



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA**

**ENTRE EL MAL Y LA FRAGILIDAD. DE LA INQUIETUD
FRENTE A LA FINITUD COMO ORIGEN POSIBLE
DEL MAL MORAL**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

**ALEJANDRO OMAR BICIEG VÁZQUEZ
DEL MERCADO**

ASESORA:

DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ



MÉXICO, D.F.

2012

ENTRE EL MAL Y LA FRAGILIDAD

ENTRE EL MAL Y LA FRAGILIDAD

**DE LA INQUIETUD FRENTE A LA FINITUD COMO
ORIGEN POSIBLE DEL MAL MORAL**

Para mi madre, Diana, y mi padre, Alejandro.

Para mis hermanos, Diana y Diego.

Para Frisia, mi compañera y amiga.

A todos ellos, con todo mi amor, con toda mi gratitud; por haberme salvado hoy ya, tantas veces, de mis propias sombras.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. DEL MAL	13
1.1. Hablar sobre el mal	13
1.2. Rostros del mal	15
1.2.1. Atributos del mal	16
1.2.2. Realidad e irrealidad del mal	19
1.2.3. Tipología del mal	20
1.3. Puntos de partida	25
1.3.1. Exceso y necesidad	26
1.3.2. Encuentros y desencuentros	29
1.3.3. El mal y estas páginas	36
CAPÍTULO II. DE LA NEGACIÓN	38
2.1. El mal: de la raíz a la superficie	38
2.2. Negar al mal	46
2.2.1. Reificar al mal	47
2.2.2. Racionalizar al mal	49
2.2.3. Estetizar al mal	56
CAPÍTULO III. DE LA FRAGILIDAD	61
3.1. La finitud	61
3.2. La inquietud frente a la finitud	66
3.3. La Cultura	70
CAPÍTULO IV. DE LA EVASIÓN	75
4.1. Ernest Becker y la negación de la muerte	75
4.2. Elías Canetti, la dilución en la masa y el alivio en el poder	84
4.3. René Girard y el chivo expiatorio	89
4.4. Demasiado humano	92
CONCLUSIONES. ENTRE EL HOMBRE Y LA FRAGILIDAD	95
BIBLIOGRAFÍA	100

La muerte de Dios no significa que el hombre se haya convertido en Dios, más bien, que el hombre debe renunciar a creer en su propia divinidad. No significa, tampoco, que la humanidad de pronto se haya vuelto autosuficiente. Al contrario, la humanidad perdió todo vínculo con aquello que podría haberle *garantizado* suficiencia. La muerte de nuestro Dios todopoderoso no hace al hombre todopoderoso, lo entrega a un mundo de radical contingencia. Esto quiere decir que somos forzados a dar forma a nuestra historia sin ninguna garantía de que ésta habrá de desplegarse en la dirección correcta. En lugar de rechazar el concepto de maldad junto con el concepto de Dios, digamos en vez, que cuando Dios desapareció, el mal se convirtió en un problema meramente humano. Es *nuestro* problema. El mal juega un rol en nuestras vidas –y no sólo el mal moral sino también todos los males naturales que no causamos nosotros mismos–. Ahora podemos ver que los fenómenos naturales no tienen una dimensión metafísica o mística; ya no tienen significado, son meramente destructivos, no tienen relación con nada más que el sufrimiento y la muerte. [...]

El sufrimiento también pierde su “por qué”. Ya no puede ser justificado en relación con algo más alto; no hay autoridad que detenga el torrente de preguntas, en vez de un mundo racional pastoreado justamente por un todopoderoso Dios bueno, tenemos un mundo pastoreado por el azar. No se nos toma en cuenta de acuerdo a nuestro justo merecido, más bien de acuerdo a nuestra suerte –sea buena o mala–. Y no hay mensaje moral que deba ser leído en la suerte de otras personas, sea buena o mala. En un mundo teocéntrico era posible confiar en la justicia inherente a la vida, en el hecho de que cada alma recibiría su justa recompensa. Hoy es la inherente injusticia del mundo la que nos recibe cada día. Una vez más, depende de nosotros intervenir y hacer algo al respecto.

Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil*.

En suma, que al propio tiempo querríamos no ser culpables y no hacer el menor esfuerzo por purificarnos. No tenemos ni suficiente cinismo ni suficiente virtud; no poseemos ni la energía del mal ni la del bien.

Albert Camus, *La caída*.

Cuando una llega a mis años, sabe que la vida no es buena. Pero si el mal existe en este mundo, ¿qué se gana contribuyendo a que haya más?

Albert Camus, *Calígula*.

❧ INTRODUCCIÓN

El mal, tomando prestada una expresión de Adolphe Gesché, es lo más terrible que hay en el mundo. Lo es porque siempre llega de modo inesperado y azaroso. Lo es porque es capaz de destrozarse una existencia en un instante: destruir aquello construido durante décadas; destruir cualquier motivación para vivir el día a día; destruir, incluso, la posibilidad misma de seguir con vida. El mal es lo más terrible que hay en este mundo porque es siempre innecesario y, sobre todas las cosas, es gratuito: gratuito como lo son la arbitrariedad que nos lleva a infligirlo, y la vulnerabilidad que nos lleva a padecerlo; gratuito como lo es el hecho de haber nacido, y como es el hecho de tener que morir. Sorpresa anclada en la contingencia impenetrable del mundo y en la fragilidad de todas sus criaturas; el mal es exceso y es desbordamiento que va siempre más allá de cualquier intento por comprenderlo. El mal es una experiencia injustificable y, por ello, también, desesperantemente irracional.

Creemos, pues, que es difícil poner en duda el hecho de que el mal, la experiencia de la maldad, sea una de las realidades más definitorias de la existencia humana. Suele irrumpir sin ser previsto y, de un día para otro, en un instante cualquiera, saliendo de casa o yendo a dormir, nos vuelve susceptibles de perder al más amado de los seres, quizás alguna facultad que ya nunca volverá, acaso aquello que nos daba una razón para seguir con vida. El mal es capaz de poner en duda cualquier sentido, cualquier razón para seguir en pie. Preguntamos ante él, ¿por qué este sufrimiento? Preguntamos, ¿por qué a mí? Preguntamos ¿por qué así? No escuchamos, empero, jamás respuesta. Y es que, al final, el mal desafía a nuestra razón y, junto con ésta, a todos los sentidos por ella contruidos. El mal pone ante nuestros ojos la abrumadora contingencia de cada uno de nuestros pasos, su fugacidad y su absurdo.

El mal nos acompaña desde que nos supimos distintos al mundo que nos circunda; es decir, el mal acompaña al hombre desde que éste se supo humano. Desde entonces, está presente en las cuestiones más definitorias de nuestras vidas, así como también, en aquellas aparentemente más triviales. El mal es una realidad tan cotidiana como atroz y, como sostendremos a lo largo de estas páginas, tan ineludible como humana.

No es, pues, necesario buscar al mal en demonios o en demiurgos más allá de las estrellas. Tampoco es necesario buscarlo en el capricho de la naturaleza y su ciego azar. Acaso –y sólo acaso–, existan males de esos tipos; sea como sea, basta con oír lo que los hombres hacen a sus semejantes para descubrir que el mal más apremiante y también el más terrible –apremiante por ser el más cercano, terrible por ser el más absurdo–, es aquel que inflige el hombre al hombre

mismo. Por todo ello, mucho antes que en abominables criaturas o en inescrutables designios, al mal hay que buscarlo dentro de nosotros mismos: buscarlo en cuanto nos sostiene; buscarlo en nuestra relación con nuestro *prójimo*, es decir, nuestro *próximo*.

Al mal hay que buscarlo, por sobre todas las cosas, en nuestras carencias más ocultas y, con ellas, en nuestras motivaciones más secretas; ahí en donde yace nuestra fragilidad, nuestra insuficiencia, nuestra finitud. Es ahí donde yace, en última instancia, nuestra condición, y a su lado, nuestro perenne miedo frente a lo que representa. Porque muere el hombre como muere el resto de las criaturas, y poco puede frente al mundo, igual que el resto de los seres. Sin embargo, frente al mundo natural, sólo el ser humano es consciente de su fragilidad. Y así, sólo él es capaz de *resignificar* lo que implica su posición en esta tierra.

Consciente de su condición, consciente de la vulnerabilidad que representa, reelabora el hombre su lugar en este mundo; y reinterpretando lo que es, emprende su “huida”. Niega, así, mediante un mundo nuevo que implanta sobre el mundo natural que evade —el mundo simbólico de la civilización y la Cultura—, el hecho inexorable de morir, y así, se dice, morimos pero no morimos del todo. Niega la fragilidad que le constituye y, así, se piensa, somos pequeños dioses a pesar de todo. Niega, en última instancia, la finitud que constituye su ser y, con ella, olvida parte de lo que realmente es.

Teme, pues, el hombre a su fragilidad y, temeroso, de ella escapa. Y al final, si esto es capaz de dotarnos de sentido ante un mundo silencioso, nada parece censurable en ello. ¿Por qué reprochar nuestros consuelos frente al dolor o nuestra justificación frente al fracaso? ¿Por qué reprochar los sentidos construidos o la esperanza ante la muerte? ¿Por qué hacerlo si la vida es lo único cierto que tenemos y, así, la cuestión se resume en el simple hecho de “vivir”? Frágiles e impotentes, si a cambio de consuelos colectivos y sentidos culturales, la vida humana se sostiene, ¿por qué censurar, entonces, a la única criatura que parece necesitar mentir para sobrevivir?

No pondremos, pues, en duda la existencia de creaciones culturales benignas, imaginarios que nos doten de cohesión y de sentido, y que nos ofrezcan un alivio frente a una condición que no sabemos tolerar. El problema comienza, sin embargo, al reconocer que existen también distintos tipos de “ficciones”, distintos tipos de construcciones culturales y que, algunas de ellas, traen a veces más mal y sufrimiento a este mundo del que pretendían aliviar. En este sentido, existen mecanismos culturales perniciosos, “mentiras consensuadas” en nuestro mundo simbólico de civilización que, ávidas de una afirmación que ahuyente la fragilidad, están dispuestas a negar a quienes entre ellas y sus fines se interpongan. Sólo siendo capaces de reconocerlas podremos prevenirnos frente a ellas. Esto es lo que el presente trabajo intentará mostrar.

* * *

Pocos conceptos aparecen ante nosotros de una manera tan asombrosamente intuitiva como lo hace el concepto de “maldad”. Se le escucha con insistencia en el discurso ético y en el discurso religioso. Se le escucha con asombrosa frecuencia en la vida cotidiana: desde las situaciones más triviales hasta las más definitorias. Pareciera, incluso, que fuera posible hablar sobre la maldad sin especificar lo que por ella se entiende y ser, empero, cabalmente comprendidos. En esta línea, no parece casualidad que resulte tan increíblemente desproporcionada la cantidad de ocasiones en las que es posible encontrar las palabras “mal”, “maldad”, “lo malo”, en textos que abordan seriamente este problema y que, por el contrario, resulte tan raro hallar su definición. Más relevante parece ser, aún, el hecho de que no nos percatemos de esta ausencia. A pesar de todo, del mismo modo, pocos conceptos como el de maldad resultan tan oscuros y difíciles de apresar. Prueba de ello puede ser el hecho de que, más de veintisiete siglos de especulación en torno a nuestro problema, no han bastado para ofrecer una idea definitiva sobre lo que es o pueda ser el mal.

Nada hay sorprendente en ello. Por un lado, el mal –cuando menos es ésta una de las ideas que orientan nuestro trabajo–, el mal parece ir siempre más allá de nuestra capacidad de comprensión. Al mismo tiempo, sin embargo, el mal parece resumirse en un tipo particular de experiencia; concretamente, una experiencia estrechamente vinculada con la condición del hombre y, en virtud de ello, común a las cuestiones más definitorias de la experiencia humana en este mundo. En este sentido, parece ser el mal una de las realidades más patentes de nuestra existencia así como, al mismo tiempo, una de las cuestiones más difíciles de apresar en ideas o en palabras. ¿Hasta dónde es posible hablar sobre el mal? ¿Cuáles son nuestros alcances frente a él?

Es ésta, precisamente, la problemática que orienta el *Capítulo I* del presente trabajo. En éste, como apenas hemos esbozado, sostendremos que el mal, la maldad –términos que usaremos de modo indistinto–, puede entenderse como un tipo particular de experiencia y de acción. Se trata, sostendremos, de una serie de experiencias, así como la serie de acciones que las posibilitan, que pueden caracterizarse por rebasar nuestra capacidad para explicarlas y que siempre, de uno u otro modo, traen consigo sufrimiento. En este sentido, y contrario a cierta forma de abordar nuestro problema, no es nuestra intención entender al mal como un ente con existencia positiva; sea como sea, eso no quiere decir que el mal carezca de realidad. El mal, sostendremos, “es” como lo “son” nuestras acciones y como lo son nuestras vivencias.

Injustificable y doloroso, el mal, sostendremos también, parece anclarse, en última instancia, en la capacidad humana para equivocarse y, sobre todo, en su deseo por autoafirmarse a toda costa, deseo de ser más de lo que puede ser aun si esto debe ser a expensas de los otros. Por todo ello, el mal que presentamos debe entenderse como un mal moral y, por ende, como inseparable de la libertad y de aquello que la posibilita: nuestra carencia, nuestra fragilidad, nuestra insuficiencia ontológica.

Veremos, pues, que mucho y a la vez nada definitivo es posible afirmar acerca de nuestro problema. Caracterizando a la maldad desde el exceso y el sufrimiento, intentaremos mostrar que el mal parece hundirse así, en última instancia, en el inexorable silencio y en el absurdo infranqueable; y que es, precisamente en virtud de ello que, paradójicamente, parecen resultar tan comprensibles –comprensibles en términos afectivos que no necesariamente teóricos–, aquellos intentos tan nuestros por comprenderlo. Ante el sufrimiento sin razón, ¿cómo no pretender clasificar, justificar y, en suma, minimizar al mal? ¿Cómo no pretender, en última instancia, volver aquello que atormenta “habitable”? Veremos, así, que si algo puede resumir nuestra relación histórica con la maldad es, precisamente, esta actitud negadora. A esta problemática dedicaremos el *Capítulo II*.

Doloroso, injustificable e inaprehensible, sostendremos también que sobre todas las cosas, el mal se caracteriza por hallarse atado de manera indisociable a nuestra condición y, así también, por confrontarnos con nuestra fragilidad como criaturas. En este sentido, creemos que hablar sobre el mal implica, inevitablemente, hablar sobre la finitud del hombre y la manera en la que, cotidianamente, el ser humano busca “resignificar” y dotar de valor simbólico una condición que no está dispuesto a aceptar en sus términos originales. Veremos, así, que el mundo de la civilización y la Cultura –Cultura entendida como la suma del esfuerzo humano por trascender el mundo natural–, parece hallarse mucho más atado a nuestras carencias y esperanzas de lo que con frecuencia logramos vislumbrar. Encarar esta serie de problemas es la tarea que hemos de emprender en el *Capítulo III*.

Veremos, así, que el miedo a la finitud parece yacer a la base de algunos de los elementos más significativos de nuestra civilización. Y veremos de qué manera esta inquietud resulta mucho más determinante en nuestras acciones de lo que solemos estar dispuestos a reconocer. En este sentido, veremos que el mal, igual que el miedo ante nuestra fragilidad, parece hallarse mucho más cercano de lo que creemos. Y es que, sostendremos, el hombre parece ser capaz de lo más terrible, capaz de lo más atroz, con tal de evadir con ello aquella condición que no está dispuesto a soportar. El hombre parece estar dispuesto a negar cuanto sea necesario, ya sea su propia

libertad, ya sea negar al hombre mismo; con tal de hallar el más vano consuelo frente a sus más arraigados miedos. Dedicamos el último apartado de este trabajo, el *Capítulo IV*, a esta problemática y, concretamente, a la serie de mecanismos culturales negadores de la finitud que permiten al hombre hallar consuelo.

Es, pues, una idea muy concreta la que representa el hilo conductor de las presentes páginas. A saber: que el ser humano no es capaz de tolerar su propia fragilidad, no es capaz de tolerar su propia insignificancia, no es capaz de aceptar de buen grado su finitud; y que es, precisamente esto, uno de los puntos de partida posibles del mal moral.

Con base en lo anterior, es posible presentar la *hipótesis* que orienta el presente trabajo del siguiente modo; a saber: que incapaz de vivir ante lo que, sin embargo, mejor le caracteriza, el hombre se encuentra ávido de hallar algún garante de su valía, una autoafirmación, por más pequeña que ésta sea, frente a la precariedad de una condición que jamás ha sabido tolerar; todo esto aun si lleva como precio traer mayores sufrimientos a este mundo. Al final, no sólo parece ser éste uno de los puntos de partida más terribles y apremiantes de aquello que llamamos mal moral, sino que, mucho más importante todavía, es éste uno de los aspectos acaso más descuidados de la relación del hombre con su finitud.

En suma, la intención última de estas reflexiones es tratar de mostrar que el mal parece estar más cerca de nuestros miedos más profundos que de criaturas y fuerzas allende esta tierra. Y que reconocer esto –reconocer la liga que existe entre el mal y nuestra necesidad por afirmarnos, nuestra necesidad por adquirir un valor simbólico que el mundo natural no nos ofrece–, puede ser el punto de partida quizás de nuevas formas de entendernos. Nuevas posibilidades, quizás también, en nuestra búsqueda por construir nuestro sentido: acaso sentidos que ya no olviden a nadie, acaso sentidos que no traigan mayores males a este mundo de los que evadían. Explorar esta liga entre la finitud y la maldad, así como las posibilidades que de ella se desprenden; todo ello es, en última instancia, el *objetivo* de nuestra investigación.

Antes de concluir esta breve introducción, es imposible dejar de señalar que las reflexiones de estas páginas se hallan en deuda con una larga serie de autores. En este sentido, nuestro trabajo se inscribe en una línea afín a la desarrollada por cierta filosofía continental de finales del siglo XIX y prácticamente todo el siglo XX. Dentro de ésta, nos reconocemos deudores de pensadores de la talla de Kierkegaard, Schopenhauer, Schelling y Nietzsche; Jaspers y Heidegger; Unamuno y Ortega; Freud, Rank y Adler; Camus, Sartre, Foucault y Derrida; por mencionar sólo algunos. Del mismo modo, estas páginas son deudoras de las reflexiones de una larga serie de autores que se avocaron a la tarea de reflexionar en torno al problema que nos

ocupa: Phillipe Nemo, Jean Nabert, Adolphe Gesché, Bernard Sichère, Lars Svendsen; por dar sólo algunos ejemplos. De manera mucho más conspicua, es igualmente grande la deuda que tenemos con autores de la talla de Hannah Arendt, Elías Canetti y René Girard, cuya influencia ha sido definitiva para el desarrollo de este trabajo.

Señalemos, por último, que entre todos estos autores, la presente investigación tiene una deuda inestimable con las reflexiones del filósofo y antropólogo cultural Ernest Becker. Baste con señalar que es a Becker, precisamente, a quien debemos la sospecha y punto de partida de este trabajo; sospecha –no dejemos de señalarlo– a la que el autor dedicó su obra entera y, de modo muy particular, su texto publicado póstumamente: *Escape from Evil*; en su versión castellana, *La lucha contra el mal*. Partiendo de una de las tesis de Becker –misma que ya hemos presentado atrás; a saber: que el miedo humano a la muerte le ha llevado a intentar negarla aun si el precio es el de traer mayores males a este mundo–; la intención última del presente trabajo es desarrollar y complementar dicha tesis con autores y líneas no completamente exploradas por Becker. En este sentido, hemos intentado conducir sus sospechas no sólo por nuevos rumbos sino, quizás incluso, abrir desde ellas caminos independientes de reflexión.

Son éstos, pues, los objetivos de la presente investigación y son éstas las sospechas que la orientan. ¿Qué tanto podemos decir acerca del mal moral a partir del reconocimiento de la finitud humana como un factor determinante en nuestro actuar? ¿De qué manera puede presentarse ante nosotros el mal moral, el mal que realizamos y padecemos día a día, si le entendemos desde la inquietud que nuestra propia fragilidad genera y nuestro intento por negarla? Creemos que, ciertamente, ningún cambio de enfoque bastará para anular al mal. Como veremos, éste parece hallarse tan atado a las posibilidades de nuestro ser como lo está nuestra propia finitud. Sin embargo, creemos también que acaso sea posible abrir nuevas maneras de enfrentarle, todo ello en la medida en la que aprendamos a conocer de mejor manera nuestras motivaciones más ocultas. Las siguientes páginas tienen como finalidad confirmar o desmentir esta serie de intuiciones.

☪ CAPÍTULO I. DEL MAL

La intención del presente capítulo es introducir la idea de mal que habrá de orientar el resto de nuestro trabajo. Podemos ofrecer una primera aproximación a esta idea del siguiente modo: por mal, maldad, términos que usaremos de modo indistinto, queremos entender un tipo particular de experiencia, y de acciones que la posibilitan, que pueden caracterizarse por el hecho de rebasar nuestra capacidad para explicarlas, así como por traer consigo, de uno u otro modo, sufrimiento. En esta línea, si bien no estamos dispuestos a reconocer un estatuto ontológico en el mal, en el sentido de un ente, una fuerza o una cosa, sí deseamos reconocer en éste la realidad positiva que poseen las acciones y las experiencias.

Plantaremos también que, irracional y doloroso, el mal parece anclarse, en última instancia, en el afán humano por hallar una autoafirmación que aleje de sí la inquietud que su propia finitud en él genera; todo esto aun si el costo es traer mayores sufrimientos a quienes nos rodean. En este sentido, a lo largo de este capítulo nos referiremos concretamente a un mal de tipo moral y, en virtud de ello, un mal inseparable de la libertad humana y de aquello que la posibilita: la finitud.

A lo largo del presente capítulo intentaremos, también, justificar el criterio que nos ha orientado en la delimitación del abordaje de nuestro problema. Siendo así, dedicamos las siguientes páginas a la somera exposición de las posturas más relevantes en torno al mal y, sobre todo, al intento por posicionar nuestras propias reflexiones frente a ellas. Así, comenzaremos señalando la relevancia y la legitimidad que parecen tener los discursos humanos en torno al mal, todo ello en la medida en la que parecen constituir una manera de volver tolerable lo que, de otro modo, acaso no lo sería –1.1. Hablar sobre el mal–. En un segundo momento, con el fin de mostrar los elementos que condicionan la perspectiva de este trabajo, presentaremos una parte de la larga serie de teorías y clasificaciones históricas en torno a nuestro problema –1.2. Rostros del mal–. Finalmente, y es esto lo más importante, señalaremos la serie de elementos de dichos discursos con los que nuestro trabajo habrá de concordar y también discrepar, para, así, concluir este capítulo con una definición mucho más precisa de la forma de comprender al mal que guiará el resto de nuestras páginas –1.3. Puntos de partida–.

1.1. Hablar sobre el mal

No parece haber habido cultura que renunciara al intento de hablar sobre aquello que, tomando prestada una expresión de Joan-Carles Mèlich: “no parece marchar correctamente en este

mundo”. Ciertamente, cada una lo hizo con sus respectivos matices, desde sus respectivos recursos, su cosmovisión propia y, sobre todo, desde su experiencia particular de la vida. Fuera como fuera, cada intento procuró dar cuenta de una serie de situaciones que, usando una vez más una expresión de Mèlich, llamaremos, por lo pronto: “inquietantes”. En palabras del filósofo:

Las diversas culturas han vivido de formas diferentes la experiencia de la finitud y han creado «artefactos simbólicos» para hacerle frente. Esta experiencia, a saber, que «los seres humanos son finitos», parece casi definitiva, imposible de cambiar. No obstante, sí puede cambiarse la relación que los seres humanos establecen con su experiencia de la finitud, con la contingencia, con el paso del tiempo. Es evidente que la finitud ha provocado y provoca una cierta angustia, una cierta inquietud. La cultura, a través de sus «artefactos simbólicos», ha intentado que los seres humanos pudieran reducir la angustia de la finitud.¹

Sobra decir que es larga la historia de estos “artefactos simbólicos” construidos para lidiar de mejor manera con todo aquello vinculado a nuestra frágil condición. Sobra también decir que, entre todas las cosas, pocas de las manifestaciones de nuestra finitud han inquietado tanto al ser humano como aquella serie de experiencias que a lo largo del tiempo hemos relegado bajo el nombre: *lo malo, el mal, la maldad*.²

Así, al principio fueron los dioses el eje, el artefacto simbólico, mediante el cual nos orientamos y sobre el cual giró nuestra necesidad de dar cuenta de esta serie de aspectos de nuestra realidad.³ Fueron ellos los primeros interlocutores del ser humano y, en ellos, se vertió nuestra inquietud. Caídas las grandes culturas antiguas, constituido el cristianismo como religión imperante en Occidente; Dios –el Dios con “mayúscula”, el heredero de los atributos Bello, Bueno y Verdadero, el Dios que Es–, se convierte en el nuevo escucha. Siglos después, con el desarrollo del pensamiento que se llama a sí mismo moderno, nuevos artefactos simbólicos se introducen en la relación entre el mal y el hombre. Son entonces la Razón y con ella la incipiente ciencia, investidas ambas de atributos divinos, los nuevos refugios ante nuestro inmemorable

¹ Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, p. 33. Señalemos que, según Mèlich, estos artefactos son básicamente de dos tipos: ritos y mitos. Por nuestra parte y como se verá a lo largo de este trabajo, partiendo de la idea de que es en la Cultura en donde el hombre ha aprendido a refugiarse de la finitud, creemos que es posible extender la noción de artefacto simbólico a prácticamente cualquier construcción cultural. Adelante ahondaremos en todo esto. *Vid. infra* Capítulo III. De la fragilidad.

² Partimos, como se verá adelante, de una liga entre la finitud y la capacidad para hacer y padecer el mal. En este sentido, hablar sobre el mal es también hablar sobre la finitud.

³ Para más sobre lo que a continuación se expone: *cf.* Minois, George, *Historia del infierno*, Taurus, México, 2004; Safranski, Rüdiger, *El mal*, Tusquets, Barcelona, 2005; y Sichère, Bernard, *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona, 2008.

problema. Hoy, “después de la orgía” en palabras de Jean Baudrillard⁴, agotados después de haber desatado cuanto podíamos desatar; incluso hoy que el “suelo firme” no resulta tan confiable, sabemos hacer girar nuestra inquietud en torno a ciertos ejes que nos garantizan orientarnos y que, a pesar de todo, parecen buscar aún aquellos artefactos simbólicos capaces de hacer frente a nuestro problema.⁵

Es, pues, larga la historia de la lucha del hombre contra el mal: la historia de sus intentos por explicarle, justificarle y, en última instancia, como veremos, volverle acaso “más humano”. Así también, larga es la serie de *discursos* que en esta historia de “humanización del mal” hemos creado en torno al problema que nos ocupa. En éstos, desde infinidad de precisiones, descripciones, clasificaciones, hemos tratado de hacer de la maldad algo más “tangible”, algo “manejable”. En estos discursos, sobre todo, hemos plasmado sin saberlo aquello que ha sido nuestra experiencia del mal y con ella, nuestra relación milenaria con él. Acercarnos al mal implica, por todo lo anterior, acercarnos a aquello que “hemos dicho a través del tiempo sobre éste”; es decir, acercarnos a cuanto hemos construido en torno a él. Tal acercamiento es lo que el resto de este capítulo pretende.

1.2. Rostros del mal

Nunca es posible comenzar de cero. Por el contrario, siempre se parte de una serie de experiencias desde las que hemos encarado nuestros problemas y que, como hemos apenas esbozado, suelen encontrarse retratadas en los discursos en los que las ordenamos. Así, siempre hay una tradición a nuestra espalda; una tradición que, lo queramos o no, nos condiciona y así también determina nuestros pasos, cuando menos en un principio. Es, pues, importante reconocer de dónde es que partimos. Esto, de uno u otro modo, siempre nos ayudará a definir adónde vamos.

Escuchemos, pues, aquello que hemos “dicho” sobre el mal y presentemos los rasgos más relevantes –y sólo éstos, que algo más rebasa nuestras posibilidades–, de los discursos forjados en torno a nuestro tema. Dichos discursos serán nuestros interlocutores a lo largo de cada una de estas páginas.

⁴ Cf. Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1992.

⁵ Seguimos a Bernard Sichère en la idea de que la literatura, el psicoanálisis y cierto tipo de reflexión política son algunos de los ejes básicos sobre los cuales gira hoy en día el problema que estudiamos. Cf. Sichère, Bernard, *op. cit.*

1.2.1. Atributos del mal

Es posible hablar acerca de una serie de atributos que, dentro de nuestros discursos históricos en torno al mal, se han consolidado como una fuente de recursos descriptivos constantemente socorridos. Así, con enorme frecuencia, por ejemplo, se ha descrito al mal en términos de bestialidad o inhumanidad; otras tantas veces se le ha asociado con términos como injusticia, traición, asesinato, crimen, humillación o sometimiento; otras más con términos como odio, daño, dolor, enfermedad, muerte... Hemos también hallado al mal:

[...] en nuestra incapacidad para cumplir con lo que nosotros mismos reconocemos que es nuestro deber, en satisfacer nuestras más elevadas expectativas, en esa forma peculiar de ser en el mundo que comúnmente se llama “pecado”; en el mundo social, en la decepcionante mezcla de bien y mal de toda organización y comunidad humana, en la falta de comprensión entre sus miembros, en el abandono más o menos presuroso de sus objetivos originales; hallamos al mal en las fuerzas anónimas e impersonales que gobiernan nuestros cuerpos o destruyen nuestra mente, indiferentes a nuestras necesidades y proyectos, incapaces de discernir nuestros valores y perturbadoras de nuestra tranquilidad: son la enfermedad, la locura, las catástrofes naturales, el mero y perfectamente comprensible resultado de la acción de las leyes de este mundo y de la economía que lo gobierna; lo vemos notoriamente en la incesante violencia que se enseorea del mundo animal, donde no hay ser que esté libre de un constante acaso, en el que la naturaleza, para conseguir sus fines, hace del verdugo de hoy la víctima de mañana y el mecanismo que todo lo gobierna parece alimentarse de la mutilación y la muerte de ingentes criaturas sensibles.⁶

Y sin embargo, intentar describir al mal parece ser una empresa interminable y, más aún, parece resultar una empresa imposible. Al final, como veremos adelante, el mal parece hallarse allende los límites de nuestras posibilidades y, siendo así, parece escurrirse por entre nuestras manos. Es ésta, cuando menos, una de las ideas que guían nuestras páginas. Al mismo tiempo, nada de esto quiere decir que no tengamos “algo” que decir. Y es que a pesar de todo, existen claves que pueden orientarnos; claves, sobre todo, que acaso puedan prevenirnos. Entre éstas, son dos las que deseamos desarrollar de manera particular. Se trata de entender al mal como una serie de experiencias y acciones: i) ligadas al exceso y ii) vinculadas con el sufrimiento.⁷

⁶ Juan Cordero, *El sufrimiento entre la razón y el mito*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 5.

⁷ A lo largo de este trabajo habremos de centrarnos, concretamente, en dos características que nos parece que pueden orientarnos de mejor manera frente a la pregunta por el mal. Se trata de entender el mal desde su vínculo con el exceso, la irracionalidad, el capricho y el absurdo por un lado; y desde su vínculo con el sufrimiento, la violencia y la crueldad, por el otro. Creemos que en dichas características no sólo parecen resumirse cuantas ideas hemos esbozado más arriba sino que, al mismo tiempo, en ellas parece quedar reconocido aquel carácter limítrofe de la maldad sobre el cual hemos hablado. Asumiendo la

Comencemos, entonces, señalando que entre los muchos atributos posibles de esta serie de acciones y experiencias resumidas bajo el nombre *maldad*, hay uno que parece resumirlos o, cuando menos, parece condensar una gran cantidad de ellos: se trata del vínculo que parece existir entre la maldad y el *exceso*. Sin importar sus matices, la mayor parte de los discursos históricos sobre el mal han hablado de éste en tales términos. En el mundo antiguo, la *amartía*, la *hybris*, ambas ligadas al distendimiento de límites y la desmesura; en el mundo medieval judeocristiano, la idea del mal como algo metahumano, como una falta originaria, como una potencia cósmica; en la reflexión moderna, el mal como lo que no es Razón, el mal como el abismo de esta última⁸; al final, fuera cual fuera el “cariz” de la maldad que se intentara presentar, todos estos discursos partieron de una misma idea: el exceso que el mal representa para el ser humano.

Más allá de la *hybris*, el pecado y el desorden, quizás nada muestre de modo más patente este exceso sobre el cual hablamos que la profunda *irracionalidad* que con tanta frecuencia se atribuye al mal.⁹ Y es que el mal parece desbordar al hombre y, desbordándole, parece rebasar toda posibilidad de ser cabalmente comprendido. El mal parece rebasarnos de tal modo que, simplemente, resulta inaprehensible por nuestra razón. En palabras de un teólogo de la talla de Adolphe Gesché: «[...] *el mal no entra en ningún discurso de justificación, ni moral (es evidente), ni racional (aunque esto no es tan evidente, por desgracia, si pensamos en ciertas teodiceas).*»¹⁰ El mal nos excede y la prueba de ello está, siguiendo a nuestro autor, en el fracaso de toda explicación, justificación y teodicea. Dicho una vez más en palabras de Gesché: «*El mal es lo irracional por excelencia; es injustificable en todos los sentidos de la palabra.*»¹¹

Concordemos o no con el sentido categórico de esta afirmación, el teólogo de origen belga parece acertar cuando menos en parte. Y es que, ¿cuál es la explicación última de la crueldad ante el débil? ¿Cuál es la razón del sufrimiento infligido tanto al inocente como incluso al culpable? ¿Cuál es la justificación del dolor inmerecido? Al final, por mucho que se hable al respecto, por mucho que se racionalicen las respuestas, “algo” parece escapar a nuestra

imposibilidad de abarcar por entero un tema como éste, dichas ideas serán nuestra guía en lo que queda de este trabajo.

⁸ Para más sobre esto: cf. Minois, George, *op. cit.*; Safranski, Rüdiger, *op. cit.*; y Sichère, Bernard, *op. cit.*, 2008.

⁹ Contrario a lo que a veces se entiende por irracional –a saber, aquello que “no es” racional–, por nuestra parte, por irracional habremos de entender aquello que *está más allá de las capacidades de la razón*. En este sentido, al hablar sobre el mal como algo irracional no le entenderemos como algo ajeno a la racionalidad ni como una negación de esta última; le entenderemos, más bien, como aquello que la rebasa.

¹⁰ Adolphe Gesché, *El mal*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 57.

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

comprensión. Hay “algo” en todo ello inexplicable. Existe “algo” que no podemos apresar y que termina siendo, por ello, *injustificable*.¹² En este sentido, acaso la mayor patencia de la irracionalidad del mal puede ser hallada en la manera desmesurada en la que éste se muestra ante nuestra capacidad para explicarle.

Excesivo, parece ser el mal inseparable, a su vez, del sufrimiento. Y con éste, inseparable también de cuanto suele haber detrás de él: dolor y angustia; sobre todo, violencia y crueldad.¹³ Philippe Nemo, en su libro *Job y el exceso del mal*, refiriéndose al bíblico *Libro de Job* –paradigma dentro de la cultura occidental en lo que respecta a la manera de entender la *experiencia de la maldad*–, no duda en denominar a la descripción que hace Job del mal que padece como: una *fenomenología de la angustia*.¹⁴ Y es que en sus lamentos, como escribe el francés:

El paroxismo se redobra, si cabe, con el fracaso de todos los recursos. “No puedo apoyarme en nada y todo auxilio se ha alejado de mí” (6, 13); “No encuentro refugio” (11, 20); “Grito «violencia», y nadie me responde” (19, 7); “Deshacen mi sendero... y nadie les detiene” (30, 13); Te pido auxilio y no me haces caso” (30, 20) [...]¹⁵

¹² Dostoievski dedica uno de los momentos más memorables de su libro *Los hermanos Karamázov*, a este aspecto. Quizás, plantea, se pueda pensar en justificar el sufrimiento ligado al mal apelando a la corrupción de todo ser humano; al mismo tiempo, y he aquí el problema, hay casos que parecen exceder cualquier posibilidad de justificación. Así, por ejemplo, pensar en “explicar” el sufrimiento infligido a un niño evidencia lo vanas que parecen las explicaciones. ¿Cómo justificar la tortura de semejante ser? ¿Cómo justificar la crueldad ante éste? Si bien, una vez planteado el problema, el escritor no deja de intentar ofrecer una especie de “teodicea” mediante la cual pretende resolver el dilema abierto (en la novela en cuestión, al narrar la vida del monje Zosima); siguiendo en esto a Lars Svendsen, pareciera como si paradójicamente Dostoievski terminara por ser incapaz de resolver el problema que él mismo abrió. En este sentido, pareciera como si resultara más convincente su presentación del absurdo del mal que su intento por suavizarle. Sea como sea, creemos que nada de esto debe extrañarnos pues, como veremos, el escritor no hace otra cosa que encarar una contradicción real dentro del problema del mal. Cf. Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid, 1987; y Svendsen, Lars, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, EUA, 2010.

¹³ Adelante veremos que, precisamente como el sufrimiento, la crueldad y la violencia, el mal no es unidireccional. Igual que ellos, el mal se puede tanto infligir como padecer. De igual modo, el mal parece escindirse en víctimas y victimarios. Así, excesivo y sufriente, puede el mal ser algo tan activo como pasivo. Adelante volveremos a estas ideas.

¹⁴ En cierto modo, Job es el ejemplo paradigmático dentro de la cultura judeocristiana y, quizás incluso occidental, del fracaso por comprender al mal. Sus amigos se acercan a él para “explicarle” el posible “por qué” de su sufrimiento. Sea como sea, por buena que sea la justificación, parece haber algo *excesivo* en el mal que se padece. Parece haber “algo” que no cuadra; “algo” que no puede reducirse a explicación alguna. Job lo sabe y así lo siente. Para más sobre esto: cf. Nemo, Philippe, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid, 1995.

¹⁵ Philippe Nemo, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid, 1995, p. 35.

Al final, no sólo parece cargar el mal con el peso abrumador del exceso y la incompreensión; es decir, el peso de lo absurdo, lo caprichoso y lo injustificable. Carga también con el peso del desamparo, la angustia, la desesperación y el dolor profundo que se resume en sufrimiento. Creemos –cuando menos, es ésta una de las apuesta de este trabajo–, que al lado de su exceso, es esta última característica, el sufrimiento ligado a la maldad, aquella que mayor relevancia debe cobrar en cualquier intento que pretenda dar cuenta del mal. Y es que en el fondo, lo que más parecemos temer de la maldad es, precisamente, el sufrimiento, la violencia y la crueldad sin sentido de los que parece indisociable. Adelante dedicaremos aún algunas palabras a todo esto.

1.2.2. Realidad e irrealidad del mal

La cuestión del *ser* del mal es otro de los grandes ejes sobre el cual ha girado el problema que abordamos. Y es que, en última instancia, ¿qué *es* el mal? Dicho de otro modo, ¿resulta posible hablar acerca del mal en *términos positivos*, a saber, como algo presente y activo? ¿Quizás hablar de la maldad como una fuerza, quizás una entidad? Y si así fuera, ¿tiene ésta la capacidad de atraernos, acaso la voluntad de dañarnos? O bien, y he aquí la postura contraria, ¿acaso el mal consiste tan sólo en una falta, en una cierta ausencia y por ello, sólo podemos hablar de él en *términos negativos*? ¿Es el mal algo sin causa que, a la manera de las tinieblas, es tan sólo el resultado de la disminución y la falta del efecto de la luz; algo que: «[...] *no tiene ningún ser propio, sino que es un defecto de ser, de luz, de bien.*»?¹⁶ Y si esto es así, ¿debemos, entonces, referirnos al mal como lejanía del bien, carencia de *Ser*?

Partiendo de estas ideas, es posible decir que las opiniones en torno al problema de la realidad e irrealidad del mal se han dividido, las más de las veces y como hemos esbozado hace un momento, en dos grandes posiciones. Se trata de: i) asumir al mal como algo que tiene existencia y ser propios, y ii) asumir al mal como mera negatividad, ausencia o falta de ser.¹⁷

¹⁶ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 51.

¹⁷ Entre las fuentes más antiguas y que mayor influencia han tenido en la consolidación de esta serie de discursos que presentamos, podemos señalar, como defensoras de la idea del mal como algo que *es*, a la religión persa así como una larga serie de sectas gnósticas. Es, entre éstas, quizás el maniqueísmo la doctrina más conocida. Por su parte, la idea del mal como falta de ser puede ser hallada tanto en el pensamiento estoico como en el noeplatónico. En una línea heredera de todos estos elementos, podemos señalar también que ambas posturas (el mal ya sea como ser o como falta de ser) se hallan presentes de manera destacada dentro del pensamiento cristiano. Podemos señalar también que éste, a pesar de su búsqueda histórica de consenso, ha oscilado dentro de la ambigüedad de asumir la maldad como algo completamente real y activo (concepción, empero, más bien popular ligada al Demonio) y cierta

Ambas posturas han sido desarrolladas por las más diversas escuelas a lo largo de la historia del pensamiento y, aún hoy día, es posible hallar defensores de cada una de ellas.¹⁸ Adelante retomaremos esta cuestión.

1.2.3. Tipología del mal

Ávidos de apresar al mal en conceptos y categorías, necesitados de volverle dócil y maleable, hemos construido también una extensa serie de clasificaciones frente al problema que nos ocupa. Así, el mal no ha escapado al intento de ser plasmado en lo que, por lo pronto, llamaremos una “tipología del mal”. A continuación nos referiremos a los aspectos más conspicuos de ésta.

A grandes rasgos, son tres los tipos de maldad de los que se ha hablado predominantemente dentro del discurso filosófico –mismos que, quizás, se han empleado con tal insistencia que se ha caído en el conformismo–. Se trata de: i) males de tipo metafísico, ii) males de tipo físico y iii) males de tipo moral. Dicho en palabras de Leibniz, quien acuña esta clasificación y cuya reflexión en torno al mal hizo época: «*El mal metafísico consiste en la mera imperfección, el mal físico en el sufrimiento, y el mal moral en el pecado.*»¹⁹

Esta clasificación va, empero, mucho más allá del autor de *La teodicea*. Si bien no necesariamente enunciada de modo tan claro como en el caso del filósofo alemán, la clasificación del mal según estos tres tipos ha orientado a la reflexión filosófica desde tiempos de Platón, e incluso antes, hasta nuestros días. Partiendo del hecho de que ninguna clasificación de la maldad ha logrado ser definitiva, no debe extrañarnos el hecho de que la explicación de Leibniz no evite, igual que todas las que le antecedieron, dejar abierta la cuestión. Al final, el mal parece escapar,

concepción, por otro lado (y acaso más teórica), que concibe al mal como mera ausencia de Ser (piénsese en teólogos como Clemente de Alejandría, Orígenes o, naturalmente, san Agustín, el representante más conocido de esta posición).

¹⁸ No es posible detenernos a considerar esta serie de reflexiones. Además de desviarnos considerablemente de nuestro objetivo, hacerlo implicaría extender demasiado este trabajo debido a la prolijidad de la discusión. Por otro lado, la idea de mal que deseamos defender no se adscribe a ninguna de estas posturas. En este sentido, creemos que si bien se trata de una reflexión relevante, al final, la respuesta ante estas cuestiones no sólo escapa a las posibilidades humanas sino que, más aún, existen, como trataremos de mostrar a lo largo de estas páginas, aspectos más acuciantes dentro de la relación del hombre con el mal. Adelante dedicaremos aún algunas palabras a esta cuestión. Baste, pues, por lo pronto, con señalar solamente, como hemos hecho, las líneas rectoras de esta discusión.

¹⁹ Gottfried Leibniz, *Theodicy* [en línea], Open Court Publishing Company, Peru-Illinois, 1985, p. 136. Para más detalles sobre la fuente, *vid. infra* Bibliografía. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*Evil may be taken metaphysically, physically and morally. Metaphysical evil consists in mere imperfection, physical evil in suffering, and moral evil in sin.*»

como veremos, a todo intento por apresarle. Sea en su versión moderna o en sus formulaciones más antiguas, ¿qué entender por males de tipo metafísico, físico y moral?

Reconociendo la imposibilidad de resumir un problema tan antiguo como polifacético, es posible señalar, empero, que a muy grandes rasgos por mal de tipo metafísico se ha entendido, las más de las veces, un tipo de maldad proveniente de instancias ajenas y sobre todo, independientes del hombre. Se trata de instancias con la voluntad o, cuando menos, la consecuencia directa de dañar al ser humano. Al respecto, podemos hablar de la larga lista de demiurgos a principios de nuestra era, podemos hablar del Destino, del Demonio en cualquiera de las culturas que a él se refieren, del Pecado y a veces incluso de Dios mismo como el responsable. Se trata siempre, no obstante, de “algo” o “alguien” superior en cierto modo al ser humano y frente al que muy poco pueden nuestras fuerzas. “Algo” o “alguien” que al hombre puede extraviar, condenar, quizás destruir.

En esta misma línea, podemos señalar que por mal de tipo físico se ha entendido la serie de vicisitudes que provienen del hecho de poseer una condición inseparable de la finitud, así como el hecho de hallarnos inmersos en un mundo precedido e imperfecto. Con base en lo anterior, se ha hablado de la enfermedad, la vejez o la muerte en términos de mal físico. Del mismo modo, se ha hablado sobre la contingencia de cuanto nos rodea, del devenir que todo envuelve, del hecho de que nada resulte estable. Se ha hablado también del ser humano en su relación con la naturaleza y la fragilidad que caracteriza dicha relación: mares impredecibles, volcanes arbitrarios, suelos caprichosos y todo aquello que con tanta facilidad puede destruir aquello sobre lo cual edificamos nuestro sentido. Agreguemos que, si bien es posible justificar al mal físico desde un plano metafísico, estos tipos de maldad no necesariamente están vinculados.²⁰

²⁰ Estos “tipos” de maldad han sido con frecuencia objeto de una larga discusión. Al respecto, se arguye, por ejemplo, que basta con una actitud distinta hacia la postulación de entidades metafísicas para cambiar la manera en la que nos aproximamos al problema. Y es que si se niega la existencia de Dios, del Demonio o del Destino, entonces el problema metafísico del mal adquiere un cariz distinto. Algo similar puede decirse acerca de los males del segundo tipo, los males físicos. Parece bastar con negarles un sustento metafísico o, simplemente, calidad moral, para cambiar aquello que éstos ponen en juego. Aún en esta misma línea de reflexión, es igualmente posible sostener la existencia de males metafísicos y descartar, al mismo tiempo, la existencia de males físicos o, por el contrario, sostener la existencia de males físicos mientras se descarta la existencia de males metafísicos. Baste, pues, con señalar que la discusión puede extenderse de manera inimaginable. Como veremos adelante, sostenemos que si bien resulta relevante en términos teóricos, lo controversial de un debate como éste radica en el hecho de apelar a cuestiones sobre las que el hombre no tiene una responsabilidad del todo clara. En este sentido, discusiones como ésta abren el riesgo de hacernos olvidar aquellos aspectos más acuciantes de nuestra relación con el mal. En tanto que el mal moral es el “tipo de maldad” más asequible para el ser humano, creemos también que es éste el más prolífico en términos éticos.

Se trata, como hemos señalado atrás, de un mal anclado en el libre arbitrio del ser humano y su capacidad para elegir entre distintas posibilidades. Y es que, como escribe Svendsen, sólo es posible emitir juicios morales –juicios que se pronuncien frente al bien o el mal de una acción–, en tanto que sea posible hablar de un agente capaz de haber actuado de otro modo. En este sentido, sólo alguien capaz de haber elegido, alguien *libre* estrictamente hablando, es capaz de ser responsable de su acción, capaz de ser cuestionado por ésta e, incluso, capaz de sentir culpa o ser culpado. De ahí que el mal moral se halle, de uno u otro modo, anclado en aquello que llamamos libertad.

Lejos de Leibniz y de la tradición filosófica imperante y, siguiendo en esto a Juan Cordero en una línea distinta, si bien complementaria, señalemos que otras aproximaciones filosóficas al problema del mal han optado por dividir la cuestión en dos problemas distintos. Se trata de: i) el mal como problema existencial y ii) el mal como problema teórico. Es importante que dediquemos algunas palabras a estas perspectivas.

Según Cordero, podemos decir que el primer problema, el problema existencial, se asienta en la interrogante del sentido de la vida de aquellos que sufren o actúan mal. En esta línea, el problema existencial gira en torno a la presencia del sufrimiento y del dolor en la vida de las personas. Visto desde esta perspectiva, se trata de un problema capaz de afectar a lo más íntimo del ser de cada uno de nosotros, pues es capaz de poner en duda el sentido global de cada uno de nuestros pasos. Agreguemos también que, como señala Cordero, este problema representa aquel que mayor renuencia a ser tratado ha generado dentro de los discursos dominantes. Y es que, parafraseando a Cordero, se aduce que: la subjetividad implícita en este problema va más allá de la objetividad y el riguroso control de las consecuencias racionales del discurso, mismas que son distorsionadas por la subjetividad sufriente... Adelante volveremos a esto.

En lo que respecta al segundo problema, el problema teórico, según tanto Cordero como Svendsen, es posible distinguir dos versiones; a saber: i) el problema teórico como problema lógico y ii) el problema teórico como problema evidencial. En lo que atañe al primer problema, podemos decir que éste parte del intento por mostrar las inconsistencias lógicas entre la afirmación de que Dios es bueno y perfecto y, por otro lado, la afirmación de que existe el mal en su creación. Por su parte, el segundo problema se avoca a la misma tarea pero partiendo, en este caso, de la experiencia concreta del mal. Así, en lo que respecta al problema teórico en su vertiente evidencial, no se trata de compaginar lógicamente dos enunciados aparentemente incompatibles sino, más bien, compaginar a la teoría con la experiencia. Y es que, ¿cómo puede ser Dios bueno y perfecto cuando podemos constatar por todos lados la presencia de la maldad?

En esta línea de reflexión, la experiencia de la maldad no se aduce como prueba de la inexistencia de Dios sino, más bien, como evidencia de la improbabilidad de su existencia. En palabras del filósofo noruego:

El argumento evidencial sostiene que la *cantidad* de mal en el mundo es incompatible con la creencia en un buen, todopoderoso Dios, mientras que el argumento lógico sostiene que la mera existencia del mal es incompatible con semejante creencia. El argumento lógico trata de mostrar que el teísmo es inconsistente, mientras que el evidencial trata de mostrar que es improbable.²¹

En última instancia, siguiendo en esto a Cordero, es posible decir, cuando menos en parte, que estos problemas pueden caracterizarse como un conflicto entre el creyente y el ateo: un conflicto por mostrar la consistencia o inconsistencia de una serie de creencias en torno a Dios y el mundo frente al problema del mal. Así, al final, básicamente: «[...] *se abren tres posibles estrategias para el creyente: refutación total, defensa y la tradicional teodicea.*»²² Adelante retomaremos todo esto.

Svendsen ofrece, por su parte, una tipología distinta a las que hemos presentado. Así, en su libro *A Philosophy of Evil*, el filósofo noruego señala como un error metodológico recurrente el hecho de reducir un fenómeno tan multifacético como lo es el mal a un sólo concepto. En esta línea, Svendsen objeta el hecho de basar la discusión en torno al problema de la maldad en la presuposición de la existencia de Dios. Es decir, reducir un problema de la talla del mal a un problema teológico. Todo lo anterior sólo puede, sostiene el autor, conducir a una comprensión errada de lo que es la maldad y, peor aún, a una comprensión limitada de nuestro propio ser; ser que hace y padece el mal. Partiendo de lo anterior, Svendsen considera más prolífico y pertinente ofrecer una tipología distinta y, desde ésta, analizar de qué manera se relacionan entre sí sus respectivos “tipos”.

De este modo, en primer lugar, el filósofo señala la existencia de cuatro grandes líneas desde las que tradicionalmente se ha abordado el problema del mal; a saber: i) la asunción de que el mal humano nace del hecho de ser poseído o, cuando menos, seducido por el Mal mismo; ii) la asunción de que el mal proviene de una cierta predisposición natural hacia él; iii) la asunción de

²¹ Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, EUA, 2010, p. 39. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*The evidential argument claims that the amount of evil in the world is incompatible with the belief in a good, almighty God, while the logical argument claims that the very existence of evil is incompatible with such a belief. The logical argument tries to show that theism is inconsistent, while the evidential tries to show that it is improbable.*»

²² Juan Cordero, *op. cit.*, p. 10.

que el mal proviene de la influencia ejercida por el medio sobre aquel que sucumbe ante una mala acción, y finalmente; iv) la asunción de que el mal humano es una cuestión de elección libre. En estas líneas de investigación, sin pretender hacer aportaciones originales, Svendsen resume las ideas más relevantes desde las cuales la filosofía ha tratado de aproximarse tradicionalmente al problema del mal.

Más interesante resulta el hecho de que expuesto lo anterior, el filósofo noruego ofrezca su propia clasificación de los tipos de maldad. De esta manera, el filósofo nos habla sobre cuatro tipos de mal que resultan tan interesantes como novedosos. Se trata de: i) mal demoniaco, ii) mal instrumental, iii) mal idealista y iv) mal estúpido.²³ ¿Qué entiende el noruego bajo estos tipos de maldad?

Por mal demoniaco, Svendsen entiende aquel que se realiza buscando deliberadamente hacer el mal: hacer sufrir por el gusto de hacer sufrir, hacer el mal por el mal mismo. El filósofo también señala que, en tanto que suele asumirse que todo mal busca deliberadamente hacer daño, es éste el tipo de maldad desde el que parecen haberse caracterizado con mayor frecuencia los actos malvados. A pesar de todo, agrega, este tipo de maldad no deja de ser polémico –más aún, quizás sea éste, de hecho, el más controversial–; y es que siempre puede objetarse que quien comete actos malvados lo hace buscando, en el fondo, un bien subjetivo en dichos actos –“placer”, un “sentimiento de superioridad”, etcétera–. Por otro lado, sostiene el filósofo, sucede que en realidad hacemos el mal con tal frecuencia que parece imposible sostener que siempre lo hagamos buscando hacer daño intencionalmente. En este sentido, escribe Svendsen de manera provocadora: «*El mal no queda limitado a los sádicos o fanáticos, y la mayor parte de los participantes del genocidio y similares no son más demoniacos que usted o yo.*»²⁴

Así, para el filósofo noruego los tres tipos restantes de maldad resultan ser no sólo los más “humanos” sino que, más aún, resultan ser también los más prolíficos en lo que a sus posibilidades éticas atañe. De este modo, con respecto al mal instrumental, el filósofo nos habla de aquel que es realizado con tal de alcanzar cierto objetivo. Se trata, en este sentido, de un mal cometido buscando un fin sin importar los medios; un subordinar cuanto nos rodea a la consecución de algo y, en consecuencia, el hecho de estar dispuestos a pasar por encima de

²³ En la traducción empleada: *stupid evil*; en el original *dum ondskap*. El texto que hemos empleado en este trabajo ha sido la traducción al inglés del original en noruego.

²⁴ Lars Svendsen, *op. cit.*, p. 87 y 88. De ahí que, según el filósofo, sostener una idea del mal como ésta abra el riesgo de hacernos perder el enfoque frente a nuestra propia relación con la maldad. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*Evil isn't limited to sadists and fanatics, and most of the participants in genocide and the like are no more demonic than you or I.*»

cuanto sea necesario con tal de conseguirlo. Por su parte, muy afín al anterior, por mal idealista Svendsen entiende aquel que se realiza creyendo que, en el fondo, se hace algo “bueno” a pesar del posible costo. Se trata, así, de un mal que se cree justificado por “bienes superiores”; mismos que autorizan cuantos actos sean necesarios para hallarles. Por último, por mal estúpido, Svendsen se refiere a aquel daño que se inflige a otros por el mero hecho de no haber reparado en las implicaciones de nuestras acciones. Se trata, así, de un mal imprudencial cometido sin intenciones negativas evidentes.

Sea cual sea el caso, acota Svendsen, ninguno de los tipos de maldad expuestos resulta ajeno a los demás. En este sentido, una acción mala de cierto tipo puede derivar en otro o, incluso, pertenecer a más de una clasificación a la vez. Al final, por sobre todas las cosas, concluye el filósofo: «*Una cosa que los cuatro tipos de mal tienen en común, sin embargo, es la falta de consideración por la dignidad de otra persona.*»²⁵.

Siendo interminable la discusión, baste, por lo pronto, con este breve resumen de algunas de las líneas principales desde las que históricamente hemos abordado el problema del mal. Como a continuación veremos, más importante resulta lo que estas reflexiones puedan decir frente al tipo muy particular de maldad sobre el que estas páginas pretenden hablar.

1.3. Puntos de partida

Con frecuencia, hablamos sobre el mal como si se tratara de una cuestión que no requiere mayor explicación. Sin embargo, pocos conceptos resultan tan oscuros. Cotidianamente no parecemos darnos cuenta de ello y, más aún, nada de esto responde necesariamente a un descuido. Al final, en realidad el problema parece radicar en el *modo* en el que la maldad se presenta ante nosotros.

Como veremos a continuación, no parecen existir definiciones unívocas del mal. Más aún, entre la larga serie de nociones acuñadas, no es raro hallar más de una contradicción. Sea como sea, nada de lo anterior significa que no podamos decir algo sobre el mal y, más aún, que a partir de ello no podamos encontrar una manera de enfrentarle. Teniendo en mente lo anterior, no sólo resulta evidente que las discusiones hasta ahora presentadas podrían extenderse tanto como quisiéramos sino que, sobre todo, resulta inevitable tener que preguntarnos, ¿hasta dónde es posible hablar, realmente, sobre lo que es el mal? Por otro lado, ¿desde dónde hacerlo?

²⁵ *Ibid.*, p. 87. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*One thing all four types of evil have in common, however, is the lack of regard for other people's dignity.*»

1.3.1. Exceso y necesidad

Descrito con toda minuciosidad y clasificado hasta el extremo, hasta aquí hemos intentado sostener que, al final, lo único claro es el hecho de que no parecemos estar siquiera un paso más aventajados frente a quienes pretendieron explicar al mal por vez primera. “Hoy” no parecemos saber mejor lo que es el mal de lo que pudimos haberlo sabido al comenzar. “Hoy” no parecemos saber nada sobre el mal que no supiéramos “ayer”.²⁶ En este sentido, pareciera como si la maldad hubiera estado desde siempre más allá de todo intento por comprenderla; como si siempre hubiera escapado a nuestras teorías; como si siempre se hubiese ocultado. Pareciera como si el mal, igual que el agua, siempre se hubiera escurrido por entre las manos que creían apresarle.

Es por todo esto que tratar de caracterizar al mal no sólo parece una tarea interminable sino que, más lejos aún, parece exceder cualquier esfuerzo. Y es que, por un lado, la maldad parece poseer más de un semblante, siendo algunos de ellos a veces incompatibles entre sí; por otro lado, no es menos cierto que las atribuciones que imponemos a la maldad no son independientes de la “teoría” que las sustenta y, así, sucede que formas distintas de ver las cosas suelen ser capaces de destruir lo que pretendió nuestro minucioso esmero. Por todo esto, al final, parece difícil sostener la posibilidad de expresar algo definitivo, algo inamovible sobre el mal. Al final, éste parece exceder nuestra misma facultad para pensarle; facultad que da a todo discurso humano su sustento.

Si el mal no hubiera ido desde siempre más allá de nuestra capacidad de comprensión, quizás nos sentiríamos más satisfechos con los resultados de la reflexión que ha girado en torno a él durante mucho más de cuarenta siglos.²⁷ Pero lo cierto es que no sólo no hemos hallado tal satisfacción sino que, más aún, no parecemos saber más sobre éste de lo que supieron sus primeros “teóricos”. La antigüedad y la variedad de cada uno de nuestros esfuerzos por apresar en palabras lo que es el mal, es la mejor prueba de que éste siempre nos ha rebasado. En el fondo, haya sido cual haya sido el discurso, la maldad nunca ha quedado reducida a éste: la maldad nunca ha “estado ahí”, en nuestra descripción; nunca ha sido “eso” que decimos; nunca se ha

²⁶ Creemos que esto es cierto aun para el caso de los acontecimientos más terribles de nuestro tiempo. En este sentido, los horribles acontecimientos de Auschwitz (por pensar en el ejemplo más conspicuo aunque, desafortunadamente, muy lejos de ser el único), fueron todo menos algo “nuevo”. Al final, la violencia y la crueldad son las mismas y, así, no parece haber habido en ello una violencia y una crueldad que no pudiéramos haber hallado, mucho antes, en el Coliseo, en las torturas de la Inquisición, en las guerras de conquista...

²⁷ Partimos del señalamiento de George Minois de que la inquietud en torno al bien y el mal puede rastrearse hasta llegar a los textos fundacionales de las civilizaciones más antiguas como Mesopotamia, Egipto. Cf. Minois, George, *op. cit.*

podido resumir en nuestras explicaciones. El mal siempre ha sido “algo más”. Pero también por eso, precisamente por eso, nada termina aquí: hablar sobre el mal es una tarea tan inacabable como *inevitable*.

Al final, podamos o no hablar cabalmente sobre el mal, no por ello dejamos de *necesitar hacerlo*. Hay “algo” en éste que nos impele a abordarle una y otra vez. Hay “algo” en la maldad que nos llama a pesar de nuestros fracasos. Si no hubiera sido así, si no hubiéramos sentido la necesidad de buscar comprender el mal con tal vehemencia, acaso hubiéramos claudicado ante esta empresa hace ya mucho tiempo. Pero lo único cierto es que “hoy” necesitamos igual que “ayer”, comprenderlo. Lo necesitamos, creemos, por algo tan elemental, por algo tan complejo, como el hecho de *buscar sobrevivir*; y es que como aventuraremos a lo largo de estas páginas: *necesitamos pensar al mal precisamente para eso, para vivir*. Más allá de las teorías y los discursos, a la base de nuestros intentos por pensar al mal siempre ha habido, sospechamos, algo mucho más profundo de lo que hemos estado dispuestos a aceptar.

¿En qué medida en este afán por volver a la maldad comprensible, fuera cual fuera el intento, no hemos buscado, en el fondo, exorcizar el mal propio de nuestro momento? Desde las más antiguas religiones en defensa de sus dioses hasta los más vehementes defensores del progreso y de la técnica, ¿en qué medida no hemos pretendido, fuera cual fuera el medio, minimizar el gran absurdo que es el mal? ¿En qué medida no hemos buscado hacerle asequible ante nuestras facultades; volverlo acaso manejable; volverlo más humano y, así también, en última instancia, menos terrible, mortal y doloroso?

La razón humana –ya nos lo advertía hace más de doscientos años el filósofo de Königsberg–, la razón busca por naturaleza comprender aquello que, pese a todo, en tanto que la rebasa no puede comprender. Probablemente Kant nunca se percató de ello, pero además de honestidad intelectual, sus palabras cargaron también con un cierto halo trágico que la generación heredera comprendió de inmediato.²⁸ Entre dichos herederos, pocos como Nietzsche supieron entender lo que implicaba la confesión de una razón que, como nunca antes, reconocía sus limitaciones. Gran parte de la obra de este filósofo puede verse como el radical desarrollo de lo que ya con Kant se presagiaba.²⁹ Con ellos, creemos que ciertamente necesitamos hablar sobre aquello que, a la vez, nos excede. Creemos también que a la base de nuestro afán por racionalizar

²⁸ Pensamos en la generación romántica y su búsqueda de todo aquello más allá de la esfera de la razón, así como su pesimismo ante el fracaso del intento humano por comprender cabalmente al mundo.

²⁹ Esto resulta comprensible si tenemos en cuenta que la filosofía de Nietzsche tomó como punto de partida (que ciertamente pronto rebasó) la obra de Schopenhauer, declarado kantiano (si bien bastante atípico, como toda la generación de “kantianos” del idealismo).

el mundo, las más de las veces sólo hemos tratado de curar, “con la cabeza”, una cierta herida abierta por el “hecho mismo de existir”. En este sentido, no parece haber diferencias en lo que respecta a nuestra relación con el mal.

De este modo, parecemos haber necesitado hablar del mal aún si éste nos rebasaba, y parecemos haber creído que hablando “con la cabeza” sobre nuestro dolor, podríamos curar su herida. Parecemos haber necesitado aliviar, mediante la razón, algo que nos atormentaba precisamente porque nos excedía, y parecemos haber deseado aprehenderle en conceptos para sentir, así, que algo podíamos contra todo ello. Prueba de lo anterior es que, aún cuando ninguno de estos intentos por “racionalizar al mal” ha bastado, a pesar de todo, en tanto que el mal, igual que ayer lastima e intranquiliza, cuestiona y disuelve nuestras razones más firmes para vivir; aún así seguimos intentando dar cuenta de él. Y sobra decir que, en tanto que seamos los seres frágiles que somos, no dejaremos de hablar sobre este tema. No toleraríamos no hacerlo.

Inevitablemente contradictorios, atrapados entre la necesidad y a la vez la imposibilidad de aprehender el mal de manera unívoca y definitiva; al final, creemos que nada de eso basta para objetar el intento humano por pensar el mal. Y es que en última instancia, como tratará de mostrar este trabajo, no sólo parece ser necesario pensar, hablar sobre el mal en términos vitales, existenciales; sino que, mucho más aún, acaso en este afán radique también la posibilidad de combatirlo.³⁰

En este sentido, aún si es poco lo que podemos frente al mal, poco como lo que pueden nuestras fuerzas, no por eso deja de ser significativo nuestro intento. Y es que aun si todo a nuestro alrededor es sentido parcial, sentido inacabado y contingente, no por eso nos alimentamos menos de todo ello. Sin importar los alcances de nuestro afán, siempre tendremos ante nosotros la posibilidad de construir nuevas perspectivas y, desde ellas, “algo” nuevo que decir sobre nuestro problema. Y por eso también, sobre todo, siempre podremos encontrar nuevas razones para luchar contra el dolor absurdo en este mundo. Si esto está en juego, creemos que nunca dejará de valer la pena responder a la necesidad antes que a la imposibilidad.

Creemos, pues, que es posible asumir el mal como exceso ante la razón y, a pesar de ello, poder decir algo sobre él. Creemos que no sólo es posible sino, también, necesario: necesario tanto en un sentido individual, existencial, como en un sentido colectivo y práctico. ¿Cómo hablar, entonces sobre el mal? Creemos que basta con hacerlo hasta donde esa experiencia, que

³⁰ Ésta es, en realidad, una de las mayores apuestas de este trabajo: hablar sobre el mal, aún si es de modo inacabado o contingente, abre la posibilidad de combatirlo. Creemos que un intento como éste nunca puede ser desdeñable.

implica padecerle y que a todos nos es común, nos lo permita. Basta, a su vez, con reconocer que éste, el mal, no dejará de exceder cuanto de él podamos afirmar y así, reconocer que todo intento siempre será limitado, parcial, nunca definitivo. Reconocer que por ello, siempre será posible hallar otras posibilidades: posibilidades también legítimas de hablar acerca de esta experiencia, distintos ángulos, distintos puntos de partida. Posibilidades, en última instancia, que nos obligan a renunciar a toda pretensión de definitividad... Antes de concluir este capítulo, no deseamos dejar de reconocer, precisamente, esas limitaciones en nuestro trabajo y, con ellas, necesariamente la delimitación de estas páginas frente a otras posibles.

1.3.2. Encuentros y desencuentros

Siempre hay algo a la base de nuestros discursos. Siempre hay una serie de reflexiones y posturas de las que partimos y frente a las cuales hablamos, posturas a las que nos acercamos o de las cuales nos separamos.³¹ Es ésta la razón por la que no queremos concluir este capítulo sin precisar la manera en la que, a lo largo de este trabajo, habremos de posicionarnos frente a la extensa tradición en torno a la cual, hasta ahora, han girado estas páginas. En esta “toma de posición”, en última instancia, no se hallará otra cosa que la manera en la que habremos de sostener el diálogo con las ideas que atrás hemos planteado.

Señalemos, entonces, que frente a la tradición descrita y la larga serie de atributos instaurados por ella para referirse al mal, a lo largo de este trabajo optaremos por dar prioridad a aquellos dos elementos que no sólo nos parecen los más evidentes sino, también, los más elocuentes y prolíficos. Se trata de: i) mal entendido como exceso, mal como algo que rebasa nuestra posibilidad de asimilarle, y ii) el mal entendido como sufrimiento.³² Creemos, por un lado, que estos dos atributos –no por nada, los más destacados al hablar sobre el mal–, pueden englobar a la gran mayoría de las otras características imputadas a la maldad.³³ Por otro lado, creemos que desde estos atributos se abren, a su vez, algunos de los aspectos más interesantes y quizás incluso, más definatorios de lo que es o puede ser el mal: su liga con la negatividad y la falta, su irracionalidad, su liga con la experiencia entendida como padecer y, dentro de ésta, la posible caracterización del mal como experiencia límite.³⁴

³¹ *Vid. supra* 1.2. Rostros del mal.

³² *Vid. supra* 1.2.1. Atributos del mal.

³³ La irracionalidad del mal puede englobar la bestialidad, la inhumanidad, etcétera. El sufrimiento puede englobar el dolor, la muerte, la enfermedad, etcétera.

³⁴ *Vid. infra* este mismo apartado y nota 37.

Partimos, así, de la idea de que el mal puede entenderse como exceso y, más aún, de que esta excesividad parece ser uno de los atributos que mejor pueden orientarnos al momento de abordar nuestro problema. Sobre todo, partimos del hecho de que, a diferencia del resto de los atributos del mal, hablar de éste en dichos términos se caracteriza por una inversión en la manera de aproximarse al tema. Hablar del mal en términos de excesividad permite describirle en términos negativos; así, más que decir lo que éste pueda ser, tan sólo se señala lo que éste no es. Creemos que, paradójicamente, en virtud de la indefinición del mal, esta inversión puede revelarnos aspectos que de otro modo escaparían a nuestra mirada.

En esta línea, sostendremos también que acaso la mayor patencia de la irracionalidad del mal la encontramos en la manera en la que parece desbordar nuestra racionalidad –esa misma que, como hemos visto, elabora conceptos y definiciones–. Más aún, creemos que el mal resulta tan evasivo, precisamente, porque parece pertenecer a un ámbito distinto al de la razón ordenadora que trata de aprehenderle. Cuando menos, el mal no parece ser algo propio del terreno dentro del cual esta última se desenvuelve de manera “holgada”. Partimos así, lo hemos señalado atrás, de que la razón tiene límites; más aún, que carga con una serie de limitaciones constitutivas; y que por ello, hay cuestiones que la rebasan. Estas páginas partirán de la idea de que el mal es una de ellas.

Señalemos también que, a pesar de todo, no sostenemos que por eso el mal deba siempre comportarse de manera irracional. Y es que contrario a lo que pudiera pensarse, asumir el mal como irracional no implica negar que éste pueda operar, también, de modo extremadamente racional. Parece imposible negar esta posibilidad tras las experiencias del siglo pasado en las que la racionalidad sirvió a los fines de la xenofobia y el genocidio. Así, ciertamente, el mal puede obrar lógicamente y racionalmente pero, al mismo tiempo, no por eso es algo reducible a los términos de justificación de nuestra razón. El mal puede obrar de un modo completamente afín a la racionalidad técnica, científica, lógico-matemática; pero nada de eso implica que a ellas se reduzca. Quizás a veces podamos comprender cómo es que se comportó, cómo operó; pero eso no implica que podamos entender que dicho mal fuera algo necesario, justificado, inevitable... Sostenemos, lo hemos dicho ya, que el mal siempre va “más allá” de nuestros intentos justificadores.

Atrás hemos señalado, también, que estas páginas habrán de partir de la idea de una liga entre la maldad y el sufrimiento. Agreguemos ahora que esta liga, creemos, es a su vez inseparable de un segundo vínculo: el nexo entre el mal y la experiencia. En este sentido, partimos de la idea de que el mal, antes de ser teorizado, antes de ser “reelaborado”

racionalmente, *el mal es antes que nada experimentado*.³⁵ Parecemos así, “padecer”, “vivir”, en este caso “sufrir al mal”, todo ello mucho antes de ser capaces de reflexionar sobre él. Y si esto es así, quizás sea ésta también la razón por la cual el concepto de maldad, como hemos señalado atrás, nos resulte tan sorprendentemente intuitivo y, a la vez, tan difícil de “traducir a las palabras”. Partiremos, así, de que antes que en pensamiento, el mal parece anclarse en la experiencia que de él se tiene y, como tal, como experiencia, el mal es padecido antes de ser pensado.³⁶

No parece, sin embargo, ser la maldad una experiencia como cualquier otra. El mal parece pertenecer a un tipo de experiencia distinto a las demás. Como la muerte, la experiencia del mal parece ser definitiva y definitiva y tras ésta, no parece haber nada más que lo incomprensible y el silencio. En este sentido, el mal es, quizás, la experiencia más profunda y terrible de la precariedad de la condición humana; y es que el mal nos confronta con nuestra irrebasable fragilidad, nos confronta con nuestra carencia, nos confronta con la inevitable contingencia del mundo y nuestra vida, por estar atado a todas ellas. Acaso por todo esto, no sólo sea el mal tan difícil de “traducir a las palabras” sino que, más aún, por todo esto termine también por sernos las más de las veces irrepresentable. A partir de lo anterior, a lo largo de estas páginas habremos de entender el mal en los términos de una experiencia límite.³⁷ Igual que éstas: algo incomprensible,

³⁵ Este señalamiento es fundamental para entender la aproximación al problema del mal que estamos planteando. En este sentido, la dirección hacia la que se dirigen las presentes reflexiones es un intento por entender al mal, contrario a una entidad que de hecho “es”, como un tipo particular de experiencia y de acción que lo posibilita. Ligado a lo anterior, postularemos que aunque el mal no deba entenderse como una entidad aparte, tampoco puede negársele un cierto estatuto ontológico esto en tanto que se le entienda como una experiencia. Para más sobre esto: *vid. infra* este mismo apartado.

³⁶ Al respecto, partimos de la idea de una anterioridad del padecer, *pathos*, frente a la racionalidad ordenadora que representa la *theoría*. Señalemos que han sido varios los filósofos que han sostenido esta idea, siendo probablemente Heidegger el más conocido e influyente. No queremos dejar de declararnos deudores de sus ideas. *Cf.* Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

³⁷ Pensamos en Karl Jaspers al hablar sobre este tipo de experiencias. Según el filósofo, el ser humano se encuentra siempre en una determinada situación, misma que se caracteriza por fundar las posibilidades del hombre: impulsarlo o incitarlo; quizás también obstaculizarlo, limitarlo e imponer condiciones sobre él. De ahí que toda situación, escribe Jaspers, posea dos “filos”: las situaciones abren y a la vez destruyen. Con base en esto, según el filósofo, no hay situación libre de inseguridades y de un carácter dudoso, así como tampoco las hay ajenas a la posibilidad del fracaso. A pesar de todo, no toda situación vale por igual. Hay tales que *constituyen* la existencia misma. Son éstas una parte fundamental de la esencia de la existencia. Jaspers las llama *Grundsituationen*; literalmente, situaciones fundamento; situaciones-límite como suele traducirse. Éstas se caracterizan por poseer de manera extraordinaria las características comunes a toda situación. Así, son éstas las más inmutables, las más definitivas. Son situaciones caracterizadas por la conciencia particular que de ellas tenemos y ante las cuales, en palabras del filósofo, el ser humano “se impacta sin esperanza”; a saber: la lucha necesaria a toda vida, la culpa, el dolor, la

irrebasable y, a la vez, una realidad definitoria de la esencia de la existencia humana. Igual que éstas: una experiencia anclada en la lucha y en el “sin salida”, la carencia y la fragilidad. Sostendremos, así, que el mal es una experiencia inseparable de la inquietud, del sinsabor y del fracaso; inseparable, sobre todo, del dolor y el sufrimiento; una experiencia negativa en tanto que resulta la más terrible patencia de la falta de ser del hombre.

A partir de todo lo anterior, contrario a una “entidad”, un “ser”, una “cosa”; partiremos de una caracterización del mal como un cierto tipo de experiencia y, a su lado, la serie de acciones que la posibilitan. Entenderemos, así, por mal un tipo de experiencia que, entre la multiplicidad de manifestaciones que puede mostrar, se caracteriza –quizás entre otras cosas– por su irracionalidad y por el sufrimiento que acarrea –características que como hemos señalado serán las que asumiremos como las más fundamentales–. Además de esta experiencia, entendemos por mal la serie de acciones que pueden constituirse como causa eficiente de aquel padecer absurdo y sufriente que es su efecto. El mal, postulamos así, puede ser entendido como una experiencia y la serie de causas que la rodean, que se padece como excesiva y dolorosa; una experiencia negativa ante la razón al estar más allá de nuestra capacidad de comprensión; una experiencia anclada en el absurdo, lo inefable y el sufrimiento.

Ahora bien, atrás nos hemos referido también al problema en torno al ser o no ser del mal.³⁸ Señalemos, entonces, que frente a éste, nuestro trabajo habrá de colocarse en una postura intermedia. Creemos, junto con Svendsen, que quizás se pueda dudar de si el mal es una “cosa”, pero al final, como escribe el filósofo: «*Entendido fenomenológicamente, el mal tiene una existencia positiva. El sufrimiento no es simplemente la ausencia de placer sin tener realidad como tal.*»³⁹ En esta misma línea, a lo largo de estas páginas partiremos del hecho de que el mal, en tanto que experiencia, tiene, como tal, realidad. Sea como sea, es ésta la única realidad de la maldad que estamos dispuestos a conceder. Otorgar al mal una existencia positiva más allá de la experiencia que de él se tiene nos parece, cuando menos para los fines de este trabajo, un camino poco prolífico.

muerte... Son así, las más capaces de trastocar nuestra existencia. Por esta razón, son las situaciones-límite aquellas que nos llevan, en palabras del filósofo, “a ser la posible existencia que hay en nosotros”. Para más sobre esto: cf. Jaspers, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967; y Jaspers, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, 2003.

³⁸ Vid. *supra*. 1.2.2. Realidad e irrealidad del mal.

³⁹ Lars Svendsen, *op. cit.*, p. 48. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*Phenomenologically understood, evil has a positive existence. Suffering is not simply the absence of pleasure, without any actual reality.*»

Estrechamente vinculado con lo anterior, debemos referirnos también a las categorías tradicionales desde las cuales, dijimos, suele hablarse sobre la maldad; a saber: males de tipo metafísico, físico y moral.⁴⁰ Señalemos, entonces, que frente a estas distintas teorías en torno a la maldad, hemos optado por no adscribirnos a ninguna de ellos aunque, en cierto modo, a todas las hemos contemplado.

De este modo, asumimos que el mal puede ser considerado como metafísico siempre y cuando acotemos los alcances de este último adjetivo. Creemos que el mal puede ser entendido de este modo en tanto que se sustenta en una condición precaria que se ancla en el ser del hombre. El mal, en este sentido, sólo es posible en tanto que un ser insuficiente ontológicamente es capaz de actuar y, sobre todo, es capaz de experimentar su propia carencia de ser. De nuevo, es éste el único carácter de existencia positiva que creemos posible otorgar al mal: la realidad ontológica de un ser carente y de la serie de acciones y experiencias que su condición posibilita.

En este sentido, partimos del reconocimiento de una liga entre el mal y la carencia ontológica humana. Al mismo tiempo, volviendo a lo que hemos señalado al referirnos a la realidad o irrealidad del mal, creemos que asociar dicho carácter ontológico con una entidad con voluntad propia o con el problema de la existencia de Dios, todo ello parece ir más allá de nuestras posibilidades de comprensión y, por eso, frente a dicha cuestión, optamos por no pronunciarnos. Viable o no, no es esa la línea que deseamos explorar en la presente investigación.

En lo que respecta al siguiente tipo de maldad, el mal de tipo físico, reconocemos su presencia en la forma de sufrimiento; lo anterior al entender a este último como indisociable de la condición ontológicamente precaria que hemos planteado. Sea como sea, rechazamos ir más allá de este reconocimiento y así, renunciamos a ofrecer una valoración moral de la condición humana o la realidad que nos circunda.

Finalmente, con respecto al tercer tipo de maldad, el mal moral, creemos que es éste el que más posibilidades ofrece a este trabajo. Por un lado, asumimos que es relevante el discurso moral en torno al mal en tanto que el ser humano es forzado a elegir a diario frente a la realidad por él construida y, en esa serie de elecciones, resulta inevitable ejercer una influencia sobre sí mismo y sobre su entorno, influencia susceptible de ser juzgada moralmente. Nos parece pertinente esta manera de entender al mal, sobre todo, porque es aquella que de mejor manera parece dar cuenta de la relación existente entre el mal y las acciones y experiencias humanas; mismas sobre las cuales se basa la manera de entender al mal que nos orienta. En este sentido,

⁴⁰ *Vid. supra.* 1.2.3. Tipología del mal.

siendo la visión más afín a las ideas que sustentan el presente trabajo, es este tipo de maldad aquel que mayor relevancia tendrá a lo largo de estas páginas.

Ahora bien, señalemos que frente a la distinción atrás señalada entre el mal como problema existencial y problema teórico⁴¹, por nuestra parte, optaremos por no hacer una separación entre ambas posturas. Si deseáramos, empero, partir de dicha división, resultaría evidente que a lo largo de estas páginas el llamado problema existencial recibirá una atención que a muchos filósofos podría parecer inoportuna o excesiva.⁴² A pesar de todo, no creemos, como quizás exija cierta forma de hacer filosofía, que esta última deba hablar solamente en los términos de “rigurosos controles de consecuencias racionales de nuestros discursos”. De modo diametralmente opuesto, creemos que la filosofía va mucho más allá del discurso lógico y lo cuantificable. La filosofía ciertamente recurre a ellos pero, a la vez, los excede. En esta línea, creemos que quizás incluso resulte mucho más urgente hablar sobre todo aquello que afecta profundamente nuestra existencia –la muerte, nuestro sentido, el sufrimiento–, que demostrar si éste o aquel argumento es lógicamente válido. Éstas son, cuando menos, algunas de las apuestas que están a la base del presente proyecto

Es, sea como sea, otra la razón por la que no consideramos necesaria la distinción entre el problema teórico y el problema existencial. A saber: nos parece que el problema teórico del mal sólo cobra sentido en tanto que, previamente, el mal ya haya sido asumido como un problema; y esto, a su vez, parece depender del hecho de que el mal haya sido previamente vivido, padecido; lo cual implica haberlo experimentado como un problema existencial. En esta línea, el mal sólo parece ser un problema teórico en tanto que antes lo haya sido existencial. En este sentido, creemos que ambos problemas –si es que acaso son dos– se hallan codeterminados. De ahí que, en última instancia, optemos aquí por no diferenciarlos.

Es necesario que ofrezcamos también algunas palabras en torno a las vías desde las cuales se ha entendido tradicionalmente la posibilidad de “hacer el mal”⁴³: la posibilidad de hacer el mal en tanto que la maldad misma nos obliga a ello; la posibilidad de entender al mal como algo

⁴¹ *Vid. supra.* 1.2.3. Tipología del mal.

⁴² Todo aquello que apela a la irracionalidad o, cuando menos, a aquello que se desenvuelve en un terreno distinto a la razón, ha generado gran renuencia a ser pensado a lo largo de la historia de la filosofía. Eso ha hecho que, con frecuencia, todo aquello vinculado más al sentimiento que a la razón, más a la experiencia que no al razonamiento, haya sido objeto de cierto menosprecio: el cambio, la muerte, el dolor, la subjetividad, etcétera. Todos estos temas suelen ser catalogados como temas de poca valía “científica” y así filosófica, cuando se asume a la filosofía como una actividad paralela a la científica. Sobra decir que nuestra postura es opuesta a la que defendemos.

⁴³ *Vid. supra.* 1.2.3. Tipología del mal.

frente a lo que se está predispuesto; la posibilidad de entender al mal como algo ante lo que podemos ser influenciados por nuestro entorno; y la posibilidad de entender al mal como una consecuencia inevitable de nuestra libertad. Señalemos, pues, que si bien hemos optado una vez más por no adscribirnos completamente a esta clasificación; a pesar de todo, existe afinidad entre algunas de estas ideas y los planteamientos de nuestro trabajo.

De este modo, con respecto a la idea del mal nacido de la influencia directa de instancias metafísicas, partiendo de nuestra renuncia a intentar aquí exceder nuestras posibilidades, a lo largo de estas páginas optaremos por no pronunciarnos al respecto. A pesar de todo, como se verá, el tratamiento del problema que desarrollamos pretende presentar al mal prescindiendo deliberadamente de dichas instancias. Las haya o no, la apuesta de este trabajo es explicar al mal sin necesidad de compromisos de tipo metafísico; compromisos que, las más de las veces, creemos que parecen complicar la reflexión. En lo que atañe a la idea del mal entendido como una predisposición, siempre y cuando dicha predisposición no se convierta en un cierto tipo de determinismo y, más bien, se entienda como la posibilidad de errar presente en todo ser humano en tanto que criatura insuficiente; entonces nuestras reflexiones no han de ser ajenas a dicha idea. En esta misma línea, nuestra reflexión resulta igualmente afín a la idea del mal nacido de cierta influencia del medio en tanto que, sostendremos, si bien nuestra condición precaria parece ser ineludible, hay, pese a todo, distintas maneras de lidiar con ella; maneras, sobra decir, que son susceptibles de ser valoradas moralmente.⁴⁴ Ligado a lo anterior, señalemos, finalmente, que al hablar sobre esta serie de afinidades y diferencias, pensamos de manera particular en la idea del mal nacido de la libertad humana; idea con la que, como se verá, nuestra reflexión concuerda plenamente en tanto que, creemos, hablar del mal exige partir de la libertad; que sólo desde ella es posible juzgar nuestras acciones.

Estrechamente vinculado con todo lo anterior, señalemos, para terminar este apartado, que en lo que respecta a la última tipología del mal ofrecida –mal demoniaco, instrumental, idealista o estúpido⁴⁵–, podemos decir que nuestro trabajo es afín a casi todas estas clasificaciones salvo a la primera; a saber, la idea de “hacer el mal por el mal mismo”.

⁴⁴ Hablar de otro tipo de predisposiciones –predisposiciones con frecuencia aducidas como condicionamientos socioeconómicos, traumas de infancia, etcétera–, es aún posible, mas optaremos por no entrar en este tema en tanto que, nos parece, hacerlo implica abrir la posibilidad de minimizar nuestro problema al hallar deslindes fáciles, convirtiendo al mal en algo ajeno a nosotros: el mal como algo más bien propio de “los predispuestos a él”. Nosotros deseamos sostener todo lo contrario, como veremos en el siguiente capítulo: que el mal no parece reducirse a predisposiciones o influencias, sino que es una posibilidad abierta ante cualquiera y en todo momento.

⁴⁵ *Vid. supra.* 1.2.3. Tipología del mal.

De este modo, la idea de maldad que desarrollaremos es afín a los tipos de maldad instrumental e idealista. Esto en tanto que, sostendremos, por un lado parecemos causar al mal buscando una cierta autoafirmación en ello; autoafirmación que, sobra decir, es asumida como un fin positivo. Al mismo tiempo, nuestra reflexión es afín a la idea de un mal estúpido en tanto que, también sostendremos, las más de las veces parecemos cometer actos malvados sin siquiera reparar en ellos. Todo esto resultará más claro con el desarrollo ulterior de nuestro tema. Finalmente, en lo que respecta a la forma de entender al mal como un fin en sí mismo, sostendremos que no es fácil afirmar que se cometan actos malvados sin buscar en ellos, de uno u otro modo, un bien subjetivo. Por otro lado, y como hemos señalado atrás, creemos que la discusión del mal en términos metafísicos parece dificultar el esclarecimiento de un problema que, creemos, puede ser abordado de modo más prolífico desde otras posiciones. Es ésta, en última instancia, la razón por la cual no ahondaremos en esta perspectiva.

Son, pues, estas las líneas teóricas que orientarán el resto de nuestro trabajo. Son éstas las bases que lo fundamentan y las voces frente a las cuales, inevitablemente, dialogaremos a lo largo de las siguientes páginas.

1.3.3. El mal y estas páginas

A partir de lo expuesto hasta este momento, acaso pueda comenzar a vislumbrarse la manera particular desde la que habremos de abordar al mal en lo que resta de este trabajo. Hemos ofrecido ya una primera aproximación de todo ello en la Introducción y al comienzo de este capítulo. Es momento de terminar de delinear las ideas presentadas.

Así, señalemos que el mal sobre el cual girará el resto de estas páginas puede caracterizarse como un mal que nace de la finitud del hombre –concepto que, agreguemos, será la piedra de toque de todo cuanto intentemos construir–. Se trata de un tipo de maldad que nace del temor que genera la fragilidad de nuestro propio ser; un mal que pretendiendo negar esta vulnerabilidad, se inflige a otros buscando en ello la afirmación, la *autoafirmación*, de quien le causa. Se trata, así, de un mal que presupone sufrimiento, así como un victimario y una víctima. Se trata, asimismo, de un mal que puede ser tan consciente como inconsciente; del mismo modo en el que el hombre puede huir de su finitud a sabiendas o, acaso, como sucede las más de las veces, sin siquiera darse cuenta de ello. Se trata, sobre todo, de un mal inseparable de la relación del ser humano con todo aquello por él construido: su Cultura, su civilización; ambas creadas

para mediar, como veremos, entre él mismo y su condición. Se trata, así, de un mal inseparable del mundo humano y nuestra acción en él y, por todo ello, un mal entendido en sentido moral.

Es, pues, éste el “rostro” del mal que guiará nuestro trabajo: aquel *mal moral*, delineado en la obra de los más distintos autores, *que consiste en infligir sufrimiento a una víctima, buscando en ello una autoafirmación que sea capaz de calmar la inquietud que la propia fragilidad genera en nuestro ser.*

☪ CAPÍTULO II. DE LA NEGACIÓN

A lo largo del presente capítulo deseamos sostener la siguiente idea; a saber: que el ser humano jamás ha parecido capaz de tolerar el hecho más simple y, a su vez, más complejo vinculado con el mal moral; a saber: que éste es siempre una posibilidad abierta. De este modo, sostendremos, a lo largo de los siglos no hemos cesado en nuestro intento por minimizar al mal buscando de algún modo exonerarnos; intentar negar que éste se relaciona directamente con nosotros y que, así, más que buscarlo en fuerzas o en criaturas, debemos buscarlo en las posibilidades más terribles de nuestro propio ser –2.1. El mal: de la raíz a la superficie–.

Todo lo contrario, mucho más fácil nos resulta poner al mal en instancias ajenas a nosotros: volverlo un ente, una cosa; explicarlo por completo a modo tal que evidencie que, a final de cuentas, nunca fue algo tan temible; volverlo algo sublime o hermoso para, así, volverlo menos ominoso –2.2. Negar al mal–. Sea como sea, sostendremos, por más que lo neguemos difícil es negar que el mal parece ser una realidad mucho cercana de lo que deseamos aceptar y que, así, es una posibilidad abierta ante cualquiera: desde el sádico villano hasta nuestro vecino más cercano.

2.1. El mal: de la raíz a la superficie

A partir de febrero de 1963, tras la publicación del probablemente más polémico de sus libros, *Eichmann en Jerusalén*⁴⁶; Hannah Arendt comienza una discusión tan intensa como prolífica con aquel quien fuera, sin duda alguna, uno de sus más notables críticos: Gershom Scholem. Entre otras cosas, el célebre amigo de Benjamin y Buber critica a la filósofa por lo que, le parece, resulta un cambio preocupante en su manera de abordar el problema del mal. Concretamente, frente a sus primeros análisis, Arendt ha renunciado a buscar al mal en la “raíz” de los hombres; ha renunciado a hurgar en el corazón humano en busca de un mal intangible e inefable. Todo lo contrario, la filósofa ha cambiado su búsqueda a la “superficie”. Busca ahora al mal no ya en el secreto inaprehensible de motivaciones inescrutables sino, todo lo contrario, en la banalidad de lo sobreexposto. Y peor aún, cree haber descubierto ahí lo que hasta entonces no había encontrado.

⁴⁶ La historia de este libro es bastante conocida. Tras varios años escondido en Argentina, Adolf Eichmann, responsable directo de la logística de las deportaciones a los campos, es descubierto, secuestrado y llevado a Israel. Por su parte, Arendt es enviada como corresponsal del diario *New Yorker* para seguir el juicio. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* surge de las cinco publicaciones de Arendt en torno al juicio que condena a Eichmann a la horca.

Esta inversión es el punto de partida, aún hoy día, de una parte importante de las críticas que se hacen a la filosofía de Arendt. Sea como sea, como veremos a lo largo de este capítulo, divisar al mal en la superficie de las cosas, hallarle ahí con toda la banalidad –usando intencionalmente el adjetivo que tantos problemas trajo a la filósofa– que esto conlleva; nada de ello implica, como tantas veces se ha creído, negar importancia al problema que nos ocupa. Todo lo contrario, acaso sea este cambio de enfoque un paso adelante que, quizás, más bien nos permita dotar al mal de una importancia distinta a la que solemos otorgarle... Dedicamos el presente capítulo a todas estas ideas.

Es posible resumir la crítica que hace Scholem a la pensadora recurriendo a una de las cartas que éste envía a la filósofa. Ahí, escribe:

Su tesis de la “banalidad del mal” sigue sin convencerme, tesis que, si hemos de creer en el subtítulo, es subyacente a toda su argumentación. Esta nueva tesis me parece un lema publicitario: no me resulta, por cierto, fruto de un análisis profundo, un análisis como el que usted nos ofreciera tan convincentemente –aunque al servicio de una tesis muy distinta, y de hecho, contradictoria– en su libro sobre el totalitarismo. [...] De ese “mal radical”, del cual aquel análisis daba elocuente y erudito testimonio, ahora no queda nada más que este eslogan.⁴⁷

Como puede verse, el problema radica en lo que Scholem considera un descuido, acaso un retroceso, frente a los primeros análisis que Arendt ofreció en torno al problema del mal. Específicamente, Scholem se refiere a aquellos análisis presentados en *Los orígenes del totalitarismo*, libro publicado en 1951, diez años antes del libro sobre Eichmann y su idea sobre la banalidad del mal. Veamos esto con detalle

Como es bien sabido, durante sus primeros análisis del mal, Arendt partió de una fórmula acuñada por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Se trata del mal postulado como *mal radical* –*das radikal Böse*, en el original–. Sea como sea –y siguiendo en esto la reflexión de Richard Bernstein en su excelente libro, *El mal radical*–, debemos señalar que, a pesar de que ambos autores emplean una misma formulación para referirse a, en apariencia, un mismo tipo de maldad; son, empero, mucho más notables las diferencias entre el uso que Kant y Arendt hacen del concepto.

Por un lado, como señala Bernstein, el adjetivo “radical” en el uso que hace de él Kant deriva del latín *râdix*, *râdicis*, raíz; y en este sentido, intenta dar cuenta de un tipo de maldad ligado, precisamente, a la raíz, al fundamento de la voluntad humana. El mal radical del que nos

⁴⁷ Cita tomada de: Bernstein, Richard, *El mal radical*, Lilmod / Fineo, México, 2006, pp. 320 y 321.

habla Kant puede, así, caracterizarse como una propensión de la voluntad para desobedecer la ley moral –propensión tan inevitable como innata y tan poderosa como inextricable; propensión, de nuevo, ligada a la raíz de la voluntad–.

Por su parte, para Arendt el mal radical se halla, más bien, ligado a lo abrumador, a lo indecible, a aquello capaz de derribar cualquier parámetro conocido y, de modo muy particular, ligado al totalitarismo. En este sentido, para la filósofa, es en las etapas finales del totalitarismo en donde, no pudiendo ya deducirse de ningún motivo humanamente comprensible, aparece la naturaleza verdaderamente radical del mal. Al respecto, es bien conocida su sentencia: «*Y si es verdad que en las fases finales del totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.*»⁴⁸ Escribe Arendt, en esta misma línea:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en el término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó mediante el concepto de «mala voluntad pervertida», que podría ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos.⁴⁹

Con base en lo anterior y siguiendo a Bernstein, parece ser un error común malentender lo que la formulación “mal radical” trata de expresar, ya sea en su versión kantiana como en la de Arendt. En realidad, en ninguna de estas filosofías la utilización del adjetivo “radical” parece responder a un deliberado intento por engrandecer o extremar al mal. Sea como sea, como veremos a continuación, Arendt no parece evitar incurrir en una serie de ambigüedades que, creemos, ciertamente dan pie a las confusiones que sus escritos han despertado. ¿Qué decía la filósofa en aquel primer libro en el que presentó su polémica caracterización del mal; y en qué consistió el cambio que tanto decepcionó a su amigo y maestro?⁵⁰

⁴⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010, p. 27.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 615 y 616.

⁵⁰ ¿Se contradice Arendt entre sus primeros planteamientos y los segundos? ¿Existe una ruptura entre sus reflexiones de 1951 y las de 1963? Baste con señalar que existe un debate aún abierto en torno a esta cuestión. Efectivamente, por momentos Arendt es ambigua y parece referirse al mal de una manera cercana a la metafísica; aproximación que, ciertamente, justifica la idea de una contradicción entre sus

Bernstein resume las ideas que la filósofa presenta en *Los orígenes del totalitarismo* del siguiente modo. Para Arendt, el mal radical puede caracterizarse como: i) volver a los seres humanos superfluos; ii) eliminar la espontaneidad y la impredecibilidad ligadas a la libertad del hombre; iii) negar, a cambio de la búsqueda de omnipotencia de un individuo, la pluralidad propia de toda vida política; iv) el hecho de que las prohibiciones morales y tradicionales no sean suficientes para dar cuenta de tal maldad o siquiera caracterizarle; 5) el hecho de que dicha maldad no pueda ser asociada con motivaciones humanamente comprensibles y, así, que no se deje comprender a partir de éstas. Doce años después de esta caracterización, sin embargo, la filósofa habrá de reformular su planteamiento.

Como es bien conocido, en 1961 Hannah Arendt es enviada a Jerusalén para presenciar el juicio que se realiza a Adolph Eichmann: el hombre responsable de la logística de las deportaciones a los campos de concentración y las cerca de seis millones de muertes relacionadas. A su vez, es bien conocida la sorpresa que Arendt encuentra en Jerusalén: Eichmann no es un monstruo; no es un hombre inclinado “demoniacamente hacia el mal”; no es, ni siquiera, un hombre complicado. Según la filósofa, contrario a lo imaginado, contrario a lo que se creería “pertinente”, Eichmann es un hombre común, mundano, insulso. Dicho en sus palabras:

[...] no bastaba con que los jueces no aceptaran la descripción, evidentemente errónea, que la acusación hizo del procesado, al que calificó de «sádico perverso», ni tampoco hubiera bastado que los jueces hubiesen dado un paso más y hubieran puesto de relieve la incoherencia del alegato acusatorio, en que el fiscal Hausner solicitaba el castigo del monstruo más anormal que jamás vieran los humanos, y, al mismo tiempo, pretendía que al castigar al procesado se castigara, en su persona, a «muchos que fueron igual

primeros postulados y aquellos posteriores que ven al mal como algo completamente humano. En este sentido creemos que, efectivamente, el pensamiento de la filósofa se presta a ambos enfoques: tanto el de la ruptura como el de la continuidad. Señalemos solamente que, en lo que resta de este trabajo y sobre todo a la luz de la correspondencia con Jaspers, optamos por trabajar el pensamiento de la filósofa desde la continuidad que su reflexión permite rastrear. En efecto, creemos que existe un cambio de enfoque importante entre los planteamientos de *Los orígenes del totalitarismo* y, por su parte, los de *Eichmann en Jerusalén*; sobre todo en lo que atañe a las características 4 y 5 del mal radical en *Los orígenes del totalitarismo* señaladas por Bernstein (*vid. infra* este mismo apartado). En este sentido, ciertamente la filósofa renuncia a ver en el mal una parte inescrutable de la voluntad; el mal, descubre, puede ser mucho más “vulgar”. Sin embargo, creemos también que nada de esto representa una contradicción frente al planteamiento general de Arendt. Como se verá al referirnos a los intercambios epistolares con Jaspers, resulta muy claro que la filósofa nunca creyó en una caracterización demoniaca y en este sentido, metafísica del mal. Arendt no parece haber pretendido dotar al mal de atributos allende lo humano. En este sentido, no parece haber una ruptura tan evidente entre sus dos obras sino, solamente, un cambio en la manera en la que se enfoca el problema. En efecto, Arendt desarrolló su teoría y modificó algunos de sus aspectos; pero dichos cambios parecen girar, más bien, en torno al enfoque de los problemas. Para más sobre esto: *cf.* Bernstein, Richard, *El mal radical*, Lilmod / Fineo, México, 2006.

que él», e incluso «al movimiento nazi y al antisemitismo globalmente considerados». [...] Lo más grave en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales.⁵¹

Una vez más en palabras de la filósofa: «[...] *esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.*»⁵² De este modo, como escribe Bernstein, Arendt no encuentra en Eichmann un antisemitismo ciego ni un odio satánico, no encuentra ni siquiera fuertes convicciones con respecto a nada en concreto. La filósofa encuentra en el acusado solamente el móvil trivial de ascender en su carrera como burócrata, al demostrar que puede hacer su trabajo “correcta” y “eficazmente”. En ese “humano demasiado humano”, encuentra no a Eichmann el monstruo, sino a Eichmann el hombre vano y, con él –en él–, descubre la “banalidad” de su maldad. Arendt descubre en Israel, en suma, que parte del horror ligado al mal estriba no en su grandeza sino, todo lo contrario, en su terriblemente triste vulgaridad.

Ahora bien, para entender el sentido del matiz efectuado por Arendt entre sus primeros y sus posteriores planteamientos, además de la discusión con Scholem, resulta en extremo interesante tener presente la discusión que la pensadora entablara por escrito con otro de sus grandes maestros –filósofo además destacado, entre otras cosas, como uno de los primeros pensadores alemanes que encararon al nazismo–: Karl Jaspers. Como veremos a continuación, la idea de la banalidad del mal no deja de tener una enorme deuda con el filósofo.

Así, señalemos que si bien, acaso de una manera embrionaria, la idea de la banalidad del mal parece hallarse presente en la reflexión de Arendt ya en 1946, cinco años antes de su libro sobre el totalitarismo y el mal radical, y quince años antes de su libro sobre Eichmann. En una carta fechada el 17 de agosto de dicho año⁵³, comentando el libro de Jaspers *La pregunta por la culpa*, Arendt señala el hecho de que los crímenes nazis parezcan hallarse más allá de la ley y, por ello, siendo monstruosos, parezcan estar también más allá del castigo convencional. Jaspers, sin embargo, responde de una manera fascinante:

⁵¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 416 y 417.

⁵² *Idem.*

⁵³ Para más sobre las referencias de la correspondencia de Arendt que hemos empleado: cf. Bernstein, Richard, *El mal radical*, Lilmod / Fineo, México, 2006; y Bianchi, Guillermo, “El mal en Hannah Arendt: el peligro de una humanidad inhumana”; en Bilderling, Beatriz von *et al.*, *Tras los pasos del mal*, Eudeba, Buenos Aires, 2008.

Usted dice que lo que los nazis hicieron no se puede entender como un “crimen”. No estoy del todo satisfecho con su opinión, porque una culpa que va más allá de toda culpa criminal inevitablemente cobra relieves de “grandeza”, de grandeza satánica, lo cual es para mí tan inadecuado en el caso de los nazis como toda esa palabrería sobre el elemento “demoniaco” de Hitler y los demás. Creo que debemos ver estas cosas en toda su banalidad (*in ihrer ganzen Banalität*), en su prosaica trivialidad, porque eso es lo que las caracteriza en realidad. [...] Veo con horror toda insinuación de mito o de leyenda [...]⁵⁴

Arendt replica que nunca pretendió efectuar semejante idealización. Al mismo tiempo, comprende el peligro de la ambigüedad de su planteamiento.⁵⁵ De ahí su respuesta:

[...] me doy cuenta perfectamente de que por la forma en que me expresé hasta ahora, estoy peligrosamente cerca de esa grandeza satánica que yo, como usted, rechazo totalmente. [...] Algo es seguro: tenemos que combatir cualquier impulso de mitologizar lo horrible; y hasta el punto de que no puedo evitar formulaciones semejantes, todavía no comprendo lo que sucedió.⁵⁶

Como puede verse en la correspondencia con Jaspers, existe un antecedente importante de algunas de las intuiciones que Arendt desarrollará en sus trabajos posteriores. Independientemente de si la filósofa, como le advierte su maestro, logra o no escapar de esta manera de engrandecer al mal en *Los orígenes del totalitarismo*; es indudable que esto será, precisamente, aquello de lo cual tendrá más cuidado en su segunda formulación del problema. En este sentido, al presentar al mal en su libro sobre Eichmann, Arendt renuncia definitivamente a dotarlo de cualidad alguna que esté más allá de lo humano. El mal –esta vez la filósofa tiene mucho cuidado en enfatizarlo–, el mal no debe ser achacado a demonios ni a fuerzas allende el hombre. Todo lo contrario: es éste algo tan mundano, tan exclusivamente humano, que su trivialidad atemoriza precisamente por su futilidad.

En este sentido y siguiendo en ello a Bernstein, pareciera que el verdadero cambio efectuado por Arendt entre sus primeros análisis y sus reformulaciones posteriores, no va en un sentido metafísico. No se trata, así, de oponer un mal radical entendido como mal absoluto y por

⁵⁴ Richard Bernstein, *op. cit.*, pp. 315 y 316.

⁵⁵ Como puede verse, si bien no en lo que respecta a la intención, sí existe un antecedente de la ambigüedad con la que Arendt plantea el problema. Ésta es, por otro lado, una de las razones que permiten rastrear cierta continuidad dentro del pensamiento en torno al mal en la obra de la filósofa. A pesar de las discusiones con Jaspers, es probable que esta ambigüedad no quedara aún resuelta al momento de la publicación *Los orígenes del totalitarismo* y, de este modo, abriera la puerta a los malosentendidos que siguieron.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 316.

ello trascendente, frente a un mal banal y por ende mundano. El verdadero giro que efectúa Arendt parece radicar, más bien, en el hecho de que el adjetivo “radical”, en tanto que raíz, alude a las profundidades de las cosas y es esto, precisamente, aquello a lo que la filósofa renuncia: el mal, corrige Arendt, puede ser extremo pero no radical. Escribe Bernstein: «*Cuando ella dice ahora que el mal es extremo pero no radical, que carece de profundidad, llama la atención sobre el hecho de que el mal está en la superficie. En la medida en que “radical” sugiere ir hasta las raíces ocultas, ella ya no piensa que el mal sea “radical” en este sentido.*»⁵⁷ Nuestro autor dedica aún algunas palabras para explicar este giro:

Es “algo desafiante para el pensamiento” porque el pensamiento va siempre en busca de algo que tenga profundidad. Pero ese significado del término “radical” es totalmente independiente del sentido de “radical” que ella asocia con superfluidad. Aunque la observación de Arendt es confusa, ella sí cambió de opinión sobre un aspecto crucial del mal: la *motivación* para cometer esos crímenes. O tal vez sea más preciso decir que aclaró una ambigüedad que estaba presente en sus reflexiones previas. Anteriormente había insistido en que el mal radical no se podía explicar o deducir a partir de motivos humanamente comprensibles. Cuando se enfrentó a Eichmann en la Corte de Jerusalén, llegó a la conclusión de que éste había cometido actos monstruosos sin estar motivado por intenciones malignas o monstruosas.

Es en este sentido que, ciertamente, la maldad parece desafiar al pensamiento, pero lo hace de una manera distinta a la que solemos pensar. El mal nos desafía porque el pensamiento lo busca en las raíces, en las honduras, en el fundamento de las cosas; pero ahí no siempre se le encuentra. Contrario a lo pensado, acaso el mal no está en las profundidades de nada ni de nadie; éste, las más de las veces, habita en el árido exterior y en la motivación más vana. Y es por esto por lo que, por sobre todas las cosas –y rectificando, en esto sí, frente a su primer planteamiento según el cual el mal no se deja comprender a partir de motivaciones humanas–, ciertamente el mal, incluso el más terrible, puede nacer de motivos vulgares, motivos incluso ajenos al odio o a la crueldad. En este sentido, el mal es una posibilidad aún cuando no exista propensión alguna frente a éste.

Hoy día, la discusión que la filósofa generó lejos está de hallarse terminada. Hoy día, la filosofía de Arendt es aún criticada por lo que, se dice, es una “trivialización” del problema del mal. Creemos, empero, que esto es ajeno a lo que la filósofa intentó. Acaso Arendt haya estado, más bien, cerca de mostrarnos al mal de manera más veraz; más veraz pero, precisamente por ello, también más inquietante. Y es que, ciertamente, es fácil afrontar al mal cuando lo creemos

⁵⁷ *Ibid.* p. 322.

propio de demonios o fuerzas opuestas al bien. Mucho más confuso es, por el contrario, reconocer –y esto es adonde nos lleva Arendt–, que personas comunes, nuestros vecinos, amigos, nosotros mismos, somos capaces de las más terribles atrocidades siempre y cuando hallemos “el contexto adecuado”. Y quizás fue esto, precisamente, lo que más profundamente inquietó a sus detractores; incluso a un hombre de la talla de Scholem. Bernstein lo resume todo:

Su retrato de Eichmann lo condena mucho más que si lo caracterizara como una especie de monstruo demoniaco. Una de las razones de la polémica sobre *Eichmann en Jerusalén* es que la autora obliga a que sus lectores se cuestionen sus hondamente arraigadas convicciones sobre el bien y el mal. Es mucho más fácil y más convencional creer que alguien que hizo lo que Eichmann hizo *debe* ser una especie de monstruo. Pero el totalitarismo, cuya herencia aún nos acosa, muestra que la gente común misma, movida por las consideraciones más mundanas y banales puede cometer crímenes horrendos.⁵⁸

Efectivamente, acaso sea esto lo que más inquiete: el hecho de que no se requiera una “mala voluntad” para hacer el mal; el hecho de que éste sea una posibilidad abierta aún para quienes parecen más “convencionales”. Si esto es así, acaso el mayor peligro radique, entonces, en nuestra renuencia para ver esta cara de nuestra condición. Y es que, como señala la filósofa, quizás el mayor peligro radique en nuestra propensión a mitologizar lo que no debería escurrirse de entre nuestras manos. Acaso sea más cómodo engrandecer, hipostasiar al mal; pero a la vez, hacerlo nos lleva a estar desprevenidos frente a éste... ¿Cómo estar alerta si asumimos que el mal es algo propio de monstruos y no de hombres; hombres como nosotros mismos y quienes nos rodean?

Claramente Arendt renunció a esta ingenua –y como veremos, acaso no tan ingenua– indiferencia. Arendt renunció a toda absolutización del mal y es esta actitud, por lo pronto, lo que más deseamos rescatar de su planteamiento. La filósofa renuncia a trivializar al mal, a empequeñecerle lo más mínimo. Todo lo contrario, lo comprende de manera mucho más profunda y nos dota de herramientas más reales para defendernos. La réplica de Arendt frente a la crítica de Scholem que inicia este apartado resume todo lo anterior de manera incuestionable y nada tenemos que agregarle:

Usted tiene toda la razón: cambié de opinión y ya no hablo de “mal radical”. [...] En efecto, ahora opino que el mal nunca es “radical”, que sólo es extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensiones demoniacas. Puede crecer anormalmente y asolar al planeta porque se esparce como un hongo por la superficie. Es desafiante para el

⁵⁸ *Ibid.*, p. 326.

pensamiento, como dije, porque el pensamiento trata de llegar a algo profundo, de ir hasta la raíz, y cuando se ocupa del mal, se frustra, porque no encuentra nada. Ésta es la “banalidad”.⁵⁹

2.2. Negar al mal

No es casualidad que las palabras de Arendt despertaran tan acalorado debate: la filósofa tocó un punto sensible. Más aún, si Arendt no hubiera hallado “algo”, acaso no se hubieran sentido tan aludidos sus interlocutores. Al mismo tiempo, quizás sea precisamente esto por lo que, también y paradójicamente, dichos interlocutores hayan tenido y aún tengan algo de razón: ciertamente lo que Arendt afirma es tan difícil de aceptar como escandaloso.

Escribe Adolphe Gesché: el mal es lo más terrible que hay en el mundo. Y agreguemos nosotros: probablemente así sea. Nada hay de extraño en el hecho de que, también por eso, nos resulte tan difícil confrontarlo. Más aún, es posible afirmar sin demasiados riesgos que la relación del hombre con la maldad sería incomprensible sin tener presente esta otra historia paralela de evasión. Y es que, siendo el mal una de las realidades más patentes, más incuestionables de la vida humana, es también una de las cuestiones que evadimos de las más diversas formas.

No hay duda: hablar sobre el mal en los términos de la trivialidad de la cotidianidad, aceptar que éste puede ser mucho más simple de lo que solemos imaginar es, efectivamente, completamente escandaloso. Más aún, semejante reconocimiento parece ir en contra de la manera en la que día a día tratamos de dotar al mundo de sentido. El mal es un escándalo y lo es aún peor cuando se afirma que éste es tan nuestro como puede serlo de los más terribles. Sea como sea, el problema comienza al reconocer, a su vez, que son dos cosas distintas lo que nos inquieta y, por otro lado, la manera en la que las cosas se dan en este mundo. La muerte también nos inquieta, la muerte también nos escandaliza y, sin embargo, jamás nadie ha dejado de morir pese a nuestra indignación.

Así, nos guste o no, el mal —es ésta, cuando menos, la tesis que deseamos sostener—, el mal es una posibilidad cotidiana, completamente burda, al alcance de todos y cada uno de nosotros. Al mismo tiempo, como hemos visto, no podemos vivir frente a esta verdad y por eso la negamos. Necesitamos negarla para estar tranquilos. Negamos, así, la presencia del mal en nuestras vidas, negamos su importancia, nos desentendemos de él, le disfrazamos para verle de maneras más sutiles. Inquietos por su presencia, hemos construido una compleja maquinaria

⁵⁹ *Ibid.* p. 321.

alrededor de éste, todo ello soñando con aminorar sus efectos. Y nada hay, creemos, más comprensible que esta actitud; actitud, empero, tan comprensible como peligrosa.

Como hemos apenas esbozado, contrario a lo que pudiera pensarse, esta elusión frente al problema del mal es, probablemente, uno de los aspectos más conspicuos de la manera en la que nos relacionamos con él. Y es que si, a lo largo del tiempo, hemos estado tan preocupados por dar cuenta de la maldad, sólo parece haber sido, paradójicamente, con el fin de escapar mejor de lo que ésta implica. En el fondo, jamás hemos estado dispuestos a aceptar la realidad del mal en nuestras vidas.

2.2.1. Reificar al mal

Negamos al mal reificándolo, cosificándolo. Es decir, negamos al mal volviéndolo un “ser”, un atributo de algo más; en suma: una cosa. Negamos al mal poniendo en él un rostro y llamándole con cierto nombre. Y lo hacemos, ya lo hemos aventurado atrás, para volverlo tolerable. Siendo así, nada debería ser reprochable en ello. Desafortunadamente, puede ser también éste el punto de partida, y suele serlo, de una nueva cadena de sufrimiento.

Sea cual sea el planteamiento, la estrategia suele ser la misma: descargarnos, sea como sea, del peso del mal. Así, solemos hacer del ser humano la víctima de algo o alguien, alguien que, a diferencia del hombre, es malo. Y así, siempre al final, sucede que el mal no *está* realmente alrededor; y si lo está, rara vez nos corresponde plenamente. Antes de ser nuestro, es de muchos otros. De este modo, el Destino hiere, Satán –en cualquiera de sus centenares de nombres– tienta, acaso Dios castiga... Sea como sea que lleguemos a ello, al final no somos malos sino “tentados” y este o aquel sufrimiento no parece corresponder al azar de la existencia sino, más bien, ha sido el designio de “algo” que nos supera. Al final, el mal siempre “está en otra parte”. Es algo propio de villanos o, más aún, algo propio de monstruos: desde los políticos locales hasta, en mayor escala, criaturas “*in-humanas*” como Hitler, Stalin, Osama bin Laden, “El nazismo”, “El comunismo”, “El terrorismo”...

Nada de esto es, evidentemente, algo nuevo. Al respecto, con la clarividencia que caracteriza su obra entera, escribía Nietzsche hace más de cien años:

Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino el absurdo del mismo [...] Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades [...] En efecto, con ayuda de tales invenciones

la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su “mal” [...]”⁶⁰

Como señala el filósofo, el problema del mal no parece radicar tanto en el dolor que acarrea sino, más bien, en lo arbitrario y gratuito de dicho dolor; lo inútil, lo incomprensible e insensato que resulta. No se trata, así, del sufrimiento que conlleva la maldad sino, sobre todas las cosas, de su terrible absurdo. No puede, no debe, pues, extrañarnos, el hecho de que resolver precisamente esto haya sido lo que hayamos buscado con tanto afán a lo largo del tiempo: justificar nuestro sufrimiento, robarle su absurdo, darle un sentido... Como escribe Nietzsche, ante el sufrimiento difuso, poco comprensible, el hombre ha sabido justificarle mediante sentidos, igual que éste, poco evidentes, difusos, poco claros. Y así también, con tal de no sentirse tan solo, el hombre ha habitado al universo de responsables de sus males para, compartiendo el mundo con ellos, aligerar su propia carga.

George Minois escribe en esta misma línea al referirse a la creencia en el infierno. El hombre, declara, necesita verter aquel mal que le atormenta en algo o alguien que le permita cargar con su propia vida de manera más sencilla. Así, es el infierno tan antiguo como la humanidad consciente. Y mientras el hombre sea incapaz de resolver su propio enigma, no dejará de proyectar sus propios sufrimientos, odios, impotencia y contradicciones en algo más allá de él mismo. Agreguemos nosotros que, ciertamente, los distintos infiernos, igual que sus habitantes, con todo su horror, con todo su dolor; han logrado a través del tiempo, aligerar el peso del hombre al liberarle de la responsabilidad de cargar él solo con el sufrimiento inútil de este mundo.

Depositando al mal en algo o alguien que lo vuelva visible, tangible; haciéndole evocable al poner un nombre a su causante; el hombre cosifica al mal. Y así, en última instancia, depositándolo en algo más, comparte su peso con este algo o alguien que vuelve al mundo tolerable. Al final, no hay nada más humano que esta manera de luchar. Sin embargo, como veremos adelante, el problema comienza cuando esta evasión se vuelve ceguera y, esta ceguera, a su vez, se vuelve irresponsabilidad frente al dolor en este mundo que sólo a nosotros corresponde aliviar.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2004, p. 89. Nietzsche hará de esto, precisamente, el punto de partida de su propuesta. Sea como sea, como veremos adelante, creemos que el filósofo no parece lograr escapar de una evasión cercana a la que él mismo pretendió atacar. *Vid. infra* nota 66.

2.2.2. Racionalizar al mal

No sólo reificándole, hipostasiándole⁶¹, negamos al mal. También lo hacemos con ayuda de aquella facultad mediante la cual, acaso desde que somos hombres, hemos tratado de controlar al mundo, hacer manejable su acontecer y, en suma, hacerle menos inquietante: también huimos del mal con ayuda de la racionalidad. Así, con ayuda de la razón nuestras elusiones han podido pasar a través de las estrategias más ambiciosas; tan ambiciosas como nuestros más intrincados razonamientos, nuestras más finas disquisiciones y tortuosos procesos. Y acaso nada atestigüe de mejor manera la talla de este afán como aquella empresa que a través del tiempo ha pretendido, precisamente, abordar de manera racional el problema que nos ocupa. Se trata de la *teodicea* y a ella dedicamos este apartado.

Escribe Juan Cordero: teodicea es: «[...] *la empresa intelectual de explicar qué razones actuales tuvo Dios para consentir o ejercer el mal, es decir, especificar las razones, probable o plausiblemente verdaderas, que Dios tiene para permitir el mal.*»⁶² Por su parte, señala Lars Svendsen:

La expresión “teodicea” viene de Leibniz y es una combinación de las palabras griegas para Dios y justicia, *teos (sic)* y *diké*. Una teodicea es la justificación de Dios, un argumento para su rectitud. La teodicea es generalmente asociada con el pensamiento cristiano, pero la mayor parte de sus argumentos puede ser encontrada en el pensamiento griego y precristiano.⁶³

Como señalan ambos autores, existe un nexo importante entre el concepto de Dios y el de teodicea. Sin embargo, nada de esto implica que necesariamente esta última de Dios dependa. Y es que teodicea es también y sobre todo: *la empresa intelectual que aspira a explicar racionalmente la existencia de la maldad*. Y en este sentido, como veremos, la existencia de Dios, acaso importante, no resulta, empero, indispensable.

Así, siendo religiosa, la teodicea busca responder: si Dios existe, ¿cómo puede permitir la existencia del mal? ¿Cómo puede existir tanto mal en este mundo cuando se dice que Él es

⁶¹ *Vid. supra* 2.2.1 Reificar al mal.

⁶² Juan Cordero, *El sufrimiento entre la razón y el mito*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 11.

⁶³ Lars Svendsen, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, EUA, 2010, p. 43. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*The expression “theodicy” comes from Leibniz and is a combination of the Greek words for God and justice, teos and diké. A theodicy is a justification of God, an argument for His righteousness. Theodicy is generally associated with the Christian thinking, but most of the arguments can already be found in Greek, pre-Christian thought.*»

infinitamente perfecto y, sobre todo, bondadoso? ¿Es acaso que Él lo permite? ¿O acaso nada puede Dios contra el mal? Y si todo esto es parte de su proyecto divino, ¿por qué tantos rodeos y tanto sufrimiento para llegar a Él? ¿Por qué tan altos precios? Por su parte, dejando a Dios fuera de la ecuación, la teodicea secular busca responder: ¿cómo puede existir tanto mal en este mundo siendo el bien lo más deseable? ¿Por qué hacemos el mal aun conociendo el bien? Más aún, ¿cómo comprender el exceso que representa el mal en todo sentido? ¿Cómo explicar su gran absurdo? ¿Por qué nos rebasa de esta manera? Y por sobre todas las cosas, ¿cómo vivir en un mundo en donde existe la posibilidad de que quienes hacen el bien sufran y quienes hacen el mal puedan gozar de una vida plena? Como veremos, sean cuales sean sus puntos de partida, la inmensa mayoría de los discursos humanos que han intentado dar cuenta del mal a través del tiempo han pasado por un intento justificador que puede ser caracterizado, las más de las veces, como una teodicea.

Svendsen señala por lo menos cuatro grandes estrategias imperantes a lo largo de la tradición filosófica occidental cuyo fin ha sido, empero, el mismo intento. Dichas estrategias son las siguientes: i) el argumento de privación; argumento que sostiene que, dado que no todo puede poseer el mismo nivel de realidad, lo que entendemos como mal no es otra cosa que la falta de ser de los niveles más bajos de la escala ontológica; así, este argumento sostiene que el mal no existe como tal sino que consiste en una falta de Ser. ii) El argumento de la totalidad; argumento que sostiene que, desde el punto de vista del todo, el mal no es algo negativo sino una parte necesaria en el conjunto; es decir, sostiene que la suma de las partes del todo es, pese a lo que creamos, buena. 3) El argumento del libre albedrío; argumento que sostiene que Dios es permisivo frente al problema del mal en tanto que se atiene a un principio superior, a saber, el respeto frente a la libertad humana; en este sentido, se dice, Dios permite el mal pues lo contrario iría en contra de la esencia libre de su creación. 4) El argumento estético; argumento que sostiene que el mal es necesario en tanto que permite apreciar de mejor manera la superioridad del bien; quienes presentan este argumento sostienen, de este modo, que sólo podemos apreciar el bien en toda su grandeza si lo podemos contrastar con su contrario. Al final, sea cual sea el planteamiento, sea cual sea la estrategia, hay algo que, como veremos, permanece presente a lo largo de todos estos discursos; a saber: la voluntad de minimizar al mal, ya sea *justificando* a Dios, al mundo o al hombre frente al problema.

De este modo, la teodicea abarca desde las religiones más antiguas hasta una parte importante de las defensas seculares contemporáneas. En este sentido, como señala Manuel Fernández del Riesgo, prácticamente no existe creencia religiosa ajena a la inquietud de por qué

Dios permite el estado actual del mundo y el sufrimiento incluso de sus fieles. Y es que como señala el autor, si bien cada doctrina posee desarrollos muy distintos, cada una se ha encargado de resolver esta contradicción según convenga a sus creencias.⁶⁴ En este sentido, es posible referirse a la presencia de una teodicea en la mayoría de las religiones del planeta.

Poco hay que agregar en lo que respecta a la estrategia emprendida por las teodiceas seculares. En cada época cada “ámbito del saber” ha logrado, igualmente, adecuar sus discursos para presentar y sobre todo, resolver el problema en sus propios términos. Así, hoy día, por ejemplo, gustamos hablar del problema del mal en los términos de nuestras ciencias más aventajadas. Así, hablamos del mal en términos de genes; gustamos hacerlo también en términos de “influencias de factores externos”—como adversas condiciones sociopolíticas, características geográficas, condicionamientos biológicos—; no menos frecuente es referirnos al mal en los términos de enfermedades psiquiátricas medicables, pulsiones o tendencias psicológicas erradicables... La actitud de cada uno de estos discursos es, empero, la misma. Svendsen resume de manera elocuente dicha actitud al referirse a un pasaje del libro *Moral Animal* del biólogo Robert Wright. Este último escribe:

El concepto de “maldad” [...] no encaja fácilmente en una visión moderna y científica del mundo. Aún así, la gente parece encontrarla útil, y la razón es que es apta en sentido metafórico. Hay ciertamente una fuerza dedicada a atraernos hacia varios placeres que son (o alguna vez fueron) de nuestro interés genético pero que no traen felicidad a largo plazo y pueden traer sufrimiento a otros. Se puede llamar a esta fuerza el fantasma de la selección natural. Más concretamente, se le puede llamar nuestros genes (*algunos* de nuestros genes, cuando menos). Si de hecho va a ayudar el usar la palabra *mal*, no hay razón para no hacerlo.⁶⁵

⁶⁴ En este sentido, frente el problema del mal, Dios es justificado en prácticamente todas las religiones proféticas. Así, se dice que Dios se vale del mal para lograr sus divinos fines; que le permite buscando respetar el libre albedrío humano; que sabe que el mal humano no es tal “desde el punto de vista de la eternidad”; quizás incluso (como responde el Creador ante Job, hombre bueno entre los buenos e castigado incomprensiblemente), que los designios divinos son inescrutables pues el Creador no tiene nuestros criterios... Del mismo modo, si bien con ciertos matices en lo que respecta a la asunción de Dios (deísmo frente a teísmo en ciertos casos), esta misma estrategia se repite en las principales religiones orientales, donde el mal sirve al balance necesario del mundo; o es parte del necesariamente sufriente camino de vuelta al Todo; o es parte de lo que se ha sembrado en el pasado, aún si ha sido en otras vidas...

⁶⁵ Cita tomada de Svendsen, Lars, *op. cit.*, p. 21. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*The concept of “evil” [...] doesn’t fit easily into a modern, scientific worldview. Still, people seem to find it useful, and the reason is that it is metaphorically apt. There is indeed a force devoted to enticing us into various pleasures that are (or once were) in our genetic interest but do not bring long-term happiness to us and may bring suffering to others. You could call that force the ghost of natural selection. More concretely, you could call it our genes (some of our genes, at least). If it will help to actually use the world evil, there’s no reason not to.*»

Hablar con detalle de la teodicea dentro del pensamiento filosófico excede por mucho las posibilidades de este trabajo. Baste con señalar que, oscilando entre la religiosidad y la secularidad, poco cambia el resultado aún en las más distintas doctrinas filosóficas. Una vez más, el propósito es bien claro: justificar al mal, anular racionalmente la inquietud frente a éste. Pensemos tan sólo en las doctrinas más influyentes a lo largo de la historia de la filosofía y veamos cómo los mismos argumentos reconfortantes parecen repetirse siglo tras siglo.

Así, oímos a través del tiempo: que el hombre es bueno en el fondo y que si obra mal es sólo porque no es capaz de distinguir al verdadero bien; que el mal es necesario para apreciar el bien y que, sirviendo a éste, del mal siempre derivan cosas buenas; que el mal no existe para quien es capaz de ver las cosas desde el punto de vista del Todo, de Dios, de la eternidad –*sub specie aeternitatis*–.⁶⁶ Lo oímos y lo repetimos *a pesar* del Coliseo, las Cruzadas, las guerras de

⁶⁶ Piénsese, por ejemplo, en Sócrates y su renuencia a aceptar la posibilidad de obrar mal por el mal mismo. Pensemos en Platón y en Aristóteles y su defensa de la pureza y bondad última del Ser; o la idea de que siendo la razón la mejor parte del ser humano, ésta se halla ineludiblemente ligada al bien; acaso incluso la idea de que la felicidad humana se halla inevitablemente ligada a lo bueno. Pensemos quizás en la escuela estoica o en la herencia de Plotino y la idea de que, “desde el punto de vista de la eternidad –*sub specie aeternitatis*–, el mal, simplemente, no existe. Pensemos en San Agustín, quien yendo aún más lejos, postulando que sólo existe el Bien y el grado de proximidad que con él tengamos, niega del todo la realidad ontológica del mal. Pensemos igualmente en Santo Tomás, quien enseña que, a pesar de que el mal haya venido del pecado humano consistente en haberse aferrado a algo inferior a lo que se era por naturaleza (aferrarse a la materia y no al espíritu); dicho mal sirve a los fines de la Creación al ayudar al ser humano a apreciar de mejor manera la perfección de su Creador, mismo que le ha dado todas las herramientas necesarias para liberarnos de este peso y volver a Él.

Máximos exponentes del racionalismo moderno, Descartes, Spinoza y Leibniz desarrollan razonamientos similares. Así, Descartes sostiene que no existe el mal más que como ausencia de Ser y que, a pesar de todo, debe existir para lograr apreciar de mejor manera el bien. Spinoza vuelve a apelar al punto de vista de la eternidad y así, predica que para quien ve al mundo como lo ve Dios, el mal no existe. Por su parte, Leibniz enseña que muy distintas serían las cosas si entendiéramos que, siendo imposible igualar la perfección de Dios, Éste creó el mundo con la perfección más cercana a la suya. De este modo, este mundo es, nos dice, el mejor mundo posible, el que posee mayor cantidad de bien después de Dios, el mundo más perfecto desde el punto de vista del Creador. La misma estrategia está presente aún en una escuela tan crítica con el racionalismo como lo fuera la de Smith, Mill y Hume. Estos filósofos nos enseñan que, sean cuales sean los males, el hombre alberga una bondad innata en su interior pues existen, nos dicen, sentimientos morales y una común tendencia al bien. Tampoco se encuentra muy lejos de esta idea un ilustrado de la talla de Rousseau para quien, en el fondo, vistas las cosas desde totalidad, al final son buenas. Pensemos en Hegel, quizás el mayor exponente de esta estrategia, para quien, ciertamente, existe la maldad, pero solamente como un mal que no es tal pues no disgrega, no irrumpe, no destruye. Todo lo contrario, este falso-mal es parte del recorrido del Espíritu y así, es un mal que sirve a los fines del bien. El mal, según Hegel, no lastima verdaderamente porque las heridas del Espíritu, escribe, no dejan cicatrices...

La teodicea está presente aún en autores en los que esta estrategia no resulta tan evidente. Así, el mismo Kant, el mayor y mejor crítico de la teodicea religiosa en su tiempo, no evita caer en cierta

conquista, la Inquisición... Lo oímos y repetimos *a pesar* de Auschwitz, el *gulag* soviético, las masacres de kurdos en Turquía o en Ruanda, Vietnam; etcétera.

Hemos aventurado en el capítulo anterior que, inaprehensible, el mal siempre se nos escurre de las manos. Aventuramos también que, a pesar de ello, paralelo al constante exceso que parece representar, no hemos, empero, renunciado a un irrefrenable deseo por volverle asequible; volver al mal, dijimos, más humano. Hemos aventurado, así, que la relación del hombre con la maldad se halla caracterizada por el deseo de comprenderla y que, por sobre todas las cosas, a la base de este intento por humanizarla, parecemos haber escondido un secreto intento por negar al mal que nos rodea. Señalemos, ahora, que la teodicea es probablemente el más notable ejemplo de todo esto. Y es que si el móvil de nuestro deseo por aprehender al mal ha sido, como hemos postulado, aliviar su herida; entonces, ¿cómo no aferrarse a aquello que parece habernos otorgado ese alivio, aún si este logro está hecho de falsas esperanzas?

estrategia similar. Y es que Kant, simplemente, como señala Richard Bernstein, parece incapaz de resolver satisfactoriamente el problema de que el ser humano sea capaz de crear imperativos malos y justificarlos al mismo nivel que los buenos. Del mismo modo, si bien de manera distinta, una teodicea secular parece hallarse a la base de la mayoría de discursos progresistas del siglo XIX –pensemos en Marx o en Comte–; discursos que parecen solamente intercambiar a Dios por la Historia o el Progreso. Incluso un autor tan complejo como Nietzsche parece caer, en ciertos momentos de su obra, en una teodicea que solamente prescinde de Dios. Y es que Nietzsche, al negar la existencia del mal y referirse al superhombre como transmudador de todos los valores, al referirse al superhombre como quien no teme al sufrimiento y no necesita justificarle; termina por estetizar en exceso la cuestión e ignorar del todo el sinsentido ligado al mal. Señalemos, por último, que la teodicea ha sido igualmente una tentación incluso para algunos de los autores más críticos frente a la violencia del siglo XX. Así, ante el silencio de Dios frente al gran absurdo de los campos, no han faltado quienes han pretendido hallar una justificación de todo esto. Simone Weil, como señala Lars Svendsen, puede ser un buen ejemplo de esta actitud: Weil, judía que escapa de los nazis, colaboradora hasta su muerte en contra de la ocupación, sostuvo que el mal era parte de la redención del hombre y que, así, éste era de las caras de la piedad de Dios en el mundo...

No ignoramos que existen numerosos autores que han marchado a contracorriente de todo esto. Epicuro sostuvo desde la misma racionalidad la inexistencia de Dios; el maniqueísmo pregonó la existencia ontológica del mal; Hobbes postuló una naturaleza humana llena de vileza y crueldad; Voltaire criticó como nadie en su época la idea de que este mundo pueda ser, de hecho, el mejor posible; Sade hizo de la propia satisfacción y búsqueda de placer su propio imperativo categórico; Schopenhauer negó cualquier valía al aparente orden de este mundo y al mismo impulso de vivir... Efectivamente, voces escépticas no han faltado e ignorarlas sería una ingenuidad. El punto al que deseamos apuntar es, empero, el hecho de que las primeras, las voces que han hecho del mal algo racional y comprensible, algo accesible y manejable; éstas han gozado de una notoria primacía, aún hoy día, frente a las voces divergentes y que más nos pueden perturbar. Cuando menos, en lo que respecta a la ética, la moral, la religión, la antropología filosófica, entre otras, hemos dado innegablemente primacía a quienes han sabido alivianar de mejor manera nuestro peso: la filosofía cristiana frente al maniqueísmo; la escuela racionalista frente a Voltaire; Kant frente a Sade; Hegel frente a Schopenhauer... Creemos que esto basta para confirmar la idea de que, en lo general, de uno u otro modo intentamos constantemente negar al mal. Para prolijos y muy interesantes desarrollos de algunas de estas ideas: cf. Bernstein, Richard, *El mal radical*, Lilmod / Fineo, México, 2006; y Svendsen, Lars, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, EUA, 2010.

Efectivamente, la teodicea parece ser el mayor ejemplo de la manera en la que con la razón nos hemos defendido del problema. Con ella hemos aprendido a negar al mal concreto en nuestras vidas mediante una serie de abstracciones racionales e intangibles; y desde ellas hemos aminorado la inquietud y la hemos vuelto manejable. Con ayuda de la racionalidad, sin importar cuáles hayan sido sus caminos, el final de nuestras disquisiciones ha sido siempre el mismo: la justificación racional de Dios, del hombre, del mundo o de aquello asumido como fundamento. Y así, sin importar cómo, una y otra vez hemos sabido “demostrar” que Dios no es culpable, pues el mal viene de algo más; que la Vida no es culpable, pues el mal viene de algo más; que el hombre no es culpable, pues el mal viene, como siempre, de algo más... En suma, si bien con diferencias innegables, al final nuestros intentos no han dejado de intentar *robar*, en algún momento, de alguna manera, *relevancia al mal*; intentar “demostrar” que el mal no es una cuestión tan acuciante, tan dolorosa, tan terrible...

Sea como sea, el problema comienza en cuanto nos vemos forzados a reconocer que el mal, nos guste o no, sí es algo terrible y doloroso, y sí es una cuestión acuciante. En este sentido, al lado de los autores que venimos presentando sostenemos que: «*Las teodiceas no son tanto explicaciones de la bondad de Dios como la desestimación del sufrimiento del mundo y la injusticia.*»⁶⁷ Dicho en palabras de Bernstein:

En síntesis, la teodicea, tanto en su forma teológica como en su forma secular, es la tentación de hallar algún tipo de justificación, algún modo de reconciliarnos con el mal y el sufrimiento inútil, intolerable. La honestidad intelectual, sin embargo, exige que reconozcamos que la teodicea –en este sentido amplio– ha concluido.⁶⁸

Creemos que, efectivamente, se trata de honestidad intelectual. Y es que la teodicea no sólo resulta una estrategia indiferente frente a la realidad cotidiana del hombre y su sufrimiento sino que, al mismo tiempo, parece haber fracasado en su intento por ofrecernos tranquilidad sólida y perdurable. Sea cual sea el camino emprendido, al final lo único cierto es que, religiosas o seculares, ninguna de nuestras respuestas parece haber cumplido realmente con lo que se proponía. ¿Por qué parece haber fracasado nuestro intento por explicar el mal?

En su texto *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea*, Kant advirtió sobre el hecho de que justificar a Dios parece anular, paradójicamente, la posibilidad de la

⁶⁷ Lars Svendsen, *op. cit.*, p. 73. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*Theodicies aren't so much explanations of God's goodness and justness as they are a dismissal of the world's suffering and injustice.*»

⁶⁸ Richard Bernstein, *op. cit.*, pp. 251 y 252.

libertad humana y, con ella, la posibilidad de la moralidad. Y es que, pensaba el filósofo alemán, si el mal es algo *necesario* y por ello, *permitido* por Dios –algo que las teodiceas religiosas se han esforzado por mostrar de uno u otro modo–, entonces no sólo la libertad o la moralidad que ésta posibilita parecen ser dañadas sino que, mucho más aún, la misma dignidad humana parece quedar degradada. ¿Cómo hablar de moralidad cuando el mismo Dios aparece permisivo frente al mal? Si deseamos conservar al hombre en su posición de agente moral, concluye el filósofo, cualquier intento que pretenda explicar al mal prescindiendo de la libertad humana está condenado desde el comienzo a ser infructuoso.

Por su parte, Adolphe Gesché nos advierte sobre el riesgo inherente a prácticamente toda teodicea de “*disculpar*” demasiado fácilmente a Dios del problema. El verdadero teólogo, nos dice, no debe tener miedo de interrogar a su Creador. ¿Por qué habríamos de buscar excluir a Dios del problema del mal en su Creación cuando Él mismo se halla involucrado? En el fondo, el conflicto, declara Gesché con perspicacia, es tan humano como divino y ambas partes representan un papel crucial en la lucha contra la maldad. Ignorar esto es, en cierto modo, cegarnos ante las verdaderas proporciones del problema. Por eso, piensa el teólogo, pretender siquiera justificar al mal es, aun como mera pretensión, completamente inaceptable e inexcusable.

Aún en esta línea, Juan Cordero señala un problema adicional y de no poca importancia. Se trata del hecho de que le teodicea parezca haberse desviado con frecuencia de sus verdaderos objetivos. Y es que, como escribe el filósofo, siendo cierto que el problema del mal es un problema *clásico* del pensamiento filosófico: «[...] *no es menos cierto que su intención profunda ha quedado oculta por las necesidades apologéticas y la variada suerte de la discusión en torno a la existencia de Dios.*»⁶⁹ En este sentido, la teodicea parece haber olvidado la naturaleza del problema que pretendía resolver y, así, las más de las veces parece haberse extraviado en cuestiones secundarias y, sobre todo, propias de otro orden de discusiones –como pueden serlo las luchas argumentativas a favor de “ciertas” militancias, o las defensas de “cierto” tipo de Dios o “cierta” fe–. Así, en palabras de Cordero, mientras que uno de los objetivos de la teodicea era el de ofrecer estructuras que permitieran dar cuenta del sufrimiento concreto del ser humano: «*Al cargo de inmodestia epistémico, cabe agregar el de inoperancia práctica e insensibilidad moral pues las teodiceas holistas omiten la realidad del sufrimiento individual presente y pasado.*»⁷⁰

Por su parte, la teodicea secular no parece estar libre de problemas semejantes. A diferencia de otras estrategias, dichas teodiceas recurren a las doctrinas aparentemente más

⁶⁹ Juan Cordero, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 161.

rigurosas buscando, con su ayuda, determinar la verdad de la condición humana y, así, permitírnos sentir confianza con base en la “cientificidad” de nuestro intento. Así, partiendo de dicha científicidad, buscamos causas y efectos cuya elección depende, empero, más de la disciplina o ámbito de estudio de cada investigador que de la presunta objetividad científica. De este modo, vamos indistintamente de los genes a las relaciones sociales; de la química a la ideología política; del inconsciente a los modos de producción...

Sin embargo, como señala Svendsen, al final y a pesar de nuestra buena fe, no podemos evitar toparnos con el terrible problema de que el mal no se reduce a la relación causa-efecto y de que la científicidad buscada tampoco corresponde con la experiencia que de dicho mal tenemos –experiencia que conlleva tanto la posibilidad de que “las cosas pudieran haber sido de otro modo” como la posibilidad de sentirnos culpables, cuando menos, responsables, de nuestros actos–. En este sentido, el mayor riesgo de las teodiceas seculares parece radicar en su olvido de la libertad del agente moral que realiza el mal; olvido que no deja de robar cierta dignidad a nuestro actuar. Y es que, como escribe Svendsen: podemos culpar a un perpetrador pero no a una disfunción...

En suma, sea de modo religioso o secular, como señalan nuestros autores, justificar al mal parece robar cierta dignidad a nuestro actuar así como cerrar ante nosotros la posibilidad misma de hablar sobre moralidad. Justificar al mal parece oscurecer nuestra mirada, estrechar nuestra perspectiva y limitar nuestros alcances. Negar al mal parece debilitar nuestra empatía y, sobre todas las cosas, reducir nuestra capacidad para traer alivio al sufrimiento de los otros... Y es que, en última instancia, creemos igual que Gesché que:

El mal es lo más terrible que hay en el mundo. No es posible quitarle esta posición incalificable que le asigna tanto la indignación del corazón como la rebeldía de la mente. Establecer sobre él un discurso (*logos*), incluso teológico, puede correr el riesgo de darle un aspecto racional o un comienzo de justificación.⁷¹

Creemos, igual que Gesché, que: el mal es lo irracional por excelencia.

2.2.3. Estetizar al mal

No sólo negamos al mal con ayuda de la racionalidad. Hay todavía mecanismos más discretos mediante los cuales lo ocultamos; mecanismos aún más sutiles que, las más de las veces, nos son imperceptibles. Queremos detenernos a considerar aquel que nos parece el más representativo y,

⁷¹ Adolphe Gesché, *El mal*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 51.

a la vez, el más peligroso. Se trata de lo que llamaremos la “estetización” de la maldad. A ésta dedicamos este apartado.

Estetizar al mal es perder de vista los aspectos terribles de éste. Es ignorar la realidad de la víctima y del victimario; es ignorar su existencia concreta y, desviando la mirada, pretender hallar en dicho mal una grandeza que no le es propia. Estetizar al mal es manipularlo imaginariamente y, perdiendo de vista el sufrimiento y el absurdo vinculados con éste, descubrir en él solamente las ficciones que estamos dispuestos a imponerle. En suma, estetizar al mal es combatirlo mediante una serie de imaginaciones que, funcionando como discretos paliativos, le permiten aparecer ante nuestros ojos de manera tolerable.

Podemos dotar de cierta belleza al dolor y hallar grandeza en la desventura. Podemos dotar de cierta majestuosidad a la agonía del torturado; ver en la contracción de su rostro y en su sangre derramada cierta sublimidad; ver en su muerte un heroísmo excelso. Sea como sea, todo esto implica una reelaboración posterior; reelaboración que es ajena al mal concreto que es infligido a una víctima que es muy específica. Al final, sintiendo en carne propia, nadie puede estar dispuesto a dotar de belleza al horror del desangrarse hasta morir o al hecho de estar siendo mutilado hasta la muerte por el verdugo. Del mismo modo, no hay romanticismo alguno en la figura de los niños que escapan ardiendo en llamas del napalm; ni hay belleza en el resplandor de la explosión que borra del mapa ciudades enteras.⁷² Simplemente, no hay grandeza alguna en ello; se trata de algo abominable y siempre injustificable; en todo sentido. Cuando menos, insistamos en ello, esto es así cuando se habla del mal real y concreto.

A pesar de todo, el mal puede ser dotado de atributos estéticos y, más aún, así sucede con frecuencia. Estetizado, nos sentimos atraídos frente al imaginario de la guerra y de la lucha a muerte; nos sentimos cautivados por la adrenalina que despierta en nosotros el terror del peligro; nos sentimos seducidos por la idea del mal como lo Otro o lo inefable... La cuestión radica, empero, en que, como señala Svendsen, un mal estetizado no pertenece más a una categoría moral y, en este sentido, es un mal que no es más un mal. Un mal semejante, simplemente, deja fuera aquello que mejor le define –la víctima, el victimario, el sufrimiento, el absurdo–; y por lo tanto, ya no es un mal. Svendsen es muy claro al respecto:

“El mal” se traduce como “transgresión”, “lo sublime”, etc. Cuando semejante estetización se vuelve dominante, perdemos de vista el *horror* asociado con el mal.

⁷² Pensamos en algunas de las fotografías que Susan Sontag presenta en su ensayo en torno a la violencia y sus imágenes. Para más sobre esto: cf. Sontag, Susan, *Ante el dolor de los demás*, Santillana, Madrid, 2004.

Para la mera mirada estética, no hay víctima real. Como un mero fenómeno estético, el mal se convierte en un juego sin consecuencias, algo con lo que podemos atestarnos, jugar con él o derramar alguna lágrima sin preocuparnos sobre si el cuchillo cortará demasiado profundo.⁷³

En *Ante el dolor de los demás*, publicado en 2003, la norteamericana Susan Sontag ofrece, por su parte, una serie de consideraciones en torno a este mismo problema. Si bien parten de una posición distinta a la de Svendsen, no dejan de ser complementarias de todo esto que venimos exponiendo. Así, a lo largo de este libro la autora señala, precisamente, el hecho de que seamos capaces de convivir a diario con el horror y, sin embargo, seamos igualmente capaces de seguir nuestra jornada sin mostrar reacción alguna. Poseemos hoy, señala, los medios necesarios, los medios más “eficientes” jamás creados para ponernos en contacto inmediato con las realidades más terribles del planeta; sin embargo, nuestra sensibilidad frente a dichas realidades parece ser menor. Sontag aduce una serie de explicaciones para todo esto, por ejemplo: la manera en la que los medios guían nuestra atención –medios que nos dicen qué ver, qué no ver y sobre todo, cómo reaccionar–; la afición de Occidente por ver con ojos de “exotismo” y cierta superioridad insensible el dolor de países lejanos y llenos de miseria; el hecho de que las imágenes del dolor ajeno nunca sean vistas sin una fuerte dosis de opiniones, fantasía y desinformación prácticamente inamovibles...⁷⁴

Al final, concluye Sontag, el problema parece radicar no tanto en el hecho de tener la posibilidad de aproximarnos a esta serie de realidades sino, más bien, en la manera en la que nos ponemos en contacto con ellas. En este sentido, la expectativa que depositamos en nuestros medios de comunicación parece inseparable de nuestro deseo de que éstos sean capaces de

⁷³ Lars Svendsen, *op.cit.*, p. 9 y 10. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «“*Evil*” is translated as “*transgression*”, “*the sublime*”, etc. When such aestheticization becomes dominant, we lose sight of the horror associated with evil. For the purely aesthetic gaze, there is no actual victim. As a purely aesthetic phenomenon, evil becomes a game without consequences, something we can gorge ourselves on, play around with, or shed a tear around without worrying that the knife will cut too deep.»

⁷⁴ En realidad, el problema es mucho más complejo para la autora. No sólo existe una serie de factores externos que determinan en buena parte nuestra respuesta frente a la violencia (nuestra sociedad, nuestras militancias políticas, el lugar mismo en el que tengamos contacto con testimonios de crueldad y violencia); sino que, más aún, nuestra subjetividad juega también un papel fundamental en ello: desde nuestra capacidad para habituarnos a ver cierto tipo de actos, hasta la posibilidad de experimentar sentimientos distintos frente a los demás. De este modo, una misma fotografía del horror más profundo, señala la autora, puede generar las más variadas experiencias en distintas personas: indignación, placer, deseos de venganza, paz, confusión, atracción, asco... En este sentido, parece inevitable preguntarnos si el hecho de evidenciar los resultados de la violencia y la crueldad es realmente un paso para combatirlos. La conclusión a la que arriba Sontag apunta no hacia la necesidad de sentir compasión frente a aquello que muestra la crueldad sino, más bien, hacia el deber de reflexionar en qué medida nuestros privilegios de observadores se ubican en el mismo mapa que el sufrimiento de las víctimas.

proporcionarnos un entretenimiento suficiente –deseo que a la vez es una exigencia–. Así, midiendo nuestro contacto con el mundo según su capacidad para “entretenernos”, la cultura actual no parece valorar los distintos sufrimientos de la misma manera. En este sentido, hay sufrimientos con “más público que otros”. Escribe Sontag:

La afirmación de que el mundo se está convirtiendo en un espectáculo es de un provincianismo pasmoso. Convierte en universales los hábitos visuales de una reducida población instruida que vive en una de las regiones opulentas del mundo, donde las noticias han sido transformadas en entretenimiento. [...] Supone que cada cual es un espectador. Insinúa, de modo perverso, a la ligera, que en el mundo no hay sufrimiento real. [...] Cientos de miles de espectadores de televisión no están en absoluto curtidos por lo que ven en el televisor.⁷⁵

Sontag apunta hacia un problema muy real. Efectivamente, nuestros actuales medios de comunicación parecen estar hechos como alivio contra el aburrimiento, hechos para el consumo ilimitado y para ofrecernos constantemente un espectáculo. Sin embargo, el precio que pagamos por dicho espectáculo parece ser, como señala la autora, una degradación de nuestras pautas de respuesta ante la realidad. Al final, es eso, precisamente, lo que parece estar más ausente en nuestra aproximación cotidiana frente al mal: la realidad. Leemos las últimas noticias de la guerra durante el desayuno; escuchamos cuántos muertos cobró la jornada anterior desde nuestro sofá; contemplamos las imágenes del dolor ajeno desde la cama... Vinculados con el problema a través de la fantasía, el sufrimiento ajeno no es ya necesariamente un problema.

Estetizar al mal es todo esto: es ver al mal con ojos que no lo contemplan realmente y ver en él algo que, simplemente, no está ahí. En este sentido, Svendsen y Sontag abordan el mismo problema: la manipulación imaginaria de la maldad. Como señala Sontag, a diario convivimos con la maldad pero, al mismo tiempo, la evadimos en la medida en la que dicha maldad deja de ser real para convertirse en un espectáculo: desde la emoción que puede despertar en nosotros la adversidad de algún héroe de película, hasta el antídoto contra el tedio que el noticiario vespertino nos proporciona con sus imágenes. El verdadero problema está, como señala Svendsen, en que una cosa es hablar del mal desde una posición *estética* –hablar de él fuera de contexto, manipulándolo con la imaginación y poniendo en su ficción cuantos paliativos concibamos–; y otra cosa muy distinta es hablar de él desde su realidad concreta. El filósofo es muy claro:

⁷⁵ Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Santillana, Madrid, 2004, pp. 125 y 126.

A través de la estetización –considérese la guerra, por ejemplo, como aparece en las películas– acciones terribles pueden llegar a ser atractivas. Se puede admirar la música de las metralletas, el destello del acero en las armas, el color del napalm. La guerra puede incluso llegar a ser una comedia, y aquellos heridos o muertos pueden aparecer como meras figuras cómicas. Al robar a la guerra su realidad, la propia vulnerabilidad de un individuo y el sufrimiento de otros, ambos se vuelven más fáciles de sobrellevar. [...] El gusto estético no sigue al juicio moral. La estética es frecuentemente asumida como una esfera autónoma, ajena a las demandas de la moralidad. Cuando el mal es redefinido como un objeto estético, sus cualidades morales son dejadas de lado.⁷⁶

Así, evadimos al mal construyendo “males de espectáculo”, “males imaginarios”; a saber: males de ficción que intercambiamos por aquellos más reales. Y desde éstos, desde estos males rebajados, manipulados a nuestra conveniencia; nos soñamos más capaces de lidiar con aquello que de otro modo sería insoportable. Así, podemos sentirnos atraídos por una maldad, retomando a Svendsen, sublime, transgresora, sagrada; podemos fantasear con ella sin riesgo alguno, podemos llenarnos de heroísmo, podemos suspirar ante ella sin peligro... Y podemos hacerlo, retomando a Sontag, desde la comodidad de nuestra alcoba. El problema está, tal y como hemos señalado en los dos apartados anteriores, en que lo que se juega en todo esto es, precisamente, nuestra capacidad para vivir frente al mal y, sobre todo, nuestra capacidad para darle la cara y confrontarlo. Y es que, por sobre todas las cosas, negar al mal trae consigo el precio de alejar de nosotros una posibilidad *real* de aprender a vivir con él.

⁷⁶ Lars Svendsen, *op.cit.*, p. 97 y 98. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «*Through aestheticization –consider war, for example, as it appears in movies– terrible actions can become attractive. You can admire the music of machine guns, the glint of steel on weapons, and the color of napalm. War can even become a comedy, and those wounded and killed can appear to be purely comic figures. By robbing war of its reality, one’s individual vulnerability and the suffering of others both become easier to bear. [...] aesthetic taste doesn’t follow moral judgement. Aesthetics are often regarded as an autonomous sphere, removed from the demands of morality. When evil is redefined as an aesthetic object, its moral qualities fall by the wayside.*»

☪ CAPÍTULO III. DE LA FRAGILIDAD

A lo largo de este capítulo deseamos sostener la idea de que, entre todas las características del ser del hombre, ninguna parece definirle de mejor manera como la finitud que le es propia; misma que se traduce en una limitación en todas sus posibilidades, cuya mayor patencia se encuentra en la mortalidad –3.1. La finitud–.

Sostendremos, también, que no sólo parece ser el hombre una criatura caracterizada por la conciencia de su propia finitud sino que, sobre todo, esta conciencia parece atormentarle más de lo que reconoce. Y es que reconocer lo que la finitud implica, conlleva también reconocer la fragilidad de nuestras vidas y nuestros sentidos –3.2. La inquietud frente a la finitud–.

Incapaz de lograrlo de buen grado, impone el ser humano una segunda naturaleza sobre la realidad natural y, desde este nuevo mundo, el mundo de la civilización y la Cultura, reinterpreta de modo simbólico su condición –3.3. La Cultura–. La Cultura es, en este sentido, portadora de las esperanzas y los afanes más íntimos del ser humano; desde los más altos hasta, como veremos en el siguiente capítulo, también los más bajos.

3.1. La finitud

Se dice que algo nos falta; que algo nos liga a una ausencia, que algo dentro de nuestro ser se halla atravesado por la negatividad. Se dice que el ser del hombre es fragilidad...

Sea cual sea la formulación, poco cambia, empero, la intuición fundamental de cada una de estas ideas; a saber: la finitud de nuestro ser. Esta idea puede hallarse desde el pensamiento medieval –reconociendo la insuficiencia de la vida humana frente a la plenitud de Dios–, hasta el pensamiento decimonónico –reconociendo el inacabamiento de la realidad que aspira a una totalidad aún no presente–. Puede hallarse desde la reflexión psicoanalítica –reconociendo la carencia como móvil del actuar humano–, hasta la reflexión de la llamada filosofía posmoderna –reconociendo la aparente falta de fundamento de todo cuanto rodea al ser humano–.

De Platón a Heidegger –del hombre entendido como *sympállein*: mitad fracturada y necesitada de completarse; al hombre como *Sein-zum-Tode*: “ser que va hacia”, “ser para”, “ser relativo a la muerte”–; la idea de una carencia constitutiva dentro del ser del hombre ha jugado en innumerables ocasiones una pieza clave dentro de los más variados discursos. Sea como sea, como a continuación veremos, esto no implica que en algún momento hayamos comprendido de mejor manera lo que esto conlleva o, mucho menos, que hayamos aprendido a lidiar con dicha falta. Al final, el hombre ha sido, desde siempre, incapaz de vivir con la consciencia de su propia

fragilidad. Cuando menos, es ésta la tesis que deseamos defender a lo largo del presente capítulo.⁷⁷

Somos seres carentes; nos agrade o nos disguste, lo aceptemos de buen grado o no. Lo somos porque inevitablemente nos desgastamos y envejecemos. Lo somos porque nos hallamos atravesados por el deseo de todo aquello de lo que nos encontramos faltos. Nuestro ser es carente porque siempre debemos discriminar entre caminos posibles y, así, debemos construir nuestra existencia eligiendo a cada paso una opción frente a otras tantas que ya nunca volverán. Nuestro ser es carente, en última instancia, porque la vida humana debe, tarde que temprano, terminar. Es por todo esto que la “falta” nos es ineludible; constituye nuestro ser. Más todavía: nos estructura. Al final, *somos criaturas hechas a partir de una insuficiencia estructural; criaturas, en este sentido, insuficientes ontológicamente*. Somos, en última instancia, criaturas que han surgido de, y que habrán de perderse en, la *finitud*... Y sin embargo, ¿qué implica dicha finitud?

En principio, siguiendo a Joan-Carles Mèlich en esto, “ser finitos” quiere decir: hallarnos inevitablemente limitados. En este sentido, experimentar la finitud, como escribe Mèlich, no es otra cosa que experimentar los límites de la vida humana. Límites que, agreguemos siguiendo al autor, comienzan y quizás también terminan en el espacio y en el tiempo. Porque, ciertamente: «*No hay vida humana al margen de esta tensión en el tiempo y en el espacio, porque el ser humano es tiempo y espacio. [...]*»⁷⁸

Así, hallarnos limitados en el espacio quiere decir que dependemos de un cuerpo, mismo que para funcionar depende de una serie de condiciones ajenas a nosotros y que representa nuestro único medio para vincularnos con la realidad. Limitados en el espacio quiere decir,

⁷⁷ Entre otras cosas, la dificultad de abordar un problema así radica en lo asombrosamente extenso que resulta el tema. Creemos que es posible afirmar sin exageración alguna que el problema de la finitud es coextensivo a la existencia de la filosofía misma. Así, hablar sobre uno es, de uno u otro modo, hablar también sobre el otro. Es por todo esto que a lo largo del presente capítulo ha sido inevitable delimitar el tema y, así, como se verá, autores de enorme importancia no han llegado a ocupar el lugar que deberían en un trabajo especializado (pensamos en Nietzsche, en Freud o en Heidegger, por ejemplo). A pesar de todo, referirnos a ellos con detalle excede las posibilidades de estas páginas. Con base en lo anterior y reconociendo que la lista podría ser interminable, hemos optado por desarrollar este tema a partir de tres autores específicos: Joan-Carles Mèlich, Manuel Fernández del Riesgo y Ernest Becker. El criterio que hemos utilizado para elegirles frente a otros autores parte del reconocimiento del carácter destacadamente interdisciplinario de sus reflexiones. Partiendo de dicha característica, creemos que presentar la manera en la que ellos abordan nuestro problema permite, a su vez, rescatar una parte importante de aquellos otros dominios y autores que inevitablemente hemos dejado de lado. Para ahondar en las ideas que desarrollamos en este capítulo: cf. Mèlich, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002; Fernández del Riesgo, Manuel, *Antropología de la muerte*, Síntesis, Madrid, 2007; y Becker, Ernest, *El eclipse de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

⁷⁸ Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002, p. 24.

también, que nuestras posibilidades se hallan siempre *predeterminadas* por un entorno. Y es que no elegimos este mundo; no elegimos nacer “aquí” en vez de “allá”; y aún pudiendo elegir una vez conscientes, no por eso podemos estar dondequiera que deseemos, ni “aquí y allá” a la vez. Al final, estar limitados en el espacio quiere decir que dependemos de un lugar y con éste, de aquellas posibilidades que éste abre y a la vez cierra ante nosotros.

Por su parte, hallarnos limitados en el tiempo quiere decir, en primer lugar, que no elegimos venir al mundo en este momento y que, más aún, tampoco elegiremos el momento en el cual abandonarlo. Nacimos, escribe Mèlich, llegando a un mundo que giraba sin nosotros y, de igual modo, desapareceremos de un mundo que no nos necesitará para seguir adelante. Hubo, así, un “antes” sin nosotros y ciertamente habrá un “después” en el que ya no estaremos más aquí. Nada de esto depende de nosotros. Limitación en el tiempo quiere, así, decir que todo a nuestro alrededor es perecedero y algún día desaparecerá: desde aquello que construimos con el mayor afán, pasando por aquellos que nos acompañan en el camino, hasta nosotros mismos; desde el pensamiento más íntimo o hermoso, hasta el más insignificante cabello.

En este sentido, escribe Mèlich, finitud no es la muerte sino la vida limitada, la vida anclada en el tiempo. Agreguemos que, ciertamente ésta, la muerte, no resume la finitud; sea como sea, dicha muerte es parte de lo que ser finitos implica. Siendo así, aunque la finitud ya la contenga, hablar sobre ésta implica hablar de manera necesaria sobre la segunda. Así, efectivamente y siguiendo a Mèlich en esto, probablemente la muerte es la experiencia que con mayor patencia nos muestra la limitación de nuestras posibilidades; la que nos muestra con mayor fuerza el azar del mundo, nuestro gradual agotamiento y la incapacidad para completar lo que queremos; la que nos confronta con mayor violencia con nuestra fragilidad.

Ser finitos quiere decir, así, ser mortales y ser mortales, siguiendo esta vez a Manuel Fernández del Riesgo, implica tener que *cesar*. Partiendo de esto, como señala nuestro último autor, no existe vida que se dé libre de los términos que impone la muerte, como tampoco hay nivel de la realidad ajeno a este inevitable “terminar”: desde el geológico hasta el animal, desde el unicelular hasta el humano. De este modo, finitud quiere decir no sólo limitación espacial y temporal sino, de manera muy particular, que todo cuanto nos rodea se halla atravesado por el cese que representa la mortalidad.

Continúa Mèlich: para los seres humanos finitud quiere decir también: «[...] *que este mundo podría existir sin ellos. Que los seres humanos son finitos quiere decir que son*

contingentes y que hay en ellos algo indisponible.»⁷⁹ Así, finitud implica también el reconocimiento de la contingencia que envuelve la totalidad de la existencia humana, a saber: la “no necesidad” de haber nacido o haber encontrado a estos seres queridos en vez de aquellos otros; la “no necesidad” de haber tomado este camino en vez de aquel; la “no necesidad”, incluso, de estar en este mundo una semana más. En este sentido, nada hay fijo, nada estable a nuestro alrededor. Que seamos contingentes implica, en suma, que todo podría haber sido de otra manera; que cuanto somos hoy pudo haber sido muy distinto. Implica que hubiera bastado con haber nacido en otro momento y en otro lugar –acaso un minuto de diferencia, acaso a un par de metros de distancia–, para que fueran otra la lengua que hablaríamos, otra la serie de experiencias que nos constituyen, otro absolutamente todo; estando entre esas posibilidades, incluso, la de no haber sobrevivido. Así, finitud implica no sólo la inevitable limitación de nuestro ser sino, indisociablemente, la contingencia de cada uno de nuestros pasos.

Ser finitos implica, asimismo, reconocer que, limitados, no todo está en nuestras manos y que, precisamente por ello, somos seres capaces de ansiar, anhelar, ambicionar. Seres, en última instancia, que no pueden evitar vincularse con la realidad “apeteciendo” aquello que se encuentra más allá de ellos; vincularse con el mundo mediante el “querer”, mediante el “desear”; desear que siempre aspira a expandir el propio ser frente a lo que le rodea. Al mismo tiempo, ser finitos implica reconocer que sólo porque podemos desear ante las posibilidades que se abren ante nosotros, somos capaces de elegir cuál de dichas posibilidades consumir. Y así, la misma falta que posibilita nuestra capacidad para desear, abre ante nosotros la dimensión inseparable de la finitud, que es la libertad. Al respecto, inspirado por Ernst Bloch, escribe Mèlich:

El deseo es una nueva muestra de la finitud humana. Si hay deseo es precisamente porque el ser humano es excéntrico, inacabado, provisional, está en trayecto..., porque nunca tiene en sus manos las condiciones para su existencia, porque nunca puede innovar ni crear del todo, porque nunca puede realizar todos sus proyectos. [...] El ser humano es un proyecto inacabado porque todo aquello que hace o desea es finito.⁸⁰

Agrega el autor: ciertamente jamás seremos libertad absoluta, que algo siempre nos predeterminará; al mismo tiempo, nada de esto altera el hecho de que el hombre sea, en última instancia, una posibilidad siempre abierta: posibilidad abierta ante el otro, abierta ante un recomenzar, abierta ante un final... Y más aún, si la vida puede acaso tener algún sentido, algún significado, agrega Mèlich, es paradójicamente porque no tiene uno definido. Finitud implica, así,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 154.

poder desear, poder elegir en libertad nuestro camino. Finitud implica poder, en última instancia, construirnos a cada paso y buscar así dotarnos de sentido.

Hablar sobre la finitud implica, por consiguiente, el reconocimiento de la gran fragilidad de todo cuanto nos rodea y, sobre todo, de todo cuanto somos. Porque, indudablemente, nuestro cuerpo es frágil: cuenta con ciertas posibilidades y carece de otras tantas; nuestro corazón está hecho para latir un número limitado de años; cada uno de nuestros órganos vitales requiere de condiciones particulares para conservarse; nuestros huesos se fracturan y nuestra carne es fácilmente desgarrada... Del mismo modo, nuestra razón es limitada y, así, sólo ciertas cosas se hallan a su alcance mientras que, acaso la gran mayoría, escapan irremediabilmente a sus posibilidades: no podemos comprender aquello que excede las posibilidades físicas de nuestro cerebro, no podemos concebir aquello que rebasa ya sea nuestras facultades racionales como aquellas capacidades propias de nuestros cinco sentidos. Y así, al final de todo, como escribe Fernández del Riesgo: ciertamente somos mucho más vulnerables de lo que estamos dispuestos a reconocer. Más frágiles, agreguemos nosotros, de lo que nuestra “divina razón” o nuestro “evolucionado cuerpo” nos han hecho creer...

Frágiles físicamente, lo somos también como búsqueda, como autoconstrucción, como proyecto. Lo somos porque cada paso que damos es susceptible de ser extraviado y, ante la serie de posibilidades que se abren ante nosotros, ninguna garantiza conducirnos de manera exitosa o, peor aún, siquiera conducirnos a la siguiente. Como escribe Rüdiger Safranski inspirado por Schelling: la libertad humana está llena de oscuros abismos y así, cada paso dado carga consigo su propia posibilidad de fracasar.⁸¹ Del mismo modo, cada instante humano entraña ya su propia posibilidad de desaparecer y, con éste, aquel proyecto que somos nosotros, con todos nuestros planes y afanes, con todas sus esperanzas.

Así, al final, parece inevitable reconocer que todo cuanto somos y cuanto hacemos en este mundo es frágil, que el mundo mismo frágil es. Y así, vivir, como señala Mèlich, parece ser ineludiblemente un riesgo. En suma:

Decir que el ser humano es finito significa sostener que su vida es una *tensión* entre el nacimiento y la muerte, entre la contingencia y la novedad. [...] una *posibilidad* siempre a partir de otras posibilidades en las que la vida entera está en juego. Toda

⁸¹ Cf. Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005; y Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona / Madrid, 1989.

vida es un riesgo. Vivir es arriesgarse, lanzarse a una *aventura* entre el nacimiento y la muerte.⁸²

El hombre, hemos comenzado con estas palabras este capítulo, el hombre se halla atravesado por la negatividad. Concluyamos este apartado señalando que se trata de la negatividad que implican la falta y la carencia que impregnan nuestras vidas. Se trata de una negatividad que, en última instancia, queda definida a partir de una insuficiencia constitutiva que sólo puede entenderse a partir de la finitud: finitud que implica nuestra ineludible limitación en el espacio y en el tiempo, así como la mortalidad y la contingencia que dan forma a nuestras vidas; finitud inseparable de nuestra posibilidad de desear, elegir en libertad e incluso fracasar, y que queda definida, en última instancia, por nuestra inevitable fragilidad.

3.2. La inquietud frente a la finitud

Plantas y animales, este planeta y su Sol, igual que nosotros, algún día habrán de desaparecer. Todos ellos, igual que el hombre, son contingencia, mortalidad; todos ellos son fragilidad. Y es que al final, como hemos esbozado, la finitud pertenece a la estructura de todo aquello inmerso en el espacio y en el tiempo. Sea como sea, hay también una diferencia; a saber: sólo el hombre es capaz de reflexionar en torno a lo que su propia finitud representa. Y así también, por todo esto, sólo el hombre es capaz de cuestionar por el sentido de su condición.

Es conocida la frase de Bataille: a diferencia de nosotros, los animales se encuentran en el mundo “como agua dentro del agua”...⁸³ Y ciertamente, distinta es la posición del hombre en esta tierra. Al contrario del resto de las criaturas que le rodean, el ser humano es capaz de diferenciar entre sí mismo y el mundo que le circunda; el hombre es capaz de escindir su vida en pasado, presente y porvenir; es capaz de hacer de sí mismo objeto de reflexión en más de un sentido posible. De este modo, sólo el ser humano es *consciente* de su situación y, mediante su consciencia y su razón, sólo él es capaz de “reelaborar”⁸⁴ aquello que su finitud implica.

Escribe Mèlich: «*Si hay deseo es porque el ser humano es el ser que se reconoce finito y quiere ser infinito, porque es el ser que se descubre mortal y quiere ser inmortal.*»⁸⁵ Es decir, que sólo podemos desear y así también, *actuar*, si antes somos ya conscientes de nuestra falta. Del mismo modo, siguiendo a Fernández del Riesgo, sólo puede el hombre cuestionar por su sentido

⁸² *Ibid.*, p. 24.

⁸³ Cf. Bataille, George, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

⁸⁴ “Reelaborar” que implica, como veremos a continuación, una mediación simbólica y, así, cultural. *Vid. infra* 3.3. La Cultura.

⁸⁵ Joan-Carles Mèlich, *op. cit.*, p. 154. El subrayado es nuestro.

si antes es consciente de su posición en esta tierra. Y como agrega el autor: sólo porque el hombre se ha hecho consciente de la precariedad de cuanto le envuelve, aspira a ser significativo. En este sentido:

Si todo es perecedero, se trivializa la exigencia de perennidad y de verdad absolutas del amor, de la justicia, de la amistad y de la libertad humanos. El ser humano se revela, pues, como conciencia del Universo que aspira a ser significativa, y por ello se cuestiona sobre su sentido y finalidad, en los que se juega su propio destino y el del mismo Universo al que pertenece.⁸⁶

Al final, de eso parece tratarse, ciertamente, todo el problema: aspirar a ser significativos dentro de un universo que no evidencia claramente su sentido. La *consciencia de la finitud* –se ha señalado una y otra vez en los más variados discursos⁸⁷–, parece ser, así, el punto de partida del mundo humano y, al mismo tiempo, acaso también su problema fundamental. Porque no sólo el hombre es hombre en tanto que conoce que algo le hace falta –que sólo autoconsciente, siendo capaz de diferenciarse del resto de los animales, el ser humano nació como tal–; al mismo tiempo, consciente de su condición, el hombre nació también como problema frente a sí mismo y, a su lado, la civilización entera buscando resolver dicho problema. Desde entonces, la consciencia de la finitud ha impelido al ser humano a ser más de lo que realmente es. Y es que sólo porque somos conscientes, finitud autoconsciente, parecemos haber aspirado a ser más de lo que en realidad somos: conscientes de nuestra fragilidad, no hemos cesado de buscar ser más fuertes; conscientes de nuestra mortalidad, no hemos cesado de buscarnos imperecederos...

Se ha dicho en infinidad de discursos y en los más diversos momentos que somos discordia con nosotros mismos, desajuste, desproporción. En palabras de Mèlich: somos hijos del tiempo; somos seres que nacen y mueren en la provisionalidad; seres sin centro; criaturas siempre en trayecto; criaturas *que no encajan*. En palabras de Fernández del Riesgo: somos incoincidencia con nosotros mismos; incoincidencia que se vive como privación y que consiste en: «[...] una especie de inadecuación e insatisfacción constitutivas, que se concretan en una

⁸⁶ Manuel Fernández del Riesgo, *Antropología de la muerte*, Síntesis, Madrid, 2007, p. 78.

⁸⁷ El “vértigo ante la libertad” del cual hablaron filósofos de la existencia desde Kierkegaard hasta Sartre; la necesidad de la “civilización” como alivio ante la realidad tanto en el desarrollo nietzscheano como en el freudiano; el insoslayable absurdo que representa la mortalidad en autores tan distintos como Unamuno o Camus; la angustia ante la muerte de la cual nos hablaron infinidad de psicoanalistas así como el mismo Heidegger; todas estas reflexiones a pesar de sus enormes diferencias, parecen, sin embargo, coincidir en el reconocimiento de que la fragilidad es uno de los problemas fundamentales de nuestra condición. Sobra decir que las ideas que aquí desarrollamos se hallan en deuda con estos autores.

*distancia entre lo que uno es y lo que querría ser.»*⁸⁸ Al final, sea como sea que se presente, cada una de estas formulaciones no parece buscar otra cosa que dar cuenta de un mismo problema: la tensión no resuelta dentro del ser del hombre; la tensión entre la consciencia de ser un animal más entre los animales –y como ellos, mortal, finito–, y el hecho de desear, empero, no serlo.

Ernest Becker, a quien nos referiremos con más detalle en el siguiente capítulo, hace de este último problema el punto de partida de su reflexión. Becker parte también de la necesidad humana de ser más de lo que naturalmente se “es” y encuentra, a la base de esta necesidad, una ineludible renuencia frente a todo aquello que nos recuerde nuestra condición animal. Dual, incoincidente consigo mismo, piensa Becker, es también el ser humano la criatura que encarna la mayor contradicción de todas: ser una criatura simbólica, capaz de vincularse con el mundo de una manera más allá de lo físico, capaz de experimentar aspectos de la realidad inexistentes para el resto del mundo animal; y ser, por otro lado, y se haga lo que se haga, un animal como cualquier otro que come, bebe, orina y defeca. Y es que aun creyendo ser pequeños dioses, escribe en tono provocador, no por eso dejamos de ser comidos por los gusanos... Agrega:

Esta es la paradoja: [el ser humano] se encuentra apartado de la naturaleza e indefenso en ella; él es dual, puede elevarse a las estrellas. Sin embargo, se encuentra atado a un corazón que palpita, a un cuerpo que respira jadeando [...] Su cuerpo es una envoltura carnal extraña a él en muchos aspectos. Lo más extraño y más repugnante es que él está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva. Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros bajo la superficie, para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre. Éste es un problema terrorífico para sufrirlo y para vivir con él.⁸⁹

El hombre, señala Becker, no sabe –jamás ha sabido– resolver esta contradicción. Pero por sobre todas las cosas: *no parece ser capaz de soportarla*. Por eso necesita el hombre mentirse a sí mismo para sobrevivir. Lo necesita, lo necesitamos, porque al final no dejamos de ser criaturas en extremo vulnerables frente a la existencia. En palabras del autor:

[...] [somos] animales insignificantes e impotentes que tratamos de forzar al universo, que intentamos que el mundo se adapte a nuestras necesidades. [...] Cuando esto se descubre, literalmente nos volvemos impotentes. Por lo que debemos concluir que el hombre es un animal que debe vivir una mentira para poder existir.⁹⁰

⁸⁸ *Ibid.*, p. 68

⁸⁹ Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 53 y 54.

⁹⁰ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 202.

Ésta es una de las ideas que a lo largo de este trabajo estamos dispuestos a defender; a saber: que, efectivamente, el hombre parece necesitar mentirse a sí mismo para sobrevivir. Lo necesita, creemos, por algo tan simple como el hecho de no ser tan fuerte como él mismo se quiere... En efecto, el hombre jamás ha aceptado de buen grado lo que su condición implica: jamás ha renunciado a sentirse aquel pequeño dios del que nos habla Becker, jamás ha claudicado en su intento por hallarse poseedor de un sentido más allá de las estrellas. Frágil, mortal, el hombre ha sido, empero, incapaz de vivir con su fragilidad ante los ojos.

Si no fuera así, no sentiríamos el miedo que sentimos ante el azar de la vida; ni temeríamos como lo hacemos al dolor o a la enfermedad; ni huiríamos con tanto esmero de la muerte. Pero lo cierto es que negamos la desgracia, la lamentamos, la maldecimos; construimos los más bellos sueños en torno a la erradicación definitiva de la enfermedad y del dolor; aplazamos a toda costa la muerte aun sabiendo que es natural e inevitable y, cuando ésta llega, la lloramos incapaces de reconocer que siempre fue indisociable de la vida. Del mismo modo, ante la felicidad encontrada, nos resulta inquietante reconocer que ésta podría no haber existido con tan sólo haber salido de casa más tarde aquel día o, peor aún, reconocer que ésta entraña ya, desde el mismo instante en que ha sido concebida, su propia posibilidad de desaparecer. Ante el sufrimiento padecido, inquietante nos resulta aceptar que todo podría haber sido distinto con tan sólo haber modificado una parte de nuestra rutina. Nos resulta impensable el hecho de que aquellos a quienes más amamos habrán de desaparecer de este planeta y que, quizás, olvidados por el tiempo y sin garantía de una vida allende ésta, ya nunca más habremos de encontrarlos. Nos resulta paralizante reconocer que es tan probable morir mañana como lo es hacerlo en un mes, en un lustro, en una década...⁹¹

En este sentido, ¿qué hay a la base de nuestro optimismo frente a los progresos de la ciencia o nuestra fe ciega en esta o aquella doctrina? ¿Qué hay a la base de nuestra cotidianidad y nuestros interminables planes futuros? A la base, sostenemos, está nuestra necesidad por tener un suelo firme bajo los pies, nuestra necesidad de tranquilidad y sentido. Porque, como señala

⁹¹ Todo esto suele generar las más acaloradas oposiciones. A pesar de ser algo tan patente, no parecemos oír de buen grado hablar sobre nuestra fragilidad, nuestra mortalidad, la limitación de todo cuanto hacemos; nuestra finitud en última instancia. Hablar sobre todo esto, más bien, genera reacciones adversas, reacciones cargadas con más violencia que disposición a escuchar. Así, con más terquedad que justificación, nos oponemos a esta realidad con cierta arrogancia desdeñosa y aceptamos de mejor grado las cosas más terribles antes de aceptar la simple y no tan simple idea de que no sabemos lidiar con nuestra fragilidad. A la vez, creemos que esta reacción no deja de decir mucho sobre lo que escondemos. Y es que en parte, creemos, reaccionamos así en virtud de todo aquello que semejantes ideas son capaces de cimbrar y poner en juego. Cuando menos, esta idea es uno de los pilares que sustentan este trabajo.

Mèlich, no somos más que criaturas atadas al espacio y al tiempo y en ellos limitadas; criaturas cuyas existencias están sometidas al azar y que resultan completamente prescindibles. Criaturas, como señala Becker, dotadas de un cuerpo que, efectivamente, orina y defeca como el del resto de los animales y que, como éstos, será devorado por los gusanos. Criaturas frágiles que aun siendo pequeños dioses, hagan lo que hagan van a perecer igual que cuanto les rodea.

Parece, pues, el hombre resistirse a su condición. Parece temer a lo que es y vivir negándolo. Es consciente de su finitud y de cuanto implica, es capaz de examinarla y reelaborarla, lo hemos dicho ya; pero todo ello, en última instancia, solamente para intentar negarla. Al final, el hombre –por más que se niegue, por mucho que desagrade oírlo–, el hombre parece temer a su finitud. Más aún, al lado de Mèlich, sostenemos que: *resistirse a la muerte es una condición estructural de nuestro ser*. Estructural y, así, tan indisociable de nosotros como lo es la falta misma que posibilita nuestro miedo. El hombre no sólo parece ser la única criatura en esta tierra que necesita mentirse a sí mismo para sobrevivir sino que, mucho más aún, sin dicho mentir, acaso el hombre no existiría como tal.⁹²

Así, parecemos necesitar mentirnos para hacer frente a la vida, porque no somos capaces de aceptar de buen grado y con todas sus consecuencias la fragilidad de cuanto somos y de cuanto nos rodea. El reconocimiento de todo esto es, acaso, efectivamente, contrario a esa vida frágil que a diario procuramos construir; y lo único cierto es que, a final de cuentas, sólo se trata de vivir.

3.3. La Cultura

A lo largo de este capítulo nos hemos referido a la finitud propia de todo lo existente y, sobre todo, a la profunda inquietud que ésta despierta dentro del ser humano. Hemos dicho también que el hombre huye de ella, pues le teme. Debemos, empero, aún responder, ¿cómo huye el hombre de esa realidad que le inquieta? ¿Cómo lidia con esa finitud que así le pesa? Lo hace, respondamos ahora, desde sus símbolos. Y *esos símbolos se resumen en su Cultura*. No concluyamos este capítulo sin considerar todo esto.

⁹² Pensamos en la contraposición entre el mundo natural y el mundo simbólico de la civilización y la cultura. Partiendo del hecho de que este último implica una cierta negación del mundo animal, sostenemos que la realidad humana sería incomprensible sin este plano de negación simbólica (y es que en esa negación, sostendremos, se juega algo similar a una mentira consensuada y colectiva, mentira que dota de sentido al mundo cabalmente humano y sin la cual, éste no existiría como tal).

Inseparable de la consciencia, hay algo en el mundo humano que va más allá de la mera naturaleza: se trata del lenguaje.⁹³ Éste abre al hombre la posibilidad de interpretar la realidad natural; abre la posibilidad de significarla o resignificarla; abre la posibilidad de dotarla de sentido. El lenguaje permite al hombre, así, poner –imponer– en la naturaleza algo que “no estaba ahí” antes que él. El lenguaje nos permite construir y representar una nueva realidad.

Con base en esto, hablar sobre el lenguaje es hablar también sobre la posibilidad humana de simbolizar; porque si algo puede caracterizar al lenguaje es, precisamente, su capacidad para crear una nueva realidad, una realidad simbólica. En esta línea, no sólo todo sentido humano es inseparable de este simbolismo sino que, el hecho mismo de tener palabra, es ya un hito simbólico frente al mundo natural. En tanto que el hombre se vincula con la realidad mediante esta serie de sentidos simbólicos por él contruidos, el ser humano es, a su vez, un ser simbólico y, por lo tanto, una criatura incomprensible sin tener en cuenta esta dimensión de su ser.

Es posible entender a la Cultura, precisamente, como la suma de mecanismos simbólicos que permiten al hombre lidiar con la realidad natural que resignifica. Así, es posible entender a la Cultura como la suma de la construcción humana de sentido; la suma de nuestros mecanismos imaginativos y rebeldes ante lo que somos; la suma de los esfuerzos humanos por hallar suelo firme bajo sus pies.⁹⁴

Escribe Fernández del Riesgo: el hombre necesita universos simbólicos para dar cuenta de la realidad. Y agrega: es mediante la imaginación y el mito que el ser humano se rebela, sobre todo, frente a la muerte. ¿Cómo lo hace? Responde nuestro autor: se rebela interpretándola, reelaborándola, humanizándola y, así, haciéndola “habitabile”. De este modo, sólo en el mundo humano la muerte deja de ser un acontecimiento natural para convertirse, interpretada, humanizada, en un acontecimiento cultural. El mundo humano se ha construido, así, a partir de la frontera con el mundo natural, que es el soporte de todo nuestro universo de sentido y significación. Apoyándose en este último, continúa nuestro autor, el mundo humano no es otra

⁹³ No hay exageración alguna en la afirmación de que la relación del ser humano con el mundo sería incomprensible sin apelar a esta forma de vincularnos con él. En este sentido, quizás la mayor importancia del llamado “giro lingüístico” de la filosofía del siglo pasado radica, precisamente, en el reconocimiento de este aspecto “creador de mundo” de la palabra.

⁹⁴ Nada hay nuevo, empero, en esta idea. Es la Cultura, pensaba Nietzsche, un mecanismo protector frente a todas aquellas verdades contrarias a la vida. Es la civilización, pensaba Freud, la consecuencia de la consciencia de la finitud. Es la Cultura, pensaba incluso Heidegger, aquella en cuya cotidianidad se diluyen los temores propios del afrontar nuestra fragilidad... Está de más señalar que este trabajo tiene una deuda con cada una de estas reflexiones.

cosa que “naturaleza significada”, “naturaleza preñada de signos y símbolos” que se han convertido en “acaeceres significativos”.

La Cultura, concluye Fernández, descansa sobre una serie de actos interpretativos que transforman la naturaleza en mundo humano y, así también, transforman nuestras inquietudes. La Cultura puede entenderse, de este modo, como la suma de las interpretaciones humanas de la realidad y, con ellas, como un dinamismo creador de sentido. En palabras del autor:

[...] podemos decir que, en principio, la cultura humana en general, y el *Universo simbólico* en particular, intentan proclamar la validez de la existencia humana, que la realidad es humanamente significativa. En este sentido, la cultura es una lucha contra el sinsentido y la nada.⁹⁵

Mèlich apunta en esta misma dirección cuando, refiriéndose a la obra de Hans Blumenberg, se refiere a lo que este último llama el *absolutismo de la realidad*; a saber: el hecho de que el universo se convierta, ante la mirada humana, en algo completamente infundado, algo sin propósito alguno y expresión de una absoluta contingencia. Siguiendo a Blumenberg, Mèlich señala el hecho de que necesitamos “contarnos historias” para burlar la presencia de la finitud; necesitamos reelaboraciones simbólicas –es decir, culturales– que nos ayuden a vivir frente a lo que nos abruma. Escribe Mèlich: el hombre ha construido una larga serie de acciones simbólicas para ayudar a reducir sus inquietudes. Más aún:

Tanto el *mito* como la *ciencia* pueden ser explicados como intentos de romper con el absolutismo de la realidad. La historia del pensamiento occidental es la historia de los múltiples esfuerzos del hombre por defenderse del absolutismo de la realidad. De lo que se trata siempre e ineludiblemente a lo largo de toda la historia de la humanidad no es de dominar al universo, sino de distanciarse de él. La experiencia humana del cosmos no es de admiración sino de miedo, de angustia, de desconfianza. El universo aparece como contingente, como algo desordenado, anónimo. Esto despierta un *temor* insoportable a los seres humanos. Entonces el hombre intenta configurar su campo de experiencia desordenado e indeterminado y buscar un horizonte de sentido.⁹⁶

Becker parece resumir estas ideas de manera radical. Así, escribe de manera provocadora:

[...] todas las culturas y todos los aspectos creativos del hombre, son en algún aspecto básico una protesta contra la realidad natural, una negación de la realidad de la condición humana, y un intento de olvidar que el hombre es una criatura patética.⁹⁷

⁹⁵ Manuel Fernández del Riesgo, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁶ Joan-Carles Mèlich, *op. cit.*, 2002, p. 62.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 62 y 63.

Agrega nuestro autor: el hombre es la única criatura capaz de haber inventado un mecanismo para tranquilizarse frente a cuanto le rodea. Incapaz de lidiar con esta inquietud frente a su condición, el hombre ha aprendido a sobrevivir mediante la transformación simbólica de sus temores y afanes. Es la Cultura, una vez más, este mecanismo. Es ella, en tanto que creación humana, una mentira hecha para ayudarnos a lidiar con nuestra condición. Es ella una construcción simbólica que nos permite lidiar con nuestra animalidad. Es, escribe: un mito de significancia y un antídoto contra el miedo.

Parafraseando a Otto Rank, agrega: los hombres viven en una dimensión de alegría, seguridad y esperanza; sin embargo: «[...] esto se logra mediante el manejo simbólico de la cultura, que en todas partes le sirve a los hombres como un antídoto contra el terror al darles una nueva vida perdurable que supera a la del cuerpo.»⁹⁸ Temeroso y frágil, señala, el hombre intenta “comer el mundo en porciones digeribles”. La Cultura es aquella que nos permite ordenar la vida, hacerla manejable y soportable.

El hombre, hemos sostenido a lo largo de este capítulo, el hombre es un ser más frágil y más temeroso de su condición de lo que está dispuesto a reconocer. Huye de ésta, lucha contra su miedo interpretando simbólicamente a la realidad, reelaborándola, humanizándola. Y de este modo, crea un segundo mundo distinto al natural: el mundo humano de la civilización y la Cultura; mecanismos hechos para sobrevivir frente a lo que no somos capaces de tolerar de buen grado.

Señalemos para concluir que, si esto es así, si el hombre se miente a sí mismo para sobrevivir, tampoco parece haber nada censurable en ello. Y es que si vida es todo lo que tenemos, acaso entonces, efectivamente, valga la pena “mentirnos” para conservarla. En este sentido, más que en verdades o en mentiras, quizás la cuestión radique en *saber mentirnos sin herirnos*; saber hacerlo sin traer más mal del que temíamos, más mal del que evadíamos...

Al final, lo cierto es que en nuestro afán por ahuyentar nuestros íntimos temores, hemos traído a este mundo males mucho más terribles de los que quisimos evitar. En más de una ocasión nuestro miedo ante nuestra propia fragilidad tan sólo nos ha vuelto aún más frágiles y vulnerables. Del mismo modo, soñando con hacer mejor al mundo exorcizando de él nuestra condición, en más de una ocasión tan sólo hemos logrado hacer nuestros días más oscuros. Por todo esto, el mundo al cual nos hemos referido, ese mundo humano de civilización y cultura, por

⁹⁸ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, ed. cit., p. 155.

todo esto dicho mundo esconde tanta violencia como miedo e inseguridad, y tantas promesas como males.

☛ CAPÍTULO IV. DE LA EVASIÓN

En este capítulo pretendemos mostrar algunos de los mecanismos mediante los cuales el ser humano, negando su finitud, parece traer al mismo tiempo dolor a quienes lo rodean. Son tres los autores cuyas reflexiones orientan, concretamente, el presente capítulo. Se trata de Ernest Becker, Elías Canetti y René Girard.

Así, veremos a lado de ellos, de qué manera el ser humano, buscando negar la propia mortalidad, adquiere su valor simbólico a partir de la comparación con sus semejantes; comparación que, contrario a lo que podría pensarse, suele estar cargada de violencia y crueldad –4.1. Ernest Becker y la negación de la muerte–. Veremos también que el hombre parece estar dispuesto a sacrificar su propia libertad con tal de hallar, en ello, alivio ante el miedo y la falta de sentidos claros –4.2. Elías Canetti, la dilución en la masa y el alivio en el poder–. Veremos, finalmente, de qué modo el hombre parece estar dispuesto a verter su inquietud en terceros, sea cual sea el precio que éstos deban pagar, con tal de hallar suelo firme y unanimidad de sentido –4.3. René Girard y el chivo expiatorio–. Concluiremos el presente capítulo intentando hacer un comparativo entre las tres perspectivas para mostrar que, en última instancia, los tres autores parecen describir una misma dinámica de la existencia humana –4.4. Demasiado humano–.

4.1. Ernest Becker y la negación de la muerte

Huye el hombre de su condición. Huye el hombre y se refugia en su Cultura. A pesar de todo, al mismo tiempo, suele traer más mal a este mundo del que pretendía liberarse. Es ésta la idea que hasta ahora hemos venido desarrollando. ¿Cómo huye, no obstante, el hombre? Queremos dedicar este último capítulo a la reflexión en torno a este tema desde la perspectiva de tres autores tan distintos como atípicos. Como se verá, nuestras propias reflexiones son deudoras de cada uno de ellos.

Poco leída en México, la obra del antropólogo cultural y filósofo, Ernest Becker, se halla atravesada por una sospecha, a saber: que a la base del actuar humano se encuentra, en última instancia, el oculto deseo de negar aquello que mejor lo define: su propia fragilidad. Influenciado por autores de la talla de Rank y Freud en el terreno psicoanalítico, o Canetti y Girard en el terreno de la filosofía de la cultura; es posible resumir el proyecto filosófico de Becker al modo en el que lo hace Sam Keen en su presentación, posteriormente agregada, de la obra cumbre de nuestro autor, *The Denial of Death*. Ahí, Keen escribe: la obra de Becker se sustenta en cuatro grandes ideas, a saber: i) el mundo es terrorífico; ii) la motivación básica de la conducta humana

es su necesidad biológica por controlar su ansiedad fundamental frente a la muerte; iii) siendo abrumador el temor frente a la muerte, “conspiramos” por mantenerlo inconsciente; iv) nuestros proyectos heroicos por eliminar el mal suelen tener el efecto paradójico de ocasionar mayores males.⁹⁹ Como se desprende de lo anterior, algunos de los conceptos básicos de la investigación de Becker serán la culpa, el sacrificio, el heroísmo, la inmortalidad. En su obra, todos ellos se interrelacionan para ofrecer una teoría sumamente sugerente en torno al tema que trabajamos. Veamos, pues, esto con detalle.

Escribe Becker de manera provocadora: el miedo a la muerte es lo más definitorio de la vida humana, algo tan universal como ineludible; y más aún, en este temor pueden resumirse los problemas aparentemente más variados de la humanidad: desde aquellos planteados por el psicoanálisis, hasta el pensamiento filosófico prácticamente en su totalidad. Ciertamente, reconoce Becker, una tesis como ésta es tan imposible de probar como de refutar. Sea como sea, señala, cada postura abre una serie de posibilidades y maneras de entendernos distintas y, siendo así, la cuestión no radica tanto en su demostración como en ver adónde es que nos conduce. Becker cree que es ésta, precisamente, la ventaja de su teoría: conducirnos a lugares propios para la reflexión. ¿Qué nos puede decir, entonces, una manera de entendernos como ésta?

Es demasiado, señala Becker, lo que se ha escrito en torno a un tema como éste; tanto que resulta en extremo difícil abordarle. En la misma medida, no es poco lo que se ha escrito tratando de refutar una teoría como la que él plantea. En esta línea, señala el autor, quienes discrepan con una teoría que parte del reconocimiento del miedo ante la finitud, además de acusarla de resultar “mórbida”, señalan con frecuencia que el miedo a la muerte no es algo innato en el ser humano y que, cuando éste existe, se trata de algo *a posteriori*. En este sentido, un temor adquirido por la influencia del entorno.

Becker, sin embargo, objeta: acaso los hombres no piensen en su propia muerte con la misma frecuencia; no obstante, el miedo a la muerte, señala, las más de las veces y contrario a lo que se imagina no se reduce al hecho de morir. El miedo a la muerte es también algo indirecto, algo mediado y así, algo que se esconde en muchas más cosas de las que estamos dispuestos a reconocer. De este modo, escribe el antropólogo, quizás efectivamente no tengamos consciencia de la mortalidad a cierta edad o, más aún, acaso nos despreocupemos por ella a lo largo de una vida. Sea como sea, no por ello de niños dejamos de tener consciencia del abandono, de la soledad, de la frustración, del hambre y de la incomodidad; tampoco por ello, como adultos,

⁹⁹ Cf. Keen, Sam, “Forward”, en Becker, Ernest, *The Denial of Death*, Free Press Paperbacks, EUA, 1997.

dejamos de procurarnos todo tipo de gratificaciones que nos permitan sentirnos “superiores” frente a cuanto somos en realidad. Todo esto, sostiene nuestro autor, no es otra cosa que una variación del temor a la muerte.

Consciente o no, sostiene Becker, el hombre teme a la aniquilación. Teme por ser una criatura viva y, como tal, estar hecha para evadir su propia extinción. Teme también por ser mucho más consciente, frente al animal, de su situación precaria en este mundo. En este sentido, pregunta el autor: si los animales huyen del peligro instintivamente buscando sobrevivir, ¿cómo no va a estar presente el temor a la aniquilación en una criatura mucho más vulnerable y autoconsciente como lo es el ser humano? El instinto de autoconservación de todo hombre ofrece así, según Becker, un primer destello del inevitable temor ante la mortalidad. Esta inquietud, empero, va mucho más allá de lo instintivo y adquiere muchos más semblantes de los que en un primer momento se podrían imaginar.

Becker complementa su teoría apoyándose en los discursos más variados: desde la biología hasta el psicoanálisis, pasando por el discurso filosófico y la antropología. A partir de la idea de un instinto de autoconservación dentro de todo lo viviente, el autor postula una idea igualmente importante; a saber: la búsqueda de todo ser vivo por expandirse frente a aquello que lo envuelve. Y es que más que conservarlo, sostiene Becker, el hombre, al igual que el resto de los seres vivos, busca expandir su propio ser.

Así, ante la finitud, la dinámica básica de la vida humana es la búsqueda de autoexpansión. Y de esta manera, estas inquietudes son absorbidas por una serie de impulsos orgánicos que Becker llama, precisamente, “expansivos”, y mediante éstos, nuestra inquietud es desviada. Escribe el autor: *«En el nivel más elemental, el organismo funciona activamente contra su propia fragilidad buscando extenderse y perpetuarse mediante las experiencias vitales; en vez de encogerse, se desplaza para buscar la vida.»*¹⁰⁰ Esta autoexpansión, como veremos, parece ir más allá de la negación de la propia finitud y aspira a la perpetuación. Creemos que en esto radican los aspectos de mayor interés de la cuestión y Becker dedica los puntos más interesantes de su análisis a todo esto.

El problema de la condición humana, sostiene Becker, va mucho más allá del miedo a la aniquilación y la búsqueda de la propia perpetuación. Todo esto es, en el fondo, una condición biológica ligada a la dinámica de la vida y nada hay reprochable en ello. El problema comienza, añade, al momento de reconocer que hacer consciente este temor y los afanes que engendra

¹⁰⁰ Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 46.

resulta, las más de las veces, algo contrario a esa misma vida que se pretendía conservar. Y así, lo que en un nivel biológico resulta indispensable, en un nivel psicológico parece inaceptable. El individuo, escribe Becker, no puede vivir en la pequeñez del miedo porque, simplemente, termina por desvanecerse. El individuo no puede vivir aceptando sus más profundos miedos porque, al final, no es otra cosa que una criatura impotente ante la vida que trata de forzar al universo para que se adapte a sus necesidades. Por eso: «*Cuando esto se descubre, literalmente nos volvemos impotentes. Por lo que debemos concluir que el hombre es un animal que debe vivir una mentira para poder existir.*»¹⁰¹ En esta línea, continúa nuestro autor, el hombre es la única criatura capaz de haber creado las defensas necesarias para huir del miedo. El hombre es la única criatura capaz de haber creado los mecanismos que necesitaba para hallar tranquilidad. La Cultura, lo hemos señalado en el capítulo anterior, es la suma de estos esfuerzos.¹⁰²

Así, huye el hombre de su condición y se refugia en su Cultura; misma que le dota de una importancia superior a la que, en realidad, posee. Al mismo tiempo –y es ésta una de las geniales intuiciones del filósofo–, el problema comienza al reconocer que, en esta huida, el hombre suele traer más mal a este mundo que aquel del que pretendía liberarse.

Llegado a este punto, partiendo de todo lo anterior, Becker asume el proyecto de dilucidar, al interior de la Cultura, aquellos mecanismos capaces de aliviar nuestra inquietud y ver, al mismo tiempo, adónde es que éstos nos conducen. El elemento más conspicuo dentro de este análisis, y probablemente el más relevante dentro del pensamiento de Becker, será aquel que nuestro autor engloba bajo el concepto de *heroísmo*. ¿Quién es en este caso el héroe? El héroe es aquel capaz de desafiar el temor a la aniquilación, es aquel capaz de no morir del todo. Más exactamente, el héroe:

[...] juega con su misma vida, desafía con éxito a la muerte, los hombres lo siguen y posteriormente honran su memoria, porque encarna el triunfo sobre lo que más temen: la extinción y la muerte. El héroe se convierte en el foco de la pasión peculiarmente humana que busca la victoria sobre la muerte.¹⁰³

Cultura y heroísmo son, así, inseparables dentro del pensamiento de Becker en tanto que el autor entiende a la Cultura, ni más ni menos, como una forma de negación heroica de la muerte. El hombre, escribe, necesita verter sus más profundos deseos en alguien que le haga sentir que son posibles. El hombre, sostiene Becker, necesita sentirse un héroe para afrontar su

¹⁰¹ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 202.

¹⁰² *Vid. supra* 3.3. La Cultura.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 80.

fragilidad; necesita sentirse un objeto primario de valor dentro del universo. Nuestra sociedad y Cultura, postula, están hechas a modo tal que nos permiten jugar estos roles aún si esto es de manera muy humilde.

En este sentido, la sociedad es y siempre ha sido un sistema simbólico, una estructura de estatutos y roles así como costumbres y reglas de comportamiento, diseñados como vehículo para el heroísmo. Cada cultura, señala, cumple con esta función al permitir a sus miembros insertarse en un sistema simbólico que les reconforte y les haga sentirse poseedores de sentido. Ciertamente, cada cultura tiene distintos tipos y niveles de heroicidad; sea como sea, el fin es el mismo: hacernos sentir valiosos, especiales, útiles; hacernos sentir imprescindibles; hacernos sentir más de lo que somos en el mundo natural.

La vida humana, vida que busca acrecentarse, perpetuarse, trata de obtener esta significancia de las maneras más distintas: desde el nivel alimenticio hasta el nivel simbólico propio de la Cultura; desde el simple incorporar hasta el acumular poder y riquezas. Frágiles, finitos, es precisamente todo esto de lo que estamos más ávidos y lo buscamos de la manera más noble hasta la más oscura. Lo buscamos de forma humilde, explica nuestro autor, quizás insertándonos en los roles que la sociedad nos proporciona; pero también lo buscamos de maneras más desesperadas: desde la aparente trivialidad en el hecho de ostentar un mejor automóvil frente a nuestro vecino, hasta el hecho no tan trivial de dominar a cuantas personas nos sea posible. En esta línea, escribe Becker: «[...] *la fría represión, la más convincente ecuanimidad, o el orgullo más cálido eran mentiras perfectas para engañar al mundo y a uno mismo. Vivimos de compensaciones ante la propia insignificancia.*»¹⁰⁴

Alimentamos, así, sostiene la filosofía de Becker, nuestro narcisismo natural a partir de una serie de símbolos culturales y así también, adquirimos nuestro sentimiento de valor a partir de una serie de comparaciones con cuanto nos rodea. Esta dinámica, considera el filósofo, parece clara con sólo reparar en la manera en la que, casi a modo de obsesión, nos medimos sin cesar con aquellos que nos rodean. En este sentido, la competencia con nuestros semejantes juega un papel fundamental dentro de la teoría de nuestro autor. Queremos ser siempre “mejores” que los demás, siempre “superiores”, por muy ridículo que sea el aspecto; todo ello para tener algo que nos lleve a creer que somos menos vulnerables, menos prescindibles que nuestros semejantes. Así, el contraste, la competencia frente al otro, el no perder frente a él no es otra cosa, desde la filosofía de Becker, que el intento de sustentar la frágil consciencia de nuestro valor.

¹⁰⁴ Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, ed. cit., pp. 53 y 54.

En esta línea, escribe: los sociólogos han descrito la dinámica de “la fuerza del *status*” y conductas similares con las que la gente procura sentirse “superior” con relación a los demás; pero este *status* depende de que existan otros frente a quienes imponerlo y de que exista una serie de códigos que lo determinen.¹⁰⁵ Así:

Casi en todas partes la sociedad ofrece códigos para exaltarse a sí mismo, para jactarse, para humillar o sólo para superar sin palabras a los otros, Por ejemplo, mostrar logros superiores aunque sólo sea una habilidad para las cosas comunes. [...] nosotros queremos decir con más amplitud que el hombre no puede darse importancia a sí mismo; y la importancia, como veremos, es un problema igualmente vital para vivir: tener importancia es igual a ser perdurable, a tener vida.¹⁰⁶

Esta dinámica va, empero, aún más lejos; y es que esta lucha implica, en última instancia, y de cierto modo inconsciente, el hecho de ser “menos dignos” de morir. Becker señala, así, de manera clara la importancia que el otro posee en la búsqueda de la propia relevancia; entre todas las cosas, escribe, el otro es un medio privilegiado para la propia exaltación y la búsqueda de inmortalidad. El otro es el combustible que permite en la vida cotidiana afirmarnos y, así también, alejar de nosotros nuestra propia insignificancia: «Desde el principio los hombres han satisfecho sus apetitos de las maneras más variadas, pero esto podría reducirse a un solo punto: la necesidad de abastecerse de combustible para la propia exaltación e inmunidad.»¹⁰⁷ Así, nos usamos los unos a los otros para asegurar nuestra victoria personal sobre la muerte, tesis con la que, por cierto, estarán de acuerdo autores tan distintos –y que Becker conoce bien– como Rank o Canetti. Estamos dispuestos a casi cualquier cosa con tal de autoafirmarnos. Nos agredimos los unos a los otros para obtener poder tanto ficticio como simbólico; poder, sea como sea, que nos haga sentirnos alejados de nuestra fragilidad. De ahí que, una vez más en palabras del autor: a la base de la vida más tranquila suelen esconderse una serie de miedos, odios, amarguras, mezquindades y autoritarismos. Y es que al final:

Descubrimos que el hombre lucha casi constantemente por que no *disminuya* su importancia orgánica, pero como también es, principalmente, un organismo simbólico, esta lucha contra la disminución de su ser se efectúa en los niveles más nimios de la complejidad simbólica. Se opacado por otros individuos significa ser atacado en un nivel básico de la duración del organismo. Perder, ser de segunda categoría, no ser

¹⁰⁵ Cf. Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, ed. cit.

¹⁰⁶ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, ed. cit, pp. 34 y 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 180.

igual a los hombres mejores y más encumbrados activa el centro nervioso de la angustia [...] ¹⁰⁸

Así, desde la obra de nuestro autor se desprende la terrible sospecha de que a la base de la vida humana subyace el miedo ante la propia insignificancia, el terror ante el mundo y una lucha interminable por vencer este sentimiento a toda costa. Se desprende también la sospecha de que aquel sistema simbólico mediante el cual nos aproximamos a la realidad, la Cultura, ese sistema que nos permite sobrevivir ante la realidad natural, está también cargado de violencia y esconde una lucha constante. En ésta, como venimos describiendo, es el “otro” el parámetro más deseado para medir la propia valía, y vencerlo es la garantía de ser más y mejores. Quizás esté de más señalar que en esto duerme ya, como a continuación veremos, aquel tipo muy particular de maldad que Becker encuentra en la sociedad heroica.

No sólo necesita, pues, el hombre sentirse un héroe en su vida cotidiana; el hombre también necesita, sostiene Becker, someterse ante aquel que represente cuanto más anhela. Así, no sólo obtenemos nuestro sentimiento de valía a partir de la comparación con nuestros semejantes; también lo obtenemos a partir de la identificación con aquellos a quienes más admiramos. Declara Becker en tono casi provocador: ¿qué hay más natural para eliminar el miedo que vivir bajo poderes ajenos? Nada más humano, responde, que delegar el miedo a terceros. En esta línea, escribe: «*El individuo nunca fue libre ni puede serlo por su propia naturaleza. Dentro de él lleva la esclavitud que necesita para continuar viviendo.*» ¹⁰⁹

En este sentido, el hombre, señala Becker, es más dependiente de sus identificaciones afectivas de lo que supone. El ser humano parece necesitar delegar sus inquietudes a un tercero. Necesita identificarse afectivamente con él para sentir que puede, igual que su líder, igual que el héroe que es quien vence a la muerte, sentir que puede algo contra la fragilidad que le constituye. En palabras del autor: si el individuo se identifica con estas personas y las sigue, es porque cree obtener la misma inmunidad que gozan ellas.

Becker sostiene, así, que el hombre necesita no ser libre para vivir. Y es que hay algo, escribe, algo en nuestra naturaleza que nos invita a la desigualdad sin importar lo que hagamos. El hombre necesita, así, alienarse voluntariamente frente a una figura poderosa; transferir a ella sus miedos, inquietudes y también sus esperanzas. Con tal de tener un dios visible, escribe, estamos dispuestos a pagar el precio de nuestra dependencia. Y parecemos, así, buscar a quien

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 32 y 33.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 80.

nos guíe esperando que nos transfiera algo de su poder y así también, que sea capaz de dotarnos de parte de su sentido. Parecemos crear, en palabras de Becker: la falta de libertad como un soborno para conseguir la perpetuación. Nuestra historia es un claro ejemplo de ello.

Necesitamos, pues, sentir que estamos en buenas manos y que formamos parte del “grupo ganador”. Dependemos de lo que éste nos dice, dependemos de lo que nos dicen las autoridades para saber si somos buenos o malos y por ello, candidatos a la inmortalidad. Y así, en nuestra búsqueda por rebasar nuestra fragilidad, nos dejamos llevar por himnos, banderas y slogans que nos hagan sentir importantes, que nos hagan sentir mejores que cuantos nos rodean y así también, menos frágiles de lo que, empero, realmente somos. Sea como sea, la dinámica que describe Becker va más lejos y llega a niveles aún más delicados.

Ligados a un líder, vinculados con un grupo ganador y así, un grupo menos digno de morir; al final, poco queda antes de la aparición de la rivalidad y, con ésta, la exigencia de combatir a aquellos que no forman parte de dicho grupo. Así, el hombre está dispuesto a negar, sostiene el filósofo, cuanto sea necesario y a quienes sea necesario, con tal de obtener la más mínima afirmación de su modo de vida, de su grupo y *status*, de su propio ser, en suma. Becker resume esta dinámica al referirse al chivo expiatorio. Al respecto, escribe:

La lógica de tener un chivo expiatorio, pues, se basa en el narcisismo animal y en el temor escondido. [...] Una expresión particularmente mordaz de la lógica de tener un chivo expiatorio para la propia muerte, la ofrece Alan Harrington: es como si el que realiza le dijera as Dios después de considerar cómo la naturaleza se alimenta vorazmente con la vida: “Si esto es lo que deseas, tómalo, pero *déjame* en paz.¹¹⁰

El chivo expiatorio es, así, aquel que representa todo aquello que no queremos ser nosotros mismos. Él es el “malo”, es él “corrupto”, el que trae “degradación”. Él es quien representa la fragilidad que no nos gusta, la animalidad, la finitud. El chivo expiatorio es en este sentido, lo opuesto del héroe. Mientras que el primero representa nuestros más íntimos anhelos, el chivo expiatorio, por el contrario, representa todo aquello a lo que más tememos. Y por eso debe ser eliminado.

Así, Becker presenta una serie de funciones propias del mecanismo del chivo expiatorio como, por ejemplo: eliminar las culpas mediante víctimas simbólicas; poder aliar a los dioses con nosotros; afirmar el propio poder sobre la vida mostrando dominio sobre la muerte; aplazar la propia angustia frente a ésta; derramar la sangre de otros para preservar la propia. Sea como sea,

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

el final, la dinámica central del mecanismo del chivo expiatorio consiste en liberar las propias culpas mediante un tercero, hacer que otro pague por nuestros pecados, hacer que otro se lleve lo que no queremos ser. Tener víctimas parece, así, inseparable de la insatisfacción que cada uno y cada cultura pueda tener. Alguien siempre, escribe Becker, alguien siempre debe pagar el precio de nuestros fracasos.

Así, a la base del mundo humano subyace el deseo de “ser más” de lo que realmente somos, y es esto algo tan natural e inevitable como la necesidad de comer o incorporar. Necesitamos expandirnos, necesitamos tratar de perpetuarnos, y no hay nada reprochable en ello; en un principio. El heroísmo es el vehículo con el que lo buscamos y, desde éste, intentamos ser más de lo que podemos y admiramos a quienes parecen lograrlo.

El problema comienza cuando, a partir de nuestras proyecciones heroicas, inicia la lucha sin cese con nuestros semejantes. De esta lucha proviene nuestra necesidad de ser guiados, de tener, como escribe el autor, un dios visible, aún si esto lleva de por medio nuestra libertad. De esta lucha proviene también nuestra errónea búsqueda de aprecio y unidad social, nuestro deseo por fundirnos en un todo mayor y tener algo a qué dedicar nuestra existencia, confianza y humildad. Finalmente, de todo esto proviene, también, la peligrosa idea de que aquellos que no son parte de nuestro grupo, no pueden ser otra cosa que nuestros enemigos: o se está de nuestro lado o en nuestra contra...

El mal trágico de la historia, resume Becker, es un resultado proporcional a esta ceguera e imposibilidad de lograr la empresa utópica de negar la propia muerte. Y así: «*La paradoja es que el mal proviene de la necesidad humana de lograr una victoria heroica sobre éste.*»¹¹¹ Al final, sostiene pesimista, hay más mal en este mundo fruto de las esperanzas y deseos imposibles que aquel que había en un principio. Y así, sostiene nuestro autor, por huir de la muerte, la fragilidad y los males que asociamos con éstas, el hombre ha traído mayores males al mundo de los que pretendía exorcizar. Por seguir héroes que no existen y culpar a víctimas imaginarias, sólo hemos logrado perpetuar una violencia mucho más terrible que aquella que temíamos. Dicho en palabras de nuestro autor:

El hombre es el animal más devastador que ha pisado la tierra porque desea tener una estatura y un destino imposibles para un animal; quiere una tierra que no es tal, sino un cielo; y el precio que paga por este tipo de ambición fantástica es convertir la tierra en un cementerio aún más fúnebre del que es en realidad.¹¹²

¹¹¹ *Ibid.*, p. 223.

¹¹² *Ibid.*, p. 161.

4.2. Elías Canetti, la dilución en la masa y el alivio en el poder

Indudablemente la obra de Elías Canetti es única en su tipo y, acaso, en ningún otro libro como en *Masa y poder* el autor plasme de mejor manera su extravagancia. Dicho libro –a cuya escritura Canetti dedica treintaicinco años–, además de desconcertar al lector con una serie de postulados con frecuencia controversiales –los “cristales de masa”, las “mutas”, los “aguijones”, etcétera–; al mismo tiempo despierta el sentimiento de tratarse de algo inclasificable. Oscilando constantemente entre filosofía, antropología, etología, medicina, psiquiatría y psicoanálisis, por dar algunos ejemplos; la obra de Canetti termina por tener un poco de todas ellas y, a la vez, por no comprometerse con ninguno de sus discursos.

Independientemente de lo polémicas que resultan algunas de sus teorías, hay en dicha obra una constante que sigue despertando fascinación y que, más aún, en un trabajo como éste no puede pasar desapercibida. Se trata del inalterable interés que el autor muestra por ahondar en la condición humana y, al referirse a ella, su asunción fundamental: que *dicha condición es incomprensible sin ver, como parte indisociable de ella, la vulnerabilidad del hombre y su deseo por evadirla a toda costa*. En esta línea, como escribe Raquel Kleinman:

La muerte es un tema fundamental en la vida y en la obra de Canetti, y según él, el factor decisivo en la conducta humana en general. El hombre no concibe su propia muerte –sólo presencia la de los demás– de ahí que le resulta relativamente fácil negar la evidencia de su propia muerte y refugiarse respecto de ella en diversas fantasías [...] ¹¹³

Siempre girando en torno al tema de la muerte, a lo largo de *Masa y poder* Canetti centrará su atención en dos grandes fenómenos sociales: la formación de masas y la conservación del poder por parte de quienes le ostentan. Está de más decir que la idea que orientará sus reflexiones será tan original y controversial como el mismo autor; a saber: que contrario a los aspectos negativos que con frecuencia se resaltan, la masa y el poder son, empero, dos instancias “tranquilizadoras” frente a la vida; instancias que de uno u otro modo ofrecen al hombre un refugio frente a los temores que despierta en él, precisamente, su condición mortal; instancias, por todo lo anterior, *necesarias*. Dedicemos el presente apartado a estas ideas.

Canetti comienza *Masa y poder* con un postulado bastante célebre: nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Dicho de otro modo: el ser humano es un ser frágil pero, sobre todo, un ser temeroso de dicha fragilidad. ¿Por qué teme así, empero, el hombre? La

¹¹³ Raquel Kleinman, *Elías Canetti. Luces y sombras*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 115.

respuesta no es distinta a la que hemos ofrecido atrás: teme el hombre pues es vulnerable; teme porque nunca puede estar seguro de que habrá de verse bien librado frente a la hostilidad de sus semejantes; teme porque, en última instancia, siempre puede morir a manos de alguien más. Canetti presenta, de este modo, un ser humano temeroso de la muerte, misma que siempre está ahí como una posibilidad nacida de su fragilidad. Canetti presenta un ser débil, vulnerable, mortal en última instancia; un ser que nunca está en posición de “confiar” en sus semejantes; un ser humano que se halla cercado por su condición y por la inminente hostilidad del otro. Esta serie de planteamientos serán, como veremos a continuación, la clave para entender la originalidad de sus ideas.

Frente a la condición descrita, a diferencia de la gran mayoría de sus contemporáneos avocados a estudios más o menos cercanos –le Bon, Freud, Ortega, entre los más célebres estudiosos de las masas–, nuestro autor no va a hallar en la masa la “degeneración” que otros autores reconocieron en ella. Todo lo contrario, Canetti encuentra en la masa un *paliativo* –paliativo, por cierto, *necesario*– frente al temor nacido de nuestra vulnerabilidad. La masa es, en este sentido, una de las fantasías creadoras de refugios a las cuales nos hemos referido atrás. ¿Qué entiende Canetti, sin embargo, específicamente por masa?

Según nuestro autor las propiedades esenciales de la masa pueden resumirse del siguiente modo: i) la masa siempre quiere crecer; ii) en la masa reina la igualdad; iii) la masa busca siempre una mayor densidad; iv) la masa necesita una dirección. De este modo, para nuestro autor la masa es una aglomeración “viva”, una aglomeración que busca sobrevivir creciendo constantemente, que se mueve hacia una meta determinada y, sobre todo, que tiene *unanimidad de sentido*.

Por todo esto, precisamente, la masa permite fundir al hombre individual con el “todos y nadie” unánime que la constituye y, así, parece brindar alivio frente a la finitud propia de una individualidad fragmentada. En este sentido, la masa no “empequeñece” al individuo, por el contrario, lo “expande”. La masa permite al ser humano despojarse de su pequeñez, despojarse de su vulnerabilidad. La masa es capaz de liberar al ser humano concreto, aquel aprisionado en su frágil particularidad y, liberadora, es capaz de invertir el temor a “ser tocado”. En palabras de nuestro autor: «*Se trata del instante en el que todos los que pertenecen a ella quedan despojados de sus diferencias y se sienten como iguales.*»¹¹⁴

¹¹⁴ Elías Canetti, *Masa y poder*, Alianza, Madrid, p. 11.

Más aún, para Canetti es precisamente ese momento cuando no hay más que temer: el que antes era extraño es ahora nuestro semejante, ya no hay razones para desconfiar; las diferencias de rango y jerarquía no existen más; la proximidad del otro no puede ya dañarnos, incluso nos protege. Al entrar en la masa, nos hallamos entre otros como si nos encontráramos en nosotros mismos. La masa vence, así, a la “heterofobia”; es decir, el miedo a lo diferente, a lo otro. Así también, según Canetti, mediante el “cuerpo en común” que la masa proporciona:

Por él y a través de él prolongamos las formas del mundo animal a la vez que tocamos las otras partes del gran cuerpo que es el universo. Y así, lejos de sentirse estrechado y machacado por la masa, como podría suponerse, el individuo en ella se dilata y es dilatado por ella. Sale de sí mismo para regresar metamorfoseado.¹¹⁵

Inseparable de este análisis, al cual volveremos adelante, la reflexión que hace Canetti sobre el poder es, una vez más, tan variada como inusual. Así, a lo largo de *Masa y poder*, el autor nos habla sobre la relación entre la mano y el poder; el poder y el comer; el poder y los dientes como su símbolo; algunas posiciones físicas que ostentan poderío; figuras paradigmáticas de éste... Más importante para los fines de este trabajo es la relación que nuestro autor encuentra, una vez más, entre el poder y la muerte. Como veremos a continuación, al igual que en el caso de la masa, la reflexión que hace Canetti sobre este aspecto se halla estrechamente vinculada con la condición humana que venimos describiendo.

Nuestro autor va a leer el poder desde dos líneas tan relevantes como originales: i) el poder en términos orgánicos, por un lado; y ii) el poder como una variación del “temor a ser tocado por lo desconocido”. De este modo, según Canetti, en primer lugar el poder puede caracterizarse por su búsqueda constante por “incorporar” aquello que domina; buscar asir y luego devorar. Es en este sentido que el poder es entendido como inseparable del acto de comer y, por su parte, es por eso que este último es asumido como un acto de poderío. La segunda línea desde la cual Canetti aborda el poder se haya vinculada con la anterior y, a su vez, con los términos que presenta en su estudio sobre la masa. Nos referimos al temor, propio del poderoso, a “ser tocado”. En esta línea, según Canetti, si bien el poder puede caracterizarse por buscar “asir” aquello que pretende poseer y, hecho esto, buscar incorporarlo; al mismo tiempo, el poder se caracteriza por no permitir, por su parte, “ser asido”. En palabras de Canetti: «[...] hay un segundo acto del poder, no tan brillante pero no por eso menos esencial. La grandiosa impresión

¹¹⁵ Serge Moscovici, “Los cuerpos sociales”, en Muchnik, Mario *et al.*, *Custodio de la metamorfosis. Homenaje a Elías Canetti en su 80º aniversario*, Muchnik Editores, Barcelona, 1985, p. 84.

de agarrar hace a veces olvidar una acción paralela y no menos importante: el no dejarse agarrar.»¹¹⁶ Más aún:

Todo espacio libre que crea el poderoso en su torno, sirve a esta segunda tendencia. Todo poderoso, aún el más pequeño, busca evitar que se le aproximen demasiado. Dondequiera que haya una forma de convivencia entre los hombres, ésta se expresa en distancias que disminuyen este incesante terror de ser asidos y agarrados.¹¹⁷

¿Por qué teme, empero, el poderoso a las “distancias cortas”? ¿Por qué teme ser tocado? La respuesta que ofrece nuestro autor es similar a la que hallamos al referirnos a la masa; a saber: también el poderoso es consciente de su fragilidad frente al otro. Partiendo de lo anterior, acaso pueda comenzarse a vislumbrar la fuerte asociación que va a encontrar Canetti entre el poder y el miedo a la muerte. Y es que, como veremos: «Para Canetti, el poder está más íntima y problemáticamente ligado a la muerte y a la supervivencia de lo que la visión instrumental nos haría creer.»¹¹⁸ En este sentido, el poder, igual que la masa, funciona como un mecanismo de defensa frente al temor ante nuestra finitud y siempre inminente cese.

De este modo, según Canetti, el poderoso –igual que todo hombre– teme a su fragilidad y, sobre todo, a su siempre posible muerte. Sea como sea, el poderoso cree tener “su” poder como medio para “ahuyentar” esta posibilidad. Por ello: «En realidad, el hombre se convierte en déspota para alejar la muerte de sí; la razón por hacerse con el poder, su destino final y su símbolo es el dominio de la muerte.»¹¹⁹ En este sentido, si bien el poderoso no es en realidad menos frágil que sus súbditos, en él parece operar, empero, una *ilusión* que en ellos no: la ilusión de lograr ahuyentar a la muerte mediante el ejercicio del poder; la ilusión de conservar la propia vida al tener “algo” que los demás no tienen; la ilusión, en última instancia, de *sobrevivir* cuando otros no lo logran. Escribe Canetti con toda claridad: «El momento de sobrevivir es el momento del poder. El espanto ante la visión de la muerte se disuelve en satisfacción pues no es uno mismo el muerto. Ése yace, el superviviente está de pie.»¹²⁰

De este modo, el poderoso cree vencer a la muerte al momento de sobrevivir, que no es otra cosa que creer “desviar hacia otros” esa muerte a la que se teme. Así también, como escribe

¹¹⁶ Elías Canetti, *op. cit.*, p. 243.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ Johann P. Arnason y David Roberts, *Elias Canetti's Counter-image of Society. Crowds, Power, Transformation*, Camden House, Nueva York, 2004, p. 115. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «For Canetti, power is more intimately and problematically linked to death and survival than the instrumentalist conception would have us believe.»

¹¹⁹ Raquel Kleinman, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁰ Elías Canetti, *op. cit.*, p. 266.

de modo sombrío Raquel Kleinman: «El ‘antídoto’ al miedo que tiene el hombre a la muerte es la muerte ajena [...]»¹²¹ En esta misma línea:

La persecución y el ejercicio del poder es inherente a la vida misma, la mortalidad lo condena finalmente al fracaso, pero la experiencia de la muerte de otros es una confirmación de “doble filo” del hecho básico de la vida: los que sobreviven pueden gozar de un “triumfo secreto” sobre la amenaza que ha sido desviada hacia otros objetivos.¹²²

Señalemos, por último, que si el hombre vive temeroso de su propia muerte y, por otro lado, sabe que siempre es susceptible de ser víctima de sus semejantes; entonces, como especula Canetti, no debe extrañarnos que para el poderoso que afianza su seguridad en la desviación de la propia muerte, la muerte del otro se convierta, precisamente, en una forma constante de proceder ante la propia inseguridad. De este modo, para el poderoso que huye de su propia fragilidad a expensas de la muerte de sus semejantes, matar sin cese se convierte en el medio para seguir luchando contra la propia mortalidad y, así, parece quedar atrapado en un círculo sin fin de violencia. En palabras de Kleinman, básicamente: «Como toda muerte es provocada por otro, la elección que tiene el hombre es entre matar o ser matado.»¹²³ Más todavía: «La fantasía del déspota de que matando a otros está prolongando su vida y se adueña de las vidas ajenas está en el origen de su paranoia y temor al otro.»¹²⁴ Es ésta, según Canetti, una de las consecuencias últimas del exceso de poder. Cuando éste llega a sus límites, ya no parece haber salida frente a su lógica de asesinatos ininterrumpidos.

A grandes rasgos, son estos los elementos principales que unen dentro de la reflexión de Canetti a la masa y al poder con la muerte; a la masa y al poder, en suma, con la vulnerabilidad humana. Como hemos tratado de mostrar, en la obra de Elías Canetti masa y poder representan dos defensas, más aún, dos “refugios” para el ser humano. Dos refugios, hay que agregar, necesarios y, por ello también, ineludibles para afrontar los riesgos de una condición tan frágil como difícil de aceptar.

Por un lado, para Canetti la masa es capaz de crearnos la ilusión de que podemos rebasar nuestra insignificancia; la ilusión de que somos más de lo que cotidianamente somos. En este

¹²¹ Raquel Kleinman, *op. cit.*, p. 116.

¹²² Johann P. Arnason y David Roberts, *op. cit.*, p. 100. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: «The pursuit and exercise of power is inherent in life itself; mortality dooms it to ultimate failure, but the experience of the death of others is a double-edged confirmation of this basic fact of life: those who survive can enjoy a “secret triumph (GW, 27) over the threat that has been diverted to other targets.»

¹²³ Raquel Kleinman, *op. cit.*, p. 116.

¹²⁴ *Idem.*

sentido, como bien señala nuestro autor, no sólo estamos ávidos de fundirnos con la masa sino que, más aún, lo necesitamos. Así, estamos siempre dispuestos a diluirnos en el “todos y nadie” con tal de que esto aleje de nosotros la fragmentación de nuestra solitaria individualidad. Estamos siempre dispuestos a alienarnos, tanto para bien como para mal, siempre y cuando esto satisfaga nuestra necesidad de no sentirnos tan frágiles ante la vida. Por su parte, el poder nos otorga una ilusión con vistas a fines semejantes: la ilusión de que la muerte tendrá mayores dificultades para alcanzarnos en la medida en la que usemos la fuerza para “desviarla” hacia nuestros semejantes.

Al final, pese a los caminos seguidos, la conclusión parece ser la misma: masa y poder son dos mecanismos *necesarios* para permitir al hombre hallar ilusiones que le permitan sobrevivir. ¿Sobrevivir ante qué? Ante una condición que, no dejemos de insistir, jamás hemos sabido tolerar de buen grado. Aún volveremos a estas ideas adelante.

4.3. René Girard y el chivo expiatorio

Es posible afirmar que una parte importante de la obra de René Girard se mueve dentro de un terreno afín al recorrido tanto por Becker como por Canetti. Todos ellos parten de las más variadas fuentes guiados por la sospecha de que, a la base de los fenómenos sociales, no sólo yacen motivos ocultos, motivos menos claros de lo que solemos reconocer; sino que, más aún, éstos parecen resultar, las más de las veces, los más definitorios. En este sentido, la obra del francés parece complementar parte de lo que hasta ahora hemos venido describiendo, y es por eso que no podemos concluir este capítulo sin referirnos a él.

Señalemos, entonces, que entre sus muy variadas reflexiones, hay una sospecha dentro de la obra de René Girard que merece nuestra atención de modo particular. Tal sospecha es la siguiente: acaso haya más violencia dentro de nosotros mismos, así también, más violencia dentro de nuestras construcciones culturales, de la que solemos estar dispuestos a reconocer. ¿Qué quiere decir, no obstante, nuestro autor con todo esto? Dedicemos el presente apartado a estas ideas.

A grandes rasgos, Girard sospecha que la Cultura está construida sobre la base de una violencia que, por lo pronto, llamaremos una “violencia canalizada”. Intentando estudiar dicha forma particular de violencia, Girard encontrará el paradigma de esta idea en una de las manifestaciones culturales más ricas pero también más controversiales; a saber: los mitos. El mito, sospecha el francés, parece entrañar más violencia de la que solemos estar dispuestos a reconocer; violencias ancestrales que, sin embargo, han sido “diluidas” a través de la retransmisión del mismo. Las intuiciones del francés irán, empero, aún más lejos. Y es que,

señala, no sólo parece haber una estructura de violencia común a nuestros mitos sino que, más aún, al mismo tiempo: «*La voluntad de borrar las representaciones de la violencia gobierna la evolución de la mitología.*»¹²⁵

De este modo, Girard afirma que hay en los mitos algo así como una violencia “procesada”; una violencia que a través del tiempo ha terminado por ser disfrazada por resultar, para los retransmisores del mito original, algo ya fuera incomprensible o bien algo insostenible. Violencia que, no obstante, y dicho sea de paso, de ser vislumbrada, mucho podría decirnos sobre nosotros mismos y nuestro presente.

Partiendo de lo anterior, Girard nos habla sobre lo que denomina una *estructura persecutoria* dentro del mito. Y es que, según el francés, los mitos conservan –si bien, como hemos dicho, de manera velada– la estructura de persecuciones reales. En esta línea, Girard habla sobre una serie de estereotipos de persecución –alguna crisis social, algún crimen, algún sector de la población con rasgos victimarios o la violencia misma–; y declara que, de la yuxtaposición de dos o más de éstos en un mismo documento:

[...] se deduce que hay persecución [real]. No hace falta que aparezcan todos los estereotipos. Bastan tres de ellos y con frecuencia sólo dos. Su presencia nos lleva a afirmar que: *a) las violencias son reales, b) la crisis es real, c) no se elige a las víctimas en virtud de los crímenes que se les atribuyen sino de sus rasgos victimarios, de todo lo que sugiere su afinidad culpable con la crisis, d) el sentido de la operación consiste en achacar a las víctimas la responsabilidad de esta crisis y actuar sobre ella destruyéndolas o, por lo menos, expulsándolas de la comunidad que «contaminan».*¹²⁶

Según el francés, la finalidad de la violencia que el mito plantea es alejar de la comunidad un mal en particular. Así, las víctimas de dicha violencia son un cierto sector vulnerable de la población; a saber: un cierto grupo fácilmente asimilable al mal conjurado y, por ello también, más propenso a ser presa de la colectividad persecutora; un grupo, en palabras del autor, poseedor de rasgos victimarios. Es en este punto en el que Girard se refiere a lo que llama –como hemos presentado ya al referirnos a Becker– el mecanismo del chivo expiatorio –*le mécanisme de bouc émissaire*, en el original–. Y explica: se puede hablar sobre el chivo expiatorio señalando distintas connotaciones. Así:

Por tanto, la expresión *chivo expiatorio* designa, en primer lugar, la víctima del rito descrita en el Levítico; en segundo lugar, todas las víctimas de ritos análogos existentes en las sociedades arcaicas y denominados asimismo ritos de expulsión, y,

¹²⁵ René Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 102.

¹²⁶ *Ibid.* p. 35.

por fin, en tercer lugar, todos los fenómenos de transferencia colectiva no ritualizados que observamos o creemos observar a nuestro alrededor.¹²⁷

El chivo expiatorio es, así, precisamente la figura que presenta los rasgos de persecución victimaria y que, con su expulsión o a veces aniquilación, se espera que restaure un orden previo. En este sentido, explica Girard, el chivo expiatorio cumple con dos funciones estrechamente vinculadas: i) es asumido como la *causa* de un mal determinado, y ii) es asumido como la *cura* de dicho mal en tanto que es visto como restaurador del orden previo. Girard cree que esto es también reconocible en la estructura ambigua de los mitos. En ellos, con frecuencia el chivo expiatorio es igualmente maldecido como sacralizado; posibilidad de las más grandes desgracias como, al mismo tiempo, inmunidad frente a las mismas.

Llegado a este punto, Girard da aún un paso más –y este paso resulta fundamental para los fines de nuestro trabajo–. Girard afirma que, si bien esta estructura es rastreable dentro de los mitos más antiguos, no por ello pertenece exclusivamente a ellos. Todo lo contrario, la Cultura actual es también inseparable de estas estructuras. Indisociable de dichos regímenes persecutorios, la función del chivo expiatorio no es exclusiva de los mitos. En realidad, se trata de un mecanismo social vigente y, como tal –y he aquí lo más controversial–, *este régimen persecutorio cumple una función concreta; en este caso: ser un mecanismo de cohesión social.*

De este modo, según Girard, la violencia de una comunidad sobre uno de sus miembros puede ser un principio tanto de orden como de unidad. El francés se refiere a esto apelando a lo que él llama un “inconsciente persecutorio” –en el original: «*L'emprisonnement dans ce système nous autorise à parler d'un inconscient persécuteur [...]*»¹²⁸–. A saber: una “forma de operar” no consciente de las sociedades que, precisamente en tanto que es ignorado, les garantiza cierta estabilidad.

Girard considera, así, que la estructura persecutoria de un chivo expiatorio no sólo se halla presente en algunas de nuestras manifestaciones culturales más lejanas sino que, también presente en nuestras sociedades contemporáneas, dicha estructura sigue siendo capaz de otorgarnos la cohesión que necesitamos. Naturalmente, las sociedades de hoy poseen evidentes matices frente a las configuraciones sociales más antiguas; no obstante, replica Girard, ambas organizaciones conservan una estructura persecutoria cuya finalidad se orienta, igualmente, a la búsqueda de “causas-soluciones” frente a los males que les aquejan y de cuya violencia extraen

¹²⁷ René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 206.

¹²⁸ René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1982, p. 63.

su estabilidad. El chivo expiatorio sigue siendo, así, un único afán por transferir a terceros la desgracia y, con su eliminación, buscar restaurar los daños al volver a un estado previo.

El mecanismo del chivo expiatorio busca, en este sentido, exonerarnos, quitar de nuestros hombros un peso que termina siendo impuesto a otro; un otro que convirtiéndose en origen y fin de los males, termina por convertirse en una manera tangible de lidiar con ellos y unificar a la comunidad. En este sentido, hoy igual que ayer, nuestras sociedades tienden a buscar culpables, mismos que siempre pertenecen a un grupo vulnerable. Hoy en día, la violencia antigua sigue siendo cotidianamente actualizada sobre un tercero que, cargado de culpas, sigue siendo un mecanismo de seguridad social. Hoy, el lugar de víctimas propiciatorias es tan conspicuo como lo fuera antaño y sigue jugando uno de los papeles más definitorios dentro de la génesis de lo humano.

Al final, contrario a la superioridad que el hombre contemporáneo cree tener sobre aquellas sociedades que le han antecedido, la obra de René Girard abre una sospecha tan prolífica como incómoda; a saber: que no hay Cultura que pueda ser comprensible sin escrutar en las violencias que esconde y, así, no hay Cultura sin una violencia previa que *la cohesione y sostenga*.

4.4. Demasiado humano

Hasta aquí hemos venido desarrollando la idea de que el ser humano es capaz de lo más terrible, capaz de traer a este mundo cualesquiera sean los males, con tal de encontrar una tranquilidad que su condición frágil le imposibilita encontrar de modo permanente. Hemos presentado, también, a tres autores cuyas obras no sólo nos otorgan las claves para pensar nuestro problema sino que, al mismo tiempo, abren ante nosotros la posibilidad de pensarnos desde nuevas perspectivas.

Así, al lado de estos autores podemos decir que el ser humano se halla necesitado de más relevancia de la que reconoce y, más aún, que la Cultura está diseñada para ofrecerle aquellas “pequeñas gratificaciones” que necesita para continuar. Sea como sea, como escribe Becker, al mismo tiempo esa Cultura esconde una violencia y una competitividad las más de las veces peligrosa; peligrosa pues se sustenta en la necesidad de ser reconocido por el otro sea cual sea el costo. Podemos decir también, al lado de Canetti, que el hombre se halla necesitado de evadirse y que, en este afán, está dispuesto a entregar su libertad –ya sea a un líder, ya sea un grupo anónimo como lo es la masa–, con tal de sentirse más seguro frente a sus más ocultas inseguridades. Adónde le conduzcan y cuál sea el precio aparece aquí, paradójicamente, como

algo secundario. Podemos decir, por último, al lado de Girard que, efectivamente, el hombre necesita dejar de lado su fragilidad y su culpa para gozar de cierta estabilidad; sin embargo, todo esto suele comprarse a expensas de los más débiles, mismos que con tal de otorgarnos cohesión y unanimidad, deben pagar el precio que se les impone. A partir de estos autores podemos decir, en suma, que si bien la Cultura está hecha para hacer del hombre una criatura “funcional”, el precio de esta funcionalidad se paga, con más frecuencia de la que reconocemos, con dolor y con violencia.

De este modo, al final, los tres autores –a pesar de sus diferencias y a pesar de ser cada uno de ellos tan atípico–, parecen describir una misma dinámica. Pensando en Girard, construimos chivos expiatorios en quienes verter nuestros miedos mientras que, exactamente del mismo modo, pensando en Canetti, estamos dispuestos a verter nuestras más íntimas esperanzas en un líder que nos haga creer invulnerables. El problema radica, insistamos, al reconocer que la violencia se halla estrechamente vinculada con esta forma de desenvolvernarnos: con frecuencia el chivo expiatorio debe ser erradicado; con frecuencia todo aquello que limite el crecimiento de la masa y de sus líderes debe ser eliminado. Es este el punto, pensando en Becker, en el que nuestra huida termina por volverse en contra nuestra y, así, terminamos por traer más mal al mundo del que en un principio pretendimos evitar. *Partiendo de lo anterior, creemos que la gran lección de Becker, Canetti y Girard radica en llamar nuestra atención hacia la condición simbólica del ser humano y, sobre todo, la manera en la que: i) ésta se haya vinculada con la obtención de un sentimiento de valía; y ii) la forma en la que la obtención de dicho sentimiento se halla vinculada con la violencia.*

Al final, tal y como estos autores nos han hecho sospechar; ciertamente el mal no es algo propio de infiernos o demonios. Todo lo contrario, el mal es algo abrumadoramente cotidiano, presente aún en las construcciones culturales más sencillas, presente en las relaciones más triviales. En este sentido, logramos aprender gracias a ellos, que *como posibilidad abierta* existe igual capacidad para traer mal a este mundo tanto en el mayor racista como en aquel que afianza su sentimiento de valía en la superioridad de su automóvil. *El mecanismo es el mismo:* obtener un valor simbólico que aleje nuestra insignificancia, que nos dote de seguridad, que nos brinde sentido; y sobre todo, estar dispuestos a buscarlo sea cual sea su costo y a expensas de quien sea necesario.

La gran lección radica en reconocer, en suma, que contrario a lo que solemos pensar, el mal no se encuentra lejos ni nos es ajeno; todo lo contrario, convivimos con él a diario y con

frecuencia somos copartícipes sin reconocerlo. Esto es, cuando menos, lo que estas páginas y sus reflexiones han tratado de mostrar. Es ya momento de concluir las.

☛ CONCLUSIONES

ENTRE EL HOMBRE Y LA FRAGILIDAD

Entre el hombre y la fragilidad está el miedo. Porque teme el hombre a su vulnerabilidad y a su insignificancia, y teme también lo que todo ello implica. Entre el hombre y *su* fragilidad está la necesidad de dotarse de una importancia superior a la que en realidad posee: una importancia que nos proteja de nuestros temores, que nos permita sentirnos dignos de no sufrir y, más aún, de no morir del todo... Por todo esto, también, entre el hombre y *su* fragilidad está la posibilidad del mal. Porque frágil el hombre, es capaz de errar a cada paso y, de esta manera, cada decisión humana entraña un riesgo siempre acechante: el peligro de caer, de extraviarse, la posibilidad siempre abierta frente al triunfo o el fracaso.

Teme el hombre al mal que encarna; al mal del que es, él mismo, condición de posibilidad. Por eso huye, por eso lo niega; que negar al mal es negar también la posibilidad de que, lo que del mal nos inquieta tanto, su absurdo, su sinsentido; acaso sea más bien parte de nuestras vidas y, así, se plasme en cada uno de nuestros pasos. Indisociable de la condición humana, no hay hombre ajeno a esta incertidumbre y, del mismo modo, tampoco hay constructo humano libre de ella. Y es que cada construcción humana carga dentro de sí —exactamente igual que el hombre que le da sentido—, las posibilidades más altas como las más bajas. Cada creación, cada paso sea en la dirección que sea, entraña tanto las posibilidades más bellas como las más terribles. La Cultura, máxima expresión del actuar, del crear humano en esta tierra, no está exenta de esta condición.

Entre el hombre y la fragilidad está, en suma, la inquietud ante la finitud; la avidez de sentido sea cual sea el costo; y con todo ello, huyendo, evadiendo lo que, empero, *somos*; está también la triste paradoja de terminar trayendo al mundo, retomando la sentencia de Becker, más mal del que en un principio creíamos evitar.

Escribe Lars Svendsen: es fácil pensar al mal partiendo de demonios y monstruos. El problema comienza, empero, al reconocer que el mal es algo propio de nuestra vida cotidiana. A pesar de ello, concluye, en general no estamos dispuestos a caracterizar nuestra acción diaria como demoniaca. Añade el filósofo: ciertamente puede haber seres humanos a quienes caracterizar como monstruosos pero, al final, ellos siempre han sido la excepción. Al final, la abrumadora cantidad de mal cometido en este mundo ha venido casi siempre de hombres y mujeres completamente comunes, completamente triviales. Y es en esto en donde radica el

verdadero problema: el mal en su cotidianidad, el mal, pensando en Arendt, en su terriblemente triste banalidad.

Es ésta, precisamente, la idea que hemos intentado presentar a lo largo de estas páginas; a saber: el problema del mal desde su lado más humano, desde nuestros miedos más profundos, desde nuestra necesidad de autoafirmarnos a cada paso, por más trivial que éste pueda ser. Del mismo modo, si algo puede caracterizar a los autores que hemos elegido para desarrollar este trabajo, ha sido precisamente esta idea: que *el mal no necesariamente está impregnado del halo de monstruosidad con el que le vestimos y, sobre todo, que no entender esto es perder un aspecto importante de nuestra posibilidad de asimilarle. En este sentido, negar que el mal está más cerca de lo que queremos aceptar, es quizás el aspecto más dañino de este mismo mal.*

Los trabajos de Ernest Becker, Elías Canetti y René Girard a los cuales nos hemos referido, son elocuentes ejemplos de la manera en la que la Cultura, nos demos cuenta o no, entraña mucha más violencia, mucha más crueldad de la que somos capaces de reconocer. Con ellos, creemos que ciertamente, el hombre es menos fuerte de lo que él mismo se “enseña” y que, paradójicamente, las consecuencias de negarlo suelen conducirnos a multiplicar el sufrimiento en esta tierra. Con ellos, sostenemos que el hombre necesita mentirse para alejar de sí el miedo nacido de su insignificancia; necesita contrastarse con sus semejantes, aun si es de las maneras más absurdas, con tal de *construir simbólicamente* su sentimiento de valía.

Así, nos comparamos diariamente y sin cesar con quienes nos rodean, y no hay elemento en nuestras vidas que no sirva como la punta de la lanza con la cual habremos de emprender un nuevo ataque; todo depende del contexto. Nos creemos superiores al ser más exitosos, si tenemos un trabajo mejor remunerado, si tenemos una casa más grande o un auto mucho más lujoso. Nos creemos más valiosos si vestimos con ropa más costosa, ropa más acorde con los dictados de la moda o, acaso, más acorde con el *status* que “nos corresponde”. Nos pensamos superiores si nos cobijamos bajo imaginarios como la juventud, la salud o la atracción física. Y al final, terminamos por ahogarnos en la inmensa cantidad de mecanismos que hemos creado para dotarnos de valía.

Parecemos emprender el mismo camino a una escala mayor: nos fundimos en comunidades de las cuales esperamos se derive una cierta superioridad frente a nuestros semejantes. Y así, estamos ávidos de diluirnos en aquellos grupos que nos hagan creer que son capaces de dotarnos de un valor que, empero, no resulta claro cuando estamos cara a cara con nosotros mismos. Nos hallamos, así, ávidos de pertenencia y, por ella, de buen grado estamos dispuestos a sacrificar nuestra individualidad; todo ello a cambio de una significancia que nunca

queda del todo respaldada. Construimos códigos de vestir y hablar; códigos que dictan nuestros gustos musicales y culinarios. Construimos grupos, clubes y clases sociales que nos dictan una identidad. Construimos partidos políticos, religiones y nacionalismos; también construimos clasismos, xenofobias y racismos... El final, de nuevo, es el mismo: sacrificar la individualidad frágil, hallar un sentido más amplio en la colectividad.

El problema comienza, sin embargo, al reconocer que no suele bastar con el hecho de ser parte de dicha colectividad y su sentido: ésta también debe ser capaz de vencer para afirmarse, debe imponer aquella supuesta superioridad frente a otras colectividades. Y así, este código de vestir y de hablar y estos gustos, terminan por ser los opuestos de aquellos otros. Esta clase social termina por ser contraria a aquella, y este partido termina por ser el natural enemigo de aquel otro. Esta religión termina por ser más verdadera, y esta nación más progresista y poseedora de valores superiores. Así también, esta fisonomía, esta cultura y este continente resultan ser no sólo superiores sino, peor aún, terminan por hallarse en peligro debido a la existencia de su equivalente.

El hombre, hemos tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, es la única criatura capaz de verter en otros aquello que él mismo no está dispuesto a tolerar. No debe extrañarnos, pues, que siempre hayamos sido capaces de encontrar enemigos alrededor y que, más aún, estos siempre hayan representado todo aquello que no hemos estado dispuestos a reconocer en nosotros. Ellos siempre han sido, ellos siempre serán, “los malos”, “los peligrosos”, “los decadentes”. Cargando con cuanto negamos en nosotros mismos, son aquellos otros siempre los culpables. Gracias a ellos siempre podremos aliviarnos de la inquietud de asumir nuestra fragilidad, nuestra capacidad para equivocarnos, nuestro propio mal. Siempre serán nuestros vecinos quienes vuelvan inseguras nuestras casas; los políticos locales los responsables de la decadencia de la vida cotidiana; los extranjeros quienes nos quiten los trabajos; las culturas de ultramar las que pongan en jaque al occidente.

El problema se agrava cuando, una vez más, creemos que nuestra tranquilidad depende de la manera en la que luchemos contra ellos. Y es que no nos basta con pelear imponiendo en ellos nuestras faltas; las más de las veces no cesamos hasta eliminar aquello capaz de recordarnos lo que nosotros mismos no estuvimos dispuestos a reconocer. Hoy, igual que siempre, se construyen muros y se declaran guerras que prometen liberar al mundo de sus amenazas...

Al final, sin importar la vertiente que se tome, la actitud es la misma: hacernos sentir *superiores* a toda costa, soterrar nuestra fragilidad, alejar el miedo. De ahí que el hombre, en suma, necesite seguir un líder en el cual pueda proyectar sus más íntimos deseos: un líder que

aparezca fuerte, invulnerable, inmortal; un líder que nos logre transferir aunque sea un poco de su grandeza. Necesita el hombre fundirse en un grupo que le de seguridad y le haga olvidar su aislamiento; necesita que dicho grupo sea capaz de compararse con aquellos otros que le rodean, que su grupo triunfe, que su grupo sea el más digno de permanecer. Necesita el hombre que aquellos vencidos se lleven consigo todo aquello que desde el principio estuvimos renuentes a cargar. Necesitamos que alguien cargue con nuestras inquietudes, que alguien cargue con nuestra fragilidad y con nuestro fracaso y que, más aún, ese alguien pueda ser, junto con todo lo anterior, eliminado.

Al final, ninguno de estos elementos es independiente, todos ellos son una parte de la manera en la que el hombre vive y afronta al mundo. Más aún, *todos ellos son también una parte inevitable de nuestra condición, una parte, creemos incluso, necesaria*. Y es que proviniendo de nuestra misma condición, nuestra evasión parece ser parte de la misma. De ser así, el mal parecería ser, a su vez, un elemento ineludible de la existencia humana. El mal parecería ser, en este sentido, inevitable.

Anclado en nuestra finitud y, por ello, en las posibilidades que somos y siempre seremos, es posible afirmar que siempre existirá el mal y que éste siempre será lo más terrible en este mundo. La cuestión, sin embargo, no tiene por qué conducir al pesimismo. Y es que acaso, y sólo acaso, *la estrategia para combatirlo no radique en anularlo como tantas veces hemos pretendido; acaso la estrategia radique, más bien, en prevenirlo*. ¿Cómo hacerlo? Conociendo, precisamente, nuestros profundos miedos, nuestras tendencias, nuestros posibles fracasos.

Es esto, sobra decirlo, lo que hemos hallado en los autores presentados. Ellos nos recuerdan que somos una posibilidad siempre abierta para el mal. Partiendo de esto, reconocer el rol que las dinámicas presentadas juegan en la vida cotidiana es, quizás, la mayor aportación de estos autores. Ellos nos dotan de herramientas para afrontar la realidad de manera quizás más precavida. Saber emplear las claves de sus obras, acaso para comprendernos de mejor manera, resume, en última instancia, nuestra propuesta.

Probablemente, mientras haya hombres, el mal jamás desaparecerá; como tampoco la muerte o el sufrimiento ligados a la existencia humana. No por eso, sin embargo, está cerrada la posibilidad de combatirlo de maneras más conscientes. La cuestión está en no temer buscar en lo que somos, no tener miedo de ver nuestra insignificancia y nuestra sombra. La cuestión está, en última instancia, en reconocer que aun sí el mal resulta una de las realidades más ineludibles de la vida, no por eso deja de ser nuestro deber prevenirlo. Al final, como declara la epígrafe que

inaugura este trabajo: si el mal existe en este mundo, ¿qué se gana contribuyendo a que haya más? A pesar de que se haya hablado tanto sobre ello, aún estamos lejos de entenderlo.

☛ BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- ALBERTOS, Jesús, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2008.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2010.
- , *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2008.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Planeta De Agostini / Gredos, Barcelona, 1995.
- ARNASON, Johann y Roberts, David, *Elias Canetti's Counter-image of Society. Crowds, Power, Transformation*, Camden House, Nueva York, 2004.
- BATAILLE, George, *El erotismo*, Tusquets, México, 2011.
- , *La literatura y el mal*, Norte Sur, Barcelona, 2010.
- , *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- , *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.
- BAUDRILLARD, Jean, *El pacto de la lucidez o la inteligencia del mal*, Amorrortu, Buenos Aires 2008.
- , *L'esprit du terrorisme*, Galilée, Paris, 2002.
- , *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- BECKER, Ernest, *El eclipse de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- , *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- , *The Birth and Death of Meaning*, Free Press, New York, 1971.
- , *The Denial of Death*, Free Press Paperbacks, EUA, 1997.
- BENJAMIN, Walter, *Ensayos escogidos*, Coyoacán, México, 2008.
- , *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1999.
- BERNSTEIN, Richard, *El mal radical*, Lilmod / Fineo, México 2006.
- BILDERLING, Beatriz von et al., *Tras los pasos del mal*, Eudeba, Buenos Aires, 2008.
- BLANCO, Francisco, *Elías Canetti: la pasión por la inmortalidad*, Katún, México, 1986.
- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- , *El mito y el hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2002.
- CANETTI, Elías, *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2000.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- , *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- CIORAN, Émil, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004

- , *Ese maldito yo*, Tusquets, México, 2006.
- COHEN, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Lilmod / Fineo, México, 2006.
- CONSTANTE, Alberto *et al.*, *El mal*, Arlequín / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey / Lunarena, México, 2006.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vols. 1-9, Ariel, Barcelona, 2000.
- CORDERO, Juan, *El sufrimiento entre la razón y el mito*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.
- DERRIDA, Jacques, *Aprender por fin a vivir*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- , *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- , *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006.
- DUQUE, Félix *et al.*, *El mal: irradiación y fascinación*, Universidad de Murcia / Ediciones del Serbal, Barcelona 1993.
- EPICURO, *Obras completas*, RBA Coleccionables / Cátedra, Barcelona, 2003.
- FERNÁNDEZ, Manuel, *Antropología de la muerte*, Síntesis, Madrid, 2007.
- FERRATER, José, *Diccionario de filosofía*, Tomos I-IV, Ariel, Barcelona, 2001.
- FORSTER, Ricardo, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”; tomado de:
[http://www.4shared.com/get/P3NsqQUE/Michel Foucault - El sujeto y .html](http://www.4shared.com/get/P3NsqQUE/Michel_Foucault_-_El_sujeto_y_.html) [01-12-2010]
- , *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999.
- , *¿Por qué la guerra?*, en *Obras Completas*, Volumen 22, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.
- , *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 2000.
- FROMM, Erich, *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- GESCHÉ, Adolphe, *El mal*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- GIRARD, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- , *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- , *Le bouc émissaire*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1982
- , *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- GONZÁLEZ, Marina *et al.*, *El mal y sus discursos*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey / Porrúa, México, 2007.
- GREEN, André *et al.*, *La pulsión de muerte*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- HAEUSSLER, Eric, *Des figures de la violence: introduction à la pensée de René Girard*, L’Harmattan, Paris, 2005.

- HEGEL, Goerg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- HORKHEIMER, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- HUME, David, *Investigación sobre la moral*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- JASPERS, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.
- , *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Universidad Autónoma Metropolitana / Porrúa, México, 2001.
- , *Crítica de la razón pura*, Taurus, México 2006.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2009.
- KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- , *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires, 2004.
- KLEINMAN, Raquel, *Elías Canetti. Luces y sombras*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- KURI, Ramón, *¿Por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?*, Coyoacán, México, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*; tomado de:
<http://www.gutenberg.org/files/17147/17147-h/17147-h.htm> [24-05-2012]
- LÉVI-STRUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- LLANO, Alejandro, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Universidad de Navarra, 2004.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1991.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, RBA Coleccionables / Gredos, Barcelona, 2003.
- MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2009.
- MÈLICH, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002.
- MINOIS, George, *Historia del infierno*, Taurus, México, 2004.
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos escogidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
- MUCHNIK, Mario *et al.*, *Custodio de la metamorfosis. Homenaje a Elías Canetti en su 80º aniversario*, Muchnik Editores, Barcelona, 1985.
- NEMO, Philippe, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2001.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997.
- , *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003.

- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 2009.
- PÍA, María, *Narrar el mal*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- PLATÓN, *La República*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- PLON Michel *et al.*, *La pulsión de muerte*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- QUESADA, Julio, *La filosofía y el mal*, Síntesis, Madrid, 2004.
- RANK, Otto, *El trauma del nacimiento*, Paidós, Barcelona, 1991.
- RICOEUR, Paul, *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- , *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- RIDER, Jacques le *et al.*, *Sobre el malestar en la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.
- RIVARA, Greta, *El ser para la muerte*, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México / Ítaca, México, 2003
- ROSENFELD, Denis, *Del mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- ROSOLATO, Guy, *El sacrificio*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Folio, Madrid, 2007.
- , *El contrato social*, Sarpe, Madrid, 1983.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, RBA Coleccionables / Biblioteca de Autores Cristianos, Barcelona, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1999.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona / Madrid, 1989.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vols. I y II, Fondo de Cultura Económica, España, 2005.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio, [Epístolas 1-80]*, Planeta De Agostini / Gredos, Barcelona, 1997.
- SICHÈRE, Bernard, *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona 2008.
- SMITH, Adam, *Teoría de las sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- SONTAG, Susan, *Ante el dolor de los demás*, Santillana, Madrid, 2004.
- SPINOZA, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- STEINER, George, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica / Siruela, México, 2007.
- SVENDSEN, Lars, *A Philosophy of Evil*, Dalkey Archive Press, EUA, 2010.
- , *A Philosophy of Fear*, Reaktion Books, Wiltshire, 2008.

———, *Filosofía del tedio*, Tusquets, Barcelona, 2006.

UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003.