



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA

**“LAS IDEAS DE MAL Y CULPA COMO SUPUESTOS FILOSÓFICOS
EN LOS SISTEMAS NORMATIVOS”**

T E S I S

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Daniel Márquez Gómez

Director de la tesis:
Dr. José Isidro Saucedo González

México, D.F.

Octubre 2012

SUA'ED



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción: Filosofía y concepto	4
Capítulo primero. La teodicea en Spinoza y Kant: ideas de “mal” y “culpa”	15
1. Teodicea y mal	17
2. Baruch de Spinoza	32
2.1 La doctrina de Baruch Spinoza y su idea del “mal”	35
3. Immanuel Kant	45
3.1 La doctrina kantiana sobre el “mal radical”	50
Capítulo segundo. Hegel, Conciencia, Espíritu absoluto y “mal”	58
1. Algunos aspectos de la doctrina de Hegel	60
2. La fenomenología del espíritu y las ideas de “mal” y “culpa”	66
Capítulo tercero. Mala conciencia y culpa	82
1. Algunos aspectos de la doctrina de Nietzsche	84
2. La antropomorfización de lo bueno y malo en <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> o la <i>aletheia</i> de la moral	86
3. La <i>Genealogía de la moral</i> o las ideas de “mal” y “culpa”	93
4. Más allá del bien y del mal	109
Capítulo cuarto. El psicoanálisis y los problemas de “mal” y “culpa”	113
1. Algunas ideas de Freud	117
2. La cultura como represión y la idea del mal	123
3. El malestar en la cultura: mal y culpa	129
Conclusiones	140
Bibliografía	147

A dos grandes juristas: Jorge Carpizo (*in memoriam*) y Diego Valadés (amigo y preceptor) por las enseñanzas de madurez.

A mis maestros de la Facultad de Filosofía, por ayudarme a entender la profundidad del sentido.

A todos mis compañeros del Instituto de Investigaciones Jurídicas, en especial a Alejandro y Pastora, por el debate de las ideas y su apoyo.

Al doctor Isidro Saucedo, por acompañarme en la aventura del conocimiento

A la Universidad Nacional Autónoma de México, efectiva madre nutricia cultural.
A mis hijos y nietos por su cariño.

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA Y CONCEPTO

Ten por seguro que nuestro fin no consistirá nunca en hacer el bien; el mal será nuestra única delicia, por ser lo que contraría la Suprema Voluntad a que resistimos. Si de nuestro mal procura su providencia sacar el bien debemos esforzarnos en malograr su empeño, buscando hasta en el bien los medios de hacer el mal...¹

En *El paraíso perdido*, John Milton pone en boca de Adán la reflexión siguiente: *No acabo de comprender sin embargo, por qué se imponen tantas y tan diversas leyes a aquellos entre quienes se dignará Dios de residir en la tierra. Esta multitud de leyes supone igual multitud de culpas. ¿Cómo Dios puede habitar entre tales Nombres?*

La respuesta del arcángel Miguel es: *No dudes que entre ellos reinará el pecado que has engendrado tú. La ley se les impone únicamente para evidenciar su natural perversidad, que sin cesar está incitando al pecado a rebelarse contra aquélla; y cuando vean que dicha ley puede poner de manifiesto el pecado, y no borrarlo, excepto por débiles apariencias de expiación (...). La ley pues, parece imperfecta y únicamente dictada con el objeto de someter a los hombres en la plenitud de los tiempos a una alianza más íntima, y disciplinados ya, hacerlos pasar de las figuras aparentes a la realidad, de la carne al espíritu, de la imposición de una ley estrecha a que libremente acepten una amplia gracia, del temor servil al respeto filial, y de las obras de la ley a las obras de la fe.*²

¹ Milton, John; *El paraíso perdido*.

² Milton, John; *El paraíso perdido*.

En el argumento de *El paraíso perdido* está implícita la idea de un ser humano “perverso” o “malo” de manera natural a causa del “pecado original”. Lo que parece corroborarse en nuestros días. Frente a la acción criminal, surgen las preguntas: *¿cómo se vuelve uno tan malo?, ¿qué les pasa, apoco todos podemos volvernos así y matar con tanta saña?*³ La respuesta, aunque podría ser materia de las neurociencias, de la psicología, la criminología, o en menor medida de las ciencias penales, parece estar más cerca: en la idea que tenemos del mal y cómo se incorpora en los sistemas normativos.

Por sistema normativo entendemos al conjunto de procesos de legiformidad social que proporcionan dominios de respuestas –internas o externas— a problemas estratégicos relacionados con la conducta personal o intersubjetiva o social. Así en una hipótesis temprana podemos afirmar que la idea de “mal” se ancla en el lenguaje normativo, en atención a que ese subsistema social, igual que el moral, requiere como supuesto a la “libertad”.

Los diseños normativos tradicionalmente se han vinculado con alguna ética de lo positivo, sustentada en el “bien”, por lo que coincidimos con Alain Badiou, cuando sostiene que: *Ética concierne, en griego, la búsqueda de una buena “manera de ser” o la sabiduría de la acción. A este título, la ética es una parte de la filosofía, la que dispone la existencia práctica según la representación del Bien.*⁴ Además de la ética, en la sociedad están presentes diversos sistemas normativos: los convencionalismos sociales, los religiosos, los morales y, por supuesto, los jurídicos.

Así, aparentemente, en el campo de lo normativo existe un retorno a la moral y a la ética: el marco de lo normativo se llena del argumento ético, aunque se pretende que se alude a una ética secularizada, sustentada en los “derechos del hombre”.

Como lo destaca el mismo Alain Badiou: La “ética”, en la acepción corriente de la palabra, concierne de manera privilegiada los “derechos del hombre” -o, subsidiariamente, los derechos del viviente. Se supone que existe un

³ Reportaje de Lydia Cacho: “La mujer del sicario”, *El Universal* del 7 de febrero de 2011.

⁴ Badiou, Alain, *La ética*, tr. Raúl J. Cerdeiras, rev. Álvaro Uribe, México, Herder, 2004, p. 23.

sujeto humano por todos reconocible y que posee “derechos” de alguna manera naturales: derecho de supervivencia, de no ser maltratado, de disponer de libertades “fundamentales” [de opinión, de expresión, de designación democrática de los gobiernos, etc.]. Estos derechos se los supone evidentes y son el objeto de un amplio consenso. La “ética” consiste en preocuparse por estos derechos, en hacerlos respetar.⁵

Sin embargo, por alguna circunstancia no explícita se olvida el sustento en lo “negativo” o “mal” que existe en esos sistemas normativos. La influencia de la idea “mal”, de su presencia siempre negada en los sistemas normativos, no ha merecido la atención de los filósofos ni de los ius-filósofos. La bibliografía sobre el impacto del concepto “malo” en los diseños normativos es escasa, y se enfoca sustancialmente o al tema teológico o a la cuestión de la ética kantiana del “mal radical”.

El concepto del “mal” es lo contrario al bien: lo malo; refiere al daño material o moral; al pecado; a la desgracia o enfermedad; se contrapone a lo que debe ser; es lo contrario de lo deseable; etc., así, la idea de oposición que involucra no clarifica nada, puesto que requiere a su vez asignar sentido al concepto opuesto que “califica” o del que es atributo: el bien.

En este contexto, la filosofía y la teoría general nos aportan justificaciones para establecer dominios de verdad. La primera desde un punto de vista general, la segunda en el cuadro particular de las ciencias. Sin embargo, no podemos obviar algo tan simple, pero que impacta en la idea de “verdad”: el carácter antropomórfico de los dominios de “verdad” enlazados o encadenados por un hecho social: el lenguaje.⁶

Para algunos, la filosofía es el estudio de todo aquello que es universal y totalitario. Mientras que cualquier otra disciplina que no sea la filosofía lo considera siempre desde el punto de vista parcial y derivado.⁷ Sin embargo, ante la

⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶ Para una clarificación del contenido de este párrafo, se puede consultar a dos excelentes filósofos Immanuel Kant y su *Crítica de la razón pura*, así como a Friedrich Nietzsche en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁷ Cfr. García Morente, Manuel; *Lecciones preliminares de filosofía*, 20ª ed., Buenos Aires, Losada, 1978, p. 13.

presencia de las “filosofías”, o sea, de las formas particulares de pensamiento con pretensión filosófica, se pone el acento en el carácter circunstancial de la “filosofía”⁸, lo que hace relativa la pretensión de generalidad.

La idea de “universalidad” o “totalidad” no incorpora ningún sentido a nuestra necesidad de transitar hacia espacios cognoscibles más estables, sin embargo, podríamos decir que el “ser de la filosofía”, su universalidad o totalidad, se expresa abstractamente o lingüísticamente. No debemos olvidar que el origen de la filosofía en sentido estricto es el descubrimiento de la argumentación.⁹

Así, en la visión de lo filosófico, como ciencia (o *episteme*) de lo general o ciencia de la totalidad, se afirma que los objetos que se le presentan fuera del mundo le son extraños, la extrañeza de la filosofía es una extrañeza de la totalidad. Como la filosofía se pregunta por los primeros principios y últimas causas de todo, al interrogarse lo hace porque los principios y causas con los cuales se encuentra le parecen extraños¹⁰, aquí no debemos olvidar que lo “extraño” es lo que está fuera, lo no que se admite o identifica como propio.

Quizá cabría clarificar la idea anterior afirmando que la “extrañeza” consiste en que las explicaciones que proporciona la filosofía dejan de ser “propias”, esto es, ya no forman parte del universo epistemológico del sujeto, escapan de su lenguaje. En este sentido, si atendemos al hecho de que la investigación filosófica es ante todo análisis conceptual¹¹, entonces quizá deberíamos aceptar que el lenguaje nos enlaza o intermedia con una “realidad” que nos es “extraña”, ajena.

Alfred Jules Ayer sostiene que las proposiciones de la filosofía no son factuales, sino de carácter lingüístico, esto es, no describen el comportamiento ni los objetos físicos, o incluso mentales, sino que expresan definiciones, o las consecuencias formales de las definiciones. Esto le permite afirmar que la filosofía

⁸ Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM-EDICOL, 1979, p. 15.

⁹ Delius, Christoph *et al.*, *Historia de la filosofía, desde la antigüedad hasta nuestros días*, tr. Daniel Gamper, Alemania, Konemann, 2005, p. 6.

¹⁰ Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía, cit.*, pp. 18-19. (la expresión entre paréntesis es mía).

¹¹ Tomasini Bassols, Alejandro, *Filosofía. La naturaleza de los conceptos*, México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998, p. 24.

es un departamento de la lógica.¹² Desde este punto de vista, como paradoja, la escuela analítica¹³, a la que pertenece A.J Ayer, y la posmodernidad¹⁴ nos muestran uno de los fantasmas más terribles: la fractura de las certezas y, sobre todo, los límites de la “razón humana” en el lenguaje que, paradójicamente, es individual pero pertenece a una sociedad a una tradición cultural.

Es en el lenguaje donde adquiere sentido el ser de la filosofía y de la ciencia en general. Así, la filosofía sería la disciplina que estudia los conceptos más generales (como los de ser, devenir, mente conocimiento y norma) y las hipótesis más generales (como la existencia autónoma y la cognoscibilidad del mundo externo).¹⁵

Kant estima que la filosofía es conocimiento racional a base de conceptos¹⁶, de una manera más radical, Gilles Deleuze y Félix Guattari sostienen que la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos¹⁷. Con lo que el dominio de lo filosófico se llena de “invención” en el sentido de *tekné*, porque el filósofo es el especialista en conceptos, y, a falta de conceptos, sabe cuáles son inviables, arbitrarios e inconsistentes, cuales no resisten ni un momento, y cuáles por el contrario están bien concebidos y ponen de manifiesto

¹² Ayer, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, España, Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 65.

¹³ Así, el “primer” Wittgenstein afirma que: *El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se pueda decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en su proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto* (Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, ver. e int. Jacobo Nuñez e Isidoro Reguera, España, Alianza Editorial, 2002, p. 183).

¹⁴ Armando Roa sostiene que algunos caracteres más o menos definitorios de la posmodernidad son: a) Pérdida de vigencia de las ideologías, de los metarrelatos y de todo interés por lo teórico, por lo ajeno a la utilidad inmediata; b) La realidad para los posmodernos ha dejado de ser un valor de uso, para convertirse en mero valor de cambio, similar al dinero, algo que vale en la medida que puede ser cambiado por otra cosa; c) En la ética, preocupa sólo la casuística, resolver en acuerdo al buen sentido o a la opinión mayoritaria cualquier situación concreta, dejando de lado el análisis de principios y teorías. En cierto modo pareciera que todo da igual y es cuestión de mero agrado o liberalidad decidirse por esto o lo otro; d) Búsqueda primaria por lo hedónico; e) Percepción de la realidad de superficie no interesan ya concepciones globales; f) Poco respeto por la vida. La vida humana vale sólo si tiene calidad de ser gozada. (Roa, Armando, *Modernidad y posmodernidad. Coincidencia y diferencias fundamentales*, 2ª ed., Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, pp. 41-43.)

¹⁵ Bunge, Mario, *Diccionario de Filosofía*, voz: “Filosofía”, 3ª ed., México, Siglo XXI, 2005, p. 83.

¹⁶ Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, tr. José del Perojo y José Rovira Armengol, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 2004, p. 696.

¹⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, 8ª ed., Barcelona, Anagrama, 2009, p. 8.

una creación incluso perturbadora o peligrosa¹⁸. Además, el concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita. Es un acto de pensamiento¹⁹, con lo que tornamos al círculo pensamiento-concepto-lenguaje-pensamiento.

Por lo anterior, podemos estimar a la filosofía como evaluación crítica de suposiciones y argumentos y, en segundo lugar, como aclaración de conceptos que desempeñan una función clave en las ideas sometidas a evaluación crítica.²⁰ Esto nos muestra otra forma de entender a la filosofía: como debate agonístico. Ese debate se relaciona de alguna manera con la idea de “verdad”, donde cada contendiente, desde el “discurso”, pretende convencer al otro sobre la validez de sus argumentos.

En este contexto, parecemos condenados a un eterno retorno al lenguaje y a su invención lo que nos lleva al abismo “temible” del escepticismo, lo anterior muestra la existencia de “hipótesis filosóficas” en la ciencia, incluido el derecho en el ámbito de las llamadas ciencias sociales, como “supuestos indemostrables” que permiten a las ciencias sustentar sus dominios de “verdad”.

En este contexto, como la filosofía general contiene o integra a la filosofía del derecho, así no es posible entender a la filosofía jurídica, si es que existe autónomamente, desvincula de su nodriza, esto es, si se ignora la filosofía general.²¹

Los diversos significados y usos de expresiones como “el mal” (a veces “el Mal”). “lo malo” y “malo”. “El mal” y “lo malo”, aluden, gramaticalmente, a un sustantivo y un adjetivo sustantivado, y hay cierta tendencia a “reificarlos”, es decir, a suponer que hay algo que se llama “el mal” o “lo malo”.²² También se puede abordar el mal desde diversos enfoques: a) como parte de la única realidad existente; b) como el último grado de ser; c) como parte de lo real; d) como el

¹⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

²⁰ Cfr. Raphael, David Daiches, *Filosofía moral*, introducción, México, FCE, 1986, p. 24.

²¹ García Máñez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, 41ª ed., pr. Virgilio Domínguez, México, Porrúa, 1990, p. 115.

²² Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, voz: “Mal”, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1981, Letras K-P, p. 2079.

sacrificio que afecta una parte en beneficio del todo; y e) como una falta completa de realidad, o sea, el no ser.²³

El concepto del mal, desde el punto de vista del lenguaje, no contribuye a clarificar sus sentidos. Como adjetivo acompaña a un sustantivo para limitar o complementar su significado; o sea, específica o clarifica al *ontos* representado en el sustantivo “bien”, aunque, como paradoja, al “mal” se le niega *status* ontológico. “Malo” puede ser empleado en un sentido “absoluto” cuando hablamos de algo moralmente malo, pero ello equivale solamente a decir que es malo porque es malo. “Malo” se emplea asimismo en sentido particular clásicamente llamado *secundum quid*, o relativamente a algo.²⁴

En la reflexión común prefilosófica es frecuente establecer una distinción entre mal físico y el mal moral. El primero equivale al sufrimiento o al dolor; el segundo es un tipo de padecer que no se identifica con el físico, aunque quien lo experimenta no se ve librado (y hasta puede encontrar consuelo en ello) de ciertas alteraciones físicas (como la congoja, que es un mal moral, pero puede ir acompañado de alteraciones considerables en la tensión sanguínea). Esta distinción es adoptada asimismo por muchos filósofos, pero a veces con la intención de explicar un tipo de mal por otro.²⁵

Según Richard Bernstein Históricamente, siempre se asoció estrechamente el mal a las preocupaciones religiosas, sobre todo cristianas. Pero hoy en día prevalece la sensación de que la teodicea es irrelevante. Si pensamos en ésta en un sentido amplio, como un intento de encontrar alguna “justificación” al mal y al sufrimiento inútil que vemos a nuestro alrededor, podríamos decir, con Emanuel Levinas, que actualmente vivimos en una época posterior al “fin de la teodicea”.²⁶

Además, se han articulado una serie de discursos para comprender lo que se oculta en el concepto “mal”. Así, como lo destaca Paul Ricoeur, los niveles del

²³ *Ibidem*, p. 2080. En su diccionario Ferrater Mora realiza un resumen de las “Teorías acerca de la naturaleza del mal”.

²⁴ *Ibidem*, p. 2079.

²⁵ *Ibidem*, p. 2083.

²⁶ Bernstein, Richard, *El mal radical: Una indagación filosófica*, tr. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2004, p. 17.

discurso en la especulación sobre el mal son el mito, el estadio de la sabiduría; el estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica y el estadio de la teodicea.²⁷

Sin embargo, en estos análisis un gran ausente es el concepto mismo del “mal” o de lo “malo”, no desde el contexto filosófico a la luz de la teodicea²⁸, sino por las implicaciones que las ideas de culpa, perjuicio o daño incorporan en las normas sociales, religiosas, éticas, morales o jurídicas, a partir de la idea de “responsabilidad” y, desde este contexto, de su identidad con el “mal”.

Un rasgo de los mitos es que instauran el orden, la teodicea, aquí se puede encontrar la arqueología de la idea de “bien”, en atención a que el contorno del mito sería el “orden”, la “legiformidad” o “regularidad”, y su contrario el “mal”, correspondería al “des-orden”, o a una especie de estado primigenio caótico.

Además, como extensión de la teodicea, tenemos que Agustín distingue entre mal físico y moral, sólo el mapa moral (pecado) es un mal; Tomás de Aquino distingue entre mal físico, muerte y pecado. Leibniz destaca el mal metafísico, físico y moral.²⁹

Como lo destaca Bernard Sichère si se entiende por “moral” un sector particular de la existencia humana caracterizado por la enunciación de cierto número de valores, entonces no es en modo alguno seguro que la cuestión del mal proceda de semejante dominio, sobre todo cuando se pretende identificar la moral con el conjunto de las reglas del derecho que rigen para nosotros las formas de obrar en la sociedad.³⁰

Compartimos la idea de Sichère, es difícil o imposible encontrar el origen de la idea de “mal” en los dominios de la moral o el derecho, quizá su antepasado se pueda encontrar en la religión y su producto: la tecnología de “la culpa”; no obstante tampoco podemos soslayar que los nexos entre religión y derecho en el

²⁷ Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, pr. Pierre Gisel, tr. Irene Ago, Argentina, Amorrortu Editores, 2006, p. 28 y ss.

²⁸ La “teodicea” evoluciona de la ciencia que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones a la luz de los principios de la razón, independientemente de las verdades reveladas, a los tratados filosóficos sobre Dios sustentados en la razón, prescindiendo de todo elemento procedente de la revelación, después se utiliza como sinónimo de teología natural (o racional).

²⁹ Cfr. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, los datos son del *Diccionario*, la interpretación es propia.

³⁰ Sichère, Bernard, *Historias del Mal*, España, Gedisa, 2008, pp. 15-16.

pasado fueron tan estrechos que casi se identificaban, por lo anterior es posible realizar una conexión entre los órdenes normativos de la religión y el derecho.

Sin embargo: ¿Si en la dimensión moral o normativa no encontramos el origen de la cuestión del “mal” por qué los discursos morales, entre ellos el jurídico, se llenan dentro de sus fines de “bien” lo que lleva implícito a su contrario “el mal”? Por lo que parece inconcebible el poco éxito que han tenido estos análisis y que a la fecha los filósofos o moralistas no se hayan ocupado de esclarecer qué oculta esta clase de ética de lo “bueno” en los diseños normativos. En este sentido, en la presente investigación reflexionaremos sobre las implicaciones lógico-éticas del concepto del “mal” en los diseños normativos.

Para lo anterior, partimos de la hipótesis siguiente: Si los diseños normativos como pautas de acción social, religiosa, moral o jurídica, introducen culpa en el agente normativo o amenazan con provocar un daño, perjuicio, sufrimiento, pena, sanción, etc., en el supuesto de que se incumpla con sus contenidos, de orden interno o externo, entonces el concepto del “mal” tiene un papel preponderante en sus contenidos, como consecuencia, en los diseños éticos-normativos el concepto del “mal” aparece de manera implícita en cuanto permite vincular la conducta del sujeto normativo con su contrario el “bien”, por lo que el “mal no es contrario al “bien” o la nada, es su complemento ontológico, lo que permite desnudar al discurso jurídico como aquél cercano a la teodicea que permite introducir en la mente del sujeto normativo ideas de “profundidad” moral como la “culpa” para imponer determinada forma de actuar.

Una primera objeción a la hipótesis sería el hecho de que existen acciones humanas de orden normativo en las que aparentemente no hay coacción, esto es, que como se realizan voluntariamente, no incorporan “mal” o “culpa” de ninguna especie. Sin embargo, ahí se involucra una petición de principio: la idea de que esos actos están fuera del marco social y de su influencia, esto es, que somos una “tabula rasa” social al momento tomar decisiones morales, por lo que estamos totalmente libres de influencia de nuestra tradición.

Una objeción más fuerte estaría relacionada con la posibilidad filosófica del “mal” o su dimensión psicológica “la culpa”. Sin embargo, a esto podemos

responder que, aunque neguemos estatuto ontológico al “mal” o a la “culpa”, su “presencia” en los contextos sociales, sobre todo en las prácticas morales, religiosas, jurídicas o sociales que sirven como pautas para la acción, nos problematiza. Desde este punto de vista la posibilidad del “mal” puede funcionar muy bien como hipótesis preliminar para la reflexión filosófica.

Una última objeción, de la que no me ocuparé en detalle, sería el problema de la libertad implícito en la diada de conceptos “bien” y “mal”, porque en términos de lo que propone Max Scheler: el ser determinable por valores que esperamos en el futuro, y por valores pretéritos que momentáneamente no influyen sobre nuestro estado, es, por ello, un signo característico y seguro de la libertad³¹, es lo que llamo la dimensión ético-moral del problema que requiere una investigación más ambiciosa.

No obstante, a esta objeción podemos responder que la palabra “libertad” es una de las más oscuras que existen. La libertad se concibe como una fuente de espontaneidad y vida. Sólo hay libertad absoluta en una soledad absoluta y, finalmente en la muerte. Como lo destaca el emperador Marco Aurelio: No somos libres ni de vivir ni de venir al mundo, ni de morir o de no morir. Pero tenemos la libertad de aceptar la muerte. Una vez más es en la muerte y por ella como se realiza nuestra libertad.³²

Tampoco podemos soslayar que la idea de “libertad” es un supuesto para todo acto moral. Si suprimimos la libertad sólo nos queda el “determinismo”. Por lo anterior señalamos que una investigación sobre la libertad, o mejor dicho sobre principios ético-morales, excede los límites de este trabajo, pero debemos considerarla como supuesto filosófico, esto es, como hipótesis presente en un análisis sobre el “mal” y en los sistemas normativos, porque, sin libertad, no hay conducta normada posible.

³¹ Scheler, Max, *Metafísica de la libertad*, Argentina, Editorial Nova, 1960, p. 18. Como aportación podemos destacar que la palabra libertad proviene del latín *liber* “libre”, que a su vez se emparenta con la voz indoeuropea *leudh* que significa crecer, liberar.

³² Grimal, Pierre, *Los extravíos de la libertad*, tr. Alberto L. Bixio, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 11-17. Es importante destacar que el estudio de Grimal es histórico no filosófico, sin embargo, muestra los problemas de la idea de libertad.

Así, para acercarnos al concepto “mal” se impone una investigación de orden filosófico, en primer lugar para clarificar el contenido del concepto de “mal”, en segundo lugar para establecer el papel que juega la “ontología dualista”; y en tercer lugar para advertir la trascendencia ideológica de la incorporación encubierta de una ética del “mal” y de una tecnología conceptual sustentada en la “culpa” en los diseños normativos. Para lo anterior partiremos de los desarrollos filosóficos de Baruch Spinoza, Kant, Hegel, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, sin perjuicio de acudir a otras fuentes filosóficas cuando el estudio lo requiera.

Como advertencia metodológica asentamos que la obra no es de corte enciclopédico, por lo que dejaremos de lado aquellos aspectos de las doctrinas filosóficas de los autores analizados que, por sus características, no sean trascendentes en nuestra indagación, para ocuparnos única y exclusivamente de aquello que nos interesa destacar, sobre la idea del “mal” o de la “culpa”. Además, es importante destacar una limitante: el tema no se agota en estas reflexiones, por lo que dejo a futuras reflexiones el considerar una posible agenda de investigación sobre el “mal” y sus relaciones con la “moral”.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TEODICEA EN SPINOZA Y KANT: IDEAS DE “MAL” Y “CULPA”

Pensar es el diálogo del alma con ella misma.

Sócrates.

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.³³

El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.³⁴

Wittgenstein

Atendiendo a las necesidades de nuestra investigación, en primer lugar, reiteramos los apuntes sobre filosofía y lenguaje asentados en la introducción, no ignoramos la infinitud de definiciones de “filosofía”, y que a algunas de ellas se les escapa la idea de totalidad que pretenden, también advertimos que otras son simplemente fórmulas vacías a las que no se puede acudir para establecer el campo de dominio de lo filosófico, como debate agonístico o creación de conceptos, por su fuerte contenido “ideológico”.

Así, más que ocuparnos de una definición de filosofía, es más prudente buscar la utilidad de la “filosofía” en la construcción conceptual³⁵. Sin embargo no podemos caer en el exceso de una investigación lingüística, o lógica, como la que realiza la escuela analítica, con toda su complejidad, en donde se deja a la reflexión filosófica la investigación lógica del lenguaje³⁶, pretendiendo haber trascendido las respuestas metafísicas.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., p. 143.

³⁴ *Ibidem*, p. 145.

³⁵ Véase notas 12 y 13.

³⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., p. 183.

De manera temprana podemos aventurar que mientras la analítica no explique cuál es el origen del lenguaje, la diversidad de “lógicas” y la relación lenguaje-acción, debemos aceptar que a su vez, esa escuela construye una “metafísica de corte lingüístico”. Como lo destaca Iris Murdoch el lenguaje mismo es un medio moral; casi todos los usos del lenguaje expresan juicios de valor. Esta una razón por la que casi siempre estamos moralmente activos³⁷, lo que implicaría que la metafísica estaría presente en el análisis lógico o lingüístico vía el “valor”.

También, abordaremos la cuestión filosófica a la luz de “cierta” historia de las ideas filosóficas, puesto que, éstas nos muestran el conjunto de reflexiones de quienes a través del tiempo abordaron el tema, para después ocuparnos de los autores propuestos. Sin embargo, aclaramos que no nos interesa abordar una reflexión “histórica” del mal, puesto que tratamos de evitar lo que Matthew Stewart denomina el pecado capital de los historiadores: *post hoc, ergo propter hoc*, se sigue cronológicamente, luego se sigue lógicamente³⁸.

En este apartado aceptaremos lo que se considera obvio: que la filosofía supera al mito; existe un tránsito en la filosofía griega del problema cosmológico al antropológico; que con la religión judeo-cristiana la filosofía se incorpora a la teología; que el Renacimiento es testigo del resurgir del humanismo greco-latino; que la Ilustración se centra en la cuestión racional y en la reflexión política construyendo en algunos países una moralidad específica para la política, y que la “modernidad” no termina de destruir los viejos cimientos de la metafísica antigua.³⁹

Así, destacaremos en primer lugar el papel que juegan las ideas cosmológicas y antropológicas en la construcción de la dualidad “bien” o “mal”, las interpretaciones no serán las canónicas, por lo que desde este momento ofrezco a

³⁷ Diálogo de Bryan Magee con Iris Murdoch, compilado en Magee, Bryan, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, tr. José A. Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 299.

³⁸ Stewart, Matthew, *La verdad sobre todo. Una historia irreverente de la filosofía con ilustraciones*, tr. Pablo Hermida Lascano y Pablo de Lora Deltoro, México, Taurus-Aguilar, 2003, p. 57.

³⁹ En la nota del traductor a la obra de Wilhelm Windelband se destacan los temas de la filosofía antigua de la manera siguiente: 1. Período cosmológico (600 al 450 a.C.), problemas: del ser, del devenir y del conocer; 2. Período antropológico (450 a 300 a.C.), problemas: de la moralidad y de la ciencia; 3. Período sistemático (400-322 a.C.), desarrollo de los tres grandes sistemas filosóficos de Demócrito, Platón y Aristóteles. Sistemas: materialismo, idealismo, lógica aristotélica, evolución (véase: Windelband, Wilhelm, *Historia de la Filosofía II. La filosofía helenístico-romana*, vers. Francisco Larroyo, México, Antigua Librería Robledo, 1941, p. 199, nota 12).

los afectados ideológicos la disculpa de rigor, tampoco podré analizar enciclopédica o cronológicamente las ideas, por lo que existirán omisiones que parecerán imperdonables, por lo que solicito paciencia y comprensión.

En este apartado mostraremos los nexos entre el concepto de “mal” y la teodicea desde la antigüedad hasta Kant, aclarando que entendemos a la teodicea desde su etimología relacionada con las voces griegas “*theos*” (dios) y “*dike*” (justicia), término introducido por Leibniz con el significado restringido de “doctrina de la justificación de Dios respecto al mal en el mundo, ante el tribunal de la razón humana”.⁴⁰

La intención es mostrar como aparece la idea de “mal”, sin menospreciar el papel del lenguaje en su construcción. La trascendencia del apartado consiste en mostrar cómo todo el enigma del “mal” radica en que comprendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diversos como el pecado, el sufrimiento y la muerte.⁴¹

Así, los niveles del discurso que se construyen para explicar el mal son: a) el mito; b) el estadio de la sabiduría; c) el estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica; y d) el estadio de la teodicea⁴², nosotros nos ocuparemos únicamente del último el estadio de la teodicea.

1. Teodicea y mal

En una investigación sobre el “mal” no se puede soslayar su raigambre teológica y metafísica, por lo que sostendremos, sin justificar, que en la teodicea están presentes el mito, la gnosis y su contrario. Además, también se encuentra como hipótesis la idea de “libertad”, como lo destaca Julia Kristeva, sólo los hombres libre son capaces de juzgar al mal, porque nuestra capacidad para

⁴⁰ Véase el libro: Leibniz, *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, de 1710.

⁴¹ Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, pr. Pierre Gisel, tr. Irene Ago, Argentina, Amorrortu Editores, 2006, p. 21.

⁴² *Ibidem*, pp. 28 y ss.

continuar las historias del mal depende el destino de la libertad y nuestra aptitud para tener un alma.⁴³

En este contexto, una de las primeras condiciones de la reflexión filosófica sobre el mal es su posibilidad, desde su vínculo con determina forma de entender la realidad anclada en una “teodicea” con dos presupuestos claros: la presencia de la “libertad” y de un alma (*ánima*), ambos supuestos como hipótesis que posibilitan la acción moral; aquí surge un primer problema qué sucede si no existe la libertad, o si se carece de “alma” ¿desaparece el mal? ¿Es inexistente ontológicamente hablando?

Para contextualizar esta parte de nuestra exposición nos apoyaremos en ideas antiguas, sin que eso implique abandonar nuestra exposición original, simplemente usaremos este proceso como orientación para las ideas que plasmaremos adelante.

En el Diálogo “*Apología de Sócrates*” aparece el debate relacionado con la acusación que se fórmula a Sócrates de corromper a la juventud. Sócrates interroga a uno de sus acusadores –Melito-- sobre si la actividad de hacer mala a la juventud la realiza con conocimiento o sin quererlo, Melito le responde que es con conocimiento. Por lo que Sócrates responde que el roce con los malos causa el mal y el roce con los buenos el bien, destaca que si convierte en malos a los que lo rodean se arriesga a recibir mal, por lo que argumenta:

Una de dos: o yo no corrompo a los jóvenes, o, si los corrompo, lo hago sin saberlo y a pesar mío. Si corrompo a la juventud a pesar mío, la ley no permite citar a nadie ante el tribunal por faltas involuntarias, sino que quiere que se les llame aparte a los que las cometen, que se les reprenda y que se les instruya; porque es bien seguro que, estando instruido, cesaría de hacer lo que hago a pesar mío.⁴⁴

No obstante en otro Diálogo “*Menón o de la virtud*”, se afirma que los que obran mal, no desean el mal, sino que desean lo que tiene por un bien, aunque en realidad sea un mal.⁴⁵ En una interpretación del Diálogo *Menón*, Werner Jaeger

⁴³ Kristeva, Julia, prólogo a *Historias del Mal* de Bernard Sichére, España. Gedisa, 2008, pp. I y VI.

⁴⁴ Platón, *Diálogos: “Apología de Sócrates”*, est. Franciso Larroyo, 28ª ed., México, Porrúa, 2003, p. 9.

⁴⁵ Platón, *Diálogos: “Menón o de la virtud”*, est. Franciso Larroyo, 28ª ed., México, Porrúa, 2003, p. 295.

señala: *El Menón nos ha dicho ya cómo se despierta en el alma del hombre su tipo de saber. Por donde al final vemos claramente que la areté, en sentido socrático, se adquiere “por naturaleza” (como “recuerdo del alma”) y es también susceptible de “enseñanza”*.⁴⁶

Así, del contenido de *La Apología y El Menón* se puede inferir que el mal se considera como la ignorancia del bien, a esta doctrina se le conoce como intelectualismo moral. No obstante, James G. Colbert, Jr., sostiene que en el Diálogo Menón se demuestra que la virtud no puede ser enseñada; además, destaca que aquí está presente una anticipación de la noción de gracia divina.⁴⁷

Sin embargo, esta postura posiblemente carezca de contenido, porque, como lo destaca Rüdiger Safranski: En el sentido socrático, el hecho de que alguien actúe bien o mal es asunto del conocimiento suficiente o insuficiente. Nadie dice Sócrates, quiere algo malo voluntariamente y a sabiendas. Esto podría entenderse como exoneración de la responsabilidad. Pero la cosa no está pensada así. Querer involuntariamente el mal significa, más bien, que todos quieren lo bueno para ellos, aunque no sepa cada uno lo que es bueno para ellos. El conocimiento incompleto de lo pertinente tiene como consecuencia que se produzca una confusión y equivocación.⁴⁸

Como se advierte, aunque no está enunciado de esa manera el problema sigue la posibilidad de conocer lo bueno, desde este punto de vista, ese conocer lo bueno nos remite al camino el conocimiento o enseñanza de la virtud.

