



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MAL Y LIBERTAD: CONSIDERACIONES ÉTICO-POLÍTICAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
AGATA PAWLOWSKA

TUTOR
DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

MÉXICO, D. F. DICIEMBRE, 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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	2
Capítulo I. Unde malum?	10
Capítulo II. El mal desde la perspectiva kantiana	38
Capítulo III. Hannah Arendt: juicio, mal y libertad	63
Conclusiones	94
Bibliografía	99

*El mal imaginario es romántico, variado;
el mal real, triste, monótono, desértico, tedioso.*

*El bien imaginario es aburrido;
el bien real es siempre nuevo, maravilloso, embriagante.*

Simone Weil, *La gravedad y la gracia*

1. INTRODUCCIÓN

Plantear hoy la pregunta «¿qué es el mal?» no deja de causar inquietud, ya que las críticas actuales suelen designar a este problema como pseudo-problema o carente de significado; y a la pregunta misma como carente de validez. La supuesta muerte de la filosofía y la pretensión de reducir la filosofía a diferentes ciencias ha causado que la pregunta por el mal tal vez suene obsoleta, ingenua e inadecuada. No obstante, los fenómenos de violencia radical que experimentamos – genocidios, asesinatos masivos, torturas y violaciones – nos hacen recurrir a la palabra "maldad" para referir el fenómeno que atestiguamos y para expresar nuestro horror frente a la barbarie. Además de expresar nuestro juicio particular, reconocemos ciertas características que tiene el acto de maldad. Aunque nuestra comprensión de qué es lo malo es ambigua y nos arroja distintas respuestas, y la multiplicidad de fenómenos que abarcamos con este concepto es muy amplia, seguimos usando este término para orientarnos en el mundo.

Cuando escribo estas palabras, se denuncia en México el hallazgo de una fosa común con cuerpos de migrantes indocumentados a quienes se extirparon órganos. Bajo estas circunstancias, preguntar por el mal como un problema concreto y actual parece válido y necesario. No obstante, aunque podemos designar algún fenómeno como malo sin disponer de una teoría del mal, cuando tratamos de elaborarla, pareciera que este problema se vuelve elusivo y abstracto. Esta dificultad para captar lo malo de manera teórica constituye el motor de mi investigación. Asimismo, la necesidad de comprensión de este fenómeno me ha inspirado para escribir el presente trabajo, ya que esta comprensión, aunque sea inacabada y parcial, me parece indispensable para poder

prevenir los actos de maldad. En fin, el ambicioso objetivo práctico de reducir la cantidad del mal en nuestro mundo requiere del acercamiento teórico adecuado como una condición previa y necesaria, pues, obviamente, sólo podemos enfrentar y, tal vez, combatir, lo que conocemos.

En rasgos generales, en este trabajo de investigación pretendo “ponerle cara” al mal desde distintas perspectivas teóricas, las cuales resultaron coincidir en vincularlo con la libertad, comprendida como la libertad de elección, pensamiento o juicio. Mal y libertad, en los tres discursos analizados, crean una mancuerna inseparable. Leibniz defiende la tesis que, desde la perspectiva humana, el mal posibilita la (ilusión de la) libertad, ya que parece permitir la libertad de elección entre lo malo y lo bueno, que se refieren a las categorías definidas de antemano por la sabiduría divina. No obstante, él mismo argumenta que desde la perspectiva metafísica, el mal moral (el pecado) y el mal físico (el sufrimiento) son causados por la finitud de la creación, es decir, por el mal metafísico. Así, los hombres, aunque puedan “sentirse” aparentemente libres para elegir entre el mal y el bien, en realidad no tienen una razón suficiente para ser libres, ni responsables por las malas acciones que cometen, pues éstas se originan, en la última instancia, en las limitaciones innatas de su finita naturaleza, y no en su libertad. Pierre Bayle, el contrincante intelectual de Leibniz, contra argumenta que los hombres pudieran ser libres en el mundo carente del mal si sólo el dios todopoderoso lo quisiera. Además, ubica el origen último de las decisiones humanas en el eterno principio malo, por lo que también la libertad y la responsabilidad humanas desaparecen. Así, estos acercamientos metafísicos, aunque todavía muy presentes en los discursos de la inspiración religiosa tan extendidos en nuestro mundo, no nos ofrecen las herramientas adecuadas para confrontar el mal que experimentamos, pues éste en realidad no sería el resultado de las acciones humanas, ni los hombres serían responsables por él, sino que su causa última se halla en el “otro mundo”. Además, el mal, a menudo injustificable, se trata de justificar, haciendo referencia al “más allá”. Es muy importante analizar este tipo de discurso, ya que en el siglo XX, el lugar adscrito a Dios fue ocupado, permitiéndonos este atajo reflexivo,

por las ideas como Historia o Naturaleza, que justificaron los crímenes más atroces en el nombre de un bien fantasioso.

A diferencia del discurso de Leibniz donde, por un lado el mal es necesario para que los hombres sean libres, pero, por el otro lado, esta libertad, después de un análisis más profundo, resulta ser problemática, pues los hombres eligen el mal no, ante todo, porque así quieren, sino por la finitud metafísica de su naturaleza, Immanuel Kant busca demostrar que la libertad es de hecho la condición de posibilidad del mal. Este filósofo, rechazando primero la validez epistemológica de las divagaciones propias de las teodiceas, considera que la libertad posibilita el mal, pues sólo una decisión autónoma que privilegie al interés propio sin tomar en consideración a la justicia, origina el mal. Asimismo, Hannah Arendt, tomando en cuenta los argumentos kantianos, según nuestra interpretación, no está del todo de acuerdo con ellos y opta por ubicar la fuente primordial del mal en la ausencia del juicio reflexionante, y no sólo en el egoísmo exagerado.

Debido a que la idea del mal tiene una significación importante para la comprensión de nosotros mismos como agentes morales, la cotidianidad de los actos de maldad cometidos por la gente "ordinaria" constituye su aspecto más relevante para mi investigación. Por ello mismo, dejo de lado las explicaciones que interpretan el mal como algún evento grandioso, esplendido o extraordinario, inspirado por la fuerza satánica o causado por las tendencias sádicas. Las explicaciones del mal que abarca la presente investigación se resumen en tres posturas principales: las personas cometen el mal debido a su naturaleza imperfecta causada por la finitud o por el principio malo que opera en el mundo (capítulo I); los hombres disponen de libre albedrío y escogen el interés propio por encima de las exigencias de la justicia, lo que constituye el mal radical (capítulo II); la ausencia del juicio reflexionante causa que las personas se perciban y actúen como si fueran determinadas por el entorno y no asuman su responsabilidad en el momento de tomar decisiones, lo que origina el fenómeno denominado como la "banalidad del mal" (capítulo III).

Así, analizo tres discursos filosóficos en torno al problema del mal que abarcan a la teodicea y metafísica en el primer capítulo, ética en el segundo y política en el tercero. El primer discurso es el más antiguo e involucra las cuestiones teológicas, por lo que la manera en que formula el problema del mal ha ido perdiendo su validez para el campo filosófico actual. Aunque me parece que este planteamiento impide una comprensión auténtica, ya que a toda costa trata de justificar el mal que no puede ser justificado, considero importante analizarlo por su notoria presencia en el mundo actual, y porque dio pauta a los debates posteriores. Además, el lugar que ocupaba Dios en este discurso tradicional fue reemplazado en el siglo XX por la idea de Historia o Naturaleza. Por otro lado, los dos discursos modernos que analizo: el kantiano y el arendtiano todavía nos proporcionan herramientas pertinentes para la comprensión ética y política de la realidad. A lo largo de la tesis se muestra cómo se ha transformado la configuración conceptual que ha permitido denominar a ciertos fragmentos de la realidad como malos.

En el primer capítulo analizamos el clásico debate metafísico sobre el mal, en el que la figura del ser supremo desempeña el papel principal. Se trata de la tradicional polémica en torno a la tensión entre la existencia de Dios, tal como lo entendemos en el pensamiento occidental, y el mal que experimentamos en el mundo. ¿Cómo es posible el mal si existe el ser perfecto: omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno y benevolente? Bayle responde que tal ser perfecto no es posible frente a la experiencia del mal, por lo que debemos renunciar a una de sus perfecciones, en este caso a la omnipotencia, para salvaguardar a las demás. Hoy, esta respuesta se adscribe dentro de las categorías propuestas por la formulación lógica del problema del mal. Uno de los representantes principales de esta corriente de pensamiento es John Mackie quien supone que la idea de ser perfecto resulta contradictoria en el momento de ser contrastada con la experiencia cotidiana del mal.

Por otro lado, Leibniz contraargumenta a Bayle y se posiciona a favor de la posibilidad de la existencia de un ser perfecto, al menos en el sentido lógico. Su principal

punto de defensa se resume en la convicción de que el mal en el mundo existe para posibilitar un bien mayor. Eso es, el mal está justificado en el orden cósmico por el bien al que conduce. Aunque nosotros no somos capaces de vislumbrar este bien, Dios como un ser perfecto debe tener un objetivo para permitirlo. Este tipo de defensa se denomina como la Hipótesis del Propósito Desconocido. Además, según Leibniz, el mal no proviene de ninguna manera de Dios, sino que es propio de las esencias creadas por Él.

Leibniz, siguiendo la tradición filosófica cristiana, distingue tres categorías del mal. La primera se refiere al mal metafísico, propio de los seres finitos. Este mal consiste en la imperfección ya presente en las esencias creadas, radicadas en el entendimiento divino, que limita la sabiduría y la bondad de los seres contingentes. Tomando en cuenta que es mejor que exista algo que nada, ya que la nada no dispone de ninguna perfección, Dios dotó a estas esencias de existencia siguiendo el principio de lo mejor. El mal moral es la consecuencia directa de la imperfección inherente a los seres humanos y consiste en actuar, de manera libre, en contra de los ideales de la bondad y justicia. Por su lado, el mal físico alude al sufrimiento que constituye el castigo por el pecado cometido por los hombres o es el medio para conseguir algún bien mayor. Este castigo, sea presente en nuestro mundo o en el "otro" mundo, es necesario para mantener la tenue armonía preestablecida que supuestamente garantiza la justicia de nuestra realidad.

Si contrastamos la sistemática explicación de Leibniz del fenómeno de la maldad con nuestra experiencia cotidiana del mal, que aparentemente no conduce a ningún bien mayor, nos vemos obligados a dudar de las propuestas leibnitzianas. Nuestra condición de seres finitos no nos permite afirmar con certeza que el Propósito Desconocido no exista, ya que esta afirmación excedería los límites de nuestra razón. No obstante, el hecho de pretender proclamar su existencia con certeza y no como un mero acto de fe, significa, como lo observa Kant, la ceguera epistémica.

En el segundo capítulo analizamos como Kant dimensiona el debate sobre el mal a las categorías propias del mundo humano. Mientras niega la posibilidad de sondear el origen último del mal, debido a las limitaciones propias de nuestra razón y a la necesidad

de que la elección originaria de nuestro carácter moral general fuera transcendentamente libre, reconoce que las acciones pueden ser designadas como malas sólo cuando percibimos a su autor como el actor moral, eso es, libre. El mal es siempre el resultado de la decisión que toma una persona libre, luego responsables por sus actos. Ningunas fuerzas superiores pueden responder por la decisión de un hombre concreto y redimirlo de su responsabilidad. ¿Cuándo las acciones son malas? Kant responde que cometemos el mal cuando priorizamos el interés propio sobre las exigencias de la justicia. Esto es, cuando permitimos que el egoísmo nos guíe en la búsqueda del placer y, de manera intencional, dejamos de lado a los preceptos que consideramos justos de manera universal.

Kant considera que los hombres son seres que viven en constante conflicto que se desarrolla en dos niveles principales. Primero, entre las apetencias y luego entre las apetencias y la razón práctica (*Wille*). El deber de escoger entre estos elementos obliga a las personas a distanciarse de sus inclinaciones y a apelar al arbitrio (*Willkür*) para decidir a qué dar prioridad en el momento de decidir. Si se escoge a las apetencias para conseguir la felicidad entendida como el placer inmediato, el acto es malo. Cuando se prioriza a los preceptos de la Razón, el acto es virtuoso. Pensar a largo plazo, esto es, según las exigencias que impone la justicia, sería para Kant la posible solución para salvar al "pueblo de demonios" de los estragos causados por el egoísmo proyectado hacia las ganancias inmediatas.

Después de *testimoniar* los crímenes totalitarios cometidos en el siglo XX, Hannah Arendt observa la imposibilidad de comprenderlos por medio de las categorías filosóficas existentes. De esta manera, la pensadora expresa la necesidad del trabajo filosófico creativo que consiste en la creación de nuevos conceptos para permitir la comprensión de la realidad marcada por el totalitarismo. El modo de filosofar que propone Arendt es abierto a la experiencia sensible que exige, para su comprensión desinteresada, las herramientas intelectuales adecuadas. Es decir, la vivencia de la realidad constituye el punto de partida de su filosofar, asimismo que una experiencia concreta, irreductible a las anteriores, plantea la exigencia de comprensión *sui generis*. La filosofía se dedica a crear

los conceptos para comprender, comunicar y cambiar la realidad. Arendt, por medio de su propuesta de la *banalidad del mal* asume la responsabilidad intelectual de forjar nuevas herramientas para orientarnos en el mundo y comprenderlo.

En el diálogo con Kant, interpretamos que Arendt considera que la idea del mal radical, como resultado del egoísmo desmedido, no es suficiente para comprender los genocidios perpetrados en los sistemas totalitarios. En el tercer capítulo mostramos la coincidencia entre estos dos autores quienes se niegan a atribuir las acciones malas a algún tipo de *intención maligna* o a las fuerzas superiores a las personas concretas. Los dos enfatizan el hecho de que son los hombres comunes que cometen los males más atroces. No obstante, Arendt argumenta que es la ausencia del juicio reflexionante, la incapacidad para pensar fuera de los lugares comunes y el sometimiento a la mentira ideológica lo que orilla a las personas a cometer actos de maldad. Tanto Kant como Arendt indican que el posible remedio para el mal se encuentra en el ejercicio autónomo y libre del pensamiento ampliado y del juicio reflexionante, esto es, en el proyecto ilustrado entendido como el imperativo de servirse de la propia razón. Además, la comprensión adecuada de los fenómenos de maldad puede abrirnos el camino para prevenirlos.

La tesis que defiendo en el primer capítulo es que la teodicea entendida como la defensa de Dios desde la perspectiva de la Hipótesis del Propósito Desconocido, criticada en el siglo XX por medio de la formulación lógica e inductiva del problema del mal, es difícil de sostener. Esto quiere decir que partiendo de los axiomas de la teodicea misma, sin recurrir a la crítica kantiana posterior, podemos arriesgar la tesis metafísica de que es muy poco probable que Dios exista. Si es así, de manera similar ponemos en duda la existencia de supuestas leyes de hierro de Historia estalinista o Naturaleza hitleriana que operan en el nombre de un propósito no del todo conocido que justifica todos los males cometidos en el camino. Suponiendo que eso sea cierto, se podría ya en la dimensión práctica, limitar los males causados por el prejuicio de algún “futuro mejor”.

En cuanto al segundo capítulo, buscamos reconstruir la compleja teoría kantiana del mal radical para mostrar su coherencia interna y su poder explicativo para entender los

fenómenos de maldad. Asimismo, esa reconstrucción arroja luz sobre la teoría arendtiana expuesta en el último capítulo y permite hacer una comparación entre estos dos enfoques.

La tesis interpretativa del tercer capítulo consiste en afirmar que existen las diferencia y puntos en común entre la propuesta arendtiana de la banalidad del mal y la teoría kantiana del mal radical. La diferencia principal entre estas dos perspectivas se encuentra en atribuir papeles diferentes a la noción del interés propio, mientras que la coincidencia más importante consiste en recalcar que el mal humano no es un ser diabólico. Asimismo, si interpretamos la idea kantiana de amor propio de una manera amplia y atribuimos, en la teoría de Arendt, a la noción de autoengaño un papel relevante, podemos sostener que las tesis de los dos autores pueden ser convergentes.

CAPÍTULO I. UNDE MALUM?

Leibniz no me enseña por qué nudos invisibles,
un desorden, un caos de desdichas,
mezcla nuestros vanos placeres con dolores reales,
ni por qué el inocente, así como el culpable,
sufren por igual ese mal inevitable.

El poema sobre el desastre de Lisboa

Voltaire

La pregunta por el origen del mal ha acompañado a los pensadores desde los tiempos inmemorables y nos acompañará también a lo largo de este capítulo, en el que exploramos las clásicas conceptualizaciones del mal en la tradición metafísica moderna, así como la problemática que surge a su alrededor. Aunque el problema del mal ha hecho correr ríos de tinta a los filósofos más ilustres de todos los tiempos, su actualidad sigue vigente hasta nuestros días. Los filósofos analíticos de la religión como John Mackie, Alvin Plantinga y Willima Rowe han reestructurado el antiguo problema según las categorías lógicas contemporáneas y han reabierto una polémica fascinante en su torno. En los debates metafísicos actuales, el problema del mal se enuncia bajo dos formas principales: como problema lógico y como problema inductivo¹. La formulación lógica del problema pretende demostrar que en el mundo donde hay mal, la existencia de un ser perfecto — omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno— es lógicamente imposible, mientras que la formulación inductiva sólo intenta argumentar que su existencia es poco probable.

Pierre Bayle (1647-1706), el filósofo francés protestante, refugiado en Holanda durante la mayor parte de su vida productiva, ha sido reconocido por Voltaire, según cuenta la anécdota, como *el dialéctico más grande que jamás ha escrito*. Su *Diccionario histórico y crítico*, el gran precedente de la *Enciclopedia*, fue la obra más leída durante el siglo XVIII. La estrategia argumentativa de Bayle en torno al problema del mal se inscribe dentro de lo que hoy en día denominamos como «el problema lógico», ya que este filósofo pretende demostrar que un ser omnipotente, omnisciente y absolutamente

¹ Rowe, William, "The empirical argument for evil" en *William L. Rowe on philosophy of religion. Selected writings*, edited by Nick Trakakis, Ashgate contemporary thinkers on religion: collected works, Hampshire, 2007

bueno es lógicamente imposible, dado que hay mal en el mundo. Entonces, este ser no puede existir. Debemos renunciar a una de sus perfecciones principales para salvaguardar la coherencia interna del concepto de Dios. Bayle arguye que la omnipotencia es la cualidad que nuestra razón nos obliga a abandonar para preservar la omnisciencia y la bondad divina.

En polémica con Bayle, su contemporáneo Gottfried Leibniz (1646-1716) intenta demostrar en *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* que ser perfecto, cuya idea contiene todas las cualidades positivas sin límite alguno, no es contradictorio, luego es posible, a pesar de la existencia del mal. Además, si es posible, argumenta Leibniz, existe, pues la existencia es considerada por él como un predicado. Aunque Leibniz logre demostrar que no hay contradicción necesaria entre los enunciados "Existe Dios todopoderoso, omnisciente y absolutamente bueno" y "Mal existe", se enfrenta con el problema inductivo del mal. Nos explicamos: si en el mundo hay un sólo momento del *mal horrendo* o *gratuito*, caracterizado como aquél que no envuelve un bien mayor que lo "justifique", lo que tomando en cuenta las atrocidades que ocurren en nuestro mundo es al menos probable, entonces, el sistema de Leibniz pierde su poder explicativo, al igual que las demás hipótesis teístas.

1.1. **Omnipotencia y bondad absoluta del ser perfecto: introducción al problema del mal**

Desde la época moderna la palabra *Dios* ha designado un ser perfecto, esto es, un ser que posee todas las virtudes y carece de cualquier defecto. No obstante, la perfección no siempre ha sido un atributo principal de la divinidad, pues al connotar la cualidad de un ser finito, se consideraba que contradecía la infinitud adscrita al ser supremo. Dios, en las épocas anteriores a la modernidad, podía ser infinito o perfecto, pero no ambos. Wladyslaw Tatarkiewicz pone de manifiesto que en la teología cristiana *los conceptos de*

*perfección e infinitud se separan: es imposible ser perfecto e infinito a la vez; uno debe escoger. La teología cristiana eligió: Dios era infinito.*²

El vocablo latino *perfectus*³ se deriva de *perficio* que significa "concluido", "acabado dentro de sus límites", así, sólo el mundo creado por Dios pudo haber sido designado como potencialmente perfecto, pues se creía que el universo era finito, pero no así su creador, inmaterial e ilimitado, cuya infinitud sobrepasaba las categorías humanas. El Dios inmutable y eterno del cristianismo adquirió las características de una Persona, pero en el grado supremo: era absolutamente bueno, libre, omnisciente y omnipotente, pero todavía no era perfecto. San Anselmo describió a Dios como *un ser tal que no es posible pensar a otro mayor*⁴, donde el calificativo de *mayor* se puede interpretar como *mejor*. Empero, no fue hasta el siglo XVII cuando el concepto de «perfección» entró a la teología como atributo propio de Dios. Tatarkiewicz sostiene, y estamos de acuerdo con él, que Descartes fue el primero quien asumió la perfección como un atributo fundamental de Dios, seguido por Leibniz quien escribe que solamente lo infinito puede ser perfecto y lo infinito es igual a Dios.⁵

Hemos señalado, siguiendo el esclarecedor análisis de Tatarkiewicz, el cambio radical en la relación entre lo infinito y lo perfecto —desde la exclusión hasta la implicación—. En la Edad Media se consideraba que el universo era finito y cerrado, era un Cosmos ordenado y jerarquizado por lo que podía ser perfecto, mientras que el calificativo de «infinito» había sido reservado para Dios, puesto que trascendía su obra.

La revolución ocurrida en el siglo XVII pone en duda la existencia de un Cosmos acabado, sinónimo de orden,⁶ y postula la infinitud del universo⁷ que pierde el calificativo

² Tatarkiewicz, Władysław, "Ontological and theological perfection", en *Dialectics and humanism, The Polish Philosophical Quarterly*, Polish Academy of Sciences, no. 1/1981, p.189

³ El vocablo griego *teleos* = *perfectus*.

⁴ En *Proslogion* Anselmo escribe: (15.1) *Quod maior sit qua[m] cogitari possit*, p.46, texto original consultado en Logan, Ian, *Reading Anselm's Proslogion*, MPG Books Ltd, Cornwall, Gran Bretaña, 2009.

⁵ Cfr. Leibniz, *Monadología*, &41, edición trilingüe, tr. Julián Velarde, Pentafla Ediciones, Clásicos el Basilisco Oviedo, 1981, p.109.

⁶ El término griego *κόσμος* significa orden en oposición a caos.

de perfecto, alcanzando con Leibniz el status de *mejor posible*, mientras que Dios, invariablemente caracterizado como infinito, gana la perfección. Para Leibniz, Dios es absolutamente perfecto porque su *realidad positiva*, su existencia, no tiene límites. Mientras más realidad abarque un ser, más perfecto será. La imperfección metafísica de los seres consiste en su finitud, mientras que la perfección se convierte en el sinónimo de lo infinito. El universo, aunque de alguna manera infinito, está compuesto de los seres finitos y aquí radica su falta de perfección absoluta.

No obstante, la afirmación de la imperfección relativa del universo vislumbra una paradoja de la perfección que asevera que solamente lo imperfecto puede ser perfecto, puesto que es perfectible. Desde esta perspectiva, una totalidad acabada y estática, perfecta, ya no es susceptible de transformaciones para ser mejor, mientras que un conjunto de seres imperfectos siempre puede buscar modos para perfeccionarse. Y precisamente en esta condición que posibilita a los seres humanos el esfuerzo para mejorar radica la perfección del universo imperfecto. Carlos Fuentes ilustra esta idea en el campo de la estética con las siguientes palabras:

Las meninas es, quizá, la obra más perfecta de la pintura sólo porque se niega a la perfección de lo concluido. Abierta, no dice su última palabra. No ofrece todavía su propia síntesis final. *Las meninas* no es sino la narración de sus propias posibilidades narrativas.⁸

Podemos observar que esta paradoja se debe al uso equivoco del término de la perfección, primero designando con esta palabra "lo acabado", mientras que su segundo significado se refiere a una realidad incompleta y abierta que tiene el potencial de adquirir nuevas características. Así, el universo infinito es perfecto como *Las meninas* de Diego Velázquez: abierto a realizar sus posibilidades.

Este breve acercamiento al término de la perfección pone de relieve sus dos significados, el ontológico y el teológico, que son relevantes para nuestro tema, aunque

⁷ Hablamos en rasgos generales, pues ya los atomistas griegos, así como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno postularon la existencia del universo infinito. Más sobre este tema en el libro de Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, tr. Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 2000.

⁸ Fuentes, Carlos, *Viendo visiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p.22.

existen varios más⁹. Cuando el concepto fue usado acorde a su origen etimológico, refiriéndose a una realidad ontológicamente acabada que no carece de nada, no se lo aplicaba para describir a Dios infinito.¹⁰ No obstante, Descartes y Leibniz, ya en el campo más cercano a la teología, hablan de un Dios perfecto e infinito, pero aquí el calificativo perfecto no significa completo, sino que se refiere a un ser tal que nada puede ser mejor que él.

Siendo fiel a la tradición moderna y tomando en cuentas las aportaciones medievales, designaremos a Dios como perfecto con lo que pretendemos describirlo como un ser supremo tal, que no es posible pensar ni imaginarse otro mejor. En este acercamiento conjuntamos las palabras de San Anselmo *Deus est id quo majus cogitari non potest* con el concepto de la perfección en su significado extendido en el siglo XVII, pues, aunque los designados no coincidieron, al parecer la idea de Dios como un ser infinito, supremo y "el mejor" entendido no en comparación con otros seres, sino *sui generis*, ha permanecido tanto antes de la modernidad como durante y después de ella. San Anselmo dice literalmente que Dios es un ser "más grande" que podemos pensar, lo que asociamos con la expresión de Leibniz quien describe a Dios en la *Monadología* como *la magnitud de la realidad positiva*:

Dios es absolutamente perfecto, no siendo otra cosa la perfección sino la *magnitud de la realidad positiva*, tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.¹¹

Por consiguiente, entenderemos por Dios un ser perfecto gracias a la infinitud de las cualidades positivas, virtudes o *perfecciones*, que abarca, donde cada una de estas cualidades expresa la *cantidad de la realidad positiva* sin ningún límite. La perfección de Dios implica que debe poseer todas las virtudes, pues de no ser así, podría entonces

⁹ Para leer sobre los demás significados del término *perfecto* en los campos de matemáticas, física, biología, estética y en el habla coloquial, consulte *Sobre la perfección* de Tatarkiewicz.

¹⁰ Con excepción de Spinoza quien hablaba de un Dios infinito y perfecto, pero igual a universo según su visión panteísta. Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*.

¹¹ *Monadología...*, &41, p.109

concebirse un ser aún mejor, que sí las poseyera, siendo entonces mejor que Él. Empero, este segundo ser, que dispusiera de todas las virtudes, sería entonces el verdadero Dios, no así el primero. Por lo que la perfección de Dios equivale en la tradición teísta del mundo occidental a su omnipotencia, bondad, omnisciencia, existencia, etc., es decir, a las cualidades o virtudes cuyo conjunto da lugar a la perfección.

Notemos que la existencia ha sido incluida en la tradición teísta y racionalista dentro de las cualidades o predicados del ser perfecto, lo que ha dado pie a distintas formulaciones del argumento ontológico que deriva la existencia de Dios de su perfecta esencia. No obstante, ya Kant pone de manifiesto que la existencia no es un predicado real, puesto que no añade nada nuevo al contenido de un concepto:

[...] Cuando concibo una cosa mediante predicados [...] nada se añade a ella por el hecho de decir que es. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces. Concibamos una cosa que contenga todas las realidades menos una; por el hecho de decir que semejante cosa deficiente existe no se le añade la realidad que faltaba, sino que existe con la misma deficiencia con que la había concebido.¹²

La existencia debe ser constatada *a posteriori*¹³, en el caso opuesto constituye un supuesto no del todo imposible, pero que no podemos justificar de ninguna manera.

Otra dificultad que origina el concepto de ser perfecto consiste en la pregunta por su posibilidad. Algunos, entre ellos Pierre Bayle, sostienen que la idea de Ser perfecto no es posible, mientras que otros, como Leibniz, defienden su posibilidad. La cuestión de posibilidad de este Ser es central para el problema tradicional del mal. No podemos negar la experiencia del mal en el mundo, afirma Bayle, entonces, