir bajo esta rúbrica, y a veces corrigiéndolas, se argumentará que la vía negativa es un recurso hermenéutico al que acuden las reconstrucciones teóricas tanto como los agentes sociales mismos para la comprensión de los procesos de génesis de ideas prácticas y de normas, de sus quiebras, resistencias y reformulaciones y al que se acude también para articular programas o propuestas puedan formularse como justos y aceptables. En términos más descriptivos, la vía negativa fijaría su atención en los procesos de denuncia, resistencia u oposición a un régimen normativo dado, bien sea en formas de revolución o de acción colectiva reformadora, bien sea como expresión de acciones individuales de disidencia y de desobediencia.

### Palabras clave

Vía negativa, aproximación hermenéutica, daño, sentido de la injusticia, meliorismo, imperativo de la disidencia, Shklar, Brunkhorst, Muguerza.

### Abstract

*In the last decades, several authors and theories have been resorting to the notion of via negativa, a negative path or an approach focused on negativity, to refer to the place that experiences and processes of negativity have in shaping normative systems. Normally in this approach negativity is defined as injustice and the suggestion, then, is that there we should*

\* Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Programa On Trust-CM H2019/HUM-5699, financiado por la Comunidad de Madrid y el Fondo Social Europeo.



*attribute some kind of primacy, either genetic or hermeneutic, to perceptions and experiences of injustice over the definitions of what may be shaped as just or correct in a given normative system. A preliminary outline of a theoretical map will be here be advanced, in which the intuition of the purported primacy of the negative is located when it comes to understanding the normative dimensions -ethical, political and juridical- of social processes and systems. This map is incomplete and, as will be argued, rather points to the fact that the negative path is a hermeneutic tool in the hands not only of theorists but also of social agents themselves for the understanding of the genesis of practical ideas and norms, of their breakdowns, resistances and reformulations, and of the articulation of programs or proposals of normative orders that can subsequently be taken as just and acceptable. In more descriptive terms, the negative path would focus on the processes of refusal, complaint, denunciation, resistance or opposition to a given normative regime, whether in the form of revolution or a collective action of reform, or as an expression of individual actions of dissidence and disobedience.*

### **Keywords**

*Vía negativa, hermeneutical approach, harm, sense of injustice, meliorism, imperative of dissidence, Shklar, Brunkhorst, Muguerza.*

SUMARIO. 1. Introducción: la vía negativa como una aproximación hermenéutica. 2. Judith Shklar: el sentido de la injusticia como matriz de la vía negativa. 3. Interludio: el meliorismo como marco de comprensión de la negatividad. 4. ¿Rehuyendo el meliorismo? La mirada de la teoría crítica de Brunkhorst. 5. El repudio de la crueldad: el sujeto que rechaza la negatividad del daño. 6. La conciencia moral y el imperativo de la disidencia de Javier Muguerza.

## **1. Introducción: la vía negativa como una aproximación hermenéutica**

La presente voz se articulará en seis apartados. En esta introducción se planteará una aproximación al concepto de vía negativa como una perspectiva hermenéutica. Posteriormente, en segundo lugar, se abordará la aportación, seminal y central, de Judith Shklar que se recuperará más adelante en el texto. Aunque Shklar no empleara el término, sus propuestas son centrales y, por así decirlo en clave menor, apuntan a una reflexión desde la filosofía política de la relevancia de las experiencias de negatividad, como la percepción de la crueldad y el sentido de la injusticia, para comprender el significado de los conceptos normativos como el de justicia. Su cauteloso empleo de la relevancia de las víctimas –de quienes sufren y padecen la negatividad– es central en la articulación de esos significados. En tercer lugar, en forma de interludio, y porque la vía negativa apunta a una comprensión de la historia –casi una filosofía de la historia– se enfrentaría a un obstáculo generalizado en la cultura contemporánea y sus comprensiones historicistas: el del meliorismo contemporáneo. Éste suministra una versión de la prioridad epistémica de la idea de bien en forma de lo mejor o de lo ya no-peor, precisamente lo que la interpretación hermenéutica de la vía negativa quiere cuestionar. En cuarto lugar, en una ola subsiguiente de la discusión, se presenta la reconstrucción que Hauke Brunkhorst hace de los procesos normativos en la historia en lo que denomina «teoría crítica de las revoluciones jurídicas». En una clave mayor, por seguir con la metáfora musical, ese programa apunta a un proyecto interpretativo –que se pretende postmetafísico en una teoría de la evolución y la revolución sociales– de los procesos normativos en la historia de nuestras sociedades. Se recupera ahí, en un proyecto teórico que tiene su raíz en la Teoría Crítica de T.W. Adorno, pero sobre todo de Jürgen Habermas, la idea hegeliana y marxiana de la negatividad como motor oculto de los procesos históricos. En un quinto apartado, más breve, se regresa a la mirada de Shklar para

interrogarse sobre los sujetos como agentes de negatividad: son ellos quienes ejercitan resistencias, disidencias y desobediencias y hacen real la dialéctica de la negatividad –por emplear este término– a la que tanto Shklar como Brunkhorst se refieren. Por último, y en sexto lugar, esa idea de los sujetos que encarnan la negatividad ha tenido en nuestra cultura filosófica hispano hablante –sobre todo en Javier Muguerza– una inflexión específica y una aportación original. No obstante, se sugiere que el carácter marcadamente individualista de las formas en las que la conciencia ética de la disidencia se ha presentado puede ser matizado en la medida en que los actos de resistencia y disidencia se enmarcan en redes de resistencia epistémica, como ha sugerido José Medina.

Luis Villoro presentó en sus últimos trabajos (Villoro, 2007) el esbozo de una «vía negativa hacia la justicia» que entendía como una forma de salir del impasse teórico de las reconstrucciones liberales de las teorías de la justicia a la hora de atender al carácter fundante y motriz de las experiencias de exclusión y para poder dar cuenta de la fuerza normativa de las aspiraciones al reconocimiento de los desposeídos y excluidos. Esa idea recoge nítidamente lo que aquí se entiende como el componente hermenéutico de la vía negativa: se trata, en primer lugar, y en lo que a nuestras teorías normativas se refiere, de ajustar la vista y de dar cuenta de la fuerza de las experiencias de injusticia y de hacerles, por lo tanto un lugar en la génesis y significado de nuestras nociones normativas; pero quizá sobre todo, y en el segundo plano de las realidades sociales mismas, de entender que las motivaciones de los sujetos están ellas mismas transidas de la experiencia y el rechazo de esa misma negatividad, una experiencia que la teoría debería recoger y reconstruir. Cabe aventurar que esa dimensión hermenéutica es, por lo tanto, una llamada a un reajuste teórico al que nos invitan las diversas corrientes y autores que mencionamos.

## 2. Judith Shklar: el sentido de la injusticia como matriz de la vía negativa.

Tal vez no sea desacertado ubicar a Shklar en esa misma perspectiva hermenéutica, aunque ella ubicaría su trabajo más bien en la (historia de la) filosofía política y no se reconocería en esa tradición de la filosofía continental. En *“Putting cruelty first”* (Shklar, 1984) [en adelante, “Anteponiendo la crueldad”] traza un origen en Montaigne y Montesquieu de las intuiciones normativas modernas y en *Los rostros de la injusticia* (Shklar, 2010) desgrana con más detalle esas intuiciones poniendo de relieve lo que denomina el sentido de la injusticia. En sus últimos trabajos, sobre las ideas de pertenencia social en la sociedad norteamericana, con el acento puesto en las exclusiones raciales, y sobre la condición de los exilados, desarrolla esa misma aproximación. Su mirada, pues, trata de desentrañar el sistema de percepciones necesarias para dar cuenta de las experiencias de negatividad –la de la crueldad de las guerras y de los efectos del poder, en el primer caso de los trabajos citados, y la de las injusticias sociales en el segundo–. De alguna forma es una cierta hermenéutica o fenomenología de esas experiencias la que posibilita una manera de mirar y de ver el sentido de nuestros sistemas morales y políticos y de sus conceptos centrales. No es tanto una aproximación a las génesis específicas de esos sistemas y conceptos sino al significado y el motivo que lleva a considerarlos normas e intuiciones legítimas para quienes se consideran sujetos de ellas y a ellas. Aunque – como veremos a continuación al tratar a Brunkhorst– la prioridad experimentada de lo negativo pueda querer también alcanzar el estatuto de un mecanismo de explicación histórica o genética de nuestros conceptos morales, quizá la sugerencia de la vía negativa puede plantearse todavía en Shklar con un carácter más cauto y general. Lo normativo, es decir, nuestras intuiciones y valores morales, nuestras normas y nuestras instituciones, sugiere esta aproximación más cauta, son percibidas en los procesos de crisis y de negatividad como nuevas demandas o como nuevas restricciones sobre comportamientos e instituciones previamente no normados. En

*Los rostros de la injusticia* se percibe con claridad cómo opera el sentido de la injusticia –como el envés del sentido de la justicia que es tan central en la teoría de Rawls y a la que la misma Shklar se siente cercana en su defensa de la democracia constitucional– como ese mecanismo desvelador de los significados normativos; y quizá como una sospecha algo escéptica de la historiadora del pensamiento político que era ante las filosofías políticas exentas o completas que jalonan esa misma historia.

El sentido personal de la justicia, el de cada súbdito, no tenía espacio en teorías que contemplaban solo los gobiernos aristocráticos y monárquicos. En la teoría moderna de la democracia, en cambio, el sentido individual de sufrimiento ocupa el centro del escenario, como problema psicológico y como problema político (Shklar, 2010, p. 142).

El sentido de la injusticia es, quizá sobre todo, una cierta educación de la sensibilidad y de la mirada ante la crueldad y ante las desgracias que en momentos históricos anteriores se tomaban como naturales e inevitables, pero que se van desvelando en la historia más bien como injusticias que antes no se percibieron como tales –pensemos, por ejemplo, en la esclavitud y en la sumisión de la mujer, por no mencionar las formas masivas de la desposesión estructural–. En los términos que el autor de esta voz se inclina a emplear para interpretar a Shklar, esas injusticias dejan de pensarse como inevitables males y pasan a concebirse como daños evitables y vitandos. Esa sensibilidad tiene un punto focal, que ya aparecía en “Anteponiendo la crueldad” (Shklar, 1984), el papel central de las víctimas, y en el que se muestra esta forma de hermenéutica cauta de la vía negativa. Es hermenéutica porque –argumenta Shklar en una maniobra teórica directamente anti-maquiaveliana– Montaigne y Montesquieu piensan los ejercicios del poder no desde la perspectiva de quien lo ejerce y de su eficacia, sino de los daños y sufrimientos que se infligen en quienes sufren sus efectos. Cabe interpretar el giro hermenéutico de Shklar como la sugerencia de que para pensar el poder y sus ejercicios hubiéramos de olvidar el *cui prodest* y nos centráramos, más bien, en el *quis patitur*. Y es una hermenéutica *cauta* porque Shklar nos llama repetidamente la atención sobre los riesgos de sobrevalorar el lugar de las víctimas, y aún de sus experiencias. La sobrevaloración de las víctimas, el victimismo, puede llevar, en primer lugar, a su fácil manipulación; pero también, sobre todo, a perder de vista su complejo estatuto no siempre obvio ni transparente.

Pero se añade quizá algo más a la intuición de lo que aquí se llama la vía negativa que, aunque tiene una base en Shklar, no se expresa así en ella: cabe trazar o ubicar históricamente ciertas crisis de negatividad en la historia que, al fijarnos en sus víctimas, hubieran puesto en evidencia males que no habían sido aún conceptualizados –pensemos, como se decía hace un momento, en la esclavitud, indiscutida durante hace milenios y desde hace dos mil quinientos años problematizada, o la discriminación y la violencia género, reciente en nuestras conciencias públicas y privadas– o bien porque incluso previos acuerdos explícitos son violados y quebrados, como sucede, por ejemplo, en las violaciones graves de los derechos humanos en la actualidad que presuponen intuiciones, formulaciones normativas e instituciones que encarnan dichos derechos. En esos y otros casos, seguiría la hipótesis de esta vía negativa, generamos nuevas normas y nuevos conceptos que en ellas se definen, y lo hacemos con precisión cada vez más aguda o los resignificamos y corregimos para formular qué no debiera haber ocurrido o qué no debería suceder de nuevo. La comprensión de lo que sean nuevos daños tiene una semántica abierta en la historia.

### 3. Interludio: el meliorismo como marco de comprensión de la negatividad

Alejándonos ya de Shklar, pareciera que, vista así, la vía negativa apunta a un programa de aprendizaje. En un lúcido balance de las discusiones del siglo que se acababa, Jürgen Habermas se preguntaba hace veinte años si acaso aprendemos por medio de las catástrofes (Habermas, 1999). Incluso atendiendo a las filosofías de la negatividad del siglo pasado –sobre todo la teoría crítica frankfurtiana, pero no solo– la falible confianza ilustrada en las capacidades racionales y normativas se trataba allí de presentar con sobriedad. Habermas subrayaba cómo los balances negativos sobre el pasado siglo, en el que se han acumulado catástrofes cuantitativa y cualitativamente inimaginables hasta entonces, tendían a olvidar hechos tan incuestionables, entre otros, como la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial o el entonces esperanzado horizonte de una inicial Unión Europea. Quizá nuestros tiempos de amenazante oscuridad han empalidecido aún más el ya frágil proyecto de una ilustración que Habermas mismo, en otros textos, considera aún tarea pendiente. Es relevante traer la aportación de Habermas a colación porque la vía negativa es como un aguijón en esa conciencia que cabe llamar meliorista incluso aún cuando ésta estuviera muy lejana ya de los fortalecidos proyectos ilustrados; el meliorismo es la perspectiva que propone pensar que, *a pesar de todo*, caminamos en la historia en una ruta de lo peor a lo menos malo e incluso, por ello, lo mejor. Su carácter hermenéutico, pues, no pierde una cierta dimensión normativa: acendra la cautela ante las filosofías, positivas y negativas, de la historia. He subrayado la fórmula adverbial concesiva porque en ella se juega en parte el sentido de la vía negativa que eleva una mirada de dolido escepticismo incluso ante la forma debilitada de la esperanza que se contiene en el meliorismo. Quizá la vía negativa, tal como se está aquí explorando, solo formula que en la historia, y en el sentido presente de nuestros conflictos, algunas sociedades elevan barreras contra lo que van precisamente percibiendo y experimentando como daños, es decir, como lo que debe rechazarse y evitar que suceda de nuevo. Y lo hace, precisamente porque es negativa, porque propone que es más adecuado –en términos de comprensión y en términos de experiencia– pensar antes en lo que se rechaza que en lo que se espera o se confía incluso con ese rechazo mismo. Así vista, la vía negativa desnuda la acción humana –incluso la acción de repudio y de compromiso– y cuestiona que sea el bien que se busca lo que le da sentido. Por poner su intuición en términos académicos, la vía negativa no es nada aristotélica por su carácter alejado, sino antagónico, de la teleología del bien –o lo acabará siendo de manera un tanto heterodoxa– y es kantiana –aunque de manera también no usual al formular, como mucho, el imperativo negativo de la no reiteración del daño o, en versión distinta, el imperativo de la disidencia, como diremos después.

Para que pueda entenderse adecuadamente –y no recaiga en las filosofías negativas de la historia, como si pretendiera invertir las narrativas ilustradas del progreso–, la vía negativa no necesita elevar una condena a lo que sean los contingentes vericuetos de la historia, como si ésta acabara escribiéndose en recto incluso con renglones torcidos, sino, más bien, plantear reiteradamente una sospecha y, como se decía, una cautela. La sospecha es que no todo lo que se ha venido acordando –por ejemplo, en las estelas de la Declaración de los derechos humanos– es un sólido hecho ya incuestionable sobre el que apoyarnos, porque su protección puede quebrar, y quiebra, y la cautela es que hemos de estar siempre avisados de esa posibilidad para, precisamente, evitarla. Lo que la vía negativa hace es, más bien, atender a que quizá incluso nuestras barreras contra los daños y las barbaries, esas que se elevaron en momentos anteriores como compromisos contrafácticos, categóricos, están necesitados de su reiteración, precisamente, como evitación del daño. La percepción de la negatividad, la de las heridas de un mundo quebrado, es



el punto de partida de esa reiteración y para que pueda formularse tienen que enfrentarse a dos dificultades.

En efecto, esta idea de negatividad, de lo negativo en el mundo, se enfrenta a dos grandes concepciones de la prioridad de lo positivo. La primera, como si apresurara la respuesta ante el problema del mal, formula que vivimos en el mejor mundo posible. Su versión metafísica es el optimismo ilustrado de la teodicea de Leibniz al enfrentarse al problema del mal: habitamos el mejor mundo posible; su versión popular nos la presentó Voltaire en la entrañable, pero ridícula, figura del Dr. Pangloss, el tutor de Cándido en su deliciosa novela homónima. En ese marco mental, todo, empezando por los infortunios, como el terremoto de Lisboa, o las desgracias provocadas por mano humana, como las guerras, puede ser descubierto como positivo, como si teleológicamente enunciara que no hay mal que por bien no venga. Hay una segunda forma más matizada de esta concepción de la prioridad de lo positivo que ni es tan metafísicamente insostenible como la de Leibniz ni tan ingenua o torpemente consoladora como la de Pangloss. Me refiero a la idea meliorista de la que ya se habló al pensar el siglo XX en la reflexión de Habermas pero que, en términos más peraltados, y como un diagnóstico general sobre la confianza en la razón humana, formularía que una mirada larga sobre la *evolución* de las sociedades humanas muestra una disminución de la violencia, de las guerras o de los exterminios de los humanos a manos de los humanos. De diversas maneras, e incluso aunque no tengamos la confianza ilustrada en un incuestionable progreso de la razón en la historia ni podamos esgrimir garantía alguna contra la sospecha de que podemos estar caminando al borde del abismo –por ejemplo en lo que atañe a la sostenibilidad misma de nuestras sociedades en un ecosistema que estamos devastando– cabe pensar que la racionalidad que se va construyendo en la historia es capaz de hallar qué hay de mal en lo que ahora pensamos que es peor y, por ende, de pensar qué formas de acción cabrían contraponérsele a esos males. Los sólidos argumentos de Steven Pinker (Pinker, 2011) en nuestros días han ido en ese sentido. Aunque no cabe ahora entrar en su detalle –pues el meliorismo sería la antítesis cauta de la incluso cauta vía negativa–, la idea propuesta es señalar que determinadas adquisiciones o construcciones institucionales –desde el estado como monopolio de la violencia legítima hasta el derecho, desde la socialidad de las costumbres al perfeccionamiento de las formas de comunicación– tienen el doble resultado, primero, de permitir percibir mejor en qué anduvimos errados, en qué había quebrado el mundo, y, segundo, de ir construyendo, elaborando, mejores bardas contra las negatividades –la guerra, la esclavitud, la dominación de género, la pobreza– que han estado pluriformemente presentes en la historia. El mecanismo conceptual que subyace a esta aproximación meliorista es, pues, la de un método comparativo: podemos, de la mano de las ciencias de la vida, como las de la salud, y de las ciencias sociales de la historia, contrastar momentos anteriores y constatar avances y ganancias, como la de la reducción de la violencia que inquieta profundamente a Pinker.

Conviene subrayar y reconocer que esta concepción meliorista, expresada incluso como una concepción ilustrada que matiza en múltiples maneras su optimismo, está a la base de los entendimientos de las sociedades democráticas contemporáneas y, con una argumentación distinta, estaba presente en el análisis de Habermas que se recogía antes. El meliorismo es la conciencia moral por defecto de sociedades reflexivas como las nuestras. Pero, a pesar de que el meliorismo parte de una concepción negativa de lo anterior –e incluso de lo actual, pero que será también “anterior” en algún momento exitoso del futuro– sigue concibiendo que lo que prima, lo relevante que articula nuestras comprensiones y nuestras acciones, nuestro conocimiento y nuestra ética, lo que metafísicamente expresa lo real y determina nuestros conceptos, es alguna forma de comprensión como la que se ha llamado

positiva. En la versión meliorista –hegemónicamente la de nuestras sociedades, insisto, y con sólidos argumentos de su parte– el bien, aunque sea como rechazo de lo que ahora llamamos mal, da el mejor tono de lo que sea nuestra humanidad; va alumbrándose en su historia.

#### 4. ¿Rehuyendo el meliorismo? La mirada de la teoría crítica de Brunkhorst

Y no le faltan fuertes argumentos, no ya historicistas sino metafísicos, a esta concepción. O quizá sea un caso más en el que percibimos que la metafísica está siempre soterrada incluso donde menos se la sospecharía. Hay una veta platónica y agustiniana que se encarna en las reflexiones medievales, pero que pervive en los racionalismos modernos, como en Descartes y Spinoza, en el optimismo ilustrado de Leibniz e incluso en nuestro postmoderno meliorismo ya secularizado. La gran tesis metafísica es que el mal, lo negativo, no existe, no es: es privación del bien, es su negación o es su ausencia. No es el caso ahora de entrar en los torturados detalles de la historia de nuestras concepciones, sino de llamar la atención sobre esa primacía conceptual del bien sobre el mal, de lo positivo sobre lo negativo que, como veremos, la vía negativa tendrá que cuestionar. Nos acercamos con cautela al centro de la intuición de la vía negativa que estaba ya en Shklar y que sugiere que ni esa historia ni esa primacía ontológica del bien –del bien que es la existencia y es el Ser, en su versión metafísica– casan ya del todo ni con nuestra experiencia y ni siquiera con la historia real –otra historia alternativa– de nuestras mismas ideas, de nuestras filosofías. Las quebraduras del mundo no lo son porque un mundo anterior –¿de nuevo, la edad de oro de Hesíodo?– fuera roto por la humana mano de hierro; tampoco esas quebraduras pueden ser pensadas *porque* serán suturadas con el trabajo de la razón, de las instituciones o de la empática sensibilidad humana, como quizá soñaran Hume o Rousseau y, tras él, Kant. La quebradura del mundo tiene, sugiere la vía negativa, primacía real, es la primera negatividad de lo real, el hecho primero de que alguien ha sido dañado. Esta es la raíz del pensamiento crítico que encarna la vía negativa: frente a la confianza, la sospecha o la certeza de la quebradura del mundo, de la primera negatividad como raíz de lo real.

Pero no es claro que esa sospecha o esa cautela derroten la fuerza de la prioridad metafísica del bien. Pues aquí hay, de nuevo, dos cuestiones. La primera es la prioridad *en la experiencia* del hecho de ser dañados, lo que requiere o alumbró la conciencia explícita de que aquel acto o aquella situación es, precisamente, un daño: la experiencia de la injusticia determina los puntos ciegos de los anteriores ejercicios y teorías de la justicia. En los términos de la teoría crítica, a la que nos volvemos ahora, es la negación determinada –esto no– de una estructura social, la negación determinada de un ejercicio normado de distribución de bienes y valores o de articulaciones de poder. Pero la segunda cuestión que tiene que sortear aquí la vía negativa es que si hay un daño éste quiebra una expectativa anterior de ausencia de daño, como la confianza básica en el mundo que, en la experiencia de Améry, quebró con su tortura. La prioridad de un bien, por ejemplo, el de la confianza básica en el mundo social o el de las expectativas de una relación de simetría y reciprocidad encarnada en la justicia, parecería, de nuevo, estar presupuesta para pensar la negatividad. Ésta, aunque adquiriera su papel por desentrañar las fracturas de lo real, sólo puede operar porque, al menos en el orden de la génesis de esa misma experiencia negativa, está presuponiendo de alguna forma aquello que ahora, cuando esa experiencia negativa ocurre, es, precisamente, negado o quebrado. Y ciertamente, algo se le quebró a Améry al ser torturado, algo que suponía como actitud básica ante el mundo y algo que fue arrebatado al justo Job, la expectativa del no-castigo si practicaba, como hacía, la vida del justo de Yahveh. Podemos pensar que eso que quebró era un bien. Pero cabe insistir que eso deja en la sombra la experiencia de aquellos que, a diferencia de estos dolientes, nunca pudieron disponer

de tal confianza, de tal bien. ¿Cómo se alumbraba la conciencia de que algo que se vive –como la esclavitud o la dominación de género– es negativo cuando hasta algún cierto momento se vivía como algo natural o socialmente inalterable? Quizá en los términos inútilmente abstractos que estoy empleando –los de la prioridad ontológica del bien sobre su quiebra, sobre el daño, una toma de posición central en la metafísica occidental– la pregunta es irresoluble. Para afrontarla hay que abandonar la metafísica y acudir, post-metafísicamente, a la historia de los procesos, personales y sociales, de negatividad.

Cabe, en efecto, otra manera de pensar el papel de lo negativo en los procesos históricos que rehúya el meliorismo, incluso aunque éste no adopte formas consoladoras, como estimo que hace Pinker, o resistentes, como le sucede a Habermas. Como recientemente ha propuesto Hauke Brunkhorst (Brunkhorst 2014), podemos enfrentar esa cuestión por medio de una reconstrucción del mismo proceso evolutivo de las sociedades en la forma de una teoría crítica de lo que él denomina las revoluciones jurídicas en cuyo centro, como un motor que altera los periodos de estabilidad normativa, está la aparición y el desvelamiento de la negatividad, una negatividad cuyo carácter y cuyo sentido va mutando en el proceso histórico. Las determinaciones de esa negatividad –su carácter, precisamente, de negación determinada– no tienen un único nombre, aunque persista la tentación marxista de llamar al proceso histórico la historia de la lucha de clases. Las tesis reconstructivas de Brunkhorst –como un nuevo hegelianismo teñido del negativismo de las miradas radicales del pensamiento político y social del último siglo, y señaladamente del radicalismo de Barrington Moore (Moore, 1978) o de la permanente irreconciliación de Theodor W. Adorno–, dan cuerpo a la idea de que el desarrollo de nuestras instituciones sociales, políticas y jurídicas es un proceso de reconfiguraciones y saltos impulsados por distintas formas de negatividad, esas formas que se encarnan en revoluciones conceptuales que fueron revoluciones históricas y sociales. En ellas, los conceptos normativos –la mutante constelación de lo justo– siguieron el camino de las protestas, de los conflictos, de los desacuerdos no menos que el de las crisis sistémicas mismas; también, cabe decir, de la violencia. Tampoco es momento de exponer el detalle de la reconstrucción de este desbordante nuevo hegelianismo negativo, que hereda el marxismo y el pensamiento crítico contemporáneo. Baste con señalar que la idea motriz es argumentar que esta forma de interpretar nuestra historia evolutiva está encaminada a mostrar los potenciales emancipatorios de esa historia a partir de procesos sociales concretos, de emancipaciones particulares, que posteriormente, cuando la cultura y la reflexión histórica se hicieron reflexivas, han adquirido el rango de una categoría, la de emancipación misma. Las experiencias de emancipación de las formas revolucionarias, reiteran esa fuerza negativa a lo largo de la historia –son no solo su matriz simbólica, sino de matrices de experiencias– que, en el caso de Brunkhorst, llega ya a adquirir en la modernidad el rango de una categoría política abstracta. De esa manera, incluso si pensamos la historia como un proceso de evoluciones y de revoluciones, en una suerte de versión negativa o invertida del meliorismo, lo que priman son las fuerzas de las negatividades. Tal vez no solo por la primacía experiencial del daño que comentamos, sino tampoco sobre estos supuestos reconstructivos de la historia, no cabría seguir pensando –*metafísicamente*– en la primacía del bien sobre lo negativo. Pero es que, doblando la apuesta, tampoco podríamos hacerlo en términos filosóficos, al menos de una filosofía intramundana y post-metafísica, porque, argumenta hegelianamente Brunkhorst, la negación determina la afirmación:

[Hay] una *asimetría* constitutiva entre la afirmación y la negación: sólo la negación es una operación reflexiva que hace explícito el sentido de la afirmación. Ésta es la razón lógica por la cual la negación que abole la inmediatez (como acertadamente vio Hegel)



es el comienzo y la fuerza motriz de todos los procesos de desarrollo en la historia humana (Brunkhorst, 2104, p. 19).

Retornamos, pues, al centro de la objeción metafísica a la vía negativa y a la respuesta que ofrece esta versión, en clave mayor, de la vía negativa: si es la negación determinada la que pone en evidencia una afirmación positiva que antes de ella solo estaba latente, olvidarla como mecanismo social de comprensión leería mal y borraría el carácter emancipador de la negatividad. Brunckhorst articula sus análisis no sólo sobre ese básico esquema de la lógica de Hegel, sino sobre todo sobre la matriz teórica de Habermas: son los procesos de quiebra comunicativa –o si se prefiere, las formas de la comunicación negativa– los que fuerzan acuerdos sistémicos para restañar, en un momento ya distinto, el orden social.

Sin tener que suscribir ni el argumento hegeliano ni la, por otra parte sugerente, reconstrucción histórica de Brunckhorst, cabría pensar, pues, que tanto en el orden de la experiencia al que acudía Shklar como en el orden de los procesos históricos que Brunckhorst reconstruye, lo real mismo se ha ido mostrando como primeramente quebrado, unas fracturas que llamamos así no porque hayan roto lo antes entero, ni torcido lo antes tieso, sino porque las sociedades con varia fortuna han ido suturando esas quebrantaduras originarias. Y cabe sugerir, entonces, que en variadas formas y con diversa fortuna, es a esas suturas a las que les llamamos el bien. No importa tanto ahora –una pregunta crucial en otros momentos de la investigación, por ejemplo, en términos estrictamente evolutivos– si fue antes la fractura que su reducción; probablemente ambas cosas, quiebras y suturas hayan sido siempre simultáneas, probablemente tanto las simetrías como las asimetrías de los grupos humanos tejieron nuestra sociable insociabilidad. Quizá cabe suponer que las quiebras refuerzan y acrisolan lo que estamos llamando ahora suturas. Importa, más bien, la metafísica, es decir, el cuestionamiento de la primacía del bien sobre su negación, aunque eso nos requiera una torsión de cómo concebimos la acción y de cómo entendemos, filosófica pero también espontáneamente, el pensamiento mismo que, solemos dar por supuesto, dice siempre lo que hay antes de poder negarlo. Porque a veces, por no decir con frecuencia, rechazamos o repudiamos lo que aún ni siquiera tiene nombre.

## 5. El repudio de la crueldad: el sujeto que rechaza la negatividad del daño

Sin entrar en esa torsión mayor, una manera más adecuada de acotar la intuición de la vía negativa es regresar por un momento a Judith Shklar. Como se indicó, Shklar fue paciente y sutilmente mostrando de qué manera las concepciones básicas del liberalismo político se fueron construyendo como reacciones y resistencias a las formas vividas de injusticias y crueldades que han ido plagando la historia mediata e inmediata. Su apoyo en la paradoja de Montaigne y en su «odio cruelmente la crueldad», que él ejemplificaba en la tortura, la lleva a sugerir que, en el orden normativo, diferenciado y reflexivo de Montesquieu, subyacen ese aprendizaje y esa sensibilidad. Ese repudio de la crueldad –la forma aquí de lo negativo, de la quebradura del mundo, del daño– es, para Shklar, el sustrato de las instituciones liberales modernas y supone una reinterpretación radical de lo que damos por descontado en el relato del origen y desarrollo de esos conceptos. Frente a la narración canónica del origen conceptual en la razón –el hecho de la razón, dirá Kant– de conceptos como el de dignidad, o respeto, o simetría, o, sencillamente, justicia, Shklar sospecha que las experiencias de humillación, desposesión, crueldad física y moral, están a la base de las frágiles barreras que contra esas realidades elevamos –es decir, esos mismos conceptos–. Así, la vía negativa no define el bien, sino que explora los efectos y el sentido del rechazo del daño. Parte de la experiencia primaria del daño, de lo quebrado.

Pero tal vez el repudio de esas realidades sobre las que fija su atención Shklar haga algo más que permitirnos reconstruir el sentido que tienen, o que más bien debieran tener, nuestras intuiciones normativas. La vía negativa no solo ha indicado las modificaciones sustanciales que la idea de daño implica sobre las concepciones y formulaciones del espacio público en el que se formulan, sino que ha puesto en juego también, ha tenido que hacerlo, otras interpretaciones de lo que somos y cómo somos las personas. Cabe sugerir, por ello, que la vía negativa se apoya en una noción mutada de sujeto y la incita. Descansa en las formas de nuestras quebradas subjetividades en el daño y las generaliza como una nueva interpretación o como una matriz nueva para la condición humana. Tal vez haya tres inflexiones masivamente presentes en el pensamiento contemporáneo, del siglo pasado y de este mismo siglo, que así lo indican: el acento en la corporalidad humana y en su vulnerabilidad, el acento en su precariedad social e institucional y el acento en la relacionalidad de las personas como categoría central para pensarnos, precisamente, como sujetos, como agentes.

La vía negativa, que de múltiples maneras se va desplegando como un delta desde la segunda mitad del siglo pasado, ha subrayado esos rasgos: podemos ser heridos, podemos ser dañados; podemos herir, podemos dañar. Gran parte de la nueva tradición fenomenológica y crítica está, precisamente, llamando la atención sobre el carácter fundante de esa idea de vulnerabilidad. La misma Shklar lo apuntó en su liberalismo del miedo: la política liberal se funda en el miedo que nos produce el miedo a ser heridos, corporalmente dañados, físicamente sometidos. O, en otros términos, el repudio de la violencia –por ejemplo, de la violencia de género– se condensa en el horror de una violación y en las formas de humillación, de herida moral de su dignidad, de quiebre de la agencia de la mujer, que allí siempre se ejercita (Alcoff, 2018; Bernstein, 2015).

A la vista de tal vulnerabilidad, la idea central de la filosofía moderna, la de un sujeto autosuficiente y autónomo –fundamento epistémico del conocimiento y fundamento normativo de la capacidad de agencia—, parece haberse difuminado; el sujeto ha perdido su perfil de inviolabilidad, y sobre todo ha perdido el aislamiento de esa su individualidad autofundante. Pero no parece que haya perdido, no obstante, ni su reflexividad (pues es capaz de dar cuenta de sí mismo en sus actos y sus relatos de sí mismo) ni se le ha difuminado su capacidad de acción, su capacidad práctica, su agencia. Como se está reiterando en numerosos lugares y experiencias, muchas víctimas rechazan ser concebidas como tales, por las connotaciones de pasividad y de impotencia que se suelen asociar a tal denominación y se quieren pensar, más bien, como supervivientes, cuando han logrado serlo, cuando han recuperado su capacidad moral de agencia. Si su dignidad, su autonomía, su agencia, fue dañada o si les fue impedido el ejercicio de sus capacidades morales, sociales y políticas, las resistencias ante esas negatividades vividas y experimentadas pasan, entonces, a primer plano. Ante las formas de la negatividad experimentada –ante las viejas y nuevas violencias, ante las viejas y nuevas formas de desposesión y marginación– aparecen espacios y agencias de negación (de nuevo, determinada) de esa misma negatividad. El sujeto vulnerado aparece como sujeto resistente.

Pero la posibilidad de pensar los sujetos resistentes ante el daño o, más ampliamente, sobre las formas de negatividad, los ubica en formas peculiares ante los sistemas normativos en los que habitan y en los que ellos mismos son conformados. Si, y cuando, son tales sujetos de negatividad, se enfrentan a valores, normas y categorizaciones cuyas formas estiman les hieren, son ubicados en los márgenes de los espacios de distribución del poder económico, social y político de los que son y se sienten excluidos, son despojados de los instrumentos jurídicos para poderse pensar como sujetos de derechos activos en sus comunidades políticas.

Estos sujetos son –cuando lo son, cuando pueden llegarlo a ser– los actores de la vía negativa. Por ello, tal vez cabría recoger bajo su rúbrica los procesos multicausales y pluriformes de los malestares de la modernidad tardía –esos mismos malestares que las teorías se afanan en reconstruir como fracturas de los procesos de socialización–. Esos malestares adoptan formas de oposición violenta o formas más civilizadas de resistencia y de desobediencia. Javier de Lucas (de Lucas, 2020, p. 29) los llama así, tiempos de desobediencia. La hermenéutica de la vía negativa llamaría la atención, ahora, sobre esas formas de revuelta, resistencia y desobediencia que surgen por doquier en los lugares de fractura de los órdenes nacionales e internacionales y cuyas siglas y nombres emblemáticos se ha convertido en lemas y en memes de la conciencia pública.

Pero es insuficiente esa llamada de atención. Si quisiéramos encontrar un sentido a la vía negativa que se materializa en esos procesos, tendríamos que atender al complejo entramado de razones que ejercitan los resistentes. En este sentido, la vía hermenéutica negativa vuelve a ser adecuada, porque fija la atención en las razones de la agencia de esos sujetos resistentes y sobre el entramado causal mismo en el que tienen lugar. Y, en términos de agencia –de la capacidad reflexiva de ser actores–, ello vuelve a poner sobre el tapete la discusión filosófica de quién es, y por qué lo es, sujeto de resistencia a la negatividad, de cuál es su autoridad. Es de notar, de entrada, el carácter reactivo de este sujeto. Matizando, y cuestionando, la idea antes sugerida por Brunkhorst de la primacía originaria de lo negativo –que desvela en la negación determinada lo que posteriormente será afirmado–, pareciera que ahora llamamos la atención sobre la reacción contra lo que en el marco hegeliano al que Brunkhorst nos invitaba cabría pensar como mera positividad. En muchos de estos casos de resistencia percibimos más que una negación originaria la oposición a lo que se experimenta como fracasos de postulaciones normativas frustradas: la exclusión del orden de los derechos, la frustración de las promesas del bienestar social, la marginación de los órdenes simbólicos en los que se articularían los reconocimientos. Son esas exclusiones, marginaciones y frustraciones recursivas –el *quis patitur* al que nos referimos antes– las que ahora ocupan el campo de visión y se trataría, cuando es el caso, de indagar, primero, de qué razones se pertrecha ese sujeto de resistencia y de cómo esas razones le suministran recursos para su acción y, segundo, qué marcos de entendimiento racional, cognitivo, emocional y valorativo pueden dar respuesta adecuada a las demandas que así se formulan. Es decir, y por emplear términos más cercanos al entendimiento común, cómo pueden ser interpretadas en términos de justicia la denuncias que efectúan los nuevos sentidos de la injusticia y qué re-entendimientos de los órdenes de la justicia serían necesarios.

## 6. La conciencia moral y el imperativo de la disidencia de Javier Muguerza

Ese ámbito de cuestiones desborda, incluso, las intuiciones de la vía negativa tal como las hemos explorado. Pero hay una inflexión filosófica que me parece relevante en la discusión. Las reflexiones que se han ido apuntando sobre las nuevas formas de subjetividad negativa –vulnerables, corporales, relacionales– parece que apuntan, *yet again*, a una cuestión central: la de cuál y cómo es la sede de la agencia, de la capacidad práctica, de los sujetos, a cómo es, cuando es, su capacidad activa de ser tales y no solo ser pacientes de los malestares que sufren, a cómo sobreviven y resisten y no solo son víctimas, cuando lo sean. Y son diversos los lugares teóricos para pensar esa capacidad de agencia que es el núcleo filosófico de la posibilidad del programa de la modernidad: desde las formulaciones ilustradas de Rousseau y de Kant a los programas emancipatorios del siglo diecinueve, desde las formas y recursos de la subjetividad resiliente descubiertas en el siglo veinte a las formas de resignificación misma de los conceptos y términos con los que se practican la

exclusión y la marginación, tan relevantes en el veintiuno, y sobre los que, por ejemplo, los feminismos han llamado la atención.

La capacidad de agencia del sujeto moderno tenía una sede privilegiada: su conciencia. Paradigmáticamente, es la conciencia moral donde el sujeto se constituye como tal o, más precisamente, donde se desvela –aunque sea postulativa y nouménicamente– como sujeto. En términos kantianos, es la ley moral que el sujeto puede formularse y darse a sí mismo la que le descubre y le muestra, ante sí y ante los otros, como sujeto libre. Ese programa trascendental kantiano se expresa también como un programa universal, jurídico y político, cuando la autodeterminación del sujeto se convierte en condición y modelo para la autodeterminación de todos. De esa manera, la conciencia moral del individuo está conceptualmente articulada como condición y centro del orden social, jurídico y político justo. Esta nítida articulación conceptual ilustrada –cuyos avatares históricos, en las inversiones de Hegel y de Marx, no alcanzan a desvanecer– tiene una consecuencia problematizadora cuando aterriza sobre las realidades normativas mismas: la desobediencia y la resistencia se plantean, en concreto, como actitudes y acciones reactivas ante los órdenes normativos constituidos que desde la conciencia moral se perciben como injustos, excluyentes o, directamente, como dañinos.

En España la discusión que en las últimas décadas del siglo pasado se mantuvo en torno a la obediencia al derecho recogió esa problemática. Cabe sugerir que la posición que Javier Muguerza mantuvo en conversación con Felipe González Vicén, Elías Díaz y Ernesto Garzón Valdés (Muguerza, 1986; Muguerza, 1998), entre otros, y en la que formuló el imperativo de la disidencia se ubica ya en esa onda reflexiva y reactiva que se comentaba, la de una negatividad incluso ante las formas normativas que han sido construidas como rechazos de negatividades anteriores. Reiterando, ahora en términos básicamente individualistas –de individualismo moral, precisemos–, la intuición kantiana de la originariedad de la conciencia moral, Muguerza discrepaba con la idea de que hubiera razones *morales* para obedecer al derecho –la obediencia obedece a otras cuestiones también de orden normativo, de legitimidad y de coerción legítima—y formulaba un imperativo de orden negativo que puede ser, en efecto, un pliegue más en la vía negativa que comentamos. Con las ideas kantianas de autonomía y del principio que de ella se formulan, se trataba de un imperativo negativo que se expresa en el derecho a disentir que es

(...) 'negativo' y, antes que fundamentar la obligación de obedecer ninguna regla, su cometido es el de autorizar a desobedecer cualquier regla que el individuo crea en conciencia que contradice aquel principio. Esto es, lo que en definitiva fundamenta dicho imperativo es el derecho a decir «No», y de ahí que lo más apropiado sea llamarle, como opino que merece ser llamado, el *imperativo de la disidencia* (Muguerza, 1986, p. 37).

Más que recuperar la discusión que, por un momento, marcó brillantemente el debate ius-filosófico y moral español, quisiera concluir reflexionando sobre si ese imperativo así formulado es adecuado para dar cuenta de la agencia de los sujetos de resistencia sobre la que nos preguntábamos. Ciertamente, en un sentido nada irrelevante lo es y constituye, entonces, otro de los focos de la vía negativa que exploramos –recuérdese que antes se habló de las víctimas y las supervivientes–. Es, con claridad, un componente del sentido de la injusticia a cuya atención y fomento nos invitaba Shklar; también pudiera ser parte del proyecto emancipatorio de mayor alcance, pues como Muguerza mismo argumentaba, cuando el individuo desde su conciencia elige o, en este caso, disiente, lo hace por la humanidad entera. También es adecuado, a primera vista, como un lugar central en los movimientos de resistencia ante órdenes que pueden empezar a percibirse –aunque antes no lo hicieran– como excluyentes e injustos. Pero quizá el problema del imperativo de la disidencia

muguerziano sea que el individualismo ético que proclama puede tender a ser pensado como individualismo político *tout court* y se tornaría, entonces, en una tesis altamente implausible; no tendría por qué serlo, aunque así fue entendido en la polémica en cuyo seno surgió la formulación. Y si el individualismo ético –la irreductible autoridad en primera persona de la conciencia moral– se entendiera como individualismo político se convertiría en un individualismo abstracto, el del sujeto ante la ley, y se perdería el carácter de relacionalidad –y de la relacionalidad de los cuerpos vulnerables– que antes señalamos como un rasgo central de las nuevas formas de subjetividad resistente.

Quizá pudiera, no obstante, argumentarse que el imperativo de la disidencia no es lejano a las formas relacionales de la subjetividad resistente, esas mismas formas que aparecen por doquier en los nuevos movimientos reactivos de la desobediencia civil, de la resistencia social y de la protesta (de Lucas, 2020). En su programa de epistemología y activismo políticos, que denomina, precisamente, *Epistemología de la resistencia*, José Medina (Medina, 2012) ha analizado como los héroes individuales de –en su estudio– la resistencia del movimiento de los derechos civiles en usamérica en los años sesenta del pasado siglo, como Rosa Parks, serían no solo incomprensibles sino imposibles si no hubieran articulado su acción –ciertamente, de ellas, de ellas como personas– en redes sociales de resistencia y de disidencia. Más allá de ese y otros casos, las imprescindibles, por insustituibles, conciencias morales individuales –el *locus* del imperativo de la disidencia– se constituyen en procesos de argumentación y de formación, y de maneras no siempre lineales. No es infrecuente que disientan hasta de esas mismas formas de resistencia. Y comprender, incluso, estas disidencias puede reafirmar el imperativo al que Muguerza señalaba, precisamente al socializarlo. Notemos, pues, que lo que hemos explorado como vía negativa no es tanto un programa de acción sino una perspectiva –hermenéutica se ha llamado– de análisis y de comprensión de los procesos de conformación y reconfiguración normativos y lo es tanto en los procesos sociales mismos como en las posiciones que las personas adoptamos en ellos.

## Bibliografía

- Alcoff, L. M. (2018). *Rape and Resistance. Understanding the Complexities of Sexual Violation*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, J. (2015). *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, Chicago, U. S.: Univesity of Chicago Press.
- Brunkhorst, H. (2014). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. New York, U. S.: Bloomsbury.
- Habermas, J. (1999), ¿Aprender a fuerza de catástrofes? Diagnóstico retrospectivo del breve siglo XX, (trad. J.L. Arantegui), *La Balsa de la Medusa*, 50, pp. 3-21.
- de Lucas, J. (2020). *Decir que no. El imperativo de la desobediencia*. Valencia, España: Tirant Lo Blanch.
- Medina, J. (2012). *Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, New York, U. S.: Oxford University Press.
- Moore, B. (1978). *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. London, UK: The MacMillan Press.
- Muguerza, J. (1986). La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate. *Sistema*, 70, pp. 27-40.
- Muguerza, J. (1998). *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid, España: Argos.
- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of our Nature: Why Violence has declined*. New York, U. S.: Viking Press.



- Shklar, J. (1984). Putting cruelty first. *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 7-44.
- Shklar, J.. (2010). *Los rostros de la injusticia* (trad. de A. García), Barcelona, España: Herder.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: F.C.E.