Otro enfoque en el problema lo proporciona Aristóteles, para el estagirita el bien es aquello a que todas las cosas aspiran; el bien soberano es el fin de nuestros actos querido por sí mismo y los demás por él; ese bien es competencia de la ciencia política, porque se sirve de las demás ciencia prácticas y legisla

⁴⁶ Jaeger, Werner; Paideia: Los ideales de la cultura griega, libro tercero: En busca del centro divino, 15ª reimp., tr. Joaquín Xiral, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 562.

⁴⁷ Véase: Colbert, James G. Jr., *El intelectualismo ético de Sócrates*, p. 12. Visible en: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/1869/1/01.%20James%20G.%20COLBERT,%20JR.,%20Boston%20State%20College.%20El%20intelectualismo%20%C3%A9tico%20de%20S%C3%B3crates%20.pdf>, consultado el 6 de abril de 2012. Además, el autor sostiene que: *En una época menos cauta que la nuestra alguien habría recordado que el mito del Menón explica la virtud en términos de inspiración divina. Si unimos a eso el mito del sol-bondad, tenemos una anticipación de la noción de gracia divina* (p. 26).

⁴⁸ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, tr. Raúl Gabás, México, CNCA-Tusquets, 2008, p. 38.

sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse; el bien al que tiende la política es la felicidad.⁴⁹

Como se advierte el bien es una aspiración una tendencia a la felicidad, por lo que en una respuesta temprana podríamos afirmar en la filosofía aristotélica el mal se identificaría con la infelicidad. En el Libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles destaca que la virtud intelectual nace de la educación y requiere de la experiencia, por su parte, la virtud moral nace de la costumbre, así ninguna de las virtudes morales nace “naturalmente”:

Todo lo que nos da la naturaleza son potencialidades que después traducimos en actos. De los actos semejantes nacen los hábitos, así, los actos son “los señores” y la causa de los hábitos. Los actos humanos se malogran por el exceso o por el defecto. Los hábitos se acompañan por placer o pena. Así, la virtud moral está en relación con los placeres y los dolores. Es propio de la virtud poner en obra los gozos o sufrimientos moralmente más valiosos, y propio del vicio hacer lo contrario; así, los dolores y los placeres son materia de preocupación para la virtud y la ciencia política. Quién sepa usar rectamente de ellas será bueno y quien mal, malo.⁵⁰

Así, advertimos que el problema moral aunque es individual trasciende socialmente y se relaciona con los actos y los hábitos, con el placer y el dolor. El exceso o el defecto orientado por la virtud o el vicio, evaluado a partir de la virtud y la ciencia política mostrarán lo bueno y lo malo. ¿Qué es la virtud para Aristóteles? Todo lo que se da en el alma son pasiones (afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena)⁵¹, potencias (facultades que hacen posibles de esos estados)⁵² y hábitos, que son las disposiciones que nos hacen conducirnos

⁴⁹ Véase: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, ver. e int. Antonio Gómez Robledo, 19ª ed., México, Porrúa, 2000, pp. 3-17.

⁵⁰ *Ibidem*, Libro II, Capítulo III, pp. 18-21.

⁵¹ Aristóteles considera aquí al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, y la piedad.

⁵² Aristóteles estima que nos hacen capaces de airarnos y contristarnos.

bien o mal en lo que respecta a las pasiones⁵³, por lo anterior somos virtuosos o viciosos por nuestras virtudes o vicios.

Así, la virtud y el vicio son un hábito, o sea, las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal. La virtud del hombre será aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará el bien la obra que le es propia. Lo igual es un medio entre el exceso y el defecto, el término medio de una cosa es lo que dista igualmente de uno y otro extremo, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso. La virtud es un hábito selectivo, consiste en una posición intermedia para nosotros determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente, es la posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así unos vicios pecan por exceso otros por defecto de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.⁵⁴

En La Política Aristóteles establece el nexo entre ética y política, y lo que es importante para nuestra investigación, las leyes, al señalar que el orden es ley, por lo que es preferible que gobierne la ley antes que uno sólo de los ciudadanos, por lo que, quien recomienda el gobierno de la ley, recomienda el gobierno de lo divino y lo racional, porque la ley es la razón sin apetito. La ley es lo imparcial.⁵⁵

Con esta exposición de la doctrina aristotélica es suficiente para destacar que los actos orientan nuestros hábitos, como el vicio es un hábito, “el mal” consistirá en la realización de actos, por exceso o defecto, porque los hábitos son las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal. Así, atendiendo al vínculo de la ley con lo divino y racional no es extraño que el estagirita destaque que la ley es la razón exenta de pasión, por lo que se debe preferir el gobierno de las leyes al de los hombres.

Así, en la ética eudemónica el mal consiste en un exceso o un defecto, por lo que aparentemente no existiría una relación entre esta clase de pensamiento y la teodicea, a menos que se incorporara la idea de “primer motor” enunciado en el *Libro XII de la Metafísica*, aunque las interpretaciones son

⁵³ Aristóteles; *Ética Nicomaquea*, cit., pp. 21-22.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁵⁵ Aristóteles, *Política*, ver. Antonio Gómez Robledo, 19ª ed., México, Porrúa, 2000, pp. 217-219.

contradictorias: por un lado se sostiene que ese primer motor es Dios y por otro se destaca que refiere a un principio en el que está ausente la divinidad.

No obstante, dejamos la palabra a Aristóteles quien afirma:

El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario; hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza.⁵⁶

En este contexto, Aristóteles destaca que el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es bien por excelencia, la inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con ese contacto, con este pensar. Hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible. La vida reside en Dios porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia, la actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Por lo que Dios es un animal perfecto y eterno. La vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios, porque esto mismo es Dios.⁵⁷

Aceptando la posibilidad de errores de traducción del griego al español, pero considerando que no podrían ser tan garrafales que anularan todo el sentido del argumento, al predicar en última instancia de Dios el movimiento y la perfección, no dudamos que Aristóteles se ancla también en la teodicea.

Como se advierte el giro antropológico inaugurado por Sócrates, lo continúa Platón y se afianza en el hilemorfismo aristotélico, donde lo trascendente para la comprensión filosófica es la “pauta para la acción”, el campo de lo moral, la cuestión de la virtud y el vicio: el bien y el mal.

El espacio intermedio entre el helenismo y el cristianismo tiene otra clase de problemas, como lo destaca Wilhelm Windelband se da una dependencia de la filosofía respecto de las corrientes culturales de la época. Así, viéndose urgido el

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII (L), est., rev., e int. Francisco Larroyo, 15ª ed., México, Porrúa, 2002, p. 263.

⁵⁷ *Idem.*

mundo ilustrado a renunciar el asidero que brindan religión y Estado, trató de encontrarlo ahora en la filosofía. Es por eso que el punto de vista de la sabiduría mundana, que priva luego en el helenismo y romanismo, sea el de la moralidad individual, y que la filosofía, así orientada, ostente por dondequiera fisonomía ética. Por lo anterior, sobre todo en los epicúreos, aparece la antítesis entre ética individual y religión.⁵⁸

En ese período, coexisten las escuelas platónica, aristotélica, estoica y epicúrea que combaten entre sí. Además, la filosofía helenístico-romana tiene dos períodos: el ético y el religioso, como lo destaca Windelband, el primer siglo antes de Jesús constituye la época de transición de uno a otro.⁵⁹

El debate relacionado con la ética individual de la época se centra en el “ideal del sabio” y surgen conceptos como la imperturbabilidad (*ataraxia*), paz espiritual (*galeenismós*), abstención de juzgar (*epojé*), obrar en lo posible y ausencia del pasiones (*apátheia*).

Para Alain Badiou: Sin duda son los estoicos los que con más constancia han hecho de la ética, no solamente una parte, sino el corazón mismo de la sabiduría filosófica. Sabio es aquel que, sabiendo discernir las cosas que dependen de él de aquellas que no dependen, organiza su voluntad alrededor de las primeras y resiste impasiblemente a las segundas. Se cuenta, por otra parte, que los estoicos tenían la costumbre de comparar la filosofía a un huevo, cuya cáscara era la Lógica, la clara la Física y la yema la Ética.⁶⁰

Para los efectos de nuestra investigación destacaremos la teoría psicológica de las pasiones de los estoicos⁶¹, escuela que es indiferente a los bienes del mundo externo, y que encuentra en la autarquía (*autárkeia*) del sabio virtuoso el signo de su ética. La capacidad conductora del alma (*to heegemonikón*) no sólo convierte los estímulos de los sentidos en percepciones, también transforma las excitaciones emotivas, por su asentimiento, en decisiones de la voluntad. La aptitud de la conciencia, capaz de unificar los estados (*affectus*)

⁵⁸ Windelband, Wilhelm, *Historia de la Filosofía II. La filosofía helenístico-romana*, cit., p. 22.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁰ Badiou, Alain, *La ética*, cit., pp. 23-24.

⁶¹ Para la exposición de esta doctrina nos apoyamos en Windelband, Wilhelm, *Historia de la Filosofía II. La filosofía helenístico-romana*, cit., pp. 43 y ss.

cambiantes de la psique, es razón (*nous*). Semejantes estados son los de la pasión (*páthee*) y de la enfermedad del alma: perturbaciones psíquicas contrarias a la razón y a la naturaleza. El sabio niega el asentimiento con la fuerza de su razón a tales perturbaciones. La ausencia de pasiones (*apátheia*) es la virtud.

Así, para los estoicos la virtud es el único bien; el vicio, la hegemonía de los afectos sobre la razón, el único mal. Lo bueno es la armonía con la naturaleza, una ley de valor normativo (*nomos*) para la parte sensible del hombre. La idea de naturaleza tiene una doble dimensión: la fuerza cósmica, creadora, el *telos* del mundo, el *lógos*. Como la razón universal es la divinidad, la virtud no es otra cosa que la subordinación al orden cósmico y al mandato de la providencia. La *lex naturae* es la *lex divina*. La virtud del individuo aparece ligada a algo general y todo poderoso. Como una parte de la razón universal es el principio vital del alma humana (*heegemonikón*) sólo es valiosa la conducta que obra adaptándose a la naturaleza humana, a la esencia del hombre.

Lo moralmente digno coincide con la perfecta y auténtica humanidad y con la racionalidad, válida para todos en igual medida. La más alta sabiduría consiste en mantener la conformidad del virtuoso con su naturaleza esencial. Orientar la vida en armonía con la razón y la naturaleza es un deber (*kathéekon*) que el sabio debe cumplir, una ley a la que debe someterse.

Para los estoicos el hombre es un animal social por naturaleza, debido a la identidad entre su alma y la razón cósmica. Como parte de la razón cósmica, los hombres y los dioses constituyen una comunidad racional de vida (*politikón systeema*), donde cada individuo es un miembro insustituible (*mélos*). El estado ideal de los estoicos es una comunidad racional de vida de todos los hombres, esto es, el cosmopolitismo.

La ley de la vida fundada en la naturaleza y la razón (*To physei díkaion*) es válida para todos los hombres. La *physei díkaion* en manos de Cicerón se convierte en el principio constitutivo de la jurisprudencia romana. De esta ley natural universalmente válida, que está por encima de todo arbitrio humano y de todo cambio histórico, dimanaban del mismo modo que las prescripciones de la moralidad las de la comunidad de vida humana: el *jus naturale*.

En estas breves reflexiones se advierte la fuerte influencia de la moral estoica en los sistemas normativos de la antigüedad, sobre todo con su idea de “ley natural” como “ley divina”. Así, para el romano Cicerón el Estado no tiene su origen en la voluntad o el convenio de los particulares, es un producto de la historia que mezcla en sus estructuras vigentes los imperativos de la eternamente válidos de la ley natural con las prescripciones históricas del derecho positivo, que contiene al *jus civile* (relaciones internas de los Estados particulares) y *jus gentium* (relaciones de los diferentes Estados entre sí), ambas formas de derecho coinciden en su contenido ético en ciertos puntos con el derecho natural. Esta doctrina proporciona el esqueleto de una ciencia especial que se desgaja de la filosofía. Cicerón convierte la grandeza política de su pueblo en una creación científica.⁶²

A nosotros no interesa destacar una frase de *Las paradojas de los estoicos* de Cicerón, en la paradoja III “son iguales los pecados y también las rectas acciones, se afirma: “*¡Pequeño –dice— es el hecho!*” *Pero la culpa es grande. En efecto, los pecados deben medirse no de acuerdo con los resultados de los hechos, sino de acuerdo con los vicios de los hombres.*⁶³

En este breve párrafo se presenta el contexto de la tecnología de la “culpa”, ésta hace posible incorporar una “valoración” en las acciones humanas que no es proporcional al hecho, sino que se relaciona con los vicios: la maldad, presente en los autores de los actos reprobables.

La culpa tiene una dimensión distinta en el cristianismo, como lo destaca Rüdiger Safranski, al interpretar la historia del “pecado original”, traducido en la violación de la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. En primer lugar destaca que la prohibición crea el conocimiento que prohíbe. En segundo lugar, en la medida en que este árbol prohibido se encuentra entre los demás árboles, el conocimiento del bien y el mal ha sido concedido al hombre; por

⁶² Windelband, Wilhelm, *Historia de la Filosofía II. La filosofía helenístico-romana*, cit., pp. 56-57.

⁶³ Cicerón, *Las paradojas de los estoicos*, int., ed., tr. y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 2000, p. 11.

último, cuando Dios dejó a la libre disposición del hombre la aceptación o la conculcación del mandato le dio el don de la libertad.⁶⁴

Así, pecado, conocimiento y libertad se unen: al grado de que el propio Rüdiger Safranski, apoyándose en el Capítulo Séptimo de la Carta a los Romanos de Pablo, cuestiona si esta historia del pecado original no lleva a la pregunta: *de si hay ley por causa del pecado, o más bien hay pecado por causa de la ley.*⁶⁵

Esto va a ser destacado por Agustín de Hipona porque, según Julio Martín Quesada, fue el primer filósofo en sistematizar el problema del mal.⁶⁶ ¿Qué tanto influye su madre Mónica en la vocación de Agustín? Es importante destacar que la iglesia católica la considera santa⁶⁷ y que fue ella quien enseñó al niño Agustín los rudimentos de la religión católica.

En las *Confesiones*⁶⁸ Agustín de Hipona muestra sus “culpas” y se acusa de ellas, como se desprende de los Libros I y II, en sus diversos capítulos, donde narra su infancia y juventud, destacando los “pecados” en que incurrió, con lo que se advierte el proceso de la tecnología de la culpa su proceso de interiorización y su impacto en la idea del “mal”, Agustín se siente “enfermo” o víctima de un perjuicio y requiere “sanar”.

Frente a las preguntas que se formulaba, bajo la influencia de los Maniqueos, como de dónde procedía lo malo, si tenía Dios forma corpórea, y si tenía también cabellos y uñas, si se habían de tener por justos los que tenían muchas mujeres a un tiempo, y los que quitaban la vida a otros hombres y sacrificaban animales, en el Libro III, capítulo VIII, de las *Confesiones* Agustín ensaya una primera respuesta al problema del mal: *Como yo estaba ignorante de la verdad acerca de estas cosas, me hallaba no poco embarazado y perturbado con tales preguntas, y por los mismos medios y con los mismos pasos con que me apartaba de la verdad me parecía que la iba alcanzando, por no haber llegado*

⁶⁴ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, cit., p. 22.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 25, en ese apartado Safranski cita un párrafo de la carta a los romanos, de la que destacamos: “...no se conocería el pecado si no fuera por la ley”.

⁶⁶ Quesada Martín, Julio, *La filosofía y el mal*, España, Editorial Síntesis, 2006, p. 78.

⁶⁷ Se le conoce como Santa Mónica de Hipona (332-387), originaria de Tagaste actual Argelia.

⁶⁸ Agustín (san); *Confesiones*, México, Lectorum, 2006.

todavía a conocer que no es otra cosa el mal sino privación del bien, hasta llegar al mayor mal, que es la nada y privación de todo bien hasta llegar a la nada.

Como se advierte, la idea de “mal” en Agustín es similar a la socrática: “privación del bien”, sin embargo, para buscar el origen del mal, en el Libro VII de las *Confesiones*, Agustín de Hipona⁶⁹, parte de lo finito y limitado y de lo infinito e ilimitado, concibe a Dios como una sustancia infinita sin término ni límite alguno, que rodeaba y penetraba por todas partes aquella gran masa, para lo que acude a la metáfora del mar y la esponja. Con lo anterior destaca que como todas las criaturas finitas y limitadas están por todas partes circunvaladas y llenas de Dios, que es infinito, o sea, Dios y la creación, como Dios es bueno y su bondad excede infinitamente a todo el conjunto de sus criaturas; entonces todas las cosas las crea buenas.

Así, en ese mismo Libro VII, pero en el Capítulo III, Agustín advierte, aunque como confiesa sin poder entender, que: *el libre albedrío de nuestra voluntad era la causa del mal que obrábamos y la rectitud de vuestro juicio la causa del mal que padecíamos*. Por lo que el mal se encuentra en los individuos que obran libremente no en la creación divina.

En ese mismo apartado entra al problema ontológico del “mal”, cuestionándose: *¿en dónde está el mal?, ¿de dónde ha dimanado?, ¿por dónde se ha introducido en el universo?, ¿cuál es la raíz que lo produce?, ¿de qué semilla nace? ¿Acaso diremos que el mal no tiene ser alguno? Pues ¿por qué tememos y evitamos lo que no hay ni tiene ser? ¿De dónde vino este mal? Porque Dios, siendo todo bondad, hizo buenas todas estas cosas. El mayor y sumo bien hizo las criaturas que son bienes menores; pero así el Creador como las cosas creadas, todo es bueno. Pues ¿de dónde nace el mal? ¿Será acaso que la materia de que hizo Dios todas las criaturas era en sí misma alguna cosa mala, y Dios la formó y ordenó, pero dejó algo en ella que no lo ordenase y convirtiéndose de mal en bien? Y si fue así, ¿qué causa hubo para esto? ¿Acaso no podía convertirla toda y mudarla en bien de modo que no quedase en ella nada de malo,*

⁶⁹ Agustín, *Confesiones*, Libro VII, Capítulo V “Vuelve otra vez a inquirir de dónde provenga el mal y cuál será su origen y raíz”.

siendo Él todopoderoso? Finalmente, ¿por qué quiso servirse de ella para formar de allí sus criaturas, y no usar de su misma omnipotencia para destruirla enteramente y aniquilarla? ¿O podrá decirse que ella podía existir contra la voluntad de Dios? Aun suponiendo que fuese eterna, ¿por qué la dejó durar antecederentemente por infinitos espacios de duraciones y tanto después tuvo por bien servirse de aquella materia, y hacer de ella alguna cosa?

Como se advierte el problema del “mal” en Agustín de Hipona se entiende desde el entorno negativo de la privación de bien, tiene su origen en el libre albedrío del ser humano y se expresa a través de la voluntad, sin embargo, existe una cuestión a conciliar: la obra de Dios es buena, por lo que se requiere reconciliar a los opuestos: el “bien” de la creación, incluido en hombre, con el “mal” presente en el albedrío y expresado en la voluntad humana, porque Agustín encuentra a un ser “omnipotente, el todo, el verdadero, sumo e infinito bien”, que paradójicamente es incapaz de resolver el problema del “mal”, de lo caótico.

Lo anterior se muestra en el contra-argumento: cómo es posible que siendo Dios tan bueno no destruyera la mala materia, reduciéndola a la nada, para crear otra buena, que produjese todas las cosas. *Porque no sería todopoderoso si no pudiera hacer algo bueno sin ayuda de aquella materia que Él no había creado.*

En el Capítulo VII “De las graves penas que le causaba a Agustín el averiguar la causa y principio del mal”, destaca que al buscar el origen del mal, no hallaba salida a sus dificultades. Además, metodológicamente se encuentra un nexo con la mayéutica platónica cuando destaca: *¡Y qué tormentos y dolores como de parto sufrió mi corazón para salir de esta duda, y qué gemidos le costó, Dios mío!* Otro aspecto trascendente, también platónico, se advierte en la frase: *pero la luz que había de aclarar mis ojos me faltaba, porque ella estaba dentro de mi alma y no andaba por fuera.* La duda no cede: *Si abría los ojos, no descubriría por todas partes sino esas mismas criaturas, que amontonadas y de tropel se entraban por mis ojos; si me ponía a examinar y pensar lo que había visto, no se me presentaban a la imaginación y al pensamiento sino imágenes corpóreas; y si quería retirarme y apartarme de ellas, se me volvían a poner delante, como si me dijeran: ¿Adónde piensas ir, indigno y sucio? Estos sentimientos provenían de mis*

llagas, con las cuales Vos quisisteis humillar al soberbio, poniéndole como a un hombre todo llagado; creciendo la hinchazón de mi soberbia, me separaba de Vos, y llegó la inflamación a apoderarse tanto de mi rostro, que ya me tenía con los ojos cerrados. Así, el problema la imposibilidad de la filosofía para dar respuesta a la cuestión del mal, todo el conocimiento humano es soberbia.

Para encontrar la veta de indagación sobre el mal la teología tiene que venir en auxilio de la filosofía⁷⁰, así, en el Libro VII, Capítulo XII, 18 de las *Confesiones*, Agustín tiene la relevación divina: *todas las cosas que se corrompen son buenas, porque no pudieran corromperse si no tuvieran alguna bondad, ni tampoco pudieran si su bondad fuera suma, pues si fueran sumamente buenas, serían incorruptibles, y si no tuvieran alguna bondad no hubiera en ellas cosa alguna que se pudiera corromper. Y si se privaran enteramente de toda su bondad, absolutamente dejarían de ser, porque si todavía existieran sin bondad alguna, quedarían incapaces de ser corrompidas, y por consiguiente, mucho mejores que antes, pues permanecerían incorruptibles. Así, como todas las cosas que son, son buenas, para Agustín esto prueba convincentemente que el mal, cuyo principio andaba yo buscando, no es alguna sustancia, porque si lo fuera, algún bien sería. Pues o había de ser una sustancia incorruptible, y esto era un bien muy grande, o sustancia corruptible, la cual, si no tuviera alguna bondad, no pudiera corromperse.*

Por lo anterior, concluye Agustín en ese mismo capítulo que todas las cosas, como creaciones divinas, son buenas, porque todas fueron creadas por Dios. Sin embargo, no todas son iguales en bondad, porque todas tienen un ser distinto: su particular bondad, aunque todas juntas, son muy buenas.

En el Capítulo XIII del Libro VII, Agustín argumenta que como el “mal” carece de sustancia no es posible que algún mal perjudique a Dios ni le haga daño, además, tampoco hay mal alguno que lo sea respecto de todo el universo, porque fuera de él no hay cosa alguna que pueda introducirse a perturbarle o a destruir el orden que Dios determinó y establecido en él.⁷¹ Además sostiene en el

⁷⁰ *Ibidem*, Capítulo XII “Que todas las cosas que son o existen son buenas”.

⁷¹ *Ibidem*, Capítulo XIII “Cómo todas las criaturas dan alabanzas a Dios”.

Capítulo XIV, que los que desagradan de las creaciones divinas “no están en su sano juicio”, con lo que desecha la sentencia de las dos sustancias, cesa de imaginar ideas fantásticas y adormece su locura, piensa en Dios como verdaderamente infinito, con una vista o conocimiento que no pertenece a los ojos corporales⁷², la perfección no acepta fisuras, cuestionar la creación es signo de locura.

En este contexto, el converso Agustín, el pecador, siente la necesidad de confesar que, aterrado por sus culpas y oprimido del peso de sus miserias, había pensado en su interior, dejarlo todo y huir a la soledad, Dios lo salva, por lo que le encomienda su salud, para vivir y emplearme en contemplar las maravillas de vuestra santa ley. Dios conoce sus ignorancias y dolencias, por lo que Dios puede enseñarle y sanarlo.⁷³

Aquí advertimos la presencia de la teodicea: Una naturaleza perfecta que emana de la divinidad, una hombre que se encuentra con el problema del “mal”, los límites de la razón para explicar estas cuestiones y la corrupción con sus diversos grados de perfección como solución al problema, donde la paradoja se resuelve en el libre albedrío y la voluntad, así, es en la libertad donde está presente el problema del “mal”.

Con un argumento similar, Tomás de Aquino, elabora la idea de bondad radical, en la *Suma Teológica*, Artículo 3, pregunta ¿Es o no es bueno todo ser? La respuesta es que todo ser en cuanto ser es bueno. En las objeciones por las que parece que no todo ser es bueno, en la segunda se asienta: “*Ningún mal es bien (...) Pero algún ser es llamado mal. Por tanto, no todo ser es bueno. Y en la respuesta a esta objeción señala que ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto está privado de algo.*” Como ejemplo destaca que se llama malo al hombre que está privado de virtud.

Señala que al considerar a las criaturas, advierte que todas le deben a Dios el ser que tienen, y que como Dios es infinito, están todas las cosas finitas y limitadas, *con la mano de vuestra eterna verdad*, y todas participan de ella y son

⁷² *Ibidem*, Capítulo XIV “Que al hombre cuerdo ninguna cosa desagrada de cuantas Dios ha creado”.

⁷³ *Ibidem*, Capítulo XLII “Carácter del verdadero mediador entre Dios y los hombres”.

verdaderas, en cuanto existen y tienen ser; así, la falsedad (el mal) consiste en juzgar que tiene ser aquello que no lo tiene. En este sentido todas las cosas están colocadas en sus lugares propios y convenientes, y en el tiempo que les corresponde.⁷⁴

Así para el doctor angélico, el “mal” también es una carencia de bien; en este contexto llama la atención que el platónico Agustín y el aristotélico Tomás de Aquino, arriben a conclusiones, sino iguales, por lo menos semejantes. En una síntesis de las ideas sobre el “mal” de estos filósofos, José Ferrater Mora señala que San Agustín distingue entre el mal físico y moral, sólo el mal moral (pecado) es un mal; Santo Tomás distingue entre mal físico (dolor), muerte y pecado⁷⁵. Como se advierte, esta síntesis no hace justicia a las ideas de estos filósofos, porque a la par de que controvierte la posición de éstos de que el mal carece de sustancia o que es la privación de algo, no incorpora el rico debate relacionado con la presencia del bien en el “mal”.

Además hay que destacar que, entendido con rigor, el mal moral —el pecado en el lenguaje religioso— designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La acusación caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada. La reprobación designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado⁷⁶, por lo que de ninguna manera “mal” y “pecado” podrán asimilarse, en cuanto a que el “pecado” sería una de las especies del “mal” pero no el “mal” en sí.

Lo que es importante asentar es que con estos pensadores la idea del “mal” se transforma en teodicea, pasa de constitutivo del universo, a un proceso ético-religioso, a partir del cual es posible imputar una conducta a una persona. Como se advierte el paso del período filosófico cosmológico al antropológico es

⁷⁴ *Ibidem*, Capítulo XV “Del modo con que se halla en las criaturas, ya la verdad, ya la falsedad”

⁷⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, cit., p. 2083. Con esta idea, en lo que se refiere a Agustín de Hipona, Julio Quesada Martín, destaca que: *La tesis de San Agustín sobre el problema del mal es la que sigue. El mal existe y aparece bajo dos formas diferentes: a) mal físico (Agustín habla de desórdenes) y b) mal moral. Dentro del mal moral se entienden tanto las iniquidades individuales como las colectivas* (véase: Quesada Martín, Julio, *La filosofía y el mal*, cit., p. 78).

⁷⁶ Ricoeur, Paul, *El mal...*, cit., p. 24.

imposible sin la comprensión plena del problema ético y la tecnología de la culpa como su componente primario.

2. Baruch de Spinoza

La ratificación de los tratados de paz entre España y Holanda, el 15 de mayo de 1648, y la paz de Wesfalia de 24 de octubre de 1648, permiten que Holanda surja como nación independiente de España, en esta sociedad del siglo XVII florece la tolerancia. Personajes como Uriel da Costa y Juan de Pardo cuestionan la interpretación literal de la Biblia⁷⁷, sin embargo, Uriel da Costa es condenado en 1647 por negar la inmortalidad del alma y la ley revelada; a Juan de Pardo se le castiga y excomulga en 1656 por sostener que las almas mueren con los cuerpos, que Dios sólo existe en sentido intelectual y que la fe es inútil.⁷⁸

En este ambiente intelectual nace Baruch de Spinoza, o simplemente Spinoza, en la comunidad judeo-portuguesa de Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632, en una casa cerca de la vieja sinagoga portuguesa, recorre todas las etapas de la escuela de rabinos, desde el hebreo hasta el estudio de las Sagradas Escrituras, particularmente el *Pentateuco* y los *Profetas*. De ahí pasa al *Talmud*, para después analizar a comentaristas y escolásticos judíos de la Edad Media. Además, estudia *La Cábalá*. Su maestro es Saúl Gui Montera, gran talmudista de su época y el primero entre los rabinos⁷⁹.

⁷⁷ *Da Costa, a contemporary of Spinoza, had been excommunicated from Judaism in 1618 for denying the immortality of the soul and retribution in the "World to Come". He also promoted disbelief in the Bible. Da Costa was a native of Amsterdam, and like Spinoza, had come of a "Marrano" family. The word "marrano" means "swine" and was applied by Christians to Jews who had converted to Christianity. A number of these "new Christians" moved to the Netherlands in the 16th and 17th century to escape the Spanish and Portuguese "Inquisition" into the sincerity of their Christian beliefs. Among these was the Da Costa family, who had raised Uriel as a Catholic. Having renounced his Christianity, Uriel became a Jew but could not support these beliefs any more than the Christian dogmas in which he was raised. Instead, Da Costa adopted a naturalistic religion, without dogma and without ritual.* (Véase: Falk, Gerhard; *Spinoza & Other Heretics. The Blessed Spinoza and Other Heretics*, en <http://jbuff.com/c020101.htm>, consultada el 2 de noviembre de 2010 y Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2005, p. 231).

⁷⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, España, Fábula Tusquets, 2001, p. 13.

⁷⁹ Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, tr. y nota: Luis Felipe Segura M., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, pp. 35, 36 y 37.

A sus quince años Spinoza es un talmudista consumado. A los veinticuatro años habla español, portugués, italiano, francés, holandés y alemán⁸⁰. En esa edad, aparentemente bajo la influencia del racionalismo cartesiano y la doctrina política de Hobbes, a las que se acerca gracias a su maestro de latín Van don Enden, se aleja del judaísmo ortodoxo. Se le acusa de sostener ideas heréticas y execrables, porque Spinoza piensa que la Biblia es una invención humana o que no hay inmortalidad.

Por lo anterior se intenta asesinarlo, la conjura falla porque el cuchillo del sicario sólo rasga su abrigo sin herirle; el agresor huye. Como anécdota se cuenta que Spinoza guardó su capa atravesada por una cuchillada para mejor tener presente que el pensamiento no siempre es amado por los hombres⁸¹. Además, políticamente Spinoza es cercano a los liberales de partido republicano de Jan de Witt que pedía la disolución de los grandes monopolios, por lo que en 1640 está a punto de ser “excomulgado”, en realidad sometido a *cherem*, por criticar a la Compañía Oriental⁸².

Así, el 27 de julio de 1656, la Sinagoga lo condena, no sin resistencia por parte del judaísmo, porque los rabinos le ofrecen pagarle una renta anual de mil guineas, a cambio de que guarde las apariencias manteniéndose dentro de la fe judía, visitando ocasionalmente la sinagoga. Como fallan todos los intentos de recuperar a Spinoza o destruirlo, como último recurso, se recurre a la anatema formal⁸³, o *cherem*, que no es una excomunión propiamente dicha, sino una

⁸⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁸¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, cit., p. 14.

⁸² *Ibidem*, p. 15. Las comillas son mías.

⁸³ Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, cit., pp. 43-45. En el decreto de excomunión puede leerse: “*Los dirigentes de la comunidad ponen en su conocimiento que desde hace mucho tenían noticia de las equivocadas opiniones y errónea conducta de Baruch de Spinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obtuvieran ningún resultado y como, por el contrario, las horribles herejías que practicaba y enseñaba, lo mismo que su inaudita conducta fueran en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Spinoza, que éste fuera excomulgado y expulsado del pueblo de Israel, según el siguiente decreto de excomunión: Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre*”

exclusión o prohibición, condena que se consideró cruel e inusual, violenta y destructora⁸⁴.

Gilles Deleuze destaca que si bien no es infrecuente que un filósofo acabe procesado, es más raro que comience por una “excomuniación” y un intento de asesinato.⁸⁵ Así, Spinoza se retiró a las afueras de Ámsterdam y vivió del oficio de pulidor de lentes, se cuenta que rechazó la cátedra de filosofía en la universidad alemana de Heidelberg en 1673.

Entre sus obras destacan: *Tratado acerca de Dios, el hombre y su felicidad* (1661), *Tratado sobre la reforma del entendimiento* (1662), *Principios de la filosofía de Descartes* (1663), *Tratado teológico-político* (1670) y, su obra principal, *Ética demostrada según un orden geométrico* (1675), esta última no se publicó sino hasta después de su muerte, causada por tisis en La Haya el 21 de febrero de 1677.

Si como lo sostiene Matthew Stewart, parafraseando a Heráclito, la sabiduría no es la capacidad de inferir mecánicamente, sino una facultad de juicio basada en el carácter⁸⁶, ¿cómo caracterizar a un pensador como Spinoza?

En palabras de Kuno Fischer Spinoza es el más solitario de los pensadores; apartado en su pensamiento y solitario y también solitario y apartado en su vida: un testigo completo de la verdad, tal y como ésta se hacía comprensible a su espíritu, tal y como ella requería ser pensada en ese momento del desarrollo de la filosofía. Además, su pensamiento muestra la incapacidad de sus contemporáneos para sospechar siquiera la grandeza de su pensamiento. Sus detractores y enemigos hacen de él un timorato. Los que lo estimaban lo convierten en un mártir lleno de confusión.⁸⁷

bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero vosotros, que sois fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o transcrito por él

⁸⁴ Véase: Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 234-235.

⁸⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, cit., p. 14. Las comillas son mías.

⁸⁶ Stewart, Matthew, *La verdad sobre todo. Una historia irreverente de la filosofía con ilustraciones*, cit., p. 55.

⁸⁷ Cfr. Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, cit., pp. 12 y 79.

Así, la filosofía de Spinoza genera un importante rechazo en su tiempo, aunque un siglo más tarde sería recuperada y su influencia se extendería no sólo en el terreno de la metafísica, sino entre poetas románticos como Shelley y Wordsworth. Aunque es común pensar a Spinoza como racionalista, en realidad no perteneció a ninguna escuela, y resulta difícil destacar al nivel que merecen la profunda originalidad y la independencia de su pensamiento.⁸⁸

Lo anterior es una magnífica introducción y una conclusión del carácter de Spinoza, un hombre que, por la grandeza de su pensamiento vive en una aparente imposibilidad de comunicar y que tiene que refugiarse en la soledad; pero, con una dimensión de pensamiento que se proyecta como uno de los pocos intentos serios en la historia de las ideas de encontrar la verdad, circunstancia que lo hunde en abismos de incompreensión y condena a su autor a la medianía.

2.1 La doctrina de Baruch Spinoza y su idea del “mal”

Para el análisis de la doctrina de Spinoza, en lo relacionado con el “mal”, me apoyaré en la traducción de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Oscar Cohan, porque se hizo directamente del latín, y el traductor la considera como “fiel, exacta y completa”⁸⁹; sin embargo, cuando la consistencia de algún argumento lo demande, utilizaré otras traducciones u otras ediciones. También utilizaré las llamadas *Cartas del mal* de Gilles Deleuze.

La filosofía de Spinoza parte de una serie de definiciones, para nosotros son importantes la de causa de sí que es aquello cuya esencia implica la existencia, esto es, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente, o sea, Dios. Lo finito es lo limitado por otra cosa de su misma naturaleza. La sustancia es lo que en sí y se concibe por sí. El atributo es lo que se percibe de la sustancia en cuanto constituye su esencia. El modo es las afecciones de la sustancia. Dios es un ente absolutamente infinito, tiene atributos infinitos, que expresan su sustancia eterna e infinita. También destaca la definición

⁸⁸ <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/spinoza.htm>, consultada el 26 de septiembre de 2010.

⁸⁹ Véase: Cohan, Oscar, “Advertencia del traductor”, en Baruch, *Spinoza; Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

de libre que aquella cosa existe por la sola necesidad de su naturaleza que se determina por sí sola a obrar.⁹⁰

Como aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia, todo lo que es en Dios, y nada puede concebirse sin Dios⁹¹, así, existe una identidad entre orden natural y Dios, puesto que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierto modo.⁹² Es trascendente el escolio donde se enuncia esta proposición, puesto que, en él Spinoza desarrolla las ideas de naturaleza naturalizante (*natura naturans*) y naturaleza naturalizada (*natura naturata*), la primera como lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, Dios; la segunda es todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, los atributos divinos, en cuanto cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse⁹³, la res extensa y la res pensante cartesianas.

Por lo anterior se encasilla a Spinoza como panteísta, porque se supone que hay una identificación de Dios con la naturaleza (*Deus sive natura*)⁹⁴, sin embargo, esa idea es una simplificación de su pensamiento. Así, existe una sola sustancia infinita, Dios, que contiene todo lo que hay en el universo. Esta sustancia contiene infinidad de atributos. De entre los atributos de Dios, conocemos dos: el espíritu y la materia, con lo que Spinoza resuelve el dualismo de las sustancias cartesianas.⁹⁵

Sin embargo, una lectura cuidadosa del Apéndice, de la Primera Parte “De Dios”, destaca que para Spinoza Dios:

...existe necesariamente; que es único; que es y obra por la necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de tal manera, que sin Él no pueden ser ni concebirse; y en fin, que todas están predeterminadas

⁹⁰ *Ibidem*, p. 11.

⁹¹ Véase las proposiciones XIV y XV, sus demostraciones, colorarios y escolios.

⁹² Proposición XXIX.

⁹³ Véase el escolio de la proposición XXIX, p. 36.

⁹⁴ Se destaca que la idea está contenida en el prefacio del libro IV (véase Deleuze, Gilles, Spinoza: *Filosofía práctica*, España, Fábula Tusquets, 2001, pp. 27 y 136, nota 2).

⁹⁵ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, 13ª ed., 9ª reimp., México, UNAM, 2005, pp. 233-234.

por Dios no, ciertamente, por la libertad de la voluntad o por absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios.⁹⁶

Por lo anterior, cree haber removido varios prejuicios, sin embargo, estima que todos los prejuicios se derivan de uno: que los hombres suponen que comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aún, sienten, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho toda las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore. Así, va indagar porque la mayor parte descansa en este prejuicio y somos tan propensos a abrazarlo; va a mostrar su falsedad y, lo más importante para nuestro análisis, va a demostrar de qué manera han surgido de él los prejuicios de *bien* y el *mal*, del *mérito* y el *pecado*, de la *alabanza* y el *vituperio*, del *orden* y la *confusión*, de la *belleza* y la *fealdad* y otros de este género.⁹⁷ Más adelante, en ese Apéndice, Spinoza destaca:

Más para mostrar ahora que la Naturaleza no se ha prefijado ningún fin y que las causas finales no son, todas, sino ficciones humanas, no es menester muchas palabras. En efecto, creo que esto consta ya suficientemente, tanto por los fundamentos y causas de que mostrado originó este prejuicio, como por la proposición 16 y los colorarios de la proposición 32 y además por todo aquello con que he mostrado que todas las cosas de la Naturaleza acontecen cierta eterna necesidad y suma perfección. Sin embargo añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin tratuela totalmente a la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo lo vuelve imperfectísimo.⁹⁸

Como se advierte, el panteísmo de Spinoza es inexistente, sus argumentos muestran a un libre pensador, posiblemente convencido de la necesidad de “Dios”, ante la perfección de la naturaleza, pero rechazando las

⁹⁶ *Ética...*, *cit.*, p. 43.

⁹⁷ *Ibidem*, Apéndice a la Primera Parte “De Dios”, pp. 43-44.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 45-46.

“ficciones humanas” de la supuesta identidad entre Dios y lo existente. El argumento es claro “Dios es causa”, pero de ninguna manera se debe identificar con alguno de sus atributos.

Por otra parte, al disertar en el prefacio de la cuarta parte de su *Tratado*, dedicado a la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, Spinoza aborda los temas de la perfección e imperfección y lo bueno y lo malo; para afirmar:

...hemos mostrado en el Apéndice de la primera parte que la Naturaleza no obra a causa de un fin; pues el Ente eterno e infinito, al que llamamos Dios o naturaleza obra por la misma necesidad con que existe. Y hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza por la cual obra es la misma que aquella por la cual existe (proposición 16 de la parte I). Pues la razón o causa por la cual Dios o la Naturaleza obra y por la cual existe es una y la misma. Luego, así como no existe a causa de ningún fin, tampoco obra a causa de ningún fin; sino que de la misma manera que no tiene principio o fin para existir, tampoco lo tiene para obrar.⁹⁹

Como se advierte, Spinoza ataca la idea de “causa final” o “finalismo”, mostrando cómo las cosas suceden por la necesidad de la naturaleza divina porque Dios es causa eficiente y causa primera, esto es, Dios es el origen del cambio y de las transformaciones y el origen de todo, puesto que es “causa de sí” y porque todo lo que es, es en Dios.¹⁰⁰

Así, Dios como causa de sí, ente absolutamente infinito, integrado por atributos infinitos, que expresan una esencia eterna e infinita, no puede identificarse con sus atributos, esto es, lo que el entendimiento percibe de la sustancia, o sea, en el caso de nosotros: el pensamiento y la extensión.¹⁰¹

La libertad es otra cuestión trascendente, para Spinoza es libre la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; en cambio, la necesaria o compelida es determinada por otra a existir u

⁹⁹ *Ibidem*, Prefacio Cuarta Parte: “De la servidumbre de humana o de las fuerzas de los afectos”, p. 173.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Proposición XVI, corolarios I y III, definición I, y proposiciones XIV y XV.

¹⁰¹ Para una comprensión de la cuestión contrastense las definiciones I, VI y IV de Primera Parte “De Dios”.

operar¹⁰². Además, en el axioma destaca su idea de verdad, al sostener que la idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella.

En este contexto, no debe extrañarnos que el entendimiento en acto y la voluntad, el deseo, el amor, etcétera, sólo puede referirse a la naturaleza naturalizada (lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, las cosas) y no a la naturaleza naturalizante (lo que es en sí, y se concibe por sí, esto es, Dios).¹⁰³

Otro aspecto interesante es que la voluntad no se considera causa libre, sino necesaria¹⁰⁴; esto es, la voluntad sólo es un cierto modo de pensar, así la voluntad se vincula a la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, quien la determina a existir y obrar de ese modo. Así, Dios ha producido las cosas en el orden y modo en que han sido producidas, o sea, todo obedece a su naturaleza, que en última instancia, es el reflejo de la naturaleza divina. Esto se relaciona, además, con la idea de Spinoza de que realidad y perfección son lo mismo.¹⁰⁵

En este sentido, la identidad Dios-Naturaleza es errónea, porque de la idea *Deus sive natura* y de la distinción entre naturaleza naturalizante y naturaleza naturalizada no se sigue esta consecuencia. La falacia consiste en identificar al todo con sus partes. Dios como ser en sí concebido por sí y una de sus partes o atributos, las “cosas” o “naturaleza”, la extensión cartesiana. Así, una cuestión es Dios y su “naturaleza”, y otra diferente es la “Naturaleza” o la extensión o las cosas, en cuanto atributo de Dios, o sea, parte de Él.

Regresando a la noción de “mal” podemos afirmar que en Spinoza existe una distinción de cuatro conceptos: “bien”, “mal”, “bueno” y “malo”. Los dos primeros se vinculan con el prejuicio “finalista”, porque, como lo argumenta Spinoza los hombres creen que todo lo que ocurre es por causa de ellos, lo que les lleva a estimar como primordial en cada cosa lo que les es útil y estimar como excelentes todas aquellas que los afectan de mejor manera. Así, es un

¹⁰² *Ética...*, cit., Primera Parte “De Dios”, p. 11.

¹⁰³ *Ibidem*, Primera Parte “De Dios”, Escolio de la proposición XXIX y proposición XXXI, pp. 36-37.

¹⁰⁴ *Ibidem*, Proposición XXXII, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Segunda Parte “De la naturaleza y origen del alma”, definición VI.

pragmatismo temprano lo que lleva a los individuos a sobrevalorar sus afectos e introducirlos en las nociones.

De este error, como lo destaca Spinoza en el Apéndice de la Primera Parte, los seres humanos debieron formar aquellas nociones con las cuales pretenden explicar cierta naturaleza de las cosas, a saber, el bien y el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, la belleza y la fealdad. Para Spinoza, todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios fue llamado bien por los hombres y mal lo contrario¹⁰⁶, por lo anterior, la idea de “mal” surge del perjuicio teleológico.

En lo que se refiere a los otros dos conceptos, en el Apéndice de la Cuarta Parte, Spinoza destaca que “bueno” y “malo” no indican nada positivo en las cosas, que sólo son modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras; ya que una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, también indiferente¹⁰⁷.

Así, el “mal” es sólo una idea, un “concepto del alma”¹⁰⁸, porque el hombre “piensa”.¹⁰⁹ Sin embargo, la comparación que permite la dicotomía “bueno-malo” tiene utilidad atendiendo a la necesidad de formar una idea del hombre que sea como modelo de la naturaleza humana, decide conservar la palabra “mal” con el uso asignado. Por lo anterior, aunque no hay bien ni mal, si existe bueno y malo.¹¹⁰

Si la utilidad de los conceptos bueno y malo se dirige a establecer cuál es el modelo de naturaleza humana ¿cómo es esa naturaleza? Es el hombre que tiene más entidad o realidad, porque realidad es perfección, en palabras de Spinoza: *En efecto, solemos referir a todos los individuos de la naturaleza a un solo género, que se llama absolutamente general, a saber la noción del ente, que pertenece absolutamente a todos los individuos de la Naturaleza. Así, pues, en cuanto referimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos*

¹⁰⁶ *Ibidem*, Apéndice a la Primera Parte “De Dios”, p. 47.

¹⁰⁷ Pone como ejemplo a la música. Para el melancólico es buena, para el afligido mala y para el sordo no es ni buena ni mala.

¹⁰⁸ *Ética...* Segunda Parte “De la naturaleza y origen del alma”, definición III.

¹⁰⁹ *Ibidem*, axioma II.

¹¹⁰ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica, cit.*, p. 33.

*unos con otros, y descubrimos que unos tienen más entidad que otros, entonces decimos que unos son más perfectos que otros.*¹¹¹

Ahora bien, ¿cómo se transita a la perfección? A través de la alegría porque ésta es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección; la tristeza es lo contrario, transitar de una mayor a una menor perfección.¹¹² La Ética es necesariamente una ética de la alegría; sólo la alegría vale, sólo la alegría subsiste en la acción, y a ella y a su beatitud nos aproxima. La pasión triste siempre es propia de la impotencia.¹¹³

En este sentido, entiende por “bueno” lo que es un medio para acercarse más y más a la perfección, o sea, al modelo de naturaleza humana que se ha propuesto; en cambio, “malo” es lo que impide realizar ese modelo. En el apartado de definiciones de esa Cuarta Parte, destaca que por “bueno” entenderá lo que sabemos ciertamente que nos es útil; en cambio, “malo” es lo que impide que seamos poseedores de un bien.¹¹⁴

Así, los conceptos de “bien” y “mal” son prejuicios derivados del error teleológico, esto es, inexistentes; en cambio, los conceptos “bueno” y “malo”, existen en cuanto tienen una función pragmática en la *Ética* spinosista: mostrar el grado de perfección que existe en los seres humanos, porque permiten establecer comparaciones.

De este modo, la Ética, como una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el sistema del juicio. Pero la ética derroca al sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo). La ilusión de los valores está unida a la ilusión de la conciencia; como la conciencia es ignorante por esencia, ignora el orden de las causas y las leyes, de las relaciones y sus

¹¹¹ *Ética...*, cit., Prefacio Cuarta Parte: “De la servidumbre de humana o de las fuerzas de los afectos”, p. 174.

¹¹² *Ibidem*, Tercera Parte: “Del origen y naturaleza de los afectos”, Definiciones de los afectos II y III, p. 155.

¹¹³ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, cit., p. 39.

¹¹⁴ *Ética...*, cit., Cuarta Parte: “De la servidumbre de humana o de las fuerzas de los afectos”, definiciones p. 175.

composiciones, como se conforma con esperar y recoger el efecto, desconoce por completo a la Naturaleza.¹¹⁵

¿Cuál es el papel de la norma en este sistema? En la Cuarta Parte, en el Escolio II, a la proposición XXXVII, Spinoza analiza el estado natural y el estado civil, así, como cada cual existe por derecho supremo de la Naturaleza, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole, se venga y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia. Por tanto para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no harán nada que pueda perjudicar a otros. Así, surge la ley, porque ningún afecto¹¹⁶ puede ser reprimido sino por otro afecto más fuerte que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por temor a sufrir un daño mayor. Con esta Ley se establece una sociedad (civil) con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por amenazas.¹¹⁷

Como se advierte es la apelación a la fuerza lo que da entidad a la norma, en el derecho no está presente una racionalidad, al menos no para Spinoza, la norma es la expresión de la orden sostenida con amenazas, del temor.

Debemos recordar que para Spinoza el temor es un deseo de evitar un mal mayor, del que tenemos miedo, mediante otro menor.¹¹⁸ Así, el temor es el mecanismo que se requiere para transitar de la sociedad natural a la civil, la ley es el ariete, la “amenaza de un daño mayor”, que se esgrime para constreñir a los hombres para que actúen en los términos deseados.

¹¹⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica, cit.*, p. 34.

¹¹⁶ Por afecto entiende Spinoza una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra (Véase: *Ética...* Tercera Parte, XLVIII “Definición general de los afectos”, p. 179).

¹¹⁷ *Ética...*, *cit.*, Cuarta Parte: “De la servidumbre de humana o de las fuerzas de los afectos”, proposición XXXVII, Escolio II, p. 204.

¹¹⁸ *Ibidem*, Tercera Parte: “Del origen y naturaleza de los afectos”, Definiciones de los afectos XXXIX, p. 167.

Desde esta perspectiva impacta el realismo de Spinoza en la comprensión de los diseños normativos. Sobre todo sus consecuencias para los epígonos de la moral: La ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo.¹¹⁹

Así, la Ética excluye la idea de culpa, porque en Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la “vida”; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos los valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención. Lo que la envenena es el odio, comprendido también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad.¹²⁰

En las *Cartas del mal* se reproduce la correspondencia entre Guillermo Blyenbergh un comerciante de granos y Baruch Spinoza entre diciembre de 1664 y junio de 1665. Este comerciante le escribe a Spinoza para plantear el problema del mal. En la Carta XVIII “Al ilustrísimo señor B. d. S. Guillermo de Blyenbergh”, se destaca:

Pues también aquello a que nosotros llamamos malo se realiza por medio del alma, ora que Dios mismo realiza inmediatamente ese mal. Pues también aquello que nosotros llamamos malo se realiza por medio del alma y, por consiguiente, por ese tan inmediato influjo y concurso de Dios. Por ejemplo, el alma de Adán quiere comer el fruto prohibido. Por tanto, según lo dicho arriba, ocurre no sólo que esa voluntad de Adán quiere eso por influjo de Dios, sino también, como lo demostraré enseguida, que lo quiere de ese modo.¹²¹

Como se advierte, con el ejemplo, se está planteando el problema del mal en la divinidad, esto es, el mal es y está en la esencia divina, lo que nos lleva a la cuestión maniquea de la dicotomía: bien-mal. La respuesta no se hace esperar, en la Carta XIX “Al doctísimo y prudentísimo señor Guillermo de Blyenbergh B.d.S.”

¹¹⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, cit., p. 35.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹²¹ Spinoza, Baruch, *Las cartas de mal*, pres. Gilles Deleuze, México, Folios Ediciones, 1986, p. 87.

se afirma: *...los profetas imaginaron parábolas completas, a saber, primero a Dios, que había revelado las medidas para la salvación y para la perdición de aquellos cuya causa era, lo representaban como un rey o un legislador; a los medios, que no eran sino causas, los llamaron leyes y los redactaron en forma de leyes; a la salvación y a la perdición, que no son sino efectos, que fluyen necesariamente de esos medios, los propusieron como premio y castigo. Así, el edicto dado a Adán consistía solamente en esto, a saber: que Dios reveló a Adán que comer de aquel árbol producía la muerte, del modo que nos revela a nosotros, por medio de entendimiento natural, que el veneno es mortal. Pero si usted me pregunta con que fin le reveló esto, respondo: para volverlo mucho más perfecto en conocimiento.*¹²²

Así, como se advierte, el mal es un conocimiento de aquello que nos puede dañar, conocimiento al que accedemos gracias a que formamos parte del pensamiento de Dios. En una interpretación de este pasaje, Gilles Deleuze destaca que Dios no prohíbe nada, sino hace conocer a Adán que el fruto, en virtud de su composición, descompondrá el cuerpo de Adán. El fruto actúa como el arsénico. Lo que es lo malo debe entenderse como una intoxicación, un envenenamiento, una indigestión. O, incluso, habida cuenta de los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia.¹²³

Una primera impresión nos podría llevar a estimar que el pensamiento de Spinoza no está desvinculado de la teodicea, al final de cuentas, las ideas o pensamientos son atributos de Dios, fuera de Dios es imposible pensar nada. Por otra parte, como este es el mejor de los mundos posibles, atendiendo a que realidad es igual a perfección, y como todo lo que es, es en Dios, es imposible no estimar que el pensamiento de Spinoza se relacione con la teodicea¹²⁴. Así, su idea del “bien” como lo útil y de “malo” como lo que impide hacerse de un “bien” tiene varios vasos comunicantes con la teodicea de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

¹²² *Ibidem*, p. 92.

¹²³ Deleuze, Gilles, “Presentación”, en Spinoza, Baruch, *Las cartas de mal*, cit., p. 12.

¹²⁴ Así, el sacerdote José Hellín en su *Teodicea* destaca: *Dividiremos toda la Teodicea en tres libros, el primero de los cuales trata de la existencia de Dios; el segundo de la esencia y el tercero de los atributos de Dios* (visible en: http://www.mercaba.org/Filosofia/summa_05-1.htm consultada el 5 de noviembre de 2010).

Sin embargo, la conclusión sería engañosa. En efecto, el pensamiento de Spinoza es revolucionario para su tiempo, e incluso en el momento actual podría aportar valiosas lecciones de humanismo. Pero, además, la *Ética* parece contener dos clases de enseñanzas, unas “seculares” y otras “universales”. Así, la *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu, otra ejecución más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación.¹²⁵

Por otra parte, tampoco debemos olvidar que al tiempo que Spinoza era tan escéptico de las afirmaciones de conocimiento religioso, era completamente anti-escéptico respecto del “conocimiento racional” es decir la metafísica y las matemáticas. Así, Spinoza cambió la sede de su verdad, de la religión al conocimiento racional en las matemáticas y la metafísica.¹²⁶

En efecto, si el mal no es nada, según Spinoza, esto no es porque el Bien es y hace ser, al contrario, porque el bien no es más que el mal, y el ser está más allá del bien y del mal.¹²⁷ Por lo anterior, encontramos en Spinoza una línea argumental que se anticipa a Nietzsche y Freud, al primero, con este “mas allá”, al segundo con una moral centrada en el ser humano, fuera de cualquier divinidad.

3. Immanuel Kant

Kant es otro de los representantes de la teodicea, aunque, para evitar polemizar se podría afirmar que sus ideas se anclan en la razón, con lo que sienta las bases para un retorno a la moral atea, sustentada en máximas de conducta elevadas al nivel de imperativos *a priori* de la razón y no en ideas trascendentes,

¹²⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁶ Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 340.

¹²⁷ Deleuze, Gilles, “Presentación”, en Spinoza, Baruch, *Las cartas de mal*, *cit.*, p. 12.

con independencia del rescate que realiza de las ideas metafísicas de libertad, Dios y alma.

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en Königsberg, en Prusia, su padre fue Johann-Georg Kant era talabartero de profesión, casado en 1715 con Anna Regina Reuter con la que tuvo nueve hijos, Immanuel fue el cuarto. A los ocho años de edad, en 1732 por influencia del Franz Albert Shultz¹²⁸ profesor de teología y predicador, ingresó al *Collegium Fridericianum*, considerada entonces la mejor escuela de Königsberg. En 1733 Franz Albert Schultz se hizo cargo de la dirección del *Collegium Fridericianum*. Allí adquirió Kant sus conocimientos de las lenguas clásicas (latín), así como de matemáticas y lógica¹²⁹. El 24 de septiembre de 1740 ingresó en la Universidad de Königsberg, donde se vinculó con Martín Knutzen. En 1747 termina sus estudios en la Universidad y trabaja hasta 1754, como preceptor dando clases privadas. El 12 de junio de 1755 obtiene el título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Königsberg, con su disertación “De igne”. El 27 de septiembre de ese año se le concede la *venia legendi*, por su tesis *Principorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio*. En 1769 las Universidades de Erlangen y Jena le ofrecieron sendas cátedras que Kant rechazó. En 1770 toma posesión como profesor titular de las cátedras de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, gracias a su disertación “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*” considerada como el punto de partida del “período crítico” de la filosofía kantiana. Once años después, en 1781, aparece la *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura)”. En 1783 aparece *Prolegomena zu einer jeden kunfrigen, Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*”. En 1785 la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* y, posteriormente, sus dos restantes obras *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) y *Kritik der Urteilskraft* (1790), su última obra fue *Ubergang von den metaphysischen*

¹²⁸ Estudió Teología en Halle con los pietistas y filosofía con Christian Wolff, era amigo y consejero de la familia de Kant. El pietismo dominaba también toda la organización del *Collegium Fridericianum*, enfocado en una profunda religiosidad y una forma de vida dominada por la austeridad.

¹²⁹ Parece que esta época adquiere Kant sus sencillas costumbres. No contrajo matrimonio, se reunía en tertulia con un grupo reducido de amistades a lo largo de toda su vida. Excepto en sus años de profesor particular, no salió de Königsberg, su vida se caracterizó por su sencillez, regularidad, y ausencia de perturbaciones, salvo el intento de censura de su libro: *La religión dentro de los límites de la pura razón*, durante el reinado de Federico Guillermo II.

Anfangsgrunden der Naturwissenschaft zu Physik de 1798. Kant murió el 12 de febrero de 1804, en su sepelio participó la ciudad entera y todas las clases sociales.¹³⁰

Como se destaca en el prefacio de la primera edición la *Crítica de la razón pura*, donde Kant aborda las posibilidades y límites de la razón especulativa¹³¹, la metafísica (la reina de todas las ciencias) es arena de disputas sin fin, porque parte de principios que oscuros y contradictorios que van más allá de toda experiencia posible. La metafísica ha transitado por el dogmatismo, escepticismo y la indiferencia. Por lo anterior es preciso someterla a un tribunal que a la par que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace las infundadas según sus leyes inmutables y eternas, ese tribunal es la *Crítica de la razón pura*.¹³²

Para que exista razón en las ciencias es necesario que algo sea conocido *a priori*; así, el conocimiento se relaciona de dos maneras con sus objetos: simplemente para determinarlo a él y a sus conceptos o para realizarlo. El primero es el conocimiento teórico el segundo práctico. La parte pura es donde la razón determina absolutamente *a priori* su objeto. Ejemplos de esta clase de conocimientos son la matemática y la física. En cambio la metafísica es un aislado conocimiento especulativo de la razón que nada toma de la experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos.

Así, la *Crítica de la razón pura* especulativa es un tratado del método, un canon, que pretende realizar en la metafísica una revolución semejante a la que se dio en la física y la geometría. Esa crítica tiene una utilidad negativa y otra positiva. Por la primera es establece que no se deben rebasar los límites de la experiencia con la razón especulativa; la segunda sirve para restringir a nuestra razón. Además, existe una aplicación práctica y absolutamente necesaria de la razón pura: el uso moral.¹³³

¹³⁰ Como apoyo para la biografía de Kant acudí a Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

¹³¹ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, cit., p. 320.

¹³² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, tr. José del Perojo y José Rovira Armengol, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 2004, Prefacio de la Primera Edición, pp. 143-150.

¹³³ *Ibidem*, Prefacio de la Segunda Edición (1787), pp. 151-169. Kant compara la utilidad de su crítica con la labor del policía que impide arbitrariedades, p. 160.

Ahora bien, ¿cuál es el valor de la razón práctica o moral de la que se ocupa la metafísica? Kant sienta que: *la moral supone necesariamente a la libertad (en el más riguroso sentido) como propiedad de nuestra voluntad, poniendo a priori como datos de la razón principios prácticos originados en ella misma.*¹³⁴ Es necesario admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad como supuestos necesarios para el uso práctico de la razón, sin negar la las pretensiones del razón especulativa a *vagorosos* (que vagan) conocimientos.¹³⁵

En este contexto, la pretensión de la Crítica de la razón pura es dar ropaje científico a la metafísica. ¿Se logra? Evidentemente no¹³⁶. Como se destaca en la Metodología trascendental, la utilidad de toda filosofía de la razón pura es mostrar límites e impedir errores.¹³⁷ Por lo anterior, si existe un uso justo de la razón pura y un canon de ella, no afecta al uso especulativo de la razón, sino al práctico.¹³⁸ Así, el propósito final a que en definitiva se endereza la especulación de la razón en el uso trascendental, que se refiere a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.¹³⁹

Para Kant “práctico” es todo lo que es posible por medio de la libertad. Así, las leyes morales son leyes prácticas puras no condicionadas empíricamente, que pertenecen al uso práctico de la razón pura y permiten su canon. Así, en la filosofía pura, toda la preparación de la razón se endereza a los tres problemas mencionados, que a su vez tienen un propósito lejano: qué debe hacerse si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro.¹⁴⁰

Kant distingue entre voluntad meramente animal (*arbitrium brutum*) condicionado por impulsos sensibles y libre albedrío (*arbitrium liberum*) determinado solamente por la razón; rechaza ocuparse de la libertad trascendental, por lo que se enfoca a la libertad práctica, que se puede demostrar por medio de la experiencia. Así destaca que la razón da leyes que son

¹³⁴ *Ibidem*, p. 162.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 163.

¹³⁶ Así, Ramón Xirau destaca: La metafísica es imposible como conocimiento.

¹³⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Metodología trascendental, p. 747.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 748.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 749.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 750.

imperativos¹⁴¹, leyes objetivas de libertad, que son las leyes prácticas, que dicen lo que debe suceder, aunque quizá no suceda nunca y se distinguen de las leyes naturales que sólo tratan de lo que sucede.¹⁴²

Por lo anterior, todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se concentra en las tres siguientes preguntas: 1ª ¿Qué puedo saber? 2ª ¿Qué debo hacer? 3ª ¿Qué puedo esperar? La primera es especulativa, la segunda es práctica, la tercera es práctica y teórica, todo esperar se dirige a la felicidad. La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [extensiva (multiplicidad), intensiva (grado), protensiva (duración)]. El mundo moral es mera idea, pero idea práctica que influye en el mundo de los sentidos para hacerlo lo más conforme a la idea, por lo que tiene realidad objetiva.¹⁴³

En este contexto bien podríamos llamar a la doctrina kantiana como objetivismo moral, por el sustento crítico de su análisis de la razón práctica y por el vínculo entre la racionalidad que derivada de ese proceso y las prácticas morales que realizan los individuos.

Después de esta breve síntesis de la doctrina moral kantiana, debemos pasar al problema del “mal”. Kant es una autor que no sólo se ocupa del problema del mal, también aborda la cuestión de la teodicea, a la que define en el ensayo de 1791 *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* como: *la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin. A esta defensa es lo que se denomina abogar por la causa de Dios.*¹⁴⁴

¹⁴¹ Según Xirau la moral de Kant se basa únicamente en los principios morales de la voluntad y el deber; destaca además, la diferencia entre imperativo hipotético y categórico. El primero depende de una hipótesis para llegar a una obligación como resultado; en cambio, el segundo, anuncia la moral autónoma fundada en la libertad de la voluntad y en la ley del deber moral puro. Así, el imperativo categórico sostiene: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”. La moral depende de un imperativo categórico, de un puro deber ser de la voluntad (véase: Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, cit., pp. 321-322.).

¹⁴² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, cit., p. 751.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 753-755.

¹⁴⁴ Kant, Immanuel, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Ediciones Encuentro, 2011, p. 15.

Richard Bernstein destaca que en el ensayo: *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea* (sic), Kant declara que la teodicea no es una tarea científica, sino un asunto de fe. Si se concibe a la teodicea como una ciencia o como una disciplina capaz de proporcionar conocimiento teórico, entonces es imposible. Por lo tanto, no es sólo que todos los intentos filosóficos de realizar una teodicea fracasan: deben fracasar. La teodicea como ciencia presupone que podemos tener algún conocimiento teórico (no importa cuán parcial y limitado) acerca de Dios. Pero toda la filosofía crítica kantiana apunta a cuestionar esta posibilidad.¹⁴⁵

3.1 La doctrina kantiana sobre el “mal radical”

Con las advertencias destacadas, asentamos que en el ensayo *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la pura razón) de 1793 se presenta la filosofía kantiana sobre el mal radical. La obra se sustenta en dos ensayos: *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (1792) y *De la lucha del principio del bien contra el del mal en torno a su hegemonía sobre el hombre* (1792). El primero se presenta para su publicación y aprueba la censura; en cambio, el segundo, que era la continuación del primero se censuró porque se consideró que su contenido pertenecía a la teología bíblica.¹⁴⁶

Para el efecto de esta indagación sólo nos ocuparemos del primer ensayo: *De la inhabilitación del principio malo al lado del bueno o sobre la mal radical en la naturaleza humana*, aquí Kant parte de la queja “el mundo está mal”. Frente a las posturas todo en el hombre es bueno, todo en el hombre es malo, presenta un término medio: *que el hombre en su especie no es ni bueno ni malo, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno en parte malo.- Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él.*¹⁴⁷

¹⁴⁵ Bernstein, Richard, *El mal radical*, cit., p. 19.

¹⁴⁶ Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, 2003, cit., p. 443.

¹⁴⁷ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tr. Felipe Martínez Marzoa, España, Alianza Editorial, 2009, p. 36.

Por lo anterior, como las máximas no pueden ser observadas, para llamar malo a un hombre: *habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas –e incluso una sola– a priori una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima.*¹⁴⁸ Así, lo malo carece de referente en la realidad es un simple problema de elección de máximas, el “mal” se diluye en el ser humano al momento de seleccionar las pautas de acción que orientan su vida.

Kant aclara que para evitar tropezar con el término naturaleza, entiende por naturaleza del hombre el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general, bajo leyes morales objetivas, que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Ese fundamento subjetivo es él mismo un acto de la libertad. Así: *el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para uso de su libertad, esto es: una máxima*¹⁴⁹, con lo anterior Kant parece colocarse al lado de Agustín el problema del “mal” radica en el “libre albedrío”, aunque ahora ese libre albedrío se encamina a la selección de “máximas malas” en ejercicio de su libertad.

Por lo anterior, decir que un hombre es bueno o que un hombre es malo, significa que contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley). Por lo anterior Kant estima que es innato¹⁵⁰ en el hombre y que lo distingue de otros seres racionales posibles: ser el autor de la naturaleza de la culpa (si es

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹⁴⁹ *Idem*. Aquí es importante destacar que para Kant los principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad. Las máximas son principio, pero no imperativos (véase: Kant, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, 13ª ed., México, Porrúa, 2003, p. 111). En este sentido, los principios prácticos, como supuestos y puntos de partida de la ética, son de dos especies; o máximas, ello es, normas subjetivas de cada cual; o leyes prácticas, válidas para todos. Sólo los últimos son imperativos en sentido riguroso; sólo ellos pueden formar parte de una ética científica (véase en la misma obra el Análisis de la página 84).

¹⁵⁰ Por innato entiende Kant lo que es puesto en la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana edad, retrocediendo al nacimiento) y representado como presente en el hombre a una con el nacimiento (*coetáneo*); no que el nacimiento sea causa de él. Véase: Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *cit.*, p. 38 (el segundo paréntesis y su contenido en cursivas es mío).

malo) o del mérito (si es bueno). Como se advierte, el sistema de Kant presupone la presencia de la culpa, elemento que permea a los sistemas normativos modernos.

Sin embargo, al conceder el término medio moral la doctrina de las costumbres introduce la vaguedad y corre el riesgo de perder su precisión y firmeza. Sin embargo, como el hombre bueno o malo no es el individuo particular, sino toda la especie, en la naturaleza humana se distinguen tres elementos de la determinación del hombre: 1. Disposición para la animalidad como ser viviente; 2. Disposición para la humanidad como ser viviente y racional y 3: Disposición para su personalidad como ser racional y susceptible de ser imputado. De estas tres disposiciones, sólo la tercera tiene como raíz la razón en sí misma práctica, esto es: la razón incondicionalmente legisladora. Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo negativamente buenas, no están en pugna con la ley moral, sino que también son disposiciones al bien, promueven el seguimiento de ella (la ley moral).¹⁵¹

Ahora, Kant destaca que entiende por propensión (*propensio*), esto es, el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscencia) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general. Se puede pensar, cuando es buena, como adquirida; cuando es mala, como contraída. Así, la propensión al mal sólo es posible como determinación del libre albedrío, y como éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en un fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de sus máximas respecto a la ley moral, y, si esa propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (como especie), será llamada una propensión natural del hombre al mal. La aptitud o ineptitud del libre albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima, proveniente de la aptitud o ineptitud que procede de la propensión, es llamada el buen o mal corazón.¹⁵²

Una propensión al mal sólo puede ir ligada a la facultad moral del albedrío, nada es moralmente (imputablemente) malo sino aquello que es nuestro

¹⁵¹ Cfr. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, cit., pp. 43-46.

¹⁵² *Ibidem*, p. 47.

propio acto. La propensión al mal es un acto en la primera significación (*peccatum originarium*) y a la vez el fundamento formal del todo acto –tomado en el segundo sentido— contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley y es llamado vicio (*peccatum derivatum*); y la primera deuda permanece aunque la segunda (en virtud de motivos impulsores que no consisten en la ley misma) sea evitada de múltiples modos.

La tesis “el hombre es malo” dice que el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la violación ocasional respecto a ella. “El hombre es malo por naturaleza” vale para el hombre considerado como especie, el hombre según se le conoce en la experiencia; ello puede suponerse como subjetivamente necesario de todo hombre, incluso en el mejor. Esta propensión se considera como moralmente mala, como algo que puede ser imputado al hombre, debe consistir en máximas de albedrío contrarias a la ley. A causa de la libertad estas máximas se consideran contingentes lo que no compagina con la universalidad de ese mal si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas no está entretelado en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, ha de ser siempre de suyo culpable, podemos llamarle un *mal radical innato* (no por ello menos contraído) en la naturaleza humana.¹⁵³

Así, la propensión al mal, en tanto que concierne a la moralidad del sujeto, y se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que poderle ser imputada como algo de lo que él tiene la culpa, no obstante el profundo enraizamiento de esta propensión en el albedrío, a causa del cual puede decirse que se encuentra en el hombre por naturaleza. El hombre, incluso el mejor, es malo solamente en cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima.

Si en la naturaleza humana existe una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser buscada en un libre albedrío, y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical porque

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 50-51.

corrompe el fundamento de las máximas; a la vez, como propensión natural, no se le puede exterminar mediante fuerzas humanas, esto sólo puede ocurrir mediante máximas buenas. La malignidad de la naturaleza humana no puede ser llamada maldad, si esta palabra se toma se toma en sentido estricto como una intención (principio subjetivo de las máximas) de acoger lo malo como malo por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien como perversidad del corazón ó mal de corazón.¹⁵⁴

Esta culpa innata (*reatus*), llamada así porque se deja percibir tan pronto como se manifiesta en el hombre el uso de la libertad y con todo debe de haber surgido de la libertad y por ello puede ser imputada, puede en sus dos primeros grados (el de fragilidad y el de impureza) ser juzgada como culpa impremeditada (como culpa), pero en el tercero ha de ser juzgada como culpa premeditada (*dolus*), y tiene por carácter una cierta perfidia de corazón humano (*dolos malus*), consistente en engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas si podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley.¹⁵⁵

El origen del mal sólo se encuentra en el mal moral, sin embargo, como el origen de la propensión al mal permanece insondable, no existe ningún fundamento concebible para el mal moral.¹⁵⁶

Como se puede advertir la doctrina kantiana sobre el mal radical se vincula con el albedrío y la selección de máximas, en ella, la “culpa” juega un papel importante, aunque no está especificado de esta manera por Kant, se advierte desde el momento en que vincula lo “moral” con el uso de la libertad y la imputación del acto.

En una evaluación de la doctrina ética de los modernos, Alain Badiou destaca que: En los modernos, para quienes la cuestión del sujeto es, desde Descartes, central, ética es casi sinónimo de moralidad, o -diría Kant- de razón práctica (diferenciada de la razón pura, o razón teórica). Se trata de las

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 64.

“relaciones”; de la acción subjetiva, y de sus intenciones representables, con una Ley universal. La ética es un principio para el juzgamiento de las prácticas de un Sujeto, sea este sujeto individual o colectivo.¹⁵⁷

Al realizar una síntesis de la doctrina kantiana, Alain Badiou destaca los fundamentos de la ética de los derechos del hombre en el “retorno a Kant”, así argumenta:

La referencia explícita de esta orientación, en el corpus de la filosofía clásica, es Kant. El momento actual es el de un vasto “retorno a Kant”, cuyos detalles y diversidad son, a decir verdad, laberínticos. Aquí no tendré en cuenta sino la doctrina “media”.

Lo que esencialmente se retiene de Kant (o de una imagen de Kant, o mejor aún de los teóricos del “derecho natural”) es que existen exigencias imperativas formalmente representables, que no han de ser subordinadas a consideraciones empíricas o a exámenes de la situación; que estos imperativos tocan los casos de ofensa, de crimen, de Mal; se añade a eso que un derecho nacional e internacional debe sancionarlos; que por consecuencia, los gobiernos están obligados a hacer figurar en su legislación estos imperativos y a darles toda la realidad que ellos exigen; de no ser así, está fundado obligarlos a ello (derecho de injerencia humanitaria, o derecho de injerencia del derecho).

La ética es aquí concebida a la vez como capacidad *a priori* para distinguir el Mal (ya que en el uso moderno de la ética, el Mal -o lo negativo- está primero: se supone un consenso sobre lo que es bárbaro) y como principio último del juzgar, en particular del juicio político: es lo que interviene muy patentemente contra un Mal identificable a priori. El derecho mismo es ante todo el derecho “contra” el Mal. Si se exige el “Estado de derecho”, es porque él se basta a sí mismo para autorizar un espacio de identificación del Mal (es la “libertad de opinión” la que, en la visión ética, es en primer

¹⁵⁷ Badiou, Alain, *La ética, cit.*, p. 24.

lugar libertad de designar el Mal] y provee los medios para arbitrar cuando el asunto no está claro (sistemas de precauciones judiciales).¹⁵⁸

Paul Ricoeur destaca el problema del mal en la teodicea: cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es Todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe. La teodicea aparece entonces como un combate a favor de la coherencia y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de estas proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas.¹⁵⁹

Además Ricoeur destaca que el golpe más duro, aunque no fatal contra la teodicea, iba a ser asestado por Kant contra la base misma del discurso onto-teológico sobre el cual, de Agustín a Leibniz, se había edificado la teodicea. Conocemos el implacable dismantelamiento de la teología racional consumada por la Crítica de la Razón Pura en su parte Dialéctica.¹⁶⁰ Por lo que se podría pensar que la doctrina kantiana no está anclada en la teodicea. Sin embargo, paradójicamente, el mismo Ricoeur acepta que la problemática del “mal radical” en que desemboca *La Religión en los límites de la mera razón*, rompe francamente con la idea de pecado original aunque tiene algunas similitudes.¹⁶¹

En nuestra opinión el argumento de Ricoeur no se sostiene, en la ética kantiana encontramos un giro copernicano, inversión que impacta en forma de teodicea: la metafísica se diluye como ciencia, pero se rescata para lo práctico. Kant destruyó la cientificidad de Dios, el alma y la libertad; pero lo re-construye en la lo práctico en el dominio de la ética, moral y derecho; así, Kant dismantela a la metafísica científica y la re-construye el ámbito de la racionalidad práctica u objetivismo moral, por lo que, en nuestra modesta opinión no escapa de ninguna manera de la teodicea, permanece en ella, en cuanto la libertad, Dios y el alma son supuestos en la razón práctica.

Quizá uno de los temas que será imposible de abordar en esta indagación, aunque se puede enunciar, es la idea misma de “hombre”. Ese

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁵⁹ Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, cit., p. 21.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 45.

constructo histórico es necesario para la presencia de la ética dual y sobre todo para sustentar el problema de la libertad.

Alain Badiou destaca que cuando Michel Foucault anuncia que el Hombre, concebido como sujeto, era un concepto histórico y construido, perteneciente a un cierto régimen de discursos, y no una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal. El anunciaba el fin de la pertinencia; de este concepto, por el hecho mismo de que el único tipo de discurso que le daba sentido estaba históricamente permitido. Así, después de asentar algunas ideas del propio Foucault, Althusser y Lacan, Alain Badiou afirma: *Lo que estaba de esa manera cuestionado era la idea de una identidad, natural o espiritual, del Hombre, y por consecuencia, el fundamento mismo de una doctrina "ética" en el sentido en que hoy se la entiende: legislación consensual concerniente a los hombres en general, a sus necesidades, su vida y su muerte. O aun: delimitación evidente y universal de lo que es el mal, de lo que no conviene a la esencia humana.*¹⁶²

¹⁶² Badiou, Alain, *La ética, cit.*, pp. 28-30.

CAPÍTULO SEGUNDO: HEGEL, CONCIENCIA, ESPÍRITU ABSOLUTO Y “MAL”

El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu. Consistiendo esta realidad en la identidad con el concepto en cuanto saber de la idea absoluta, tenemos la necesidad de que la inteligencia, libre en sí, sea hecha libre en su actualidad elevándose a su concepto, por ser éste la forma digna de él.

Hegel¹⁶³

Para continuar con nuestro análisis del concepto “mal” y su impacto en los sistemas normativos desde un enfoque filosófico abordaremos en este capítulo algunas de las ideas de Georg Friedrich Wilhelm Hegel, porque, aparentemente, supera a Kant en la exposición filosófica, con un idealismo que trasciende en alguna medida la fusión que realiza Kant del empirismo y el racionalismo cartesiano. Sin embargo, e nuestra opinión Hegel tampoco destruye a la teodicea, más bien la afirma, puesto que parte de la concepción de que la filosofía es una ciencia que une al arte y la religión.¹⁶⁴

Georg Friedrich Wilhelm Hegel nació el 27 de agosto de 1770, en Stuttgart, Alemania, su madre murió cuando él tenía 13 años, además, la relación con su padre era distante. En el otoño de 1788 entró como becario ducal en el seminario *Stift* de Tubinga¹⁶⁵ para formarse como pastor luterano. Allí, siguió estudios filosóficos y teológicos y se vinculó con personajes como Hölderlin y

¹⁶³ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

¹⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, est. Francisco Larroyo, 8ª ed., México, Porrúa, 2004, p. 372.

¹⁶⁵ Como lo destaca Jean-Michael Palmier, el *Stift* de Tubinga era un antiguo convento agustino, que había llegado a sr uno de los centros culturales más importantes de Wurtemberg, Hegel permanece en ese lugar hasta 1793 (Palmier, Jean-Michael, *Hegel*, tr. Juan José de Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 9).

Schelling, amistad decisiva para la formación del pensamiento hegeliano; a los tres los une también su admiración a la Revolución francesa. Leyó las obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Rousseau¹⁶⁶. En 1793 a los 23 años comenzó a trabajar como profesor de los hijos de una familia aristócrata y aparecen los llamados: *Tübinger fragment* relacionados con la positividad de la religión. Después de la muerte su padre se convirtió en funcionario al servicio del Estado.

En 1795 el joven Hegel compone una *Vida de Jesús*, inconclusa, que lleva como sugerente subtítulo: “armonización de los Evangelios según mi propia traducción”, según Jean-Michael Palmier, este primer escrito de Hegel no se puede imaginar sin la influencia de Kant y en particular: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde Kant afirma que la victoria definitiva sobre el mal no puede alcanzarse más que por la existencia de un pueblo de Dios, sometido a leyes morales. Hegel se apasiona con la figura de Cristo y lo hace tema de sus reflexiones cotidianas.¹⁶⁷

El nacimiento de su hijo ilegítimo Ludwig Fischer lo hundió en problemas morales, sociales y económicos. Hegel consigue por fin el cargo de rector de un instituto de enseñanza media en Nuremberg. Se casó con Marie Von Tucher 21 años menor que él y procreó dos hijos, se le nombra consejero escolar de la ciudad. A los 46 años consigue un puesto en la Universidad de Heidelberg, cargo que ocupa hasta 1818, después pasa a la Universidad de Berlín. En 1807 publica la *Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu)* y después entre 1812-1816 escribe la *Wissenschaft der Logik (Ciencia de la Lógica)* que muestra su capacidad filosófica; para 1817 aparece la *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Enciclopedia de las ciencias filosóficas)* y para 1821 su *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Filosofía del Derecho)*. El 14 de noviembre de 1831 muere a causa de una epidemia de cólera.

¹⁶⁶ Según Jean-Michael Palmier, citando *La fenomenología del espíritu*, Hegel afirmó que “Es Rousseau quien ha instaurado el absoluto como libertad”. Destaca también que los tres amigos, Hegel, Hölderlin y Schelling, sembraron un árbol de la libertad como testimonio de su fidelidad a la Revolución Francesa (*Hegel, cit.*, pp. 20 y 21).

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

Hegel destaca que la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. *Por lo que se propone: Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta de que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real—*.¹⁶⁸

1. Algunos aspectos de la doctrina de Hegel

Para la exposición de su sistema filosófico me sustenté en la obra de Jean Michael Palmier: *Hegel* y en *La fenomenología del espíritu*. Su pensamiento se caracteriza por su racionalismo absoluto de marcada complejidad filosófica. La fenomenología del espíritu muestra el calvario del espíritu hacia el saber absoluto. Una de las figuras esenciales es el *Alma bella*¹⁶⁹, en un escrito de juventud (1798): *El espíritu del cristianismo y su destino*, según Palmier:

La primera figura del alma bella es allí la de Cristo.

El destino parece nacer de la acción ajena. En realidad ésta no es más que una ocasión de manifestarse. Lo que la hace nacer es la manera en que recibimos esta acción. Quien sufre un mal o un ataque injusto puede defenderse, afirmar su derecho: entabla entonces un combate que le forja un destino. Puede también renunciar a su derecho, en medio de su dolor, pero la bravura es más grande que el valor reasignado.

El “alma bella” tratará de evitar todo destino.¹⁷⁰

Este tema del “alma bella” lo retomará en la *Fenomenología del espíritu*¹⁷¹, para después abordar el problema del “mal y su perdón”.

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel destaca que la verdadera figura en que existe la verdad es el sistema científico de ella, por lo que pretende que la filosofía deje de ser “amor por el saber” para devenir saber real. Como “lo verdadero es el todo”, el todo es una esencia que se completa mediante su desarrollo. Lo absoluto es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es

¹⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, tr. Wenceslao Reces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 9.

¹⁶⁹ Palmier, Jean-Michel, *Hegel*, cit., pp. 30, 31 y 32.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, cit., pp. 382-384.

en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza: ser sujeto real, sujeto o devenir de sí mismo.¹⁷²

Así, para Hegel lo verdadero solo es real como sistema o que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo el espíritu es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado —el ser otro y el ser en sí— y lo que permanece en sí mismo en esta “determinabilidad” o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también para sí mismo tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, o sea, como objeto y como objeto superado reflejo en sí. Es para sí en cuanto su contenido espiritual es engendrado por él mismo, el auto-engendrarse —el concepto puro— es el elemento objetivo en el que tiene su existencia, y de este modo, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia.¹⁷³

Como se advierte Hegel el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro como fundamento y base de la ciencia o saber en general, es el supuesto o exigencia para el inicio de la filosofía.¹⁷⁴

Así en Hegel, el ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Lo negativo en general es la desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, esto prepara el argumento hegeliano para sostener:

Lo verdadero y lo falso, figuran en estos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son indudablemente tan malignos

¹⁷² *Ibidem*, pp. 9 y 16.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷⁴ *Idem*.

como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro.¹⁷⁵

Como se advierte “lo malo” en Hegel carece de sustancia, es una idea o concepto, un universal, pero no debemos apresurarnos a negarle estatus ontológico, destacando que lo espiritual también es “real”. Aquí cabría acogerse al conocido aforismo platónico-hegeliano: “*Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*”.

Después de esta breve introducción, no es extraño que Hegel inicie su *Fenomenología* a partir de la primera y más sencilla aparición del Espíritu: la conciencia inmediata, para desarrollar su dialéctica como método para alcanzar el conocimiento. La “fenomenología” es el conocimiento de lo absoluto. Fuera de él no hay nada que conocer, puesto que, para Hegel “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”. También entiende por “fenomenología” el desarrollo y la cultura de la conciencia natural hacia la ciencia y como la técnica del desarrollo fenomenológico mismo.¹⁷⁶

La filosofía es una ciencia, la ciencia de lo absoluto. La fenomenología se caracteriza por una triple interferencia: la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos; la cultura universal en su génesis histórica; y la toma de conciencia universal. En este contexto, la fenomenología se integra por el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo y el Espíritu Absoluto: Arte, Religión y Filosofía.¹⁷⁷

Hegel se niega a trazar una línea de distinción entre el “conocimiento” y lo “Absoluto”, porque el conocimiento es el camino que conduce, a través de la duda y la desesperación, a lo Absoluto. Así, su filosofar parte de la primera experiencia del Espíritu: la del sujeto inmerso en la naturaleza; se trata de encontrar el camino de la conciencia natural para llegar al verdadero saber, y la conciencia natural encuentra la primera contradicción entre el yo y el no-yo (de la dialéctica interna

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷⁶ Palmier, Jean-Michel, *Hegel, cit.*, pp. 36-37.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

de la experiencia sensible) que le enseña a distinguir al sujeto lo que es en sí y lo que es para sí. Estamos en el camino de la duda o la desesperación.¹⁷⁸

La certeza sensible, la percepción y el entendimiento son las tres etapas de la formación del concepto (*Begriff*), que es el momento de lo verdadero en tanto que sujeto y del devenir. Lo verdadero es la inmediatez que deviene. En el plano de la certeza sensible, la conciencia tiene por objeto al “esto”, en el plano de la percepción a la “cosa” y en el del entendimiento a la “forma”. Aquí se da el paso de la conciencia a la conciencia de sí, que es la “verdad de la conciencia”, motor de la dialéctica, la verdad de la vida. Tomar conciencia de la vida es advertir que la verdadera vida está ausente, es tomar conciencia de la misma muerte.¹⁷⁹

En Hegel existen dos meditaciones sobre la muerte, la de rezos y llantos y la que interioriza la muerte para hacerla conciencia de vida, el hombre al pensarla y aferrarse a ella, puede pensar auténticamente la vida. La conciencia de sí que es deseo requiere de otra conciencia como ella para descubrir la verdad, a ese encuentro de conciencias se denomina la “dialéctica del amo y del esclavo”, que describe el paso de la conciencia a la autoconciencia. El hombre se revela como humano si acepta el riesgo de perder la vida por la libertad, porque cada conciencia busca la muerte de la otra.¹⁸⁰

La lucha tiene tres momentos: la lucha de autoconciencias (en esta lucha a muerte sólo la libertad debe morir, el que retroceda ante el riesgo absoluto de la vida por la libertad quedará como esclavo del otro); el devenir del esclavo (el amo es el que ha aceptado el riesgo de la muerte por la libertad, sin embargo, el amo ahora vive como esclavo y sólo tiene el reconocimiento de un esclavo, lo que carece de valor, así se encuentra en un atolladero existencia) y el atolladero del amo (el esclavo, trabajando sumido en la angustia va a transformar al mundo de manera que no quede en él lugar para el amo, la conciencia de sí se la arrancará a la tierra, transformándola en mundo histórico y elevándose a sí mismo, como

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 40-43.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 43.

sólo él conoce el sentido de esta conciencia de sí, no conocerá el atolladero del amo).¹⁸¹

Así, el hombre no alcanza su autonomía verdadera, su libertad, hasta atravesar la servidumbre y la angustia de la muerte. Sin embargo, la liberación no es inmediata, el esclavo debe pasar por tres momentos, actitudes o dilemas, que constituyen un mundo espiritual e histórico: la estoica (el esclavo vive en cadenas, pero éstas son impotentes contra su libertad de pensar, sin embargo, esta libertad es vacía), la escéptica (como no puede liberarse de la manera estoica, el esclavo tratará de liberarse negando su condición y a todos los demás hombres, en un movimiento de rechazo desesperado, sin embargo, la soledad puede llevarlo al suicidio) y la cristiana (el esclavo ya no tiene que enfrentarse a un amo real, el amo se proyecta a un cielo imaginario y adopta la forma de Dios).¹⁸²

Sólo cuando comprende el fracaso de estas tres actitudes, el esclavo se encamina a la liberación auténtica. Renuncia a estas soluciones y transforma la tierra con su trabajo, para que ya no exista lugar para el amo. Mediante esta transformación llega a la autoconciencia. La agonía y la muerte se realizan a través de varios momentos: El del judaísmo, donde el hombre es esclavo de su Dios trascendente y ajeno al hombre. La muerte de Cristo tiene una significación ejemplar: la reconciliación entre lo divino y lo humano. La razón tampoco puede encontrarse en el conocimiento y la objetividad científica, porque está en presencia de un dato ajeno. Es en la vida del pueblo donde encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí. Lo que el individuo hace es la capacidad y hábito ético universales de todo.¹⁸³

El individuo debe entender que las tentativas individuales de salvación contra el mundo han fracasado, lo ejemplifica con las figuras de Fausto (figuras románticas) que fracasan por su temporalidad, viven el instante como si fuera todo, lo que los conduce a la melancolía y desesperación; "Allwill"¹⁸⁴ y

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 44-47.

¹⁸² *Ibidem*, p. 46.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 48-49.

¹⁸⁴ Allwill es la primera novela de Jacobi escrita en 1775, en la que se encuentra una marcada influencia de Goethe, de Platón y la moral (Villicañas Berlanga, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H.*

“Woldemar”¹⁸⁵ (héroes de las novelas de Friedrich Heinrich Jacobi) que intentan liberarse acudiendo a la ley del corazón, pero esta ley tampoco puede elevarse a lo universal, porque sólo es forma no contenido; por último, se intenta lo novelesco, cuyo representante es don Quijote que intenta salvarse de manera trágica y desesperada.¹⁸⁶

Al final de estos intentos desesperados de salvación sólo queda lugar para el reconocimiento de lo que es. La verdad fundamental que el individuo debe descubrir es: “El yo ha devenido nosotros, el nosotros ha devenido yo”. La dialéctica del espíritu subjetivo, y sus fracasos nos conducen al espíritu objetivo.¹⁸⁷

En el espíritu objetivo se indaga la conciencia colectiva o universal, el individuo es un mundo y el Espíritu encarna la vida ética de un pueblo. Todas las figuras anteriores de la conciencia individual son abstracciones de este espíritu. Los tres momentos del espíritu subjetivo van a encontrarse en esta dialéctica del espíritu objetivo, que marcan las crisis en la evolución de la humanidad: la Ciudad Griega (unión inmediata del en sí y para sí, con la muerte de la ciudad el hombre está solo frente al Estado), el Imperio Romano (tiempo de la enajenación universal, aparece el estoicismo, la doctrina de quienes han perdido la libertad), la Revolución francesa (advenimiento de un mundo nuevo, con la Revolución francesa la Libertad sube al trono: “La libertad es la muerte”) y el Imperio Alemán.¹⁸⁸

El Espíritu absoluto comprende tres momentos: el Arte, la Religión y la Filosofía, que son “representaciones” por las cuales el espíritu toma conciencia de sí mismo, a través de estos momentos la conciencia conoce lo absoluto. El arte (un momento de la religión, la religión estética), la religión (natural, estética y revelada) y la filosofía son “representaciones” a través de las cuales el Espíritu

Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo, Barcelona, Universidad de Murcia, Anthropos, 1989, pp. 157 y 163).

¹⁸⁵ Woldemar es una pequeña pieza en su versión original, publicada en 1779. Después se amplió con una reflexión filosófica interesante sobre el concepto del Ich-Yo en la filosofía alemana, al que Jacobi denominó *Der Kunstgarten*, para editarse conjuntamente en 1781. (Villicañas Berlanga, José Luis, *Nihilismo...*, *cit.*, p. 164).

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 53-62.

toma conciencia de sí mismo. En la filosofía toda representación resulta inútil y el espíritu se comprende a sí mismo en su transparencia.¹⁸⁹

2. La fenomenología del espíritu y la idea de “mal” y “culpa”

Para el análisis de las ideas sobre el mal y la culpa en Hegel nos apoyaremos en la *Fenomenología del Espíritu*, las Lecciones sobre filosofía de la religión y en la *Historia de Jesús*. No obstante, debemos hacer una aclaración previa, Richard Bernstein destaca que Hegel es el filósofo más sistemáticamente ambiguo en toda la historia de la filosofía¹⁹⁰, por lo que no deberá extrañarnos si no encontramos en este filósofo una explicación sistemática al problema del mal.

Como ya advertimos, en el comentario introductorio a la Fenomenología del Espíritu, Hegel diserta sobre lo verdadero y lo falso y asienta que no hay lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso, lo falso y lo malo, son solamente universales, pero con su propia esencialidad el uno con respecto al otro¹⁹¹, con lo anterior mostramos que estamos en campo de la frase que obtiene de Platón y plasma en su Filosofía del Derecho: *Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*.¹⁹²

En la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Hegel destaca que su máxima: Lo que es racional, es real, y lo que es real es racional, supone que Dios es real, que es la cosa más real, y que es la única verdaderamente real, y que en la que atañe a la forma, que la existencia es, en parte apariencia, y en parte solamente realidad. Además, destaca que en la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a lo que en ella esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea, pero la existencia

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹⁰ Bernstein, Richard, *El mal radical*, tr. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2004, p. 79.

¹⁹¹ *Fenomenología del Espíritu*, cit., p. 27.

¹⁹² Hegel, Georg W. Friedrich, *Filosofía del derecho*, int. Karl Marx, 2ª ed., Buenos Aires, Claridad, 2009, pp. 32-33.

accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es.¹⁹³

En este sentido el “mal” no es real, es sólo apariencia, un posible que tiene la característica del defecto y lo pasajero.

Al ocuparse del tema de la *Fuerza y Entendimiento, Fenómeno y Mundo Suprasensible*, Hegel destaca la cuestión de la ley de este mundo invertido, lo homónimo del primero es, por tanto, lo desigual de sí mismo y lo desigual de dicho mundo es asimismo desigual a sí mismo o deviene igual a sí, y afirma que: *O bien un acto que como fenómeno es un delito debería en su interior poder ser propiamente bueno (un acto malo animado por una intención buena) y la pena ser un castigo solamente como manifestación, pero en sí o en otro mundo constituir un beneficio para el delincuente. Sin embargo, aquí ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos tipos de realidades.*¹⁹⁴

Un aspecto de Hegel es la idea de individualidad, porque aquí aparece la negatividad manifestada en el movimiento. La individualidad es la realidad de la conciencia, la materia de actuar y el fin del obrar son en el obrar mismo. La individualidad aparece como naturaleza originaria determinada, originaria porque es en sí y originaria determinada porque lo negativo es en el en sí. La negatividad sólo es determinabilidad en el ser, pero el obrar es la negatividad; por tanto, en la individualidad que actúa la negatividad se disuelve en la negatividad en general o en el conjunto de toda la determinabilidad.¹⁹⁵

Lo anterior se puede engarzar con el concepto de diferencia, que surge con la obra, así, en la *Fenomenología del espíritu* asienta: *Pero, con la obra parece introducirse la diferencia en cuanto a las naturalezas originarias; la obra es, como la naturaleza originaria que expresa, algo determinado; pues cuando el obrar la abandona y deja libre como realidad que es, se da en ella la negatividad*

¹⁹³ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, est. y an. de Francisco Larroyo, 8ª ed., México, Porrúa, 2004, p. 5.

¹⁹⁴ *Fenomenología del Espíritu*, cit., p. 99.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 232-233.

*en tanto que cualidad.*¹⁹⁶ En este contexto, para Hegel: *frente a esta diferencia no esencial de magnitud, lo bueno y lo malo expresarían una diferencia absoluta; pero ésta no encuentra lugar aquí. Lo que se tomaría de un modo o de otro es del mismo modo un hacer y un obrar, el presentarse y el expresarse de una individualidad y, por consiguiente, todo será bueno y no podría decirse, propiamente hablando, qué debería ser lo malo.*¹⁹⁷

Esto se aclara en *Las lecciones sobre Filosofía de la Religión*, donde Hegel está respondiendo a los críticos del espinosismo:

Se dice que en el espinosismo no valdría en sí la diferencia entre lo bueno y lo malo, que la moralidad quedaría eliminada y que, por lo tanto, sería indiferente que uno fuera bueno o malo. Esto es también una consecuencia superficial. Porque, ciertamente ellos dicen que esa es una consecuencia necesaria de esa filosofía, pero que no la desearían explicitar por misericordia. De hecho puede concederse que la diferencia entre lo bueno y lo malo está superada en sí, es decir en Dios, la única realidad verdadera. En Dios no hay nada malo; a diferencia entre lo bueno y lo malo existe solamente si Dios fuera también malo. Pero no se admitiría que lo malo sea algo afirmativo y que esto afirmativo exista en Dios. Dios es bueno y solamente bueno, la diferencia entre lo bueno y lo malo no se encuentra en este Uno, en esta sustancia; aquella aparece solamente con la diferencia en general. Junto con la diferencia de Dios respecto al mundo, especialmente respecto del hombre, se introduce la diferencia entre el bien y mal.¹⁹⁸

En este pasaje es claro que el mal se introduce en el mundo con la separación o “diferencia” entre el Dios y el mundo, en el que se encuentra el hombre, porque el mal no puede residir en quien es todo bondad, debe residir en quien es capaz de obrar en términos morales: el hombre. Como lo asienta el propio Hegel en *Las Lecciones sobre filosofía de la religión*: La moral más sublime

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 236.

¹⁹⁷ *Ídem*.

¹⁹⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, t. I *Introducción y concepto de religión*, ed. y tr. de Ricardo Ferrara, Argentina, Alianza Editorial, 1984, p. 259.

consiste en que lo malo sea lo nulo y que el hombre no permita ni haga valer en sí esta diferencia, esta nulidad. Por lo anterior no es extraño que Hegel sostenga que el mal: *se halla en la naturaleza del hombre mismo*.¹⁹⁹

Por lo anterior para Hegel: *Lo que se llamaría una obra mala es la vida individual de una naturaleza determinada, que se realiza en ella; y sólo se convertiría y corrompería en una obra mala mediante el pensamiento comparativo, el cual, sin embargo, es algo vacío, porque va más allá de la esencia de la obra, que consiste en ser un expresarse de la individualidad que, fuera de esto, no se sabe lo que busca y postula en ella*.²⁰⁰

Así, el “mal” en esta nueva delimitación hegeliana, se relaciona con la individualidad y la determinación, que se realiza a través del pensamiento comparativo, que es vacío.

Lo anterior tiene como explicación el hecho de que la obra es la realidad [Realität] que se da la conciencia; es aquello en que el individuo es para la conciencia lo que es en sí, de tal modo que la conciencia para la cual el individuo deviene en la obra no es la conciencia particular, sino la conciencia universal, al espacio determinado del ser.²⁰¹ Así, para Hegel: *El consuelo de la anulación del fin que consiste en haber querido, sin embargo, algo o en haber obrado puramente, así como la satisfacción de haber dado algo que obrar a los otros, hace del puro obrar o de un obrar totalmente malo la esencia; pues lo que debe llamarse malo es el obrar que no es obrar alguno. Finalmente, en el caso afortunado de que encuentre la realidad, se convertirá este ser sin obrar en la cosa misma*.²⁰²

Así, en Hegel: *lo que es el objeto para la conciencia tiene la significación de ser lo verdadero; lo verdadero es y vale en el sentido de ser y de valer en y para sí mismo; es la cosa absoluta que no padece ya de la oposición entre la certeza y su verdad, entre lo universal y lo individual, entre el fin y su realidad [Realität], sino que su ser allí es la realidad y el obrar de la autoconciencia; esta cosa es, por tanto, la sustancia ética, y la conciencia de ella la conciencia ética. Su*

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 260.

²⁰⁰ *Fenomenología...*, *cit.*, pp. 236 y 340.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 237.

²⁰² *Ibidem*, pp. 242-243.

*objeto vale para esta conciencia, asimismo, como lo verdadero, pues agrupa en unidad autoconciencia y ser; vale como lo absoluto, pues la autoconciencia ya no puede ni quiere ir más allá de este objeto, ya que en él es cerca de sí misma: no puede, porque ese objeto es todo ser y todo poder, y no quiere, porque es el sí mismo o la voluntad de este sí mismo. Es el objeto real [reales] en él mismo como objeto, pues tiene en él la diferencia de la conciencia; se divide en masas que son las leyes determinadas de la esencia absoluta.*²⁰³

Por lo anterior refuta a Kant sobre la necesidad de justificar la razón práctica al sostener que: *Estas leyes a masas de la sustancia ética son reconocidas de un modo inmediato; no cabe preguntar por su origen y su justificación, ni indagar tampoco un otro cualquiera, ya que un otro que no fuese la esencia que es en y para sí sería solamente la autoconciencia misma; pero ésta no es otra cosa que esta esencia, pues ella misma es el ser para sí de esta esencia, que es cabalmente la verdad porque es tanto el sí mismo de la conciencia como su en sí o pura conciencia.*²⁰⁴ Por lo que asienta: *Los ejemplos de algunas de tales leyes mostrarán esto, y al tomarlas bajo la forma de máximas de la sana razón dotada de saber no tendremos nosotros por qué empezar introduciendo el momento que hay que hacer valer en ellas, como leyes éticas inmediatas.*²⁰⁵

Atendiendo a sus características, para Hegel la autoconciencia se sabe cómo momento del ser para sí de esta sustancia, expresa en ella el ser allí de la ley, de tal modo que la sana razón sabe de un modo inmediato lo que es justo y bueno. Y tan inmediatamente como lo sabe, tan inmediatamente vale para ella y puede decir, también de un modo inmediato: esto es bueno y justo, precisamente esto; se trata de leyes determinadas.²⁰⁶

Otro aspecto trascendente del pensar hegeliano, es el llamado “amor activo”, para Hegel: *El amor activo –pues el inactivo no tiene ser alguno y,*

²⁰³ *Ibidem*, p. 247.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ *Idem*.

evidentemente, no puede tratarse de él— tiende a evitar el mal a un ser humano y a hacerle el bien.

Por otra parte, en el capítulo: *[BB] El espíritu*, apartado: *La Acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino* de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel realiza su análisis de la culpa. Así, en el sistema hegeliano la conciencia ética es la simple tendencia pura hacia la esencialidad ética, o el deber, aquí no hay conflicto entre pasión y deber, ni tampoco colisión entre varios deberes; puesto que la pasión también es capaz de representarse como deber, convertido en universal formal. Por lo que el derecho absoluto de la autoconciencia ética entra en conflicto con el derecho divino de la esencia. Lo ético, como la esencia absoluta y la potencia absoluta al mismo tiempo no puede tolerar ninguna inversión de su contenido. En virtud de esta unidad, es la individualidad forma pura de la sustancia que es el contenido, y el obrar es el tránsito desde el pensamiento hasta la realidad, solamente como el movimiento de una oposición carente de esencia, cuyos momentos no poseen un contenido y una esencialidad particulares, distintos entre sí. Pero la esencia ética se escinde en dos leyes: la conciencia simple hace hincapié en el derecho absoluto de que la esencia se manifieste en ante ella, como conciencia ética, tal y como es en sí, esta esencia insiste en el derecho de su realidad [Reälitat] o en el ser doble, pero al mismo tiempo el derecho de la esencia no se enfrenta al derecho de la autoconciencia.²⁰⁷

Como la oposición es el acto de la autoconciencia, pone ella misma su desdoblamiento. Abandona con la acción la determinabilidad de lo ético de ser certeza simple de la verdad inmediata y pone en sí como lo activo la separación de sí misma, y en la realidad opuesta, que es para ella una realidad negativa. Así, *la autoconciencia se convierte por acción en culpa*. Para Hegel: *la culpa es un obrar, y el obrar su esencia más propia; y la culpa adquiere también la significación de delito, pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciando a la otra, infringiendo ésta con sus actos.*²⁰⁸

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 273.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 276.

Por lo anterior no debe extrañarnos que Hegel manifieste: *Como el obrar expresa cabalmente la unidad de la realidad y la sustancia, expresa que la realidad no es para la esencia algo contingente, sino que, unida a ella, no se deja guiar por ningún derecho que no sea un derecho verdadero. La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como realidad suya, debe reconocer su culpa: "Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal"*²⁰⁹.

Al disertar sobre *El juicio de la autoconciencia: La conciencia noble y la conciencia vil*, Hegel destaca: *El individuo, como esta conciencia libre y pura, se enfrenta a la esencia como a algo que es solamente para él. Y tiene, así, la esencia como esencia en sí. En esta pura conciencia, los momentos de la sustancia no son para él el poder del Estado y la riqueza, sino los pensamientos de lo bueno y lo malo. Pero la autoconciencia es, además, la relación de su conciencia pura con su conciencia real, de lo pensado con la esencia objetiva, es esencialmente el juicio. De la determinación inmediata de ambos lados de la esencia real ha resultado ya, ciertamente, cuál de los dos es el bueno y cuál el malo; aquí es el poder del Estado, éste la riqueza.*²¹⁰

Sin embargo: *Para la autoconciencia es ahora bueno y en sí aquel objeto en que se encuentra a sí misma y malo aquél en que encuentra lo contrario de sí; lo bueno es la igualdad de la realidad objetiva con ella, lo malo su desigualdad. Al mismo tiempo, lo que es para ella bueno y malo es bueno y malo en sí, pues es precisamente aquello en que estos dos momentos del ser en sí y del ser para ella son lo mismo: la autoconciencia es el espíritu real de las esencias objetivas, y el juicio la demostración de su poder en ellas, que hace de ellas lo que son en sí. Su criterio y su verdad no es cómo estas esencias objetivas sean en sí mismas de un modo inmediato, lo igual o lo desigual, es decir, el en sí o el para sí abstracto, sino lo que son en la relación del espíritu con ellas: su igualdad o desigualdad con respecto a él.*²¹¹

²⁰⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, cit., p. 278.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 294.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 294-295.

Según esto, la conciencia que es en y para sí encuentra en el poder del Estado su esencia simple y su subsistencia en general, pero no su individualidad como tal; encuentra en él su ser en sí, pero no su ser para sí; más bien encuentra en él el obrar, como obrar singular, negado y sometido a obediencia. Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo; el poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo.²¹² En este sentido:

Estos dos juicios dan a los pensamientos de lo bueno y lo malo un contenido que es lo contrario del que tenían para nosotros. Ahora bien, la autoconciencia sólo se ha referido, hasta ahora, de un modo incompleto a sus objetos, pues sólo se ha referido a ellos con arreglo a la pauta del ser para sí. Pero la conciencia es también esencia que es en sí y tiene que tomar también este lado suyo como pauta, por medio de la cual se lleva a término el juicio espiritual. Por este lado, le expresa el poder del Estado su esencia; este poder es, de una parte, la ley estable y, de otra, el gobierno y el mandato que ordenan los movimientos singulares del obrar universal: lo uno es la sustancia simple misma, lo otro el obrar, que se anima y mantiene a sí mismo y anima y mantiene a todos. El individuo encuentra, por tanto, expresados, organizados y actualizados así su fundamento y su esencia. Por el contrario, con el goce de la riqueza el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia precaria y el goce de sí mismo como una singularidad que es para sí y de la desigualdad con su esencia. Los conceptos de lo bueno y lo malo asumen aquí, por tanto, un contenido contrapuesto al anterior. Por el contrario, con el goce de la riqueza el individuo no experimenta su esencia universal, sino que adquiere solamente la conciencia precaria y el goce de sí mismo como una singularidad que es para sí y de la desigualdad con su

²¹² *Ibidem*, p. 295.

esencia. Los conceptos de lo bueno y lo malo asumen aquí, por tanto, un contenido contrapuesto al anterior.²¹³

Como se advierte en el pensamiento hegeliano, como consecuencia de su dialéctica, se puede encontrar una inversión de los términos: en ocasiones algo se nos presenta como “malo” y otra cuestión “buena”, sin embargo, en otros contextos encontramos que lo “malo” en realidad es “bueno” y lo “bueno” es “malo”, con lo que aparece el entorno de la subjetividad en el acto de juzgar.

El mismo Hegel asienta: *Cada una de estas dos maneras de juzgar encuentra una igualdad y una desigualdad; la primera conciencia enjuiciadora encuentra que el poder del Estado es desigual y el goce de la riqueza igual a ella; la segunda, por el contrario, encuentra que el poder del Estado es igual a ella y el goce de la riqueza desigual.*²¹⁴

Así, en el individuo en donde confluyen lo particular y lo universal, es posible una inversión de términos, fenómenos de falsa conciencia, para considerar los “bueno” como “malo”, y lo “malo” como “bueno”.

En este contexto conviene advertir que surge el problema de la “extrañeza” y la “indiferencia”, como asienta Hegel: *Ahora bien, así como primeramente la indiferencia de los dos lados del extrañamiento -uno el del en sí de la pura conciencia, a saber, el de los pensamientos determinados de lo bueno y lo malo, otro de su ser allí como poder del Estado y riqueza-, se elevaba a una relación entre ambos, es decir, a un juicio, así también esta relación exterior habrá de elevarse a unidad interior o a relación entre el pensamiento y la realidad, haciendo surgir el espíritu de las dos figuras del juicio.*²¹⁵

En este sentido, surge la cuestión de la relación entre el espíritu y la cultura: *El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la pura cultura. Lo que se experimenta en este mundo es que no tienen verdad ni las esencias reales del poder y de la riqueza, ni sus conceptos determinados, lo bueno y lo malo, o la conciencia del bien y el mal, la conciencia noble y la conciencia vil; sino que todos estos momentos se invierten*

²¹³ *Ibidem*, pp. 295-296.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 296.

²¹⁵ *Fenomenología*, cit., p. 297.

*más bien el uno en el otro y cada uno es lo contrario de sí mismo. El poder universal, que es la sustancia, al llegar a través del principio de la individualidad, a su propia espiritualidad, recibe en él su propio sí mismo solamente como el nombre, y cuando es un poder real es más bien la esencia impotente que se sacrifica a sí misma. Pero esta esencia carente de sí mismo y abandonada o el sí mismo convertido en cosa es más bien el retorno de la esencia a sí misma; es el ser para sí que es para sí, la existencia del espíritu. Los pensamientos de estas esencias, de lo bueno y lo malo, se invierten asimismo en este movimiento; lo determinado como bueno es malo; lo determinado como malo es bueno.*²¹⁶

El contexto permite a Hegel afirmar que se juzga la conciencia de cada uno de estos momentos como la conciencia vil y la conciencia noble, cada uno de ellos es lo inverso de lo que debería ser: la conciencia noble es vil y abyecta, la abyección se cambia en la nobleza de la libertad más cultivada de la autoconciencia.²¹⁷

Ya en el apartado dedicado al análisis de *El bien y el mal*, en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel sostiene que en el sujeto está presente lo particular en el lado existencial de su libertad, donde su interés y bienestar son fin esencial y deber; pero a su vez, el fin del bien es universal, estas dos determinaciones pueden armonizar o no, aunque debería armonizar porque el sujeto es en sí una identidad, es general y universal. El sujeto no es mero particular, es la certidumbre abstracta de sí mismo, su ser reflexión abstracta de la libertad en sí. Por lo que la racionalidad del querer y capaz puede hacer de lo universal mismo un particular y por lo tanto una apariencia. Por lo anterior es bien se considera algo accidental para el sujeto y resolverse como algo opuesto al bien, puede ser malvado.²¹⁸

Otra manera de enfrentar el problema del “mal” en Hegel es la buena conciencia: Hegel destaca que: *La buena conciencia no reconoce ningún contenido para ella como absoluto, pues es la absoluta negatividad de todo lo determinado. Se determina por sí misma; pero el círculo del sí mismo, en el que*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 307.

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ *Enciclopedia, cit.*, pp. 332-333.

*cae la determinación como tal es la llamada sensibilidad; para tener un contenido derivado de la certeza inmediata de sí misma no se encuentra a mano otro camino que el de la sensibilidad. Todo lo que en las figuras anteriores se presentaba como buena o malo, como ley y derecho, es otro que la certeza inmediata de sí misma; es un universal que ahora es un ser para otro; o, considerado de otro modo, un objeto que, sirviendo de mediador de la conciencia consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad y en vez de ser la inmediatez de la conciencia misma, más bien la desglosa de sí.*²¹⁹

Al ocuparse de la *Buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón*, Hegel destaca que la antonimia de la concepción moral del mundo de que hay conciencia moral y no hay ninguna, o que la vigencia del deber es un allá de la conciencia que sólo se da en ella, se resume en la representación de que la conciencia no moral valía como moral. La concepción moral del mundo es una y la misma cosa: el puro deber como el puro saber no es otra cosa que el sí mismo de la conciencia y el sí mismo de la conciencia el ser y la realidad, del mismo que, a su vez, lo que debe ser más allá de la conciencia real no es otra cosa que el puro pensamiento y, el sí mismo, para nosotros o en sí la autoconciencia retorna a sí misma y sabe como sí misma aquella esencia en la que lo real es la mismo tiempo puro saber y puro deber.²²⁰

Sin embargo, como: *Los otros no saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala, o, mejor dicho, no sólo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla como mala. Pues, lo mismo que ella, también ellos se hallan libres de la determinabilidad del deber como lo que es en sí. Lo que aquella conciencia pone ante ellos saben deformarlo ellos mismos; es algo por medio de lo cual se expresa solamente el sí mismo de otro y no el suyo propio; no sólo no se saben libres de ello, sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, anularlo por medio de juicios y explicaciones para conservar su sí mismo.*²²¹ Con lo anterior, en mi opinión supera el apriorismo kantiano de la razón práctica de la necesidad de una moral que requiere una justificación, para mostrar

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 375-376.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 368-369.

²²¹ *Ibidem*, p. 379.

como lo moral el deber es real, lo que da vigencia al aforismo plasmado en su *Filosofía del Derecho*.

Una cuestión que no se puede ignorar en Hegel, es el papel del lenguaje en su entramado conceptual. Así, al hablar del lenguaje de la convicción, asienta que: *...el lenguaje es la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es para otros, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como ésta. Es el sí mismo, que se objetiva como puro yo = yo y que esta objetividad se mantiene como este sí mismo, así como confluye de modo inmediato con los otros y es su autoconciencia; se percibe a sí mismo y es percibo por otros. Por lo anterior, el lenguaje del espíritu ético es la ley y la simple orden y la queja, que es más bien una lagrima derramada sobre la necesidad.*²²²

Ahora bien, al ocuparse en la *Fenomenología del espíritu*, de la cuestión de *El mal, y su perdón*, Hegel asienta que considerando a la buena conciencia como lo que actúa: *El momento objetivo en esta conciencia se ha determinado más arriba como conciencia universal; el saber que se sabe a sí mismo es, como este sí mismo, diferente de otros sí mismos; el lenguaje en el que todos se reconocen mutuamente como conciencias escrupulosas, esta igualdad universal, se descompone en la desigualdad del ser para sí singular y cada conciencia se refleja también simplemente en sí desde su universalidad; de este modo, surge necesariamente la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal, y hay que considerar esta relación y su movimiento. O esta universalidad y el deber tiene la significación simplemente contrapuesta de la singularidad determinada, que se exceptúa de lo universal y para la que el puro deber es solamente la universalidad que se manifiesta en la superficie y que se vuelve hacia el exterior; el deber radica solamente en las palabras y vale como un ser para otro.*²²³

Por lo anterior: *A esta determinación interior se contrapone, por tanto, el elemento de la existencia o la conciencia universal, para la que la esencia es más*

²²² *Ibidem*, p. 380. Lo anterior se refrenda en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., p. 288, donde sostiene que: *La verdad de la conciencia es la autoconciencia, y ésta es el fundamento de aquella. La expresión de la autoconciencia es yo = yo; libertad abstracta, idealidad pura.*

²²³ *Ibidem*, p. 385.

*bien la universalidad, el deber y, en cambio, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo vale como momento superado. Para este aferrarse al deber la primera conciencia vale como el mal, porque es la desigualdad de su ser dentro de sí con respecto a lo universal y, en cuanto esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como hipocresía.*²²⁴

Para aclarar lo anterior, podemos acudir a la hermenéutica contenida en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en donde se asienta que el espíritu objetivo es la idea absoluta, sólo como idea que es en sí. El querer libre tiene en sí las diferencias. La actividad última del querer es realizar su concepto, la libertad, en el aspecto exteriormente objetivo, en un mundo determinado mediante el concepto, de modo que el querer se encuentra como en sí mismo, unido con sí mismo, y el concepto sea por consiguiente realizado y hecho idea. La unidad del querer singular con el querer singular constituye la simple realidad de la libertad. Esta realidad en general, como existencia del querer libre, es el derecho, el cual no hay que tomarlo como el derecho restringido jurídico, sino como tal que comprende todas las determinaciones de la libertad. Lo que es un derecho también es un deber; y lo que es un deber también es derecho. Una existencia es un derecho solamente sobre la base de un querer sustancialmente libre.²²⁵

Así, el derecho aparece en tres dimensiones: a) Derecho formal y abstracto, lo inmediato y singular, la persona, o sea, la existencia que ésta da a su libertad es la propiedad; b) Moralidad, reflejo en sí, tiene una existencia dentro de sí y por tal como también determinada dentro de sí, por lo que también es particular; c) Eticidad, el querer sustancial como la realidad conforme a su contenido sujeto y totalidad de la necesidad, la eticidad en la familia, la sociedad civil y el Estado.²²⁶

²²⁴ *Ibidem*, p. 385.

²²⁵ *Enciclopedia, cit.*, pp. 323-324.

²²⁶ *Ibidem*, p. 325.

El problema del mal se presenta en el ámbito de la moralidad, porque su verdad y “formación de su formalismo” es el contenido del querer universal, y en sí por sí; la ley y la sustancia de toda determinación, el bien en sí y por sí.²²⁷

Así, el mal, como reflexión más íntima de la subjetividad en sí contra la objetividad y la universalidad que para ella es solamente apariencia, es lo mismo que la buena disposición del bien abstracto —la cual reserva a la subjetividad la determinación de éste—es el aparecer de todo lo abstracto, la conversión inmediata y anulación de sí mismo. El resultado, la verdad de este aparecer, es según su lado negativo, la nulidad absoluta de este querer, que es por sí contra el bien.²²⁸

Aunque no debo soslayar que esta reflexión sobre la subjetividad en Hegel tiene un determinación positiva, en cuanto se relaciona con el bien que querría ser solamente abstracto, según el lado afirmativo. Lo que prepara el camino para la universalidad simple del querer que es el bien, abandona el punto de vista de la mera relación de ambos entre sí y del deber ser, y se abre paso a la eticidad que es realización del espíritu objetivo. La verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo.

Regresando a *La Fenomenología*, Hegel asienta que el movimiento de esta oposición (entre la determinación interior y la conciencia universal) es, primeramente, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la hipocresía debe ser desenmascarada.²²⁹

Si aquélla reniega de sí frente a la conciencia del deber y enuncia que lo que la conciencia del deber proclama como maldad, como absoluta desigualdad con lo universal, es un obrar con arreglo a la ley interior y a la buena conciencia, en esta unilateral aseveración de la igualdad permanece, a pesar de todo, la desigualdad de la conciencia mala con respecto a lo otro, ya que ésta no lo cree ni lo reconoce. O bien, puesto que la unilateral persistencia en uno de los extremos

²²⁷ *Ibidem*, p. 332.

²²⁸ *Enciclopedia, cit.*, p. 334.

²²⁹ *Fenomenología..., cit.*, p. 385.

se disuelve a sí misma, de este modo el mal se confesaría indudablemente como el mal, pero en ella se superaría de un modo inmediato y no sería hipocresía ni se desenmascararía como tal. Se confiesa de hecho como mal mediante la afirmación de que, contrapuesto a lo universal reconocido, obra con arreglo a su ley interior y a su buena conciencia.²³⁰

Al denunciar a la hipocresía como mala, vil, etc., la conciencia universal se remite en tales juicios a su ley, lo mismo que la conciencia mala se remite a la suya. Pues aquélla se pone en contraposición con ésta y se presenta así como una ley particular. No le lleva, pues, ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legitima; y este celo hace exactamente lo contrario de lo que cree hacer; es decir, muestra lo que llama verdadero deber y que debe ser universalmente reconocido como algo no reconocido, con lo que confiere, por tanto, a lo otro el derecho igual del ser para sí.²³¹

Alain Badiou al sintetizar la doctrina hegeliana de la ética, sostiene: Se observará que Hegel introduce una fina distinción entre “ética” [*Sttlichkeit*] y “moralidad” [*moralität*]. El reserva el principio ético para la acción inmediata, mientras que a la moralidad le concierne la acción reflexiva. Dirá, por ejemplo, que “el orden ético consiste esencialmente en la decisión inmediata”²³², por lo que en contraposición a Kant, quien construye una ética del juicio, el autor advierte que en Hegel está presente una ética de la decisión.

¿Hasta dónde esta doctrina hegeliana es efectivamente una expresión de la teodicea? ¿Considerando el elevado nivel de abstracción que posee es posible que existan algunos aspectos que constituyan una superación de la teodicea? En mi opinión no, la doctrina hegeliana es una clara expresión de la teodicea.

En apoyo a lo anterior podemos destacar que en Las lecciones de filosofía de la religión, Hegel nos descubre el fin último de su filosofar: El estado es el mundo supremo y verdadero de la realidad del espíritu. Lo verdadero consiste en que la religión es el fundamento del Estado.²³³ También asienta que: El Estado

²³⁰ *Ibidem*, p. 386.

²³¹ *Ibidem*, p. 387.

²³² Badiou, Alain, *La ética*, cit., p. 24.

²³³ *Lecciones sobre filosofía de la religión*, cit., p. 341.

es un sistema de leyes que son ejecutadas jurídicamente, por tanto, de una manera formal y exterior. Frente a esta exterioridad está la interioridad, que es a la vez el terreno de la religión.²³⁴

Como se advierte, la existencia del querer libre, o sea, el derecho en sus dimensiones de formal y abstracta, moral y ética, como parte de la conciencia o espíritu absoluto, y la referirlo a lo bueno y malo en la contradicción de conciencias, permiten concluir que Hegel supera el inexorable actuar en términos de máximas kantiano, sin embargo, él continúa anclado en la teodicea y la culpa como integrante de lo normativo, puesto que su filosofía, al menos en lo que se advierte de lo analizado, constituye una justificación de la presencia de Dios en el mundo.

Así, la teodicea, en su faceta teológica o secular carece de respuesta adecuada al problema del mal, de nuevo en palabras de Ricoeur: El fracaso de la Teodicea en el propio interior del espacio de pensamiento delimitado por la onto-teología, es consecuencia de que un entendimiento finito es, incapaz de acceder a los datos de ese cálculo grandioso, no podrá menos que agrupar en la balanza del bien y el mal los signos dispersos del exceso de las perfecciones en comparación con las imperfecciones.²³⁵

²³⁴ *Ibidem*, pp. 342-343.

²³⁵ Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, pp. 42-43.

CAPÍTULO TERCERO: MALA CONCIENCIA Y CULPA

“El remordimiento es como la mordedura de un perro en una piedra: una tontería.”

“Todo lo que se hace por amor, se hace más allá del bien y del mal”

“El mal no está en las cosas, sino en la imaginación del hombre”.

Friedrich Nietzsche

Después de hacer un breve recorrido por diversas posiciones filosóficas relacionadas con el mal, ancladas en la teodicea y la culpa, corresponde ahora ocuparnos de una posición que desde la filología “revitaliza” la manera en la que podemos abordar el problema del “mal”, hablamos de la filosofía de Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Una primera objeción planteada a la selección podría partir de la idea de que el autor no es “filósofo”, en el sentido tradicional de término. Sin embargo, en el caso de Nietzsche es absurda, todos sus escritos tiene un marcado enfoque filosófico.

En sus escritos autobiográficos “*De mi vida*” destaca: *Nací en Röcken, junto a Lutzen, el 15 de octubre de 1844; en santo bautismo recibí el nombre de Friedrich Wilhelm. Mi padre era predicador de este lugar y de los pueblos vecinos Michlitz y Bothfeld. ¡El modelo perfecto de un clérigo rural!*²³⁶ Con estas sencillas palabras narra Nietzsche sus orígenes.

²³⁶ Nietzsche, Friedrich, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, pr. y tr. de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997, p. 38. Sin embargo, cuando narra de nuevo el incidente el 27 de marzo de 1864 ya es menos emotivo: *Dos son las piedras miliares que han dividido hasta ahora mi existencia: la muerte de mi padre, quien fuera párroco de la villa de Röcken, junto a Lützen, y el consiguiente traslado a Naumburg al que se vio empujada mi familia, hecho con el que concluyeron los primeros cinco años de mi vida* (véase la misma obra, p. 233).

La muerte de su padre el 27 de julio de 1849 dejó profunda huella en el niño Nietzsche, al grado que asienta en sus apuntes autobiográficos: *los días siguientes transcurrieron entre lagrimas y preparativos para el entierro. ¡Oh Dios! ¡Yo era un huérfano sin padre y mi querida madre, viuda!...*²³⁷

Estudia en el *Gymnasium* de Naumburg y en el Colegio de *Pforta* a la edad de catorce años. En su autobiografía narra: *Por esto, el período comprendido entre mis nueve y quince años se caracteriza por un verdadero anhelo de “saber universal”, como yo lo solía denominar.*²³⁸ Aquí aparece con nitidez el filósofo y su pretensión de “universalidad”, destaca Nietzsche la influencia que ejercen en él, Sófocles, Esquilo, y, su obra preferida: *El Banquete*, y los líricos griegos.²³⁹

En 1854 comenzó a asistir al *Dongymnasium* en Naumburgo, donde demostró talento para la música y el lenguaje, lo que le permitió asistir a la reconocida *Schulpforta*, donde continuó sus estudios desde 1858 hasta 1864. Después estudia teología y filología clásica en las universidades de Bonn y Leipzig. A los veinte años, el 17 de octubre de 1865, destaca su preferencia por el método, en los términos siguientes: *En definitiva, la materia de mayor parte de los cursos no me interesaba nada en absoluto, sino sólo la forma en la que el académico transmitía su sabiduría a los oyentes. Era el método lo que verdaderamente me apasionaba.*²⁴⁰

En 1867 realizó un año de servicio militar voluntario en la división de artillería prusiana de Naumburgo. En marzo de 1868 sufrió un accidente ecuestre que lo excluyó del servicio militar y le permitió volver a dedicarse al estudio. Ese año conoció a Richard Wagner, con quien le uniría una amistad que después se rompería.²⁴¹

²³⁷ *Ibidem*, p. 44.

²³⁸ *Ibidem*, p. 234.

²³⁹ *Ibidem*, p. 235.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 270. También en este período de 1865 se familiariza con la obra de un filósofo al que considera su maestro: Arthur Schopenhauer.

²⁴¹ Georg Brandes destaca que Nietzsche trabó conocimiento con Richard Wagner e intimó apasionadamente con él; también intimó con el eminente historiador de la vida del Renacimiento, Jacobo Burckhardt. La admiración y el afecto de Nietzsche por Burckhardt no se desmintieron jamás. Por el contrario, sus sentimientos hacia Wagner sufrieron un cambio radical en el transcurso de los años. Después de haber sido el heraldo del gran compositor, se convirtió en su adversario más apasionado (Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, tr. José Liebermann, España, Sexto Piso, 2008, p. 11).

El 12 de febrero de 1869, a los veinticuatro años obtuvo la cátedra extraordinaria de la Universidad de Basilea; el 23 de marzo de ese año la Facultad de Filología de Leipzig le otorga el grado de doctor sin tesis ni examen, por sus trabajos que publicó en la Revista *Rheinisches Museum*.²⁴² El 17 de abril de ese año abandona la ciudadanía prusiana y adquiere la suiza, el 19 de abril se traslada a Basilea.

Con la publicación de *Humano, demasiado humano* en 1878, un libro de aforismos sobre múltiples temas, desde la metafísica hasta la moralidad y de la religión al sexo, la distancia de Nietzsche respecto a la filosofía de Wagner y Schopenhauer fue evidente.

Pocos años después, sin embargo, abandona la docencia, decepcionado por el academicismo universitario. Con la edad y la sífilis su vida se tornó cada vez más retirada y amarga. En 1882 pretendió en matrimonio a la poetisa Lou Andreas Salomé, quien lo rechazó, tras lo cual se recluyó definitivamente en su trabajo. Los últimos once años de su vida los pasó recluido, primero en un centro de Basilea y más tarde en su casa de Naumburgo.

En 1893, su hermana Elisabeth Nietzsche volvió de Paragua después del suicidio de su marido. Leyó y estudió los trabajos de Nietzsche, tomó control sobre ellos y de su publicación, al grado de que se le acusa de haberlos manipulado aproximándolos al ideario del movimiento nazi. Nietzsche murió de neumonía el 25 de agosto de 1900.

1. Algunos aspectos de la doctrina de Nietzsche

Según Georg Brandes, Nietzsche es un espíritu absolutamente de primer orden que merece por completo ser estudiado, discutido, combatido y asimilado. Entre sus otras muchas cualidades, posee la de estimular el entusiasmo y poner las ideas en movimiento.²⁴³

²⁴² *Ibidem*, p. 350.

²⁴³ Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, cit., p. 11.

Lizbeth Sagols destaca que: *Apenas leemos cuidadosamente una página de Nietzsche, sabemos que hemos entrado en un laberinto. En su filosofar, cualquier idea afirmativa, cualquier crítica, metáfora, ironía, se bifurcan y parecen alejarnos del punto de partida.*²⁴⁴ En cambio, según Deleuze el proyecto más general de Nietzsche consiste en introducir los conceptos de sentido y valor.²⁴⁵

Así, la filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo.²⁴⁶ Con lo anterior se destaca el vínculo sustancial entre filosofía y vida desterrando el prejuicio de la esclava Tracia de esta actividad.

Según Giorgio Colli a Nietzsche se le puede escuchar o leer de dos maneras: o bien como lo que dice un hombre, a través de su desarrollo, y así se lo entenderá cada vez como algo completo y concluso —con lo cual se ignorará el futuro y, en cuanto al pasado, se lo cancelará en su perspectiva absoluta y se lo considerará en su perspectiva histórica— con el resultado de que cada cual será libre, en toda ocasión, de tomarlo o dejarlo, de entusiasmarse o detestar; o bien se contempla la individualidad en cuestión como una “entelequia”, para la cual el tiempo no es más que la condición de manifestarse. El estudio de esa idea —para Platón las almas son similares a las ideas—, cuya compacidad es primordial, se desgrana a través de la reconstrucción de una totalidad presupuesta, en la cual las expresiones delimitadas tienen el valor de fragmentos melódicos y armoniosos de una música desconocida.²⁴⁷

En este contexto, tenemos a un Friedrich Nietzsche que se ocupa de lo trágico y la contradicción entre Dionisio y Apolo; el problema de la existencia; el eterno retorno como doctrina cosmológica y física, y como pensamiento ético y selectivo; la voluntad de poder; la ambivalencia del sentido y de los valores; se

²⁴⁴ Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1997, p. 13.

²⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, tr. Carmen Artal, 8ª ed., Barcelona, Anagrama, 2008, p. 7.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

²⁴⁷ Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, tr. Romeo Medina, México, Folio Ediciones, 1983, p. 11.

ocupa del conocimiento, la moral y la religión; del resentimiento y del problema del bien y del mal, entre otras cuestiones.²⁴⁸

Previo al análisis de la idea sobre el “mal” en Friedrich Nietzsche, conviene hacer un alto en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se analiza el problema de las relaciones entre la verdad y el lenguaje de una manera que es útil para nuestro trabajo.

2. La antropomorfización de lo bueno y malo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* o la aletheia de la moral

En el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Friedrich Nietzsche nos ayuda a entender de dónde surge el afán de verdad en el ser humano, a través de una fábula: “*En algún lugar apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y falaz de la ‘historia universal’: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir*”. Con lo cual nos introduce al tema: la invención del conocimiento, o mejor dicho, el problema del conocimiento y la hipótesis de su invención.

Esto le permite establecer una característica fundamental de la especie humana: su finitud. Además, con un toque de ironía y buen humor asienta que la grandeza de la especie humana, en la que se ha sustentado su pretendida trascendencia, su capacidad racional, está irremediablemente condenada a la extinción cuando la naturaleza lo determine. Por lo que: “*el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria*”, de lo que se advierte un rechazo a la idea de “racionalidad”.

El autor estima que dentro de la naturaleza el intelecto humano presenta una condición estéril y arbitraria: carece de una misión que lo conduzca más allá

²⁴⁸ Para un estudio completo de los problemas que aborda Nietzsche en su obra filosófica, véase: Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, cit.

de la vida humana. El filósofo es el personaje contra el que endereza su crítica para afirmar que: *“...el filósofo, cree que desde todas partes los ojos del universo lo observan”*. Sin embargo, esa soberbia tiene una explicación: el conocimiento y la sensación, así, dice: *“este orgullo vinculado al conocimiento y a la sensación”* que son: *“niebla cegadora detenida sobre los ojos y los sentidos de los hombre, los engaña en relación con el valor de la existencia por el hecho de aportar sobre el mismo conocimiento la apreciación más lisonjera. Su efecto más general es la ilusión”*.

Así, para Nietzsche, los filósofos son los más soberbios de los hombres, puesto que consideran que el universo tiene sus ojos en sus obras y pensamientos, no ofrecen nada, son ilusionistas que hacen del engaño su enseñanza, sus teorías son ilusiones.

El orgullo de nuestra especie, el intelecto, es reducido a una simple herramienta para la sobrevivencia, que en nada se diferencia de las habilidades que la naturaleza ha otorgado a otras especies; sin embargo, nuestro intelecto, la mente, la facultad de pensar, nos engaña, al grado que convertimos la ilusión en norma, en ley, en sistema de vida. Nietzsche sostiene que: *“En cuanto medio de conservación del individuo, el intelecto desarrolla sus fuerzas principales en el disimulo (...) Este arte del disimulo alcanza su punto culminante en el hombre, donde la ilusión, la lisonja, la mentira, el engaño, el cotilleo, los aires de suficiencia, la vida de brillo falso, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la teatralidad ante los demás y ante uno mismo, en una palabra el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad, hasta tal punto que se han convertido en ley y norma...”*. El efecto más general del conocimiento es el engaño. El intelecto como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas fingiendo, puesto que es el instrumento de sobrevivencia de los débiles.

Sobre la ilusión que nuestro intelecto nos impone, vinculada a la sensación, afirma: *“...no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se limita a recibir estímulos y a jugar tecleando sobre el dorso de las cosas”*. Lo que constituye una de las críticas más devastadoras a eso que llamamos “cultura”, en resumidas cuentas todo lo que poseemos como sustentos existenciales sólo son

mentiras. Su imagen del hombre es desconsoladora, puesto que corresponde a la de una fiera, un depredador más en la naturaleza, quizá, el más terrible de los depredadores, puesto que, a diferencia de los animales, el hombre hace uso de su herramienta natural: la razón, para el engaño.

Se pregunta *¿de dónde habría de venir, en todo el mundo, en esta constelación, el instinto de verdad?*, esta afirmación habría que replantearla diciendo *¿Con lo que se afirma del hombre y la razón es posible la verdad?* La respuesta es ¡no! Sólo tenemos un “tratado”, una convención, que suscriben los hombres para desaparezca la guerra de todos contra todos, para sujetar su animalidad: *“Este tratado de paz implica algo que se parece al primer paso dado para la obtención de ese enigmático instinto de verdad”,* porque: *“...en este momento se fija lo que en adelante debe ser ‘verdad’ es decir, se ha encontrado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria y las leyes del lenguaje facilitan las primeras leyes de verdad, pues ahí surge por primera vez el contraste entre la verdad y la mentira”.* Así, la verdad baja del mundo de los *eidos* y se le inserta en la naturaleza del hombre, en la convención del lenguaje.

¿Podemos encontrar en ese lenguaje la “verdad”? Esto preocupa a Federico Nietzsche, lo que le lleva a formularse las siguientes preguntas: *¿qué sucede con las convenciones del lenguaje? ¿Son tal vez productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?* Y responde: *“Sólo en virtud de su capacidad de olvido puede el hombre llegar a creer que está en posesión de una ‘verdad’ en el grado que acabamos de señalar”.* La verdad no es más que una ilusión que el ser humano se autoimpone, en la medida en la que olvida que la verdad sólo es tal gracias al poder “legal” que asigna lenguaje, que es la fuente de todas nuestras convenciones sobre nosotros y la naturaleza.

La palabra tampoco sale bien librada de su análisis, puesto que, a la pregunta *¿qué es la palabra?*, responde que es: *“la reproducción sonora de una excitación nerviosa”.* Esto es, únicamente una forma de manifestación de nuestra propia naturaleza, una capacidad con la que nacemos para vincular nuestras

neuronas con nuestras cuerdas bucales y emitir sonidos. Con lo que esta capacidad de la que la humanidad se encuentra tan orgullosa se reduce a su dimensión real: la biológica.

En este sentido, no existe una relación entre la verdad y el lenguaje, con lo destruye el carácter legislativo del lenguaje. Afirma que: *“Si la verdad fuera el único elemento determinante en la génesis del lenguaje y el punto de vista de la certeza lo fuera en las designaciones ¿cómo podríamos legítimamente decir: la piedra es dura, como si conociéramos lo ‘duro’ por otros procedimientos y no simplemente como una excitación totalmente subjetiva”* Lo que destroza la fe en la verdad que los seres humanos tenemos, puesto que en última instancia lo verídico es sólo una cuestión de apreciación, no existe un procedimiento que nos permita acceder a la “verdad”.

Otra prueba de la inexistencia de la verdad son los diversos lenguajes, que nos muestran múltiples formas de nombrar a la misma realidad. Para él, *“Comparados entre sí, los diversos lenguajes demuestran que con las palabras nunca jamás se llega a la verdad, a una expresión adecuada, pues si no, no existirían tantos idiomas. La “cosa en sí” (éste sería justamente la verdad y sin consecuencias), es completamente inasequible incluso para quien da forma al lenguaje y, desde luego, no merece los esfuerzos que se hagan por ella”*. De lo que se infiere que nuestra forma de nombrar no corresponde con las cosas nombradas, por lo que la verdad, lo “en sí”, la esencia de las cosas, es totalmente inalcanzable para nosotros, debemos conformarnos con el fenómeno, la “cosa en mí”. Aquí también se podría encontrar una crítica temprana a la pretensión analítica de que es posible con el “análisis lógico” superar a la metafísica, puesto que, en el lenguaje también existe engaño.

La genialidad de los seres humanos, el lenguaje, sólo permite establecer las relaciones que existen entre las cosas y los propios hombres. *“El creador del lenguaje se limita a denominar las relaciones de las cosas para con los hombres y para expresarlas apela a metáforas audaces. Primero transponer una excitación nerviosa en imagen (...) Nueva transformación de la imagen en sonido articulado (la palabra): segunda metáfora.”* Así, la verdad no procede de la esencia de las

cosas, sino de las denominaciones (metáforas) que utiliza el creador del lenguaje para señalar esas relaciones entre los hombres y las cosas.

Siempre que hablamos de las cosas, no tenemos a la “cosa”, sólo contamos con designaciones, palabras, en lugar de las cosas, convenciones que nos hemos dado para decir que algo es así. Por lo que: *“en la génesis del lenguaje no existe un proceso lógico y todo el material en el cual y con el cual trabajará y construirá más adelante el hombre de la verdad, el investigador, procede (...) tampoco de la esencia de las cosas”*. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente ha de servir para la experiencia singular e individualizada a la que debe su origen. *“Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual”*. Por lo que la verdad de las “ciencias” también participa de las ilusiones de las metáforas lingüísticas.

Es en la medida en la que olvidamos las características intrínsecas de las cosas, su individualidad, el misterio implícito en las cosas naturales; o sea, a través de las generalizaciones, como obtenemos los conceptos. *“La omisión de los caracteres individuales y reales nos proporciona el concepto y también la forma mientras que la naturaleza no conoce ni formas ni conceptos, ni por tanto géneros, sino sólo una X que resulta inaccesible e indefinible.”* Todo concepto surge del hombre, así: *“hasta nuestra contraposición de individuo y género es antropomórfica”*. Todo el edificio conceptual en el que nos desenvolvemos, en el que sustentamos nuestras ideas, proviene de nosotros. La gran ilusión se ha consumado, el hombre, como el gran taumaturgo ha sacado del sombrero a las designaciones y, a partir de esa mentira, ha construido e introducido la legiformidad.

Derivado de esta ilusión antropomórfica, no existe eso que llamamos verdad, puesto que, en todo caso, al designar las cosas únicamente nos valemos del propio lenguaje que hemos inventado para nominarla, esto significa que nuestra verdad es retórica. Así *“¿qué es la verdad? Una multitud en movimientos de metáforas²⁴⁹, metonimias²⁵⁰, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de*

²⁴⁹ La metáfora es un *“Tropo que consiste en utilizar una palabra con el significado de otra, al establecer una comparación tácita entre las realidades designadas por ambas, por semejanza, o por compartir algún rasgo:*

relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas.” Lo que nos permite establecer la vinculación que existe entre la verdad y la retórica, esto es, el uso del lenguaje (metáforas) y su vinculación con las posiciones ideológicas de sus enunciadores, el afán de verdad consiste en la ilusión que el tiempo ha introducido en las “metáforas” antiguas.

¿Cómo puede un hombre alcanzar la verdad?, esto es, tener conciencia que lo que dice es la verdad, o ser socialmente veraz, para Federico Nietzsche: *“ser veraz es ... utilizar las metáforas usuales”,* esto es, *“mentir gregariamente según un estilo obligatorio para todos”* El hombre miente inconscientemente en virtud de hábitos seculares, y precisamente por eso, adquiere el sentimiento de la verdad, disuelve una imagen de la realidad en concepto, en este sentido: *“Lo que distingue al hombre del animal depende ... de la capacidad de hacer que las metáforas intuitivas se volaticen en esquema, es decir, la capacidad de disolver una imagen en un concepto”.* Compara a la verdad con un juego de dados, y señala que: *“dentro de este juego de dados de los conceptos, la “verdad” equivale a utilizar los dados de acuerdo con su denominación, a contar exactamente sus puntos, a formar denominaciones correctas y no atentar en ningún caso contra el orden de las castas y la serie de las clases”,* o sea, lo veraz es aprender a mentir como lo hace la colectividad, nuestra idea de verdad se vincula con la mentira socialmente aceptada. De lo anterior se concluye que la verdad es inalcanzable para el ser humano.

El hombre fabrica la verdad, primero toma a las imágenes y después usa a las designaciones que construyó para decir que es lo veraz, en este sentido: *“En cuanto al genio de la arquitectura el hombre se sitúa por encima de la abeja: ésta*

‘las perlas de su boca’ es una metáfora al compararse los dientes con las perlas por su blancura”. (Diccionario Larousse, p. 670).

²⁵⁰ La metonimia es una figura retórica que: *“consiste en expresar el efecto por la causa, el contenido por el continente, el todo por la parte, etc.”* (Diccionario Larousse, p. 672).

construye utilizando la cera (...) aquel partiendo (...) de los conceptos, que primeramente tiene que fabricar por sí mismo.” Sin embargo, no debemos olvidar que “...en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje y en épocas posteriores la ciencia”.

El hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos, para no perderse. Las ideas le sirven al hombre de ciencia, al legislador moderno de la verdad, para no extraviarse. Así, confunde las rúbricas y las celdas de los conceptos por lo que introduce nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias, para configurar el mundo existente del hombre despierto como el mundo de los sueños, de las ilusiones.

En este contexto no debe extrañar que: “...*el mismo hombre tiene una tendencia incoercible a dejarse engañar...*”, lo anterior permite que: “*El intelecto, este maestro del disimulo, se encuentra libre y desembarazado de su trabajo de esclavo todo el tiempo que puede engañar...*”, porque copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y se da por satisfecho con ello. Construir conceptos es sólo el armazón para el intelecto liberado y un juguete para el arte, cuando los destruye, los mezcla y los vuelve a juntar, el hombre pone de manifiesto que no los necesita, que se guía por intuiciones.

Lo que anuncia la conclusión: “*La verdad en cuanto deber incondicionado y hostil negadora del mundo*”. Con lo anterior se le quita el velo a la moral, ya no puede esconderse en el lenguaje, emerge de unas prácticas y de un olvido. La idea de verdad y mentira en sentido extramoral, destaca que ambas: verdad y mentira, se valen de la palabra para mostrar su esencia, sin embargo, son deformaciones, ilusiones, de la realidad. La idea de lo “bueno” y lo “malo” puede desmitificarse ya: el lenguaje no proporciona o nunca proporcionará la verdad, sólo es un medio moral, el de una moral trastocada. Lo “bueno” o “malo” son ilusiones invento humano.

Así, en diversos *Aforismos* que se encuentran en toda su obra, al ocuparse del “mal” señala que: *El mal no está en las cosas, sino en la imaginación del hombre.* Además sostiene: *No podemos prescindir ni del mal ni de la pasión; la completa adecuación (igualdad de todas las cosas unas con otras y de cada ser*

consigo mismo (como en Spencer) es un error, sería la mayor de las desgracias. En el tema de la “maldad”, se interroga: ¿A quién llamas malo? Al que siempre quiere avergonzar. La mayoría de los hombres están demasiado ocupados consigo mismos para ser malos. Además, mostrando la inversión del valor, señalará: Cualquiera que sea el mal que puedan hacer los malos, el mal que hacen los buenos es el más nocivo de todos los males. Además, sostiene que: El malo no es el que nos causa un perjuicio, sino el que es digno de desprecio.

3. La Genealogía de la moral o las ideas de “mal” y “culpa”

Una vez desmitificado el problema del “mal” en términos del lenguaje, podemos iniciar el análisis de la obra *la Genealogía de la moral*. Tanto en el prólogo como en el Tratado Primero, que lleva el sugerente título de “Bueno y malvado”, “bueno y mal”, Nietzsche aborda el problema del “mal”.

En primer lugar Nietzsche realiza clarificación conceptual, nos muestra que genealogía quiere decir origen o nacimiento, pero también nacimiento o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen.²⁵¹ La Genealogía de moral parte de una idea provocadora, plasmada en el prólogo: *Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca ¿cómo iba a suceder que un día nos entrásemos?*²⁵². Aquí se nos muestra la dimensión real del problema moral: el ser humano a pesar de sus avances conceptuales ha perdido al ser humano: el humano le es desconocido. Es la idea del “ser humano” sin el “humano”.

Por lo anterior, no debería extrañarnos que Nietzsche destaque como “expresión primera, parca y provisional” de sus pensamientos sobre la procedencia de nuestros prejuicios morales la colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*.²⁵³ Destaca

²⁵¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, cit., p. 9.

²⁵² Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, tr. de Roberto Mares, México, Tomo, 2002, p. 5

²⁵³ *Ibidem*, p. 6.

también como su curiosidad y sospechas se detuvieron de manera temprana en la pregunta sobre qué origen tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal.

Así, a los trece años, al joven Nietzsche lo acosaba el problema del origen del mal: a él se dedica, en sus propias palabras: *en una edad en que se tiene “el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios”*, Nietzsche destaca la “solución” que dio al problema: *otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal. ¿Es que me lo exigía precisamente así mi a priori?, ¿aquel a priori nuevo, inmoral, o al menos inmoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático «imperativo categórico» que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo.*²⁵⁴

Así, el metodólogo Nietzsche encuentra la solución para abordar el problema de la moral: *Un poco de entrenamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?*²⁵⁵

Con lo ya está presente la hipótesis de la moral como “invención” humana. Además, la investigación deja de ser “moral” en el sentido estricto del término, para devenir en una investigación sobre la posibilidad de la moral misma con el apoyo de la filología y la historia.

Nietzsche destaca como el 1877 el libro del doctor Paul Rée: *El origen de los sentimientos morales*, de donde obtuvo las hipótesis genealógicas que muestra en su libro.²⁵⁶ Lo anterior lo retoma Georg Brandes, quien sostiene: Según las mismas declaraciones de Nietzsche, fue el libro de un autor alemán, perteneciente

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 8.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 9.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 9-10.

a la escuela inglesa, El origen de los sentimientos morales (de Paul Rée, Chemnitz, 1877), el que despertó en él una necesidad de contradicción tan apasionada y tan precisa que le proporcionó el pretexto para aclarar y desarrollar sus propias ideas al respecto.²⁵⁷

Lo anterior lleva a Nietzsche, como él mismo lo confiesa, con “torpeza”, sin “libertad” y “sin disponer de un lenguaje propio”, en su obra *Humano, demasiado humano*, a ocuparse de la prehistoria del bien y del mal (es decir, su procedencia de la esfera de los nobles y de los esclavos); de la procedencia de la moral ascética y al “eticidad de las costumbres” como una especie más antigua y originaria de moral, que difiere de la forma altruista de valoración en la que se inserta la obra de Paul Rée. También destaca como en *El viajero y Aurora* se habla de la procedencia de la justicia como un compromiso entre quienes tiene n aproximadamente el mismo poder (el equilibrio como presupuesto de todos los contratos y, por tanto, de todo derecho); y sobre la procedencia de la pena a la cual no le es esencial ni originaria la finalidad “intimidatoria”.²⁵⁸

En la obra nietzscheana está presente un enfrentamiento con Schopenhauer y su tesis de los “valores en sí”, a partir de los cuáles según Nietzsche le dijo “no a la vida y a sí mismo”, por lo que la *Genealogía de la moral* reacciona en contra de esa posición a la que denomina la “moral de la compasión”, que ubica en pensadores como Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus totalmente diferentes entre sí, pero conformes en un punto: en su menosprecio por la compasión.²⁵⁹

En su obra reacciona contra los “psicólogos ingleses”, que siempre aplicados a la obra de sacar la *partie honteuse* (parte vergonzosa) de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo justo ahí donde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertinae* (fuerza inercial) del hábito o en la capacidad de olvido,

²⁵⁷ Brandes, Georg, *Nietzsche...*, cit., p. 41.

²⁵⁸ *Genealogía de la moral*, cit., pp. 10-11.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 11 y 12.

o en una ciega y casual concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz).²⁶⁰

En su debate con los defensores de la moral de la compasión, que sostienen el tránsito de las acciones no egoístas a partir de la alabanza hacia lo “bueno”, Nietzsche señala: *El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo” —éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”. (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan y que dicen: “esto es esto y aquello”; ellos imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.) A este origen se debe el que, de antemano, la palabra “bueno” no esté en modo alguno ligada necesariamente a acciones “no egoístas”, como creen supersticiosamente aquellos genealogistas de la moral.*²⁶¹

Como se advierte el acto moral en la hipótesis nietzscheana es un acto de fuerza, una imposición de un grupo “los nobles” a otro grupo “los plebeyos”; así; no es extraño que los autores de los “nombres”, se arrojaran el derecho de establecer los “sentidos”, la moral es una imposición de los “amos”.

En este contexto, para Nietzsche la solución al problema se encuentra en la filología comparada, ésta muestra que: *...las designaciones de lo “bueno” acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, —que, en todas partes, “noble”, “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de “ánimicamente noble”, de “aristocrático”, de “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que “vulgar”, “plebeyo”, “bajo”, acaben por pasar al concepto “malo”. El más elocuente ejemplo de esto último es*

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 22-23.

la misma palabra alemana “malo” (schlecht): en sí es idéntica a “simple” (schlicht) —véase “simplemente” (schlechtweg, schlechterdings)— y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzase aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble.²⁶²

Así, continuando con su indagación, Friedrich Nietzsche nos muestra como las palabras “noble” como sinónimo de “bueno” y “plebeyo” con el sentido de “malo”, tiene un referente lingüístico en la antigüedad:

...los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior. Es cierto que, quizá en la mayoría de los casos, éstos se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman “los poderosos”, los “señores”, “los que mandan”), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo, “los ricos”, “los propietarios” (éste es el sentido que tiene *arya*; y lo mismo ocurre en el iranio y en el eslavo). Pero también se apoyan, para darse nombre, en un rasgo típico de su carácter: y este es el caso que aquí nos interesa. Se llaman, por ejemplo, “los veraces”; la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta megarenses Teognis. La palabra acuñada a este fin, *ἔσυλός* [noble], significa etimológicamente “alguien que es”, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de “aristocrático”, como delimitación frente al mentiroso hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis, —hasta que por fin, tras el declinar de la aristocracia, queda para designar la *noblesse* [nobleza] anímica, y entonces adquiere, por así decirlo, madurez y dulzor. Tanto en la palabra *χαχός* [malo] como en *ξελός* [miedoso] (el plebeyo en contraposición al *ἀγανός* [bueno]) se subraya la cobardía: esto tal vez proporcione una señal sobre la dirección en que debe buscarse la procedencia etimológica de *αγανος*, interpretable de muchas maneras. Con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo *μέλας*

²⁶² *Ibidem*, pp. 24-25.

[negro] acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* [este es negro]—), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia, es decir, de la raza aria de los conquistadores, que se habían convertido en los dueños; cuando menos el gaélico me ha ofrecido el caso exactamente paralelo: *fin* (por ejemplo, en el nombre *fin-Gal*), es una palabra distintiva de la aristocracia, que acaba significando el bueno, el noble, el puro, significaba en su origen el cabeza rubia, en contraposición a los habitantes primitivos, de piel morena y cabellos negros.²⁶³

Como se advierte, quiénes cuentan con los recursos lingüísticos y materiales se adueñan de los sentidos y los imponen a los otros, así, la “genealogía” muestra cómo las nociones o conceptos carecen de referente natural y que su sentido actual se deriva del oscurecimiento paulatino de sus orígenes.

En este contexto Nietzsche se siente autorizado a interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido de “guerrero”, la derivarlo de *duonus* (*bellum* = *duellum* = *duen-lum* en el que parece conservado *duonus*). *Bonus* sería el varón de la disputa, de la división (*duo*): el guerrero.²⁶⁴ Este personaje se contrapone al sacerdote y presenta la dicotomía “puro-impuro”. El “puro” se es un hombre que se lava, que se abstiene de consumir ciertos alimentos, que no se acuesta con las “sucias mujeres” del pueblo bajo, que siente asco por la sangre. En las aristocracias sacerdotales se apartan de la actividad, tienen hábitos dedicados a incubar ideas, son explosivos en sus sentimientos y tienen secuelas de la debilidad y neurastenia intestinales que ataca a los sacerdotes de todas las épocas.²⁶⁵

Continuando con su análisis Nietzsche muestra la manera en que se invierten los valores, cómo la manera sacerdotal de valorar puede desviarse muy fácilmente de la caballeresco-aristocrática y llegar a convertirse en su antítesis. La pugna entre los grupos caballeresco-aristocrático y noble-sacerdotal surge cuando

²⁶³ *Ibidem*, pp. 26-27.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 30.

se enfrentan a causa de los celos y el desacuerdo sobre el precio a pagar. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene —lo hemos visto— otros presupuestos. Para Nietzsche los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados. ¿Por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos “odiadores” de la historia universal, y también los “odiadores” más ricos del espíritu, han sido siempre sacerdotes.²⁶⁶

En este contexto, para Nietzsche: *La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Por lo anterior: la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, — su acción es, de raíz, reacción.*

Nietzsche compara la nobleza del caballero con la del sacerdote, así: *Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo (γενναῖος, «aristócrata de nacimiento», subraya la nuance [matiz] «franco» y también sin duda «ingenuo»), el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente.*

También se compara la manera en la que el “hombre noble” y el “hombre del resentimiento”, tratan con sus enemigos: *¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! — y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El*

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 31-32.

*hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí muchísimo que honrar! En cambio, imaginémonos “el enemigo” tal como lo concibe el hombre del resentimiento —y justo en ello reside su acción, su creación: ha concebido el “enemigo malvado”, “el malvado”, y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un “bueno” — ¡él mismo!...*²⁶⁷ Así, Nietzsche va argumentar que los conceptos “malo” y “malvado”, aunque se contraponen a la idea de “bueno”, no se trata de la misma idea de “bueno”, el “malvado” en el sentido de la moral del resentimiento, es el “noble”, el “poderoso”, el “dominador”, el caballero de la otra moral.²⁶⁸

Con estos argumentos Friedrich Nietzsche nos muestra cómo las abstracciones “bueno” y “malo” involucran una inversión de valores, argumento que ya habíamos considerado al estudiar el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, además, nos permite advertir como la idea de lo moral es un “ocultamiento” en la medida en que constituye un ardid, una artimaña, del “hombre del resentimiento”, el sacerdote”, e lucha contra el “guerrero”, el noble caballero.

Sin embargo, en Nietzsche puede existir una interpretación alternativa de la cuestión, anclada en el lenguaje, lo que llama: *el problema del otro origen de lo “bueno” tal como se lo ha imaginado el hombre del resentimiento exige llegar a su final. Así: Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y a los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”.*²⁶⁹

Aquí surge el problema concreto de la verdad: en campo moral el lenguaje no es *aletheia*, no desoculta, no desenmascara, más bien oculta, enmascara, es en virtud del lenguaje como el sacerdote, el hombre del resentimiento puede colocarse en el espejo y ser el “sí mismo” para volver al

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 40-41.

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 41-42.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 47-50.

“noble” el “otro”, el malvado. Por lo anterior no es extraño que Nietzsche destaque que: *la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.*²⁷⁰

*Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen “la fuerza mueve, la fuerza causa” y cosas parecidas, -nuestra ciencia, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los “sujetos” (el átomo, por ejemplo es uno de esos hijos falsos, y lo mismo ocurre con la “cosa en sí”). En este contexto: nada tiene de extraño que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen a favor suyo esa creencia e incluso en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que el fuerte es libre de ser débil (...) Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentir suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el “sujeto” indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito.*²⁷¹

Así, el filólogo Nietzsche ha superado a los “filósofos” al mostrar que los conceptos “bueno” y “malo” sólo muestran la disputa, el enfrentamiento, entre el caballero-aristócrata y el sacerdote (hombre del resentimiento); también nos deja en claro la inversión de conceptos y el límite que el lenguaje constituye en la construcción de estas ideas; también destaca que no existe en estos conceptos ningún sustrato que los refiera a una realidad concreta: sólo muestran la visión de quienes desde el resentimiento y la manipulación les asignaron sentido.

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Idem.*

En lo que se refiere al problema de la “culpa”, en el Tratado Segundo “Culpa”, “mala conciencia”, y “similares” de la Genealogía de la moral, Nietzsche se encuentra con el problema del animal capaz de “hacer promesas”, así, sostiene: *Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?... El hecho de que tal problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sepa apreciar del todo la fuerza que actúa en contra suya, la fuerza de la capacidad de olvido. Esta no es una mera vis inertiae [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar “asimilación anímica”), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada “asimilación corporal”.*²⁷²

El tránsito a ese proceso no es natural, porque como lo destaca Nietzsche: *Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular, — cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!*²⁷³

Así, en el proceso de transformación del individuo en “animal al que le es lícito” hacer promesas, esto es el paso de lo “natural” a lo “regular”, o como lo llama Nietzsche: la humanización, advertimos un espacio de formación, de

²⁷² *Ibidem*, p. 65.

²⁷³ *Ibidem*, p. 67.

entrenamiento que permitió “domesticar” la animalidad o potencia presente en el ser humano, para domesticarlo y transformarlo en producto susceptible para la vida social.

Sobre esta transformación Nietzsche argumenta: *Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado “eticidad de la costumbre” (véase Aurora, págs. 7, 13, 16) —el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable.*²⁷⁴

Dentro de este “extraño” proceso, ajeno al ser humano, se requiere de la interioridad, que la promesa deje de ser algo externo para devenir interno, este es papel de la conciencia, así Nietzsche destaca: *El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más: honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: — ¿cómo llamará a este instinto dominante, su-poniendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia.*²⁷⁵

Inmediatamente surge la cuestión ¿Cómo se graba en la memoria algo ajeno y extraño al ser humano? La respuesta nietzscheana es a fuego: con sangre, martirios y sacrificios. Así, sostiene: *Cuanto peor ha estado “de memoria” la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba*

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 67-68.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 69.

a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener presentes, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social.²⁷⁶ En apoyo a su argumento Nietzsche muestra cómo refuerzan la memoria social los alemanes:

Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (—ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el “descuartizamiento”), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos XIV y XV), el muy apreciado desollar (“sacar tiras del pellejo”), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis “no quiero”, respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, — y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar “a la razón”!²⁷⁷

Estos párrafos y el argumento de la inversión de los valores, serían en sí mismos suficientes para justificar la tesis que no hemos propuesto, aquí se muestra cómo la moral anclada en la teodicea introduce una serie de supuestos en los diseños normativos. Nietzsche nos da los elementos para argumentar cómo el horror, la pena, la sanción, el “mal”, se introducen en las normas penales como recurso de la memoria contra el olvido y “justificación” de la vida social.

En otro orden de argumentos, es necesario ocuparse de la culpa y la mala conciencia. En la *Genealogía de la moral* Nietzsche se cuestiona: *Pero ¿cómo vino al mundo esa otra “cosa sombría”, la conciencia de la culpa, toda la “mala conciencia”?* — *Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho*

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 71-72.

²⁷⁷ *Ibidem*.

una vez más — ¿o es que todavía no lo he dicho? —: éstos no sirven para nada. (...) Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral “culpa” (Schuld) procede del muy material concepto “tener deudas” (Schulden). ¿O que la pena en cuanto compensación se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? —y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un alto grado de humanización para que el animal “hombre” comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de “intencionado”, “negligente”, “casual”, “imputable”, y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena. (...). Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: —sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, —pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su equivalente y puede ser realmente compensado, aunque sea con un dolor del causante del perjuicio. ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de “sujetos de derechos” y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.²⁷⁸

Así, la pena no es sólo un medio de “compensación”, no es el “daño” o “perjuicio” que sufre el infractor de la ley, es básicamente un mecanismo de retribución, es el “ojo por ojo”, “diente por diente”, es la venganza institucionalizada, la imposición del poderoso al débil para calmar su ira.

Por lo anterior Nietzsche sostiene: *En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales “culpa” (Schuld), “conciencia”, “deber”, “santidad del deber”, — su*

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 73-75.

*comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...). Ha sido también aquí donde por vez primera se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas “culpa y sufrimiento”. Preguntemos una vez más: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de “deudas”? En la medida en que hacer—sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra—goce: el hacer—sufrir, — una auténtica fiesta, algo que, como hemos dicho, era tanto más estimado cuanto más contradecía al rango y a la posición social del acreedor.*²⁷⁹

Así, el sentimiento de culpa, la obligación personal, tiene su origen en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores, porque es ahí donde por primera vez las personas se miden entre sí.²⁸⁰ Por lo anterior: *el más antiguo e ingenuo canon moral de la justicia, el comienzo de toda “bondad de ánimo”, de toda “equidad”, de toda “buena voluntad”, de toda “objetividad” en la tierra. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a “entenderse” mediante un compromiso — y, con relación a los menos poderosos, de forzar a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo.*²⁸¹

Por lo anterior hay que desnudar la fantasía: *La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa, en la pena se busca el auténtico instrumentum de esa reacción anímica denominada “mala conciencia”, “remordimiento de conciencia”.*²⁸² Sin embargo, la pena no busca el remordimiento o despertar la “culpa”. El verdadero efecto es: *Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena*

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 77-78.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 84.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 85-86.

²⁸² *Ibidem*, p. 101.

*domestica al hombre, pero no lo hace “mejor”, — con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario.*²⁸³

Por lo anterior: *Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. Es la enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción — todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la “mala conciencia”.*²⁸⁴

En este sentido no debe extrañarnos que Nietzsche ubique: *Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, - que el “Estado” más antiguo apareció, en consecuencia como una horrible tiranía, como una máquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. (...) Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado por toda la eternidad, en la “obra”, lo mismo que la madre en su hijo. No es en ellos en donde ha nacido la “mala conciencia” (...). Ese instinto de libertad, vuelto latente a la fuerza -ya lo hemos comprendido-, ese instinto de la libertad, reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y*

²⁸³ *Ibidem*, p. 104.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 105.

*desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia.*²⁸⁵

Esto permite que: *Sólo que la materia sobre la que se desahoga la naturaleza conformadora y violentadora de esa fuerza es aquí justo el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo -y no como en aquel fenómeno más grande y más llamativo, el otro hombre, los otros hombres. (...) una cosa se sabrá de ahora en adelante, no tengo duda de ello-, a saber, de qué especie es, desde el comienzo, el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad. (...) sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta.*²⁸⁶

En este contexto, Friedrich Nietzsche advierte el entrelazamiento de la “mala conciencia” con el conceptos de Dios, y sostiene que con la moralización de los conceptos de culpa y de deber, con el repliegue a la mala conciencia, se ha hecho en verdad el ensayo de invertir la dirección del desarrollo que acabamos de descubrir o, al menos de detener su movimiento, ahora debe cerrarse de un modo pesimista, de una vez por todas, justo la perspectiva de un rescate definitivo, ahora la mirada debe estrellarse, rebotar contra su férrea imposibilidad, ahora los conceptos de “culpa” y “deber” deben volverse atrás contra el deudor en el que se asienta la mala conciencia, contra el acreedor, contra la naturaleza de cuyo seno surge el hombre y en el que ahora se sitúa el principio “malo”, o en la existencia en general que queda no como valiosa en sí.²⁸⁷

Como apunte a la *Genealogía de la moral*, destacando la necesidad de restituir a la naturaleza al ser humano, Alain Badiou, señala: *Pensado así (y es lo que de él sabemos) queda claro que el animal humano no depende "en sí" de ningún juicio de valor. Nietzsche tenía sin ninguna duda razón, puesto que determina a la humanidad según la norma de su potencia vital, en declararla esencialmente inocente, en sí misma extranjera al Bien y al Mal. Su quimera es imaginar una sobrehumanidad devuelta a esta inocencia, una vez liberada de la*

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 108-110.

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 111-112.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 119.

*tenebrosa empresa de aniquilamiento de la vida, llevada a cabo por la potente figura del Sacerdote. No, ninguna vida, ninguna potencia natural, pondría estar más allá del Bien y del Mal. Es necesario decir que toda vida, comprendida la del animal humano, está del lado de acá del Bien y del Mal.*²⁸⁸

Con estos argumentos es suficiente para establecer el nexo que existe entre la “culpa” y la “mala conciencia”, la segunda parece la sublimación de la primera. Nietzsche ha mostrado convincentemente que no existe ningún “bien” detrás de lo que llamamos “bueno”, pero también ha permitido superar la fantasía de la institucionalidad al mostrar al Estado como el producto de la “fuerza”, y si aceptamos la idea de un Estado intercambiable con el derecho, el mismo derecho es en sí mismo, en su naturaleza²⁸⁹, un acto de fuerza.

4. Más allá del bien y del mal.

Para intentar dar una visión sistemática del problema del mal en Friedrich Nietzsche abordaremos brevemente la cuestión en la obra *Más allá del bien y del mal*, en primer lugar destaco el problema del argumento de la voluntad libre presente en el tema moral. Para Nietzsche: *Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas “almas”: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno “vida”.*²⁹⁰

En la obra, después de ocuparse de un análisis exhaustivo de la moral, en la Sección Novena “Qué es aristocrático”, señala que:

Hay una moral de señores y hay una moral de esclavos... Las diferenciaciones morales de los valores han surgido, o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada - o bien entre los

²⁸⁸ Badiou, Alain, *La ética, cit.*, pp. 90-91.

²⁸⁹ Aquí no hay que olvidar que Hans Kelsen identifica al derecho con el Estado (véase: Kelsen, Hans, *Teoría general del Estado*, tr. Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1934, p. viii y 22, entre otras).

²⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, tr. de Sergio Albano, Buenos Aires, Gradifco, 2007, p. 24.

dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. En el primer caso, cuando los dominadores son quienes definen el concepto de “bueno”, son los estados psíquicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: desprecia a esos seres. Obsérvese enseguida que en esta primera especie de moral la antítesis “bueno” y “malo” es sinónima de “aristocrático” y “despreciable”. - la antítesis “bueno” y “malvado” es de otra procedencia. Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, el que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adulador que pordioseca, ante todo el mentiroso: - creencia fundamental de todos los aristócratas es que el pueblo vulgar es mentiroso. “Nosotros los veraces” - éste es el nombre que se daban a sí mismos los nobles en la antigua Grecia. Es evidente que las calificaciones morales de los valores se aplicaron en todas partes primero a seres humanos y sólo de manera derivada y tardía a acciones: por lo cual constituye un craso desacierto el que los historiadores de la moral partan de preguntas como: “¿por qué ha sido alabada la acción compasiva?” La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es: “lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí”, sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores.²⁹¹

Con lo anterior se reproduce de manera sustancial el argumento desarrollado en la Genealogía de la moral. Así: *los poderosos son los que entienden de honrar, esto constituye su arte peculiar, su reino de la invención. El profundo respeto por la vejez y por la tradición —el derecho entero se apoya en*

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 160-161.

*ese doble respeto— la fe y el prejuicio favorables para con los antepasados y desfavorables para con los venideros son típicos en la moral de los poderosos.*²⁹²

Así, el derecho no tiene su génesis en el acto moral o la conducta moral, sino más bien en el respeto por los ancianos y la tradición. Una objeción al argumento nietzscheano sería que las ideas de “respeto” y “tradición” son morales, sin embargo, en mi opinión, Nietzsche no las usa en ese sentido, sino más bien como categorías históricas y con la conciencia de la diversidad de lo histórico.

Ahora bien, para que cerrar círculo se requiere indagar lo que sucede en el ámbito de los esclavos, como lo destaca Nietzsche: *Las cosas ocurren de modo distinto en el segundo tipo de moral, la moral de esclavos. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? (...) las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es la compasión, la mano afable y socorredora, el corazón cálido, la paciencia, la diligencia, la humildad, la amabilidad lo que aquí se honra, pues estas propiedades son aquí las más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis “bueno” y “malvado”.*²⁹³

Por lo anterior según Nietzsche el poder, la peligrosidad, cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio se asociación con el mal, forman parte de él.

Con estos argumentos, Nietzsche continúa con la comparación entre la moral de los esclavos y la de los señores: *según la moral de esclavos, el “malvado” inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el “bueno” el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre “malo” es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al bueno de esa moral —menosprecio que puede ser ligero y*

²⁹² *Ibidem*, p. 162.

²⁹³ *Ibidem*, p. 163.

benévolo—, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre no peligroso: el bueno es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un bonhomme [un buen hombre]. En todos los lugares en que la moral de esclavos consigue la preponderancia el idioma muestra una tendencia a aproximar entre sí las palabras “bueno” y “estúpido”. Una última diferencia fundamental: el anhelo de libertad, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavos con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar.²⁹⁴

La interpretación sobre la ética que realiza Alain Badiou es muy coincide en algunas cuestiones con el pensamiento de Nietzsche: “Dios ha muerto, lo hemos matado nosotros”, pero el “hombre” que grita esta frase ha llegado demasiado pronto, todavía no es comprendido.

De la lectura de la selección de párrafos de la obra nietzscheana se puede advertir con facilidad la hostilidad hacia la teodicea, como al desmontar el argumento moral a partir de la historia y la filología se construye un entorno más sólido de argumentos que, paradójicamente, se muestran como el la firme basamento de la moral.

²⁹⁴ *Ibidem*, pp. 163-164.

CAPÍTULO CUARTO: EL PSICOANÁLISIS Y EL PROBLEMA DE “MAL” Y “CULPA”

“Qué cangrejo monstruoso atenazó tu infancia, qué paliza paterna te generó cobarde, qué tristes sumisiones te hicieron despiadado”.

Mario Benedetti

La selección de Sigmund Freud para integrarse a un estudio sobre el “mal” podría objetarse porque, para algunos, el autor no es “filósofo”, en el sentido tradicional de término, sino el “padre del psicoanálisis”. Así, ¿por qué estudiar en un trabajo con premisas filosóficas a un psicoanalista?

Una primera respuesta sería que las teorías de Sigmund Freud respecto al inconsciente probablemente fueron inspiradas por los conceptos de lo dionisiaco y la voluntad de poder nietzscheanas, las que Freud relacionó con los instintos sexuales primitivos, su represión y control excesivo por el consciente o parte apolínea del ser como generadores de la histeria y otras dolencias. Además, por la infinitud de cursos en Facultades de Filosofía dedicados al estudio del psicoanálisis con enfoque filosófico.

Sigismund Freud, a los veintidós años cambió su nombre por el de Sigmund, nació en Freiberg, en la antigua Moravia (hoy Příbor, Checoslovaquia), el 6 de mayo de 1856. Su padre fue un comerciante que cuando nació Sigmund tenía ya cuarenta y un años y dos hijos de un matrimonio anterior; el mayor de ellos tenía aproximadamente la misma edad que la madre de Freud -veinte años más joven que su esposo- y era, a su vez, padre de un niño de un año. En su edad madura, Freud comentó la impresión que le causó esta situación familiar un tanto enredada y la consecuencia de despertar su curiosidad y aguzar su inteligencia.

En 1859, la crisis económica dio al traste con el comercio paterno y al año siguiente la familia se trasladó a Viena, en donde vivió largos años de dificultades

y estrecheces, siendo muy frecuentes las temporadas en las que, durante el resto de su larga vida (falleció en octubre de 1896), el padre se encontraría sin trabajo. Freud detestó siempre la ciudad en la cual residió hasta un año antes de su muerte, cuando, en junio de 1938 y a pesar de la intercesión de Roosevelt y Mussolini, se vio obligado, dada su condición de judío -sus obras habían sido quemadas en Berlín en 1933-, a emprender el camino del exilio hacia Londres como consecuencia del *Anschluss*, la anexión de Austria al rancio proyecto pangermanista de la Gran Alemania.

La familia se mantuvo fiel a la comunidad judía y sus costumbres; aunque no fue especialmente religiosa; al padre era librepensador, y el propio Freud había perdido sus creencias religiosas en la adolescencia. En 1873, finalizó sus estudios secundarios con excelentes calificaciones. Había sido siempre un buen estudiante, correspondiendo a los sacrificios en pro de su educación hechos por sus padres, que prometían una carrera brillante para su hijo, quien compartía sus expectativas. Después de considerar la posibilidad de cursar los estudios de derecho, se decidió por la medicina, aunque no con el deseo de ejercerla, sino movido por una cierta intención de estudiar la condición humana con rigor científico.

A mitad de la carrera, tomó la determinación de dedicarse a la investigación biológica, y, de 1876 a 1882, trabajó en el laboratorio del fisiólogo Ernst von Brücke, interesándose en algunas estructuras nerviosas de los animales y en la anatomía del cerebro humano. De esa época data su amistad con el médico vienés Josef Breuer, catorce años mayor que él, quien le prestó ayuda moral y material. En 1882 conoció a Martha Bernays, su futura esposa, hija de una familia de intelectuales judíos; el deseo de contraer matrimonio, sus escasos recursos económicos y las pocas perspectivas de mejorar su situación trabajando con Von Brücke hicieron que desistiese de su carrera de investigador y decidiera ganarse la vida como médico, título que había obtenido en 1881, con tres años de retraso.

Sin ninguna predilección por el ejercicio de la medicina general, resolvió adquirir experiencia clínica que le permitiera alcanzar un cierto prestigio, y, desde julio de 1882 hasta agosto de 1885, trabajó como residente en diversos

departamentos del Hospital General de Viena, decidiendo especializarse en neuropatología. En 1884 se le encargó un estudio sobre el uso terapéutico de la cocaína y, no sin cierta imprudencia, la experimentó en su persona. No se convirtió en un toxicómano, pero causó algún que otro estropicio, como el de empujar a la adicción a su amigo Von Fleischl al tratar de curarlo de su morfinomanía, agravando, de hecho, su caso. En los círculos médicos se dejaron oír algunas críticas y su reputación quedó un tanto ensombrecida. En 1885, se le nombró *Privatdozent* de la Facultad de Medicina de Viena, en donde enseñó a lo largo de toda su carrera, primeramente neuropatología, y, tiempo después, psicoanálisis, aunque sin acceder a ninguna cátedra.

Obtuvo una beca para un viaje de estudios en París, en donde trabajó durante cuatro meses y medio en el servicio de neurología de la *Salpêtrière* bajo la dirección de Jean Martín Charcot, por entonces el más importante neurólogo francés. Allí tuvo ocasión de observar las manifestaciones de la histeria y los efectos de la hipnosis y la sugestión en el tratamiento de la misma. De regreso a Viena, contrajo matrimonio en septiembre de 1886, después de un largo noviazgo jalonado de rupturas y reconciliaciones como consecuencia, en especial, de los celos que sentía hacia quienquiera que pudiese ser objeto del afecto de Martha (incluida su madre). En los diez años siguientes a la boda, el matrimonio tuvo seis hijos, tres niños y tres niñas, la menor de las cuales, Anna, que nació en diciembre de 1895, se convertiría en psicoanalista infantil.

Antes de casarse Freud abrió una consulta privada como neuropatólogo, utilizando la electroterapia y la hipnosis para el tratamiento de las enfermedades nerviosas. Su amistad con Breuer cristalizó, por entonces, en una colaboración más estrecha, que fructificaría finalmente en la creación del psicoanálisis, aunque la relación entre ambos se rompería. Entre 1880 y 1882, Breuer había tratado un caso de histeria (el de la paciente que luego sería mencionada como “Anna O.”); al interrumpir el tratamiento, habló a Freud de cómo los síntomas de la enferma (parálisis intermitente de las extremidades, así como trastornos del habla y la vista) desaparecían cuando ésta encontraba por sí misma, en estado hipnótico, el origen o la explicación. En 1886, luego de haber comprobado en París la

operatividad de la hipnosis, Freud obligó a Breuer a hablarle de nuevo del caso y, venciendo su resistencia inicial, a consentir en la elaboración conjunta de un libro sobre la histeria. Durante la gestación de esta obra, aparecida en 1895, Freud desarrolló sus primeras ideas sobre el psicoanálisis. Breuer participó en el desarrollo, aunque frenando el alcance de las especulaciones más tarde características de la doctrina freudiana y rehusando, finalmente, suscribir la creciente convicción de Freud acerca del papel desempeñado por la sexualidad en la etiología de los trastornos psíquicos.

En 1896, después de romper con Breuer de forma un tanto violenta, Freud empezó a transformar la metodología terapéutica que aquél había calificado de “catarsis”, basada en la hipnosis, en lo que él mismo denominó el método de “libre asociación”. Trabajando solo, víctima del desprecio de los demás médicos, el tratamiento de sus pacientes le llevó a forjar los elementos esenciales de los conceptos psicoanalíticos de “inconsciente”, “represión” y “transferencia”.

En 1899, apareció *La interpretación de los sueños*, aunque con fecha de edición de 1900, y en 1905 se publicó *Tres contribuciones a la teoría sexual*, la segunda de sus obras. Estos dos fueron los únicos libros que Sigmund Freud revisó puntualmente en cada una de sus sucesivas ediciones.

Hasta 1905, y aunque por esas fechas sus teorías habían franqueado ya definitivamente el umbral de los comienzos y se hallaban sólidamente establecidas, contó con escasos discípulos. Pero en 1906 empezó a atraer más seguidores; el círculo de los que, ya desde 1902, se reunían algunas noches en su casa con el propósito de orientarse en el campo de la investigación psicoanalítica, fue ampliado y cambió, incluso, varias veces de composición, consolidándose así una sociedad psicoanalítica que, en la primavera de 1908, por invitación de Karl Gustav Jung, celebró en Salzburgo el Primer Congreso Psicoanalítico. Al año siguiente, Freud y Jung viajaron a Estados Unidos, invitados a pronunciar una serie de conferencias en la Universidad Clark de Worcester, Massachusetts, comprobando con sorpresa el entusiasmo allí suscitado por el pensamiento freudiano mucho antes que en Europa.

En 1910 se fundó en Nuremberg la Sociedad Internacional de Psicoanálisis, presidida por Jung, quien conservó la presidencia hasta 1914, año en que se vio obligado a dimitir, como corolario de la ruptura con Freud en 1913, al declarar improcedente la ampliación jungiana del concepto de “libido” más allá de su significación estrictamente sexual.

En 1916 publicó *Introducción al psicoanálisis*. En 1923, le fue diagnosticado un cáncer de mandíbula y hubo de someterse a la primera de una serie de intervenciones. Desde entonces y hasta su muerte en Londres el 23 de septiembre de 1939, estuvo siempre enfermo, aunque no decayó su enérgica actividad. Sus grandes contribuciones al diagnóstico del estado de nuestra cultura datan de ese período [*El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930), *Moisés y el monoteísmo* (1939)]. Ya con anterioridad, a través de obras entre las que destaca *Tótem y tabú* (1913), inspirada en el evolucionismo biológico de Darwin y el evolucionismo social de Frazer, había dado testimonio de hasta qué punto consideró que la importancia primordial del psicoanálisis, más allá de una eficacia terapéutica que siempre juzgó restringida, residía en su condición de instrumento para investigar los factores determinantes en el pensamiento y el comportamiento de los hombres.

1. Algunas ideas de Freud

Para Sigmund Freud, la cultura humana consiste en todo aquello en que la vida humana ha superado las condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales; no establece distinción alguna entre los conceptos de cultura y civilización. Para él la cultura comprende todo el saber y el poder conquistado por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y, por otra parte, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables.²⁹⁵

²⁹⁵ Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, t. XXII, tr. de Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Lozada, 1997, pp. 2961-2962.

Sostiene que la cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.²⁹⁶

En lo que se refiere a la religión (del latín *religĭo*, *-ōnis*), el Diccionario de la Real Academia Española la define como el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto. En cambio, en *El malestar en la cultura*, Freud, sostiene que: *el hombre común concibe como su religión, al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta.*²⁹⁷

En Freud, desde el punto de vista del psicoanálisis, encontramos un desarrollo disperso de la idea de religión. Sus rasgos distintivos, desde su origen, son: a) las representaciones religiosas nacen de la necesidad de defenderse de la prepotencia de la naturaleza; b) la tendencia infantil del ser humano a personificar todo aquello que quiere comprender; y c) dios como superación del padre y la necesidad de una instancia protectora, a lo que denomina la nostalgia por el padre.²⁹⁸ La defensa que contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea, precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos.²⁹⁹

Por lo que, las necesidades religiosas derivan del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que ese desamparo suscita, sentimiento que es reanimado sin cesar por la omnipotencia del destino.³⁰⁰

²⁹⁶ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, edición de Mariano Rodríguez González, tr. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 83.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 68.

²⁹⁸ La nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa.

²⁹⁹ *El porvenir de una ilusión*, cit., pp. 2971-2973.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

Según Freud el hombre común sólo puede representarse a esta providencia bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmovirse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento.³⁰¹

Desde el punto de vista de la génesis psíquica de las ideas religiosas, para Freud, son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad.³⁰² Esto es, existe una relación directa entre las ilusiones³⁰³ y los deseos antiguos.

En este contexto, la significación psicológica de las ideas religiosas consiste en que son principios y afirmaciones sobre hechos y relaciones de la realidad exterior (o interior) en los que se sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos.³⁰⁴

Es importante destacar que Freud está hablando de las religiones monoteístas, en *El Porvenir de de una ilusión*, destaca: *En el presente ensayo hemos aislado una sola de estas fases evolutivas: la de su cristalización definitiva de nuestra actual civilización blanca, cristiana,*³⁰⁵ por lo que, en su desarrollo Freud alude al cristianismo, religión que será el marco referencial de su exposición.

Como nuestro trabajo se relaciona con la teodicea y su papel en la construcción del concepto de “mal”, destacamos que la religión es una forma de cultura, entre otras, que se ocupa de la represión de las pulsiones.

En este sentido debemos preguntarnos ¿qué entendemos por psicoanálisis? La palabra tiene tres acepciones complementarias, se puede aplicar a: 1. Un método específico para investigar los procesos mentales inconscientes. 2. A un enfoque psicoterapéutico; y 3. A la estructura sistemática de la teoría

³⁰¹ *El malestar en la cultura, cit.*, p. 68.

³⁰² *El porvenir de una ilusión, cit.*, p. 2976.

³⁰³ La ilusión es una creencia que se haya determinada por la tendencia al cumplimiento de un deseo imperioso.

³⁰⁴ *El porvenir de una ilusión, cit.*, p. 2973.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 2970.

psicoanalítica, sustentada en la relación entre los procesos mentales conscientes e inconscientes.

Para que el psicoanálisis se denomine freudismo se requiere la alianza de un sistema de pensamiento y un método terapéutico. El sistema freudiano se basa en: 1. Una concepción del inconsciente que excluye toda idea de subconciencia y supraconciencia; 2. Una teoría de la sexualidad extendida a todas las formas sublimadas de la actividad humana, y por lo tanto irreductible a la actividad sexual y sus transgresiones; y 3. Una aprehensión de la relación terapéutica en términos de transferencia.

La vertiente teórica del psicoanálisis se sustenta en la existencia del inconsciente. Para Freud hay procesos psíquicos inconscientes ordenados según leyes propias, diferentes de los que gobiernan la experiencia consciente. En el inconsciente no se aplican las leyes de la lógica, los pensamientos y sentimientos se dividen o desplazan fuera de su contexto original; se pueden reunir dos imágenes o ideas dispares en una sola; se dramatizan los pensamientos formando imágenes; se sustituyen ciertos objetos y se representan simbólicamente por imágenes de otros, aun cuando el parecido entre el símbolo y lo simbolizado sea vago, o se explique sólo por su coexistencia en momentos alejados del presente.

Los procesos inconscientes sirven para proteger el sueño del individuo contra los elementos perturbadores procedentes de deseos reprimidos, relacionados con las primeras experiencias del desarrollo que afloran en ese momento a la conciencia. Así, los deseos y pensamientos moralmente inaceptables, es decir, el “contenido latente” del sueño, se transforman en una experiencia consciente, aunque quizá no comprensible, a veces absurda, denominada “contenido manifiesto”. Los conflictos inconscientes involucran deseos y pulsiones (instintos), originadas en las primeras etapas del desarrollo.

La sexualidad adulta es el resultado de un complejo proceso de desarrollo que comienza en la infancia, pasa por una serie de etapas ligadas a diferentes funciones y áreas corporales (oral, anal y genital o latente), y se corresponde con distintas fases en la relación del niño con los adultos, especialmente con sus

padres. En esta etapa del desarrollo es esencial el periodo edípico³⁰⁶, momento en el que el niño por primera vez es capaz de establecer un vínculo afectivo con su progenitor del sexo opuesto, semejante a la relación de un adulto con su pareja, con lo que el progenitor del mismo sexo es considerado un rival. La inmadurez psíquica del niño condena al fracaso los deseos infantiles y malogra su primer paso hacia lo adulto. Además, la inmadurez intelectual del niño complica aún más la situación porque le hace temer sus propias fantasías.

Otro elemento de la teoría freudiana es la existencia de una estructura del sistema psíquico, integrada por: *El ello*, *El yo* y *El super-yo*. El primero se refiere a las tendencias impulsivas (entre ellas, las sexuales y las agresivas) que parten del cuerpo y tienen que ver con el deseo en un sentido primario, contrarias a los frutos de la educación y la cultura. Es la sede de las pulsiones. Estas pulsiones exigen su inmediata satisfacción, y son experimentadas de forma placentera por el individuo, pero desconocen el principio de realidad³⁰⁷ y se atienen sólo al principio del placer³⁰⁸ (egoísta, acrítico e irracional).

El yo se ocupa en el mundo real de conseguir las condiciones para satisfacer esas pulsiones básicas. *El yo* domina funciones como la percepción, el pensamiento y el control motor, para adaptarse a las condiciones exteriores reales del mundo social y objetivo. Para desempeñar esta función de adaptación para la

³⁰⁶ El complejo de Edipo, en psicoanálisis, consiste en sentimientos derivados de la vinculación erótica del niño con el padre del sexo opuesto. Para Freud, el complejo de Edipo era una etapa fundamental en el desarrollo psicosexual del niño y estableció que ocurría entre los 2 y los 5 años, cuando los niños experimentan intensos sentimientos de amor, odio, miedo y celos, que desaparecen una vez que el niño se ha identificado con el padre y ha aprendido a reprimir sus instintos sexuales.

El niño que queda “fijado” en esta etapa (la etapa fálica) del desarrollo libidinal, o en cualquiera de las otras etapas señaladas por Freud (oral, anal o latente), puede experimentar problemas en su vida adulta debido a la falta de gratificación o a la sobregratificación de sus necesidades. De hecho, Freud indicó que el complejo de Edipo, como resumen de las tendencias libidinales socialmente inaceptables de la primera infancia, constituye el complejo nuclear de las neurosis, y que la tarea terapéutica del psicoanálisis consiste en elaborar la fijación edípica —el amor a la madre y el odio al padre—, de manera que el sujeto pueda encontrar sustitutos socialmente aceptables de su madre y así reconciliarse con su padre.

Freud consideraba que esta misma estructura de relaciones, pero invertida (el amor al padre y el odio a la madre), constituía el complejo de Edipo femenino, denominado por el psicoanalista suizo Carl G. Jung “complejo de Electra”.

³⁰⁷ El principio de realidad rige el funcionamiento del yo consciente, sobre la base del reconocimiento de la diferencia entre deseo y percepción.

³⁰⁸ El placer y displacer constituyen la cantidad de excitación presente en la vida anímica, así: el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella. El suceder psíquico tiende al placer, entendido como la sensación concomitante a la descarga pulsional, que se aparta del displacer.

conservación del individuo, *El yo* debe ser capaz de posponer la satisfacción de las pulsiones de *El ello* que presionan para su inmediata satisfacción, con lo que se origina la primera tensión.

Para defenderse de las pulsiones inaceptables de *El ello*, *El yo* desarrolla mecanismos psíquicos específicos de defensa. Los principales son: la represión (exclusión de las pulsiones de la consciencia, para arrojarlas a lo inconsciente); la proyección (proceso de adscribir a otros los deseos que no se quieren reconocer en uno mismo); y la formación reactiva (establecimiento de un patrón o pauta de conducta contraria a una fuerte necesidad inconsciente). Tales mecanismos de defensa se disparan en cuanto la ansiedad señala el peligro de que las pulsiones inaceptables originales puedan reaparecer en la conciencia. Una pulsión de *El ello* llega a hacerse inadmisibles, no sólo como resultado de una necesidad temporal de posponer su satisfacción hasta que las condiciones de la realidad sean más favorables, sino, sobre todo, debido a la prohibición que los otros (originalmente los padres) imponen al individuo.

El conjunto de estas demandas y prohibiciones constituye el contenido principal de la tercera instancia, *El super-yo*, cuya función es controlar al yo según las pautas morales impuestas por los padres. Si las demandas de *El super-yo* no son atendidas, la persona se sentirá culpable, culpabilidad que también se manifiesta como ansiedad y/o vergüenza.

El super-yo, que según la teoría freudiana se origina en el esfuerzo de superar el complejo de Edipo, es parcialmente inconsciente, debido a que tiene una fuerza semejante (aunque de signo opuesto) a la de las pulsiones, y puede dar lugar a sentimientos de culpa que no dependan de ninguna trasgresión consciente.

La teoría se complementa con el concepto de ansiedad, que constituye un tipo de experiencia que implica una reacción contra ciertas situaciones peligrosas. Estas situaciones de peligro, tal como las describe Freud, son el miedo a ser abandonado, a perder el objeto amado, el miedo a la venganza y al castigo, y la posibilidad de castigo por parte de *El super-yo*. En consecuencia, los síntomas, los desórdenes de la personalidad y de los deseos, así como la propia sublimación de

las pulsiones, representan compromisos, diferentes formas de adaptación que el yo intenta desarrollar con mayor o menor éxito, para reconciliar las diferentes fuerzas mentales en conflicto.

2. La cultura como represión y la idea del mal

Dos textos aparentemente tienen un estatuto un poco particular en la obra de Freud. Son: *El porvenir de una ilusión* (*Die Zukunft einer Illusion*), publicado en 1927, y que examina la cuestión de la religión, y *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), dedicado al problema de la felicidad [o el bienestar], considerada por Freud inalcanzable, y a las exigencias exorbitantes de la organización social hacia el sujeto humano.

Se trata, en efecto, de la consideración de los fenómenos sociales a la luz de la experiencia psicoanalítica. En realidad, en Freud, el ángulo elegido para tratar cualquier cuestión le sirve ante todo para aportar precisiones o para poner a punto aspectos importantes de la experiencia. En *El porvenir*, es la cuestión del padre y de Dios como su corolario; en *El malestar*, es la maldad fundamental del ser humano y la comprobación paradójica de que cuanto más satisface el sujeto los imperativos morales del superyó, más exigente se muestra éste.

Para Freud, el principio del placer nos impone un programa: aspirar la felicidad, en dos vertientes una positiva (evitar el dolor y el displacer) y otra negativa (experimentar intensas sensaciones placenteras). Sin embargo: *El designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; mas no por ello se debe -ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Al efecto podemos adoptar muy distintos caminos, anteponiendo ya el aspecto positivo de dicho fin -la obtención del placer-, ya su aspecto negativo -la evitación del dolor-. Pero ninguno de estos recursos nos permitirá alcanzar cuanto anhelamos.*³⁰⁹

En este contexto, el papel de la religión es negativo, porque: *La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por*

³⁰⁹ *El malestar en la cultura, cit.*, p. 76.

*igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual. Pero no alcanza nada más.*³¹⁰ Así, en la religión encontramos las formas más tempranas de imposición y represión de la inteligencia, en este contexto, no es extraño que para imponerse la religión requiera la apelación a la fuerza.

A la respuesta de la pregunta por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz, Freud encuentra tres fuentes de sufrimiento: a) la supremacía de la naturaleza, b) la caducidad de nuestro propio cuerpo, y c) la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad. Así, destaca que se afirma: *nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas.*³¹¹ De aquí advierte una hostilidad, un malestar hacia la cultura.

Para Freud: *el término “cultura” designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.*³¹²

Si aceptamos la definición freudiana de cultura humana, como todo aquello en que la vida humana ha superado las condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales; si conjugamos esta idea con la de religión, ya sea como ilusión o como “padre grandiosamente exaltado”, es evidente que la religión es una forma de cultura.

Para Freud, después del orden y la limpieza, la mejor forma de caracterizar a la cultura es a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas, o

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 77-78.

³¹¹ *Ibidem*, p. 79.

³¹² *Ibidem*, p. 83.

por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas. Entre éstas ocupan un lugar preeminente las ideas religiosas.³¹³

Sólo desde la cultura se puede distinguir entre realidad e ilusión, es en el interior de una cultura en donde cabe hacer la asimilación entre la divinidad y el padre biológico sobredimensionado; ya sea como culto religioso o como razón, la cultura contiene a la religión, en cierto contexto, no se puede hablar de la una sin la otra.

Cuando hablamos de religión y cultura nos referimos a lo mismo, a la superación de las condiciones biológicas, a lo que nos hace diferentes de los animales, nuestra capacidad de disciplinar los instintos a través de este mecanismo especial de interpretación de la realidad llamado “razón”, fuertemente emparentado con la cultura.

Como toda cultura reposa en la prohibición de los instintos, las privaciones pueden afectar a todos los hombres, a clases, grupos o individuos determinados. En las prohibiciones primarias tiene su origen la cultura. Esas prohibiciones se encaminan a los deseos instintivos que nacen con cada criatura, a saber: el incesto, el canibalismo y el homicidio.³¹⁴

Se puede denominar interdicción al hecho de que un instinto no pueda ser satisfecho; prohibición a la institución que marca la interdicción y privación al estado que la prohibición trae consigo.³¹⁵

Así, las prohibiciones son el rasgo fundamental de la cultura, esto es, la represión de los instintos. La cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones de los instintos, su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Es lo que se denomina frustración cultural y que es la causa de la hostilidad hacia la cultura.³¹⁶

No obstante, existe un problema, las privaciones que afectan a todos los hombres, con las que inició el desligamiento de estado animal primitivo, las que generan la cultura y constituyen el nódulo de la hostilidad de los hombres contra la

³¹³ *Ibidem*, pp. 86-87.

³¹⁴ *El porvenir de una ilusión*, cit., p. 2964.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 2964.

³¹⁶ *El malestar en la cultura*, cit., p. 90.

cultura, los deseos instintivos sobre los que gravitan estas prohibiciones, renacen de nuevo con cada criatura humana.³¹⁷ En este sentido, existe una tensión entre cultura y naturaleza, el hombre desea satisfacer sus instintos primarios y la cultura se lo impide; por lo que la cultura debe ser defendida contra el individuo.

Esa función la cumplen todos los mandamientos, organizaciones e instituciones cuyo objeto es efectuar una determinada distribución de bienes naturales y la defensa de los medios existentes para el dominio de la naturaleza y la producción de bienes (la cultura), de los impulsos hostiles de los hombres.³¹⁸

Para Freud se debe contar con el hecho de que todos los hombres integran tendencias destructoras –antisociales y anticulturales- que son lo bastante poderosas para determinar su conducta social.³¹⁹ Por lo que para él, sólo a través de la coerción se pueden mantener las instituciones culturales.³²⁰

Así, toda cultura descansa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a los instintos, lo que provoca la oposición de los destinatarios de la cultura; en este sentido, los bienes, los medios para producirlos y su distribución, se hayan amenazados por la rebeldía y el ansía de destrucción de los individuos. Por lo que, a la cultura se suman los bienes espirituales, entendidos como la coerción y aquellos que tienden a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios.³²¹

La naturaleza no impone la menor limitación a nuestros instintos y nos deja obrar con plena libertad; pero posee también su modo especial de limitarnos, nos suprime con fría crueldad y con ocasión de nuestras propias satisfacciones.³²²

Según Freud, si se levantan las prohibiciones, el individuo podrá elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse sin temor alguno de sus rivales que se la disputen y, en general de todos aquellos que se interpongan en su camino, y podrá apropiarse de los

³¹⁷ *El porvenir de una ilusión*, p. 2964.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 2962.

³¹⁹ *Idem*.

³²⁰ *Ibidem*, p. 2963.

³²¹ *Ibidem*, p. 2964.

³²² *Ibidem*, p. 2967.

bienes ajenos sin pedir permiso a sus dueños. La vida se convertiría así en una serie ininterrumpida de satisfacciones.³²³

Por lo que, reitera, la función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza.³²⁴ Nuestra cultura lleva gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos y podríamos ser más felices si la abandonáramos para retornar a condiciones de vida más primitivas.³²⁵

El secreto de la fuerza que es la religión consiste en la fuerza de las realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad,³²⁶ esto es, su fuerza consistiría en la represión de esos deseos. Entendemos a la represión como el proceso psíquico que consiste en renunciar a la satisfacción de un deseo, de forma consciente y voluntaria.

La religión perturba el libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar de un delirio colectivo, la religión logra evitar en muchos seres la caída en la neurosis individual.³²⁷

No obstante, en los estudios freudianos *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*, no encontramos otro papel de la religión: el de las interdicciones, a través de la idea de pecado, lo que a su vez nos lleva a la culpa.

En cambio, en *Tótem y tabú* señala que las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y, por otra, se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos casi decir que una histeria es una obra de arte deformada, que una neurosis obsesiva es una religión deformada y que una manía paranoica es un sistema filosófico deformado.³²⁸ La naturaleza social de la

³²³ *Ibidem*, p. 2967.

³²⁴ *Ibidem*, p. 2967.

³²⁵ *El malestar en la cultura*, cit., p. 79.

³²⁶ *El porvenir de una ilusión*, cit., p. 2976.

³²⁷ *El malestar en la cultura*, cit., pp. 77-78.

³²⁸ Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, tr. de Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Lozada, 1997, p. 31.

neurosis se deriva de su tendencia original a huir de la realidad, que no ofrece satisfacciones, para refugiarse en un mundo imaginario lleno de atractivas promesas.³²⁹

Desde el punto de vista del pecado, es evidente que la religión, como manifestación cultural, encaminada al ámbito interno del individuo, cumple una función represiva de naturaleza consciente, puesto que, nos impide realizar la conducta prohibida, esto es, la conducta instintiva.

Además, a través del ritual nos remite a nuestros instintos básicos o deseos instintivos, obligándonos a renunciar a ellos a través de una recreación o repetición atenuada, para evitar que se realicen efectivamente en nuestra vida cotidiana.

La religión permitiría una remisión al incesto primario a través de la idea de la hermandad de la humanidad, así, cuando se tiene una relación sexual con una persona del sexo opuesto, puesto que todos somos hijos de Dios, es decir, hermanos, en el imaginario religioso se realiza el incesto primario; cuando se comulga, atendiendo a que se bebe y se come la sangre y carne de Cristo (Dios), es evidente que psicoanalíticamente nos retraemos al canibalismo antiguo; por último, cuando recordamos la crucifixión, con la muerte del individuo puesto en la cruz, nos encontramos ante el homicidio arcaico.

Como la represión es un mecanismo inconsciente que hace inaccesible a la mente consciente el recuerdo de hechos dolorosos o traumáticos, y postula que reprimir una respuesta no suprime el motivo que la inspiró. Las realizaciones religiosas permitirán reprimir los deseos instintivos a través de su domesticación. No obstante, cabe hacer una crítica. La vigencia del homicidio, del incesto y del canibalismo, de los que tenemos noticia día a día, nos muestra lo limitado del papel de la religión en su función represiva.

Para Freud el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el niño es imposible yugular por medio de una labor mental racional las muchas exigencias instintivas que han de serles inútiles en su vida ulterior y tiene

³²⁹ *Idem.*

que dominarlas mediante actos de represión, detrás de los cuales se oculta, por lo general, un motivo de angustia. En este sentido, la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre.³³⁰

Concluyendo, no podemos negar la que religión forma parte de la cultura; es más, podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que cultura y religión son manifestaciones de una misma realidad: La del dominio o disciplina de los instintos naturales. Así, se justifica la idea de la cultura como represión.

3. El malestar en la cultura: mal y culpa

En esta obra, al disertar sobre los ideales de la sociedad civilizada, en el Capítulo V, Freud destaca la frase “amarás al prójimo como a ti mismo”, lo que transforma en “amarás al prójimo como el prójimo te ame a ti” y en “amarás a tus enemigos”, lo que considera un *credo quia absurdum*.

Además, sostiene: es muy probable que el prójimo, si se le invitara a amarme como a mí mismo, respondería exactamente como yo lo hice, repudiándome con idénticas razones, aunque, según espero, no con igual derecho objetivo; pero él, a su vez, esperará lo mismo. Con todo, hay ciertas diferencias en la conducta de los hombres, calificadas por la ética como “buenas” y “malas”, sin tener en cuenta para nada sus condiciones de origen. Mientras no hayan sido superadas estas discrepancias innegables, el cumplimiento de los supremos preceptos éticos significará un perjuicio para los fines de la cultura al establecer un premio directo a la maldad. No se puede eludir aquí el recuerdo de un sucedido en el Parlamento francés al debatirse la pena de muerte: un orador había abogado apasionadamente por su abolición y cosechó frenéticos aplausos, hasta que una voz surgida del fondo de la sala pronunció las siguientes palabras: *Que messieurs les assassins commencent!*³³¹

³³⁰ *El provenir de una ilusión, cit.*, pp. 2984-2985.

³³¹ *El malestar en la cultura, cit.*, p. 102.

Como se advierte en Freud para la vigencia de lo “ético” se debe tomar en consideración sus “condiciones de origen”, porque si no se superan las “discrepancias” se perjudica a la cultura al premiar la maldad.

Esto se correlaciona con la idea de un hombre malvado, porque: La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? Por regla general, esta cruel agresión espera para desencadenarse a que se la provoque, o bien se pone al servicio de otros propósitos, cuyo fin también podría alcanzarse con medios menos violentos. En condiciones que le sean favorables, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas antagónicas que por lo general la inhiben, también puede manifestarse espontáneamente, desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie. Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mogoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos cruzados y aun las crueldades de la última guerra mundial, tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción.³³²

Así, Freud desnuda al hombre: el prójimo no sólo es un posible colaborador y objeto sexual, sino también una “cosa”, un “objeto”, una “tentación” para satisfacer en él la agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y

³³² *Ibidem*, p. 102.

matarlo, el hombre como lobo del hombre, en este contexto, es evidente que es imposible cualquier ética, sólo el instinto salvaje está presente.

En este contexto, en el de la agresividad, encuentra Freud la tensión que provoca el malestar en la cultura: La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana. Sin embargo, todos los esfuerzos de la cultura destinados a imponerlo aún no han logrado gran cosa. Aquélla espera poder evitar los peores despliegues de la fuerza bruta concediéndose a sí misma el derecho de ejercer a su vez la fuerza frente a los delincuentes; pero la ley no alcanza las manifestaciones más discretas y sutiles de la agresividad humana. En un momento determinado, todos llegamos a abandonar, como ilusiones, cuantas esperanzas juveniles habíamos puesto en el prójimo; todos sufrimos la experiencia de comprobar cómo la maldad de éste nos amarga y dificulta la vida. Sin embargo, sería injusto reprochar a la cultura el que pretenda excluir la lucha y la competencia de las actividades humanas. Esos factores seguramente son imprescindibles; pero la rivalidad no significa necesariamente hostilidad: sólo se abusa de ella para justificar ésta.³³³

³³³ *Ibidem*, p. 103.

En este sentido la cultura deviene una especie de barrera frente al despliegue de la animalidad, de esa *hybris*, que amenaza como fuerza centrífuga a la civilización; así, es evidente que tarde o temprano se va a presentar un problema: la tensión entre el ser humano y la cultura que lo limita en su animalidad.

Freud aprovecha para dar respuesta a una objeción relacionada con el instinto de muerte: *thanatos* y su idea del mal, al destacar: La aceptación del instinto de muerte o de destrucción ha despertado resistencia aun en círculos analíticos; sé que muchos prefieren atribuir todo lo que en el amor parece peligroso y hostil a una bipolaridad primordial inherente a la esencia del amor mismo. Al principio sólo propuse como tanteo las concepciones aquí expuestas; pero en el curso del tiempo se me impusieron con tal fuerza de convicción que ya no puedo pensar de otro modo. Creo que para la teoría de estas concepciones son muchísimo más fructíferas que cualquier otra hipótesis posible, pues nos ofrecen esa simplificación que perseguimos en nuestra labor científica, sin desdeñar o violentar por ello los hechos objetivos. Me doy cuenta de que siempre hemos tenido presente en el sadismo y en el masoquismo a las manifestaciones del instinto de destrucción dirigido hacia fuera y hacia dentro, fuertemente amalgamadas con el erotismo; pero ya no logro comprender cómo fue posible que pasáramos por alto la ubicuidad de las tendencias agresivas y destructivas no eróticas dejando de concederles la importancia que merecen en la interpretación de la vida. (Es cierto que el impulso destructivo dirigido hacia dentro escapa generalmente a la percepción cuando no está teñido eróticamente.) Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuánto tiempo tardé en aceptarla. Mucho menos me sorprende que también otros hayan mostrado idéntica aversión y que aún sigan manifestándola, pues a quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia “lo malo”, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad. ¿Acaso Dios no nos creó a imagen de su propia perfección? Pues por eso nadie quiere que se le recuerde cuán difícil

resulta conciliar la existencia del mal -innegable, pese a todas las protestas de la *Christian Science* -con la omnipotencia y la soberana bondad de Dios.³³⁴

Por lo anterior, para Freud la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma en el ser humano y constituye el mayor obstáculo que enfrenta la cultura.³³⁵

Como se advierte en esta respuesta a sus detractores Freud presenta una identidad entre la agresividad del animal humano, la destrucción y la crueldad con el mal, además, nos muestra un argumento que acredita su obra como superación de la teodicea: “el mal existe a pesar de Dios, aun con Dios a despecho de Dios”, en todo caso es una afirmación de la “perfección” de la “imagen” de Dios. Así, la tensión entre el hombre y la cultura, el malestar, se ancla en la agresividad del ser humano (el mal) y los controles sociales para contenerla.

En lo que se refiere a la culpa, en su obra Freud destaca: El psicoanalista tiene sobre la génesis del sentimiento de culpabilidad una opinión distinta de la que sustentan otros psicólogos, pero tampoco a él le resulta fácil explicarla. Ante todo, preguntando cómo se llega a experimentar este sentimiento, obtenemos una respuesta a la que no hay réplica posible: uno se siente culpable (los creyentes dicen “en pecado”) cuando se ha cometido algo que se considera “malo”; pero advertiremos al punto la parquedad de esta respuesta. Quizá lleguemos a agregar, después de algunas vacilaciones, que también podrá considerarse culpable quien no haya hecho nada malo, sino tan sólo reconozca en sí la intención de hacerlo, y en tal caso se planteará la pregunta de por qué se equipara aquí el propósito con la realización. Pero ambos casos presuponen que ya se haya reconocido la maldad como algo condenable, como algo a excluir de la realización. Más, ¿cómo se llega a esta decisión? Podemos rechazar la existencia de una facultad original, en cierto modo natural, de discernir el bien del mal. Muchas veces lo malo ni siquiera es lo nocivo o peligroso para el yo, sino, por el contrario, algo que éste desea y que le procura placer. Aquí se manifiesta, pues, una influencia ajena y externa, destinada a establecer lo que debe considerarse como bueno y como

³³⁴ *Ibidem*, pp. 110-111.

³³⁵ *Ibidem*, p. 112.

malo. Dado que el hombre no ha sido llevado por la propia sensibilidad a tal discriminación, debe tener algún motivo para subordinarse a esta influencia extraña. Podremos hallarlo fácilmente en su desamparo y en su dependencia de los demás; la denominación que mejor le cuadra es la de “miedo a la pérdida del amor”. Cuando el hombre pierde el amor del prójimo, de quien depende, pierde con ello su protección frente a muchos peligros, y ante todo se expone al riesgo de que este prójimo, más poderoso que él, le demuestre su superioridad en forma de castigo. Así, pues, lo malo es, originalmente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor; se debe evitar cometerlo por temor a esta pérdida. Por eso no importa mucho si realmente hemos hecho el mal o si sólo nos proponemos hacerlo; en ambos casos sólo aparecerá el peligro cuando la autoridad lo haya descubierto, y ésta adoptaría análoga actitud en cualquiera de ambos casos.³³⁶

En esta bella explicación, donde se presenta al mal como miedo a la pérdida de amor, quizá se encuentre una respuesta temprana al problema de la culpa, perder algo es siempre intentar encontrar la respuesta del evento, el porqué de la pérdida.

Por lo anterior: *A semejante estado lo llamamos “mala conciencia”, pero en el fondo no le conviene tal nombre, pues en este nivel el sentimiento de culpabilidad no es, sin duda alguna, más que un temor ante la pérdida del amor, es decir, angustia “social”. En el niño pequeño jamás puede ser otra cosa; pero tampoco llega a modificarse en muchos adultos, con la salvedad de que el lugar del padre o de ambos personajes parentales es ocupado por la más vasta comunidad humana. Por eso los adultos se permiten regularmente hacer cualquier mal que les ofrezca ventajas, siempre que estén seguros de que la autoridad no los descubrirá o nada podrá hacerles, de modo que su temor se refiere exclusivamente a la posibilidad de ser descubiertos. En general, la sociedad de nuestros días se ve obligada a aceptar este estado de cosas.*³³⁷ Así, la culpa se

³³⁶ *Ibidem*, p. 115.

³³⁷ *Ibidem*, p. 116.

podría considerar como angustia social, sin embargo se requiere de algo más, porque, como lo destaca Freud:

Sólo se produce un cambio fundamental cuando la autoridad es internalizada al establecerse un super-yo. Con ello, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo nivel, y en puridad sólo entonces se tiene derecho a hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad. En esta fase también deja de actuar el temor de ser descubierto y la diferencia entre hacer y querer el mal, pues nada puede ocultarse ante el super-yo, ni siquiera los pensamientos. Es cierto que ha desaparecido la gravedad real de la situación, pues la nueva autoridad, el super-yo, no tiene a nuestro juicio motivo alguno para maltratar al yo, con el cual está íntimamente fundido. Pero la influencia de su génesis, que hace perdurar lo pasado y lo superado, se manifiesta por el hecho de que en el fondo todo queda como era al principio. El super-yo tortura al pecaminoso yo con las mismas sensaciones de angustia y está al acecho de oportunidades para hacerlo castigar por el mundo exterior.³³⁸

Por lo anterior: *En esta segunda fase evolutiva, la conciencia moral denota una particularidad que faltaba en la primera y que ya no es tan fácil explicar. En efecto, se comporta tanto más severa y desconfiadamente cuanto más virtuoso es el hombre, de modo que, en última instancia, quienes han llegado más lejos por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad. La virtud pierde así una parte de la recompensa que se le prometiera; el yo sumiso y austero no goza de la confianza de su mentor y se esfuerza, al parecer en vano, por ganarla. Aquí se querrá aducir que éstas no serían sino dificultades artificiosamente creadas por nosotros, pues el hombre moral se caracteriza precisamente por su conciencia moral más severa y más vigilante, y si los santos se acusan de ser pecadores, no lo hacen sin razón, teniendo en cuenta las tentaciones de satisfacer sus instintos a que están expuestos en grado particular, pues, como se sabe, la tentación no hace sino aumentar en intensidad bajo las constantes privaciones, mientras que al*

³³⁸ *Ibidem*, p. 116.

*concedérsele satisfacciones ocasionales, se atenúa, por lo menos transitoriamente. Otro hecho del terreno de la ética, tan rico en problemas, es el de que la adversidad, es decir, la frustración exterior, intensifica enormemente el poderío de la consciencia en el super-yo; mientras la suerte sonrío al hombre, su consciencia moral es indulgente y concede grandes libertades al yo; en cambio, cuando la desgracia le golpea, hace examen de consciencia, reconoce sus pecados, eleva las exigencias de su consciencia moral, se impone privaciones y se castiga con penitencias. Pueblos enteros se han conducido y aún siguen conduciéndose de idéntica manera, pero esta actitud se explica fácilmente remontándose a la fase infantil primitiva de la consciencia, que, como vemos, no se abandona del todo una vez introyectada la autoridad en el super-yo, sino que subsiste junto a ésta. El destino es considerado como un sustituto de la instancia parental; si nos golpea la desgracia, significa que ya no somos amados por esta autoridad máxima, y amenazados por semejante pérdida de amor, volvemos a someternos al representante de los padres en el super-yo, al que habíamos pretendido desdeñar cuando gozábamos de la felicidad.*³³⁹

Por consiguiente, conocemos dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al super-yo. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el super-yo la persistencia de los deseos prohibidos. Por otra parte, ya sabemos cómo ha de comprenderse la severidad del super-yo; es decir, el rigor de la consciencia moral. Ésta continúa simplemente la severidad de la autoridad exterior, revelándola y sustituyéndola en parte. Advertimos ahora la relación que existe entre la renuncia a los instintos y el sentimiento de culpabilidad. Originalmente, la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior; se renuncia a satisfacciones para no perder el amor de ésta. Una vez cumplida esa renuncia, se han saldado las cuentas con dicha autoridad y ya no tendría que subsistir ningún sentimiento de culpabilidad. Pero no sucede lo mismo con el miedo al super-yo. Aquí no basta la renuncia a la satisfacción de los instintos,

³³⁹ *Ibidem*, p. 117.

*pues el deseo correspondiente persiste y no puede ser ocultado ante el super-yo. En consecuencia, no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida, circunstancia ésta que representa una gran desventaja económica de la instauración del super-yo o, en otros términos, de la génesis de la conciencia moral.*³⁴⁰

Con estas ideas de Freud podemos advertir la distancia que el psicoanálisis pone en el tema moral: Los dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: a) el miedo a la autoridad; y b) el temor al super-yo. Son ambos represivos uno desde el entorno de la renuncia a la satisfacción de los instintos, al principio del placer; el segundo impulsa, además, a la represión directa, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el super-yo la persistencia de los deseos prohibidos.

Al desarrollar el tema del “El nihilismo ético entre el conservadurismo y la pulsión de muerte”, Alain Badiou sostiene: Considerada como figura del nihilismo, reforzada por el hecho de que nuestras sociedades carecen de un porvenir universalmente presentable, la ética oscila entre dos deseos apareados: un deseo conservador, que querría que sea reconocida por todos la legitimidad del orden propio a nuestra perspectiva “occidental”, esto es: imbricación de una economía objetiva salvaje y de un discurso del derecho; y un deseo mortífero, que en un mismo gesto promueve y vela un integral dominio de la vida, lo que bien quiere decir igualmente: consagrar lo que es al dominio “occidental” de la muerte. Razón por la cual la ética sería mejor designada -ya que ella habla griego- una “*eu-eudénose*”; un nihilismo beato.³⁴¹

Una vez asentado todo lo anterior , considerando que la palabra “mal” es una ilusión metafísica, una abstracción que sólo adquiere sentido en la dualidad, una ignorancia o una “nada” imposible de predicar del bien, o una razón que paradójicamente se muestra como sin-razón, debemos cuestionarnos: ¿Estamos obligados a desterrar de nuestro lenguaje a la palabra “mal”?

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 118.

³⁴¹ Badiou, Alain, *La ética*, p. 67.

La respuesta la encontramos en Alain Badiou, cuando señala: *Es una pesada tarea para el filósofo, arrancar los nombres a quienes prostituyen su uso. Ya Platón padecía todas las penas del mundo por mantenerse firme sobre la palabra justicia contra el uso enredado y versátil que de ella hacían los sofistas. Sin embargo intentemos, a pesar de todo lo dicho, conservar la palabra ética, ya que también, desde Aristóteles, aquellas que hicieron un uso razonable componen una larga y estimable progenie.*³⁴²

Así, Alain Badiou destaca: *Subrayamos ya hasta qué punto la ideología ética contemporánea se enraíza en la evidencia consensual del Mal. Hemos invertido este juicio determinando el proceso afirmativo de las verdades como núcleo central, tanto de la composición posible de un sujeto, como del advenimiento singular, para el “alguien” que entra en esta composición, de una ética perseverante. ¿Quiere decir que es necesario recusar toda validez a la noción del Mal y reenviarla en bloque a su evidente origen religioso?*³⁴³

Para responder a la pregunta: ¿existe el Mal? Alain Badiou intenta definir al mal “como una dimensión posible de un proceso de verdad”, para después examinar las coincidencias entre los efectos esperados de esta definición y los ejemplos “flagrantes” (los ejemplos de opinión) del Mal histórico o privado. Por lo que plantea: a) el Mal existe; b) debe ser distinguido de la Violencia empleada por el animal humano para perseverar en su ser, para perseguir sus intereses, violencia que está del lado de acá del Bien y del Mal; c) sin embargo, no hay Mal radical por el cual se esclarecería esta cuestión; d) sólo es posible pensar el Mal como distinto de la depredación trivial, en la medida en que se lo trate desde el punto de vista del Bien, o sea, a partir de la captura de “alguien” por un proceso de verdad; e) en consecuencia, el Mal no es una categoría del animal humano es una categoría del sujeto; f) no hay Mal sino en la medida en que el hombre es capaz de devenir el Inmortal que es; g) la ética de las verdades, como principio de consistencia de la fidelidad a una fidelidad, o la máxima “¡Continuar!”, es lo que intenta evitar el Mal que toda verdad singular hace posible.³⁴⁴

³⁴² *Ibidem*, p. 69.

³⁴³ *Ibidem*, p. 89.

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 93 y 99-100.

Así, para Alain Badiou el Mal tiene tres nombres: a) imaginar que un acontecimiento convoca no al vacío sino al pleno de la situación anterior, es el Mal como simulacro, o terror; b) decaer en una fidelidad, es el Mal como traición en sí mismo del inmortal que se es; y c) identificar una verdad a una potencia total, es el Mal como desastre. Por lo anterior: Terror, traición y desastre son lo que la ética de las verdades -y no la impotente moral de los derechos del hombre- intenta evitar, en la singularidad del soporte de una verdad en curso. Así, destaca Alain Badiou: *nuestra primera definición del Mal será la siguiente: el Mal es el proceso de un simulacro de verdad. Es, en su esencia, terror dirigido a todos bajo un nombre inventado por él.*³⁴⁵

Por lo anterior advertimos la presencia de vasos comunicantes entre la doctrina freudiana del psicoanálisis y la posición de Alain Badiou. Aunque podemos discrepar de los contenidos conceptuales, es innegable que con lo anterior se abre un rico entorno de análisis para que, más allá de la teodicea, de la banalización del problema del “mal” en una moral liberal, se ejerza una aletheia real y se muestre el verdadero rostro del “mal”: el bien que se contiene en los diseños normativos emanados del mito, de la teología, la razón, de la presencia de un Dios en el mundo que se niega a morir, a pesar de que ya lo matamos.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 104 y 112.

CONCLUSIONES

Primera. Como proceso temprano destacamos que la respuesta al problema del mal, podría estar en la idea que tenemos de él y cómo se incorpora en los sistemas normativos. Destacamos que por sistema normativo entendemos al conjunto de procesos de legiformidad social que proporcionan dominios de respuestas —internas o externas— a problemas estratégicos relacionados con la conducta personal o intersubjetiva o social. Así en una hipótesis temprana podemos afirmar que la idea de “mal” se ancla en el lenguaje normativo, en atención a que ese subsistema social, igual que el moral, requiere como supuesto a la “libertad”.

Segunda. Asentamos que la influencia de la idea “mal”, de su presencia siempre negada en los sistemas normativos, merece poca atención de los filósofos y de los ius-filósofos, señalamos que la bibliografía sobre el impacto del concepto “malo” en los diseños normativos es escasa, y se enfoca sustancialmente o al tema teológico o a la cuestión de la ética kantiana del “mal radical”.

Tercera. Señalamos que el concepto del “mal” es lo contrario al bien: lo malo; refiere al daño material o moral; a la desgracia o enfermedad; se contrapone a lo que debe ser; es lo contrario de lo deseable; etc., así, la idea de oposición que involucra no clarifica nada, puesto que requiere a su vez asignar sentido al concepto opuesto que “califica” o del que es atributo: el bien.

Cuarta. También dejamos en claro que la filosofía y la teoría general nos aportan justificaciones para establecer dominios de verdad. La primera desde un punto de vista general, la segunda en el cuadro particular de las ciencias. Sin embargo, aclaramos que no podemos obviar algo tan simple, pero que impacta en la idea de “verdad”: el carácter antropomórfico de los dominios de “verdad” enlazados o encadenados por un hecho social: el lenguaje.

Quinta. Asentamos que es difícil o imposible encontrar el origen de la idea de “mal” en los dominios de la moral o el derecho, quizá su antepasado se pueda encontrar en la religión y su producto: la tecnología de “la culpa”.

Sexta. Lo anterior nos llevó a cuestionar: ¿Si en la dimensión moral o normativa no encontramos el origen de la cuestión del “mal” por qué los discursos morales, entre ellos el jurídico, se llenan dentro de sus fines de “bien” lo que lleva implícito a su contrario “el mal”? Por lo que parece inconcebible el poco éxito que han tenido estos análisis y que a la fecha los filósofos o moralistas no se hayan ocupado de esclarecer qué oculta esta clase de ética de lo “bueno” en los diseños normativos. Por lo que decidimos reflexionar sobre las implicaciones lógico-éticas del concepto del “mal” en los diseños normativos.

Séptima. Para orientar nuestra investigación elaboramos la hipótesis siguiente: Si los diseños normativos como pautas de acción social, religiosa, moral o jurídica, introducen culpa en el agente normativo o amenazan con provocar un daño, perjuicio, sufrimiento, pena, sanción, etc., en el supuesto de que se incumpla con sus contenidos, de orden interno o externo, entonces el concepto del “mal” tiene un papel preponderante en sus contenidos, como consecuencia, en los diseños éticos-normativos el concepto del “mal” aparece de manera implícita en cuanto permite vincular la conducta del sujeto normativo con su contrario el “bien”, por lo que el “mal no es contrario al “bien” o la nada, es su complemento ontológico, lo que permite desnudar al discurso jurídico como aquél cercano a la teodicea que permite introducir en la mente del sujeto normativo ideas de “profundidad” moral como la “culpa” para imponer determinada forma de actuar.

Octava. En la investigación mostramos los nexos entre el concepto de “mal” y la teodicea desde la antigüedad hasta Kant, destacando que entendemos por teodicea desde su etimología relacionada con las voces griegas “*theos*” (dios) y “*dike*” (justicia), término introducido por Leibniz, la “doctrina de la justificación de Dios respecto al mal en el mundo, ante el tribunal de la razón humana”.

Novena. Demostramos como en pensadores como Sócrates, Platón, Aristóteles y los Epicúreos, pasando por Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Baruch Spinoza la idea del “mal” se transforma en teodicea, pasa de constitutivo del universo, a un proceso ético-religioso, a partir del cual es posible imputar una conducta a una persona. Con lo que advertimos el paso del período filosófico cosmológico al antropológico es imposible sin la comprensión plena del problema ético y la tecnología de la culpa como su componente primario.

Décima. También asentamos, siguiendo a Ricoeur, que en Agustín y Tomás de Aquino el mal moral, o sea, el pecado en el lenguaje religioso, designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La acusación caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada. La reprobación designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado, por lo que de ninguna manera “mal” y “pecado” podrán asimilarse, en cuanto a que el “pecado” sería una de las especies del “mal” pero no el “mal” en sí.

Décima Primera. Mostramos cómo en Spinoza existe una distinción de cuatro conceptos: “bien”, “mal”, “bueno” y “malo”. Señalamos que los dos primeros se vinculan con el prejuicio “finalista”, porque los hombres creen que todo lo que ocurre es por causa de ellos, lo que les lleva a estimar como primordial en cada cosa lo que les es útil y estimar como excelentes todas aquellas que los afectan de mejor manera. Por lo anterior señalamos que es un pragmatismo temprano lo que lleva a los individuos a sobrevalorar sus afectos e introducirlos en las nociones con las cuales pretenden explicar cierta naturaleza de las cosas: el bien y el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, la belleza y la fealdad. Así, en Spinoza encontramos la idea de que todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios fue llamado bien por los hombres y mal lo contrario, por lo anterior, consideramos que la idea de “mal” surge del perjuicio teleológico.

Décima Segunda. Advertimos que en Kant se entiende por naturaleza del hombre el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general, bajo leyes morales objetivas, que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Por lo anterior en este filósofo el fundamento del mal reside en una regla que el albedrío se hace él mismo para uso de su libertad, esto es: una máxima, así, destacamos que con lo anterior Kant parece colocarse al lado de Agustín el problema del “mal” radica en el hombre, en su “libre albedrío”, aunque ahora ese libre albedrío se encamina a la selección de “máximas malas” para el ejercicio de su libertad.

Décima Tercera. Destacamos que en la ética kantiana encontramos un giro copernicano, una inversión que impacta en forma de teodicea: la metafísica se diluye como ciencia, pero se rescata para lo práctico. Kant destruyó la cientificidad de Dios, el alma y la libertad; pero lo re-construye en la lo práctico en el dominio de la ética, moral y derecho; así, Kant dismantela a la metafísica científica y la re-construye el ámbito de la racionalidad práctica u objetivismo moral, por lo que, en nuestra modesta opinión no escapa de ninguna manera de la teodicea, permanece en ella, en cuanto la libertad, Dios y el alma son supuestos en la razón práctica.

Décima cuarta. Además destacamos que uno de los temas que sería imposible abordar en la indagación, aunque lo enunciamos, es la idea misma de “hombre” como construcción histórica, porque esa idea es necesaria para la presencia de la ética dual y para sustentar el problema de la libertad.

Décima Quinta: También al analizar la doctrina hegeliana, nos interrogamos: ¿Hasta dónde esta doctrina hegeliana es efectivamente una expresión de la teodicea? ¿Considerando el elevado nivel de abstracción que posee es posible que existan algunos aspectos que constituyan una superación de la teodicea? La respuesta a estas preguntas fue positiva: la doctrina hegeliana es una clara expresión de la teodicea.

En apoyo a lo anterior destacamos que en *Las lecciones de filosofía de la religión*, Hegel nos descubre el fin último de su filosofar: El estado es el mundo supremo y verdadero de la realidad del espíritu. Lo verdadero consiste en que la religión es el fundamento del Estado. Para Hegel el Estado es un sistema de leyes que son ejecutadas jurídicamente, por tanto, de una manera formal y exterior. Frente a esta exterioridad está la interioridad, que es a la vez el terreno de la religión.

Lo anterior sirvió de base para sustentar que la existencia del querer libre, o sea, el derecho en sus dimensiones de formal y abstracta, moral y ética, es parte de la conciencia o espíritu absoluto, y está referido a lo bueno y malo en la contradicción de conciencias, por lo que concluimos que Hegel supera el inexorable actuar en términos de máximas kantiano, sin embargo, él continúa anclado en la teodicea y la culpa como integrante de lo normativo, puesto que su filosofía, al menos en lo que se advierte de lo analizado, constituye una justificación de la presencia de Dios en el mundo.

Por último, en ese apartado destacamos que la teodicea, en su faceta teológica o secular carece de respuesta adecuada al problema del mal.

Décima sexta. De la análisis de las obras: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la *Genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*, asentamos que en la obra de Friedrich Nietzsche existe un nexo que existe entre los conceptos de “mal”, “culpa” y la “mala conciencia”.

Destacamos en el autor la presencia de un análisis filológico e histórico sobre la evolución de la palabra “mal” en “malvado” de la confrontación que se genera entre los caballeros y los sacerdotes, y la cuestión de la inversión de “bueno” en “malo”, y de “caballero”, fuerte, noble, en “malvado”. Por lo anterior consideramos que Nietzsche nos muestra convincentemente que no existe ningún “bien” detrás de lo que llamamos “bueno”, y que con su explicación sobre el origen del “Estado”, la “institucionalidad” nos permite superar la fantasía de la institucionalidad al

mostrar al Estado como el producto de la “fuerza”, lo que nos permitió afirmar que si aceptamos la idea de un Estado intercambiable con el derecho, el mismo derecho es en sí mismo, en su naturaleza, un acto de fuerza.

Décima Séptima. Al responder negativamente a la pregunta sobre la necesidad de recusar la validez de la noción de mal y reenviarla a la religión, apoyándonos en Badiou aceptamos la existencia del mal, destacamos las categorías del Mal como simulacro, o terror; el Mal como traición en sí-mismo del inmortal que se es; y el Mal como desastre. Advertimos que terror, traición y desastre son lo que la ética de las verdades intenta evitar, en la singularidad del soporte de una verdad en curso. Por lo que siguiendo a Alain Badiou definimos que el *Mal es el proceso de un simulacro de verdad. Es, en su esencia, terror dirigido a todos bajo un nombre inventado por él.*

Décima octava. En la definición freudiana de cultura humana, como todo aquello en que la vida humana ha superado las condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales, conjugada con la idea de religión, ya sea como ilusión o como “padre grandiosamente exaltado”, encontramos que la religión es una forma de cultura.

Destacamos que para Freud, después del orden y la limpieza, la mejor forma de caracterizar a la cultura es a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales, científicas y artísticas, o por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas. Entre éstas ocupan un lugar preeminente las ideas religiosas.

Señalamos que en Freud se afirma que para la vigencia de lo “ético” se debe tomar en consideración sus “condiciones de origen”, porque si no se superan las “discrepancias” se perjudica a la cultura al premiar la maldad.

Advertimos que Freud desnuda al hombre: el prójimo no sólo es un posible colaborador y objeto sexual, sino también una “cosa”, un “objeto”, una “tentación” para satisfacer en él la agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo, el hombre como lobo del hombre, en este contexto, es evidente que es imposible cualquier ética, sólo el instinto salvaje está presente.

Por lo anterior en Freud el malestar, se ancla en la agresividad del ser humano (el mal) y los controles sociales para contenerla. En este contexto, el mal surge como miedo a la pérdida de amor, la culpa se considera como angustia social interiorizada en dos fuentes: uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al *super-yo*. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo, dado que no es posible ocultar ante el *super-yo* la persistencia de los deseos prohibidos.

Décima Novena. Con lo anterior estimamos que se abre un rico entorno de análisis para que, más allá de la teodicea, de la banalización del problema del “mal” en una moral liberal, se ejerza una *aletheia* real y se muestre el verdadero rostro del “mal”: el bien que se contiene en los diseños normativos emanados del mito, de la teología, la razón, de la presencia de un Dios en el mundo que se niega a morir, a pesar de que ya lo matamos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN (San); Confesiones, 1ª ed., 3ª reimp., México, Lectorum, 2006.
- ARISTÓTELES; Ética Nicomaquea, ver. e int. Antonio Gómez Robledo, 19ª ed., México, Porrúa, 2000.
- ARISTÓTELES; Metafísica, Libro XII (L), est., rev., e int. Francisco Larroyo, 15ª ed., México, Porrúa, 2002.
- ARISTÓTELES, Política, ver. Antonio Gómez Robledo, 19ª ed., México, Porrúa, 2000.
- AYER A. J.; Lenguaje, verdad y lógica, España, Ediciones Martínez Roca, 1971.
- BRANDES, Georg; Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático, tr. José Liebermann, España, Sexto Piso, 2008.
- BERNSTEIN, Richard; El mal radical, tr. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- BUNGE, Mario; Diccionario de Filosofía, voz: Filosofía. 3ª ed., México, Siglo XXI, 2005.
- CACHO, Lydia; La mujer del sicario, El Universal de 7 de febrero de 2011.
- CASSIRER, Ernst; Kant, vida y doctrina, 1ª ed., 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CICERÓN; Las paradojas de los estoicos, int., ed., tr., notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 2000.
- COHAN, Oscar; Advertencia del traductor, en Baruch, Spinoza; Ética demostrada según el orden geométrico, 1ª ed. en español, 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- COLBERT, James G. Jr.; El Intelectualismo Ético de Sócrates, p. 12. Visible en: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/1869/1/01.%20James%20G.%20COLBERT,%20JR.,%20Boston%20State%20College,%20El%20intelectualismo%20%C3%A9tico%20de%20S%C3%B3crates%20.pdf>, consultado el 6 de abril de 2012.
- COLLI, Giorgio; Introducción a Nietzsche, tr. Romeo Medina, México, Folio Ediciones, 1983.

- DAMASIO, Antonio; En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos, 6ª imp., Barcelona, España, Crítica, 2009..
- DELEUZE, Gilles; Spinoza: Filosofía práctica, España, Fábula Tusquets, 2001.
- DELEUZE, Gilles; Nietzsche y la filosofía, tr. Carmen Artal, 8ª ed., Barcelona, Anagrama, 2008.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix; ¿Qué es la filosofía?, 8ª ed., Barcelona, Anagrama, 2009.
- DELIUS, Christoph (et al); Historia de la Filosofía, desde la antigüedad hasta nuestros días, tr. Daniel Gamper, Alemania, Konemann, 2005.
- FALK, Gerhard; Spinoza & Other Heretics. The Blessed Spinoza and Other Heretics, en <http://jbuff.com/c020101.htm>, consultada el 2 de noviembre de 2010
- FERRATER MORA, José; Diccionario de Filosofía, Letras K-P, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- FISCHER, Kuno; Vida de Spinoza, tr. y nota: Luis Felipe Segura M., México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.
- FREUD, Sigmund; El porvenir de una ilusión, en Obras completas, t. XXII, tr. Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Lozada, 1997.
- FREUD, Sigmund; El malestar en la cultura, edición de Mariano Rodríguez González, tr. Luis López-Ballesteros, Madrid, Esp.; Biblioteca Nueva, 1999.
- FREUD, Sigmund; Más allá del principio del placer, en Obras completas, tr. Luis López-Ballesteros, Lozada, 1997.
- FREUD, Sigmund; Tótem y tabú, en Obras completas, tr. Luis López Ballesteros y de Torres, Argentina, Lozada, 1997.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo; Introducción al estudio del Derecho, 41ª ed., pr. Virgilio Domínguez, México, Porrúa, 1990.
- GARCÍA MORENTE, Manuel; Lecciones preliminares de filosofía, 20ª ed., Buenos Aires, Losada, 1978.
- GRIMAL, Pierre; Los extravíos de la libertad, tr. Alberto L. Bixio, 2ª ed., Barcelona, España, Gedisa, 1998.

- HEGEL, G.W.F.; Fenomenología del Espíritu, tr. Wenceslao Reces y Ricardo Guerra, 1ª ed., en esp., 16ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- HEGEL, G.W.F.; Enciclopedia de las ciencias filosóficas, est. Francisco Larroyo, 8ª ed., México, Porrúa, 2004.
- HEGEL, Georg W. Friedrich; Filosofía del Derecho, int. Karl Marx, 2ª ed., Buenos Aires, Claridad, 2009.
- HEGEL, G. W. F.; Lecciones sobre filosofía de la religión, t. I “introducción y concepto de religión”, ed. y tr. Ricardo Ferrara, Argentina, Alianza Editorial, 1984.
- HORKHEIMER, Max, y ADORNO, Teodoro W.; Dialéctica de la Ilustración, int y tr. Juan José Sánchez, 8ª ed., España, Trotta, 2006.
- JAEGER, Werner; Paideia: Los ideales de la cultura griega, libro tercero: En busca del centro divino, 15ª reimp., tr. Joaquín Xiral, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- KANT, Immanuel; Critica de la razón pura, tr. José del Perojo y José Rovira Armengol, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 2004.
- KANT, Emmanuel; Filosofía de la historia, ¿Qué es ilustración?, México, Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel; La religión dentro de los límites de la mera razón, tr. Felipe Martínez Marzoa, España, 1ª ed., 2ª reimp., Alianza Editorial, 2009.
- KANT, Manuel; Crítica de la razón práctica; 13ª ed., México, Porrúa, 2003.
- KELSEN, Hans; Teoría General del Estado, tr. Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Labor, 1934.
- KRISTEVA, Julia, prólogo a Historias del Mal de Bernard Sichère, 2ª reimp., España. Gedisa, 2008.
- LIEBNIZ; Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, de 1710.
- MAGEE, Bryan; Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea, tr. José A. Robles García, 1ª ed., en esp., 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

MILTON, John; El paraíso perdido, duodécima parte.

NIETZSCHE, Friedrich; De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869), pr y tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.

NIETZSCHE, F.; Genealogía de la moral, tr. Roberto Mares, México, Tomo, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich; Más allá del bien y del mal, tr. Sergio Albano, Buenos Aires, Gradifco, 2007.

PALMIER, Jean-Michel; Hegel, 1ª ed. esp. 4a reimp., tr. Juan José de Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

PLATÓN, Diálogos: “Apología de Sócrates”, est. Franciso Larroyo, 28ª ed., México, Porrúa, 2003, p. 9.

PLATÓN, Diálogos: “Menón o de la virtud”, est. Franciso Larroyo, 28ª ed., México, Porrúa, 2003.

POPKIN, Richard H.; La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

QUESADA MARTÍN, Julio; La filosofía y el mal, España, Editorial Síntesis, 2006.

RAPHAEL, David Daiches; Filosofía moral, introducción, 1ª ed., en esp., México, FCE, 1986.

RICOEUR, Paul; El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología, pr. Pierre Gisel, tr. Irene Ago, Argentina, Amorrortu editores, 2006.

ROA, Armando; Modernidad y posmodernidad. Coincidencia y diferencias fundamentales, 2ª ed., Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.

RICOEUR, Paul; El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología, pr. Pierre Gisel, tr. Irene Ago, Argentina, Amorrortu editores, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger; El mal o el drama de la libertad, tr. Raúl Gabás, México, CNCA-Tusquets, 2008.

SAGOLS, Lizbeth; ¿Ética en Nietzsche? México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1997.

SCHELER, Max; Metafísica de la libertad, Argentina, Editorial Nova, 1960.

SICHÉRE, Bernard; Historias del Mal, 2ª reimp., España. Gedisa, 2008.

SPINOZA, Baruch; Las cartas de mal, pres. Gilles Deleuze, México, Folios Ediciones, 1986.

- STEWART, Matthew; La verdad sobre todo. Una historia irreverente de la filosofía con ilustraciones, tr. Pablo Hermida Lascano y Pablo de Lora Deltoro, México, Taurus-Aguilar, 2003.
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro; Filosofía. La naturaleza de los conceptos, México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998.
- VILLICAÑAS BERLANGA, José Luis; Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo, Barcelona, Universidad de Murcia, Anthropos, 1989.
- WINDELBAND, Wilhelm; Historia de la Filosofía II. La filosofía helenístico-romana, vers. Francisco Larroyo, México, Antigua Librería Robledo, 1941.
- WITTGENSTEIN, Ludwig; Tractatus logico-philosophicus, ver. e int. Jacobo Nuñez e Isidoro Reguera, 1ª ed. 3ª reimp., España, Alianza Editorial, 2002.
- XIRAU, Ramón; Introducción a la historia de la filosofía, México, UNAM, 2005.
- ZEA, Leopoldo; Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía, México, UNAM-EDICOL, 1979.