

## Comprometerse a distancia con el sufrimiento. Un comentario a la posición de Luc Boltanski

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ

**L**uc Boltanski, sociólogo y escritor francés, es conocido sobre todo como autor, junto a Ève Chiapello, de *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999), donde describían cómo la *crítica artística* del 68 a la vida alienada habría acabado integrada como ideología de la flexibilidad laboral.

En 1993 publicó *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias y politique* (Editions Métailié) y, aunque no se menciona en ningún momento, se inscribe en el contexto de los debates sobre la injerencia humanitaria en el conflicto de los Balcanes. El objetivo del libro no es erudito, sino político: defender la acción humanitaria frente a sus críticos. Tanto la percepción del sufrimiento lejano como la crítica a la acción humanitaria se han intensificado con la expansión ilimitada de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información. Sin embargo, Boltanski considera que el debate sobre la moralidad de la acción humanitaria dirigida al sufrimiento distante tiene una genealogía muy anterior. Se remonta a la constitución de la esfera pública en la Ilustración y remite a la aparición, durante la Revolución Francesa, de lo que Hannah Arendt llamó la «política de la piedad».

La acción humanitaria válida respondería al modelo de la denuncia, la palabra que busca una respuesta de aquellas instancias políticas capaces de incidir en la disminución del sufrimiento distante. Distinguir las características de esta palabra como acción válida es el tema de la segunda parte del libro, donde se agrupan en tres «tópicos» los discursos que dan cuenta del sufri-

miento: la «tópica de la denuncia», la «tópica del sentimiento» y la «tópica estética».

Antes de resumir algunos rasgos de estos modelos discursivos, señalaremos las líneas fundamentales de la primera parte del libro, donde el autor ubica el debate sobre la moralidad de la acción humanitaria en el contexto del surgimiento de la política de la piedad y del «espacio público». En último lugar exponemos las conclusiones de Boltanski sobre lo que llama la «política del presente» y una primera valoración crítica de esta.

### La cuestión del espectador

En *Ensayo sobre la revolución*, Hannah Arendt distingue prioridades distintas en la Revolución Americana y la Revolución francesa. Si la primera busca un gobierno que garantice la libertad, la segunda se orienta por una «política de la piedad». Robespierre o Saint-Just, herederos aquí de Rousseau, conciben la política como abolición del sufrimiento. Esta concepción no se da sin una insistencia en la visión, en el «espectáculo del sufrimiento».

En ese sentido, Boltanski distingue «política de la piedad» y «política de la justicia». La justicia implica un modelo de ciudad, una distribución y reconocimiento de méritos y causas. Por el contrario, la política de la piedad no pregunta por méritos, orden o modelos de ciudad, sino que está movida por la urgencia de acabar con el sufrimiento. También siguiendo a Arendt, Boltanski distingue entre política de la piedad y compasión. La compasión sería un sentimiento concreto, local, directo, no elocuente, que se expresa sobre todo en la inmediatez de la acción; en cambio, la piedad puede generalizar, tomar distancia, precisa elaborar un discurso sentimental para su manifestación. Esa diferencia presupone la separación de un ámbito político, autónomo, laico donde es posible adoptar la perspectiva de la generalización. El campo político laico implica de por sí una no-inmediatez, una distancia, una perspectiva general. La distancia con la que se percibe el sufrimiento ajeno es propia del punto de vista político (21).

La distinción entre compasión y piedad la explica Boltanski en su interpretación de la Parábola del Buen Samaritano. En ella, –primer rasgo– quien sufre está a la vista y a la mano, *presente*. Cabe cerrar los ojos ante ese sufrimiento, como hacen varios personajes de la parábola, pero quien sufre está *ahí*. Segundo, la compasión se da sin mediación, hay una ausencia de discurso. Se pasa directamente de la compasión a la acción: «La disponibilidad de la acción

no libera un espacio entre la visión y el gesto en el que una emoción podría desplegarse y expresarse en tanto que tal» (22). De ahí que la acción concreta motivada por la compasión sea descrita minuciosamente en la parábola. Se enfatiza que la acción es posible. El tercer rasgo de la compasión es su concreción y singularidad, no aspira a generar una norma sobre el orden de la *polis*. El Buen Samaritano es un realista. Para ilustrar estos rasgos de la compasión, Boltanski cita los testimonios de gentiles que ayudaron a judíos perseguidos por los nazis. Entre sus motivos no había explicaciones generales, sino la referencia concreta a la «necesidad inherente a la situación» (23-24).

Uno de los rasgos que distingue la compasión samaritana es la ruptura con el vínculo comunitario. El apaleado al borde del camino no recibe ninguna cualificación, es simplemente un hombre sin atributos, un «cualquiera». Los otros personajes de la parábola sí están cualificados social y culturalmente. La compasión samaritana rompe las barreras del honor, la pertenencia cultural y las obligaciones comunitarias. El compromiso es problemático: puede ser asumido o no. En el vínculo comunitario el compromiso ya está pautado o parcialmente dictado por la convención. También en la política de la piedad el compromiso es problemático, pero en un sentido distinto. En tanto política aspira y piensa en términos generales; en tanto piedad atiende al singular. Las tablas estadísticas no mueven a la piedad.

La situación es entonces paradójica: quien sufre debe ser conocido en su sufrimiento singular para motivar la acción de quien lo contempla, pero la dimensión política lo eleva a un plano donde se comparan y organizan conjuntos que ya no pueden atender al singular. El punto de vista general debe comparar y establecer preferencias. Por eso, «el problema específico de la política de la piedad es la distancia» (28). Defender la acción humanitaria a distancia remite a la política de la piedad. Por tanto, y esta es una de las tesis de fondo de Boltanski, la «incongruencia» y el «malestar» ante el espectáculo del sufrimiento en los medios de comunicación de masas no reside, en última instancia, en los propios medios y su capacidad para acercar en imágenes lo lejano, sino que pertenece a la condición misma de la «política de la piedad» (28-29). El sufrimiento a distancia nos incumbe desde el punto de vista de la constitución de la política. Que el sufrimiento suceda a distancia no es excusa para la irresponsabilidad moral. Ahora bien, ¿cómo actúan a distancia quienes deciden comprometerse? Pagando o hablando. Pagar da la impresión de sacrificio, pero desatiende lo singular del sufrimiento. La abstracción monetaria iguala todas las causas. La palabra, en cambio, siempre y cuando suponga asumir un riesgo

para quien la enuncia, es apreciada como valiosa. El pago es una acción individual. Por el contrario, propio de la «política de la piedad» es evidentemente la dimensión colectiva. La mirada que busca el cese del sufrimiento apunta por su propio impulso al espacio público; en cambio, la mirada que se complace en el sufrimiento se reduce a la comunicación privada.

¿Qué estilo debería asumir el discurso público que busca abolir el sufrimiento? El discurso adecuado debería excluir la mera descripción objetiva de los hechos. La descripción neutra se inscribe en la relación sujeto-objeto, es decir, una relación de dominio sobre el objeto. Se trata de un asunto esencial en el libro que debe ser tomado en cuenta porque precisamente la presentación previa objetiva de los hechos es una condición de la política de la piedad; para darse necesita la perspectiva global del espacio público. La superación de la contradicción entre esta condición objetiva del espacio político y la toma de partido contra el sufrimiento se realiza en la elaboración de la figura del «espectador puro».

La nueva figura del espectador conlleva, a partir del XVIII, una nueva importancia del teatro como metáfora de la sociedad. Ahora el espectador puede reunir todas las perspectivas porque no comparte los intereses de ningún actor. Rousseau modifica el antiguo motivo del *theatrum mundi*. Ya no se subraya la vanidad del mundo en el que se actúa, sino se focaliza al espectador, quien se sitúa por encima de los actores y de sus respectivos espectadores. Por encima de todos sin ser visto. Lo mismo sucede entonces en la nueva pintura, que «está por eso disociada de la escena en la que cada cual la mira» (48). En la pintura religiosa anterior, quien contemplaba la representación del infierno estaba personalmente concernido. El espectador puro está disociado, cambia el teatro por el microcosmos de la ciudad o del café. Su imparcialidad reside en su no pertenencia a lo que contempla.

«El espacio público», aunque implique debate y diversidad, requiere una presentación objetiva de los asuntos. El mismo espacio público posibilita tomar partido por causas, y nada más favorable a las causas que el «espectáculo del sufrimiento». Espacio público y política de la piedad están asociados. En el espacio público se puede existir en dos estados diferentes: descomprometido o comprometido. El compromiso tiene que ser moral, es decir, no determinado por intereses previos ni grupales. Como condición todos los individuos de la red deben tener el mismo acceso a la información.

Una política de la piedad «tiene que ser capaz de superar la tensión contradictoria entre el cálculo objetivo y el sufrimiento del singular. Pero ¿cómo

hacer compatibles el desinterés del espectador puro con el compromiso de ese mismo espectador para evitar el sufrimiento?» A eso intenta responder Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*. Lo que interesa a Smith es el hecho de que el espectador, en tanto tal, no está implicado en el sufrimiento y, sin embargo, es capaz de *simpatizar* con quien sufre. Con ello Smith se opone a las antropologías pesimistas de Hobbes y Mandeville. La *simpatía* es la facultad natural que permite conocer el sufrimiento del otro. Ahora bien, la *simpatía* no es *empatía*, no se trata de contagio sentimental, de «identificación emocional», que nos haría perder la distancia del espectador y nos haría regresar a los vínculos tribales o de sangre en los que Smith no cree.

La superación de la distancia entre el espectador y quien sufre, el vínculo moral, se establece gracias a la imaginación. El espectador *se representa* el sufrimiento ajeno. La «mediación de la imaginación» sostiene tanto la moral como el vínculo social, que ya no se basa en vínculos comunitarios tradicionales (tampoco en la búsqueda del interés egoísta, como en Hobbes). Junto a la imaginación, la aportación original de Smith respecto de Hume, es la introducción de la figura del «espectador ideal», interior, que representa el punto de vista imparcial de la sociedad, al que el individuo trata de ajustarse para merecer ser apreciado, es el «representative of the impartial spectator, the man within the breast» (65).

## Las tópicas del sufrimiento

### - La tópica de la denuncia

La indignación del espectador motiva la denuncia del perseguidor o del verdugo. La visión se desplaza desde la víctima al causante del sufrimiento. Como hemos visto, el indignado debe partir, para ello, de una situación desinteresada, de no-vinculación previa de sus intereses con los de quien sufre. El paradigma que propone Boltanski es el caso del caballero de La Barre, última ejecución pública por blasfemia en Francia en 1766. Frente a la «indignación unánime» que cohesiona a la comunidad frente a un chivo expiatorio, aparece la «denuncia esclarecida» (ilustrada), que lidera Voltaire. Se inaugura así la forma *affaire* que reaparecerá para consolidarse con el caso Dreyfus. El caso de La Barre permite identificar dos formas de construir la denuncia: la indignación unánime a través del sacrificio del chivo expiatorio o el *affaire*, que procede de la indignación esclarecida que enfrenta a un individuo o a un grupo contra la

mayoría social. El estilo de esta última debe ser a la vez «indignado y factual» (103), resultado de una investigación, como hizo Voltaire en el caso citado.

Las críticas más frecuentes al discurso de la denuncia son las siguientes: son solo palabras no secundadas por la acción real; la denuncia no es creíble porque no comparte los sufrimientos de las víctimas; la solidaridad desinteresada sería falsa, pues oculta la pertenencia común a un clan, un *lobby*, etc. Entre las críticas destaca un viejo motivo de la literatura contrarrevolucionaria: quien denuncia estaría motivado por la envidia y el resentimiento. Robespierre enmascara con la virtud del Terror su envidia a los señores.

La réplica principal a estas críticas ha consistido en generalizar la denuncia, ir de los individuos a las estructuras sociales. Esta ampliación se encuentra ya en Rousseau, pero se consolida con el marxismo y determina también el surgimiento de la sociología como disciplina. Los individuos son considerados funciones, representantes de un sistema injusto que actúa y los dirige a sus espaldas. Pasar a este nivel de denuncia estructural implica la referencia a una exterioridad histórica, que Boltanski relaciona con la posición del espectador puro.

El problema práctico del paso a las estructuras y la totalidad social es la disolución de la responsabilidad individual, lo cual puede debilitar la efectividad y el sentido de la propia denuncia. Si el ciudadano abandona la idea de responsabilidad, «la denuncia se niega a sí misma» (114). La alternativa pasaría por introducir la idea de «responsabilidad colectiva», pero comprendida en un sentido específico: «si la acusación es realmente colectiva y se dirige a todos por igual, simplemente a título de su participación en un sistema, se tiende a escapar del registro de la responsabilidad. Para mantener un pie en el registro de la responsabilidad los individuos deben tener la posibilidad de sustraerse a la coacción del sistema, lo cual introduce al menos la distinción de dos clases de agentes: los responsables y los no o menos responsables» (115). Esta distinción implica una antropología de la interioridad que asume la capacidad transformadora de la «toma de conciencia».

### **- La tónica del sentimiento**

En este modelo de representación del sufrimiento, el espectador no enfoca al causante, sino al benefactor. El sentimiento de simpatía se redirige a quien auxilia a la víctima. Los recursos expresivos son distintos de los de la denuncia, remiten a una «metafísica del corazón» (122). Su verdad se impone

como emoción no intencional. La sociología cuestionará pronto esta equiparación de la verdad con el sentimiento, al señalar la falsa naturalidad y la construcción social de los sentimientos.

El espectador expresará sus sentimientos sobre el sufrimiento ajeno en el espacio público sobre todo a través de la novela, que reúne los recursos para la descripción de los sentimientos como signos. La novela inglesa del XVIII es su expresión principal, pues practica el análisis introspectivo de la propia sensibilidad ante el sufrimiento ajeno. Así sucede con el monólogo interior, los relatos en primera persona, los apuntes autobiográficos, la novela epistolar, etc. Boltanski analiza como paradigmas *Viaje sentimental* y *Tristram Shandy* de Laurence Sterne.

El sentimiento como verdad, clave de la novela sentimental (por ejemplo, *Pamela* y *Clarissa* de Richardson) será pronto cuestionado por la crítica al sentimentalismo, con argumentos que retoman motivos antropológicos de Hobbes y Mandeville. El espectador, ante el sufrimiento ajeno, no haría otra cosa que abandonarse a la complacencia de su propio sentimiento, el placer de contemplarse a sí mismo como sensible y bueno. La relación con el sufrimiento real de los otros sería inexistente. El sentimentalismo puede encubrir la indiferencia moral.

En las obras de Sade esta crítica se convertirá en una nueva visión de la relación entre espectador y sufrimiento. La diferencia entre crueldad y sadismo consiste en que este asume una elaboración discursiva con pretensión de validez sobre el gozo ante el espectáculo del sufrimiento. El sadismo no podía darse sin el marco de la «política de la piedad». Una vez asumido el horizonte de la objetividad política, la crueldad se vuelve sadismo. Sade da la vuelta a las novelas moralizantes contra el libertinaje sexual que pretendían demostrar la imposibilidad del comportamiento moral sin religión. La utopía laica de Sade, su inversión de la política de la piedad, consistirá en defender la igualdad de oportunidades para convertirse en opresor.

### **- La tópica estética**

Existe un tercer modelo discursivo, aquel que representa el sufrimiento como *sublime*. Boltanski estudia el modelo estético a partir de Baudelaire y su actualización de Sade, la exaltación de la naturaleza criminal del ser humano. La perspectiva del espectador, por ejemplo del *dandy* en el burdel como lugar de miseria y sufrimiento, supone la subjetivación total y la desaparición del objeto.

La pasividad del objeto termina por generar, a su vez, la liquidación del propio sujeto. Es el tema deliberadamente buscado por la «experiencia interior» de Georges Bataille o Pierre Klossowski ya en el siglo XX, la búsqueda de la «soberanía» como vivencia mística de superación de los límites. Esta doble destrucción, como en Sade, acaba borrando la distinción entre víctima y verdugo. El objetivo es la aniquilación de la individualidad como suerte de experiencia extática.

Si la tónica de la denuncia busca movilizar a otros para la acción y la del sentimiento se recrea en los buenos sentimientos y la imitación de los benefactores, la tónica estética se limita al individuo. El discurso estético sobre el sufrimiento, en la tradición de Sade y Baudelaire, desmienten sistemáticamente la verdad de la indignación y de la empatía. Ese desmentido es un tema recurrente en Nietzsche: los discursos a favor de la simpatía y el amor provendrían de la astucia vengativa de los débiles, resentidos contra la fuerza vital de los señores.

A pesar de su individualismo, Boltanski traza una deriva política de la tónica estética: la tradición política de derechas que rechaza programáticamente el humanitarismo –por ejemplo, la Action francesa y Maurras, hoy la Nueva Derecha de Alain de Benoist–, concibe al líder y héroe político como capaz de indiferencia ante el sufrimiento y enaltece la fuerza y la dominación sobre los débiles.

### **- La crisis de la política de piedad**

Los medios de comunicación actuales aumentan los problemas ya presentes en el debate sobre la política de la piedad. La televisión o la prensa intensifican las dificultades de una representación moral del sufrimiento que logre impulsar al compromiso de la acción humanitaria. Boltanski habla en ese sentido de la contribución de los medios de comunicación a la «crisis de la piedad» o más bien a la «crisis de la política de la piedad». La teletransmisión amplía cuatro incertidumbres.

Primera: los medios de comunicación de masas amplían la disputa de las creencias, las valoraciones que tradicionalmente han opuesto la izquierda a la derecha. Sobre los hechos entran en conflicto de interpretaciones sobre el modelo ideológico de referencia que permite comprender quién es la víctima y el verdugo.

Segunda: la representación mediática y espectacular dificulta aún más la identificación de las identidades de las víctimas y los verdugos no por la discre-



pancia ideológica previa, sino porque la fragmentación de la representación obstaculiza esa identificación. No queda claro quién debe ser considerado víctima.

Tercera: la sospecha sobre la sinceridad del altruismo, sobre la moralidad del interés en evitar el sufrimiento. La idea de que el deseo de ayudar, la ayuda humanitaria, encubre una motivación hedonista, de dominación o autosatisfacción egoísta. Es la ampliación de una tradición que Boltanski estudia en la «tópica estética», que va de Mandeville y Hobbes a Sade, Baudelaire, Nietzsche, Bataille y Klossowski.

Cuarta: la desconfianza sobre el efecto real de la acción humanitaria. No se trata de que la motivación sea hipócrita, sino que el campo de la representación mediática y el espacio público están completamente dirigidos por la producción industrial, no hay un afuera de la «sociedad del espectáculo» y de la industria cultural. Toda denuncia, toda manifestación de protesta ha sido absorbida en la lógica mercantil de las opiniones dirigidas y producidas. Esta expectativa anula entonces la acción humanitaria antes de incluso de ser emprendida.

### **Acción humanitaria y «política del presente»**

El debate sobre la acción humanitaria, tal y como ha sido teorizada y propuesta en la práctica por Bernard Kouchner, recoge las tensiones de estas incertidumbres y también una respuesta que aboga por la moralidad de la acción humanitaria. La acción frente al sufrimiento a distancia prueba la moralidad de la representación del sufrimiento lejano. La prueba es el compromiso. Y la forma válida para Boltanski de esa acción a distancia es la denuncia en el espacio público. La manifestación en la calle también es palabra en tanto acción colectiva que busca (de ahí su intencionalidad y por ello su expresividad intrínseca) transformar el mundo a partir de su influencia en las instituciones (Boltanski piensa siempre en las democracias occidentales).

Boltanski llama a esta defensa de la acción humanitaria «política del presente». Para explicarla retoma su distinción entre justicia y política de la piedad. La justicia abre la mirada a los sufrimientos pasados, mientras que la política de la piedad solo se orienta por el sufrimiento actual. No pregunta si la víctima fue verdugo en el pasado o si podrá serlo en el futuro. El criterio para considerarla víctima es únicamente su sufrimiento presente.

Boltanski responde así a las incertidumbres de la distancia con un defensa de la *presencia*, del *presente* como criterio que permite distinguir la acción

humanitaria válida. Equipara lo real con lo presente. No toma en cuenta que la memoria de lo ausente tenga que ver con la constitución de la realidad y que sea una condición para la acción que evite el sufrimiento. La respuesta de Boltanski a los problemas de la universalidad, la defensa de las víctimas más allá del comunitarismo o la denuncia del interés egoísta de la acción es la presencia del sufrimiento *ahora*.

Boltanski resitúa el debate sobre la acción humanitaria a distancia en los orígenes de la policía de la piedad. Esta seguiría siendo el marco de referencia para afrontar las incertidumbres introducidas por la saturación mediática. Ante esto, se nos plantea la pregunta de si ese modelo de la política de la piedad es conciliable con la nueva centralidad epistémica del sufrimiento. ¿No están las nociones de espacio público y espectador puro inscritas en la figura del sujeto-mónada liberal que hace abstracción de la historia concreta de su propia constitución? El individuo liberal, sin pasado ni responsabilidad histórica, se ajusta a la reducción de la política de la piedad al presente.

Pero esta reducción de realidad al presente que se sigue de la tesis de Boltanski, a la larga, bloqueará la posibilidad de cambiar los tiempos que corren. Es un tópico ya afirmar que la visión del pasado depende del momento y las circunstancias desde los que echamos la vista atrás. Pero lo cierto es que la memoria de la injusticia cambia las tornas. Es ella quien tiene la iniciativa y el dinamismo para transformar el aquí y ahora. Por supuesto, si alguien se apresta a escucharla y reconoce esa escucha como una exigencia moral. En el deber de memoria nos jugamos nuestra capacidad para percibir el sufrimiento que sucede ante nuestras narices. El olvido es una escuela de insensibilidad. Nietzsche lo sabía bien. Por eso predicaba la alegría del olvido, asignatura obligatoria que cursa el superhombre para blindarse de indiferencia ante la vida dañada. No extraña así el éxito del que hoy sigue gozando Nietzsche. La cancelación del tiempo en que desemboca la aceleración del mundo virtual casa de maravilla con la amnesia.

Por el contrario, la memoria es una forma de conocimiento. Apunta a la verdad, pues desvela lo que falta en el presente, lo que no llegó a ser, la felicidad frustrada. Por eso se puede afirmar que la memoria llega más lejos que la historia. Donde los herederos de los vencedores ven progreso, desvela el lado oculto del presente. La memoria de la injusticia tiene una pretensión universal. El «nunca más» al que abre paso significa «nadie más». De ahí que la defensa de la dignidad de las víctimas o de sus restos mortales, no deba hacerse en nombre del patrimonio, la identidad cultural o el orgullo nacional. El imperativo

de justicia en la memoria trasciende la propia tribu. La razón reside en la dignidad incondicional de cada una de las víctimas. Especialmente de las desconocidas y anónimas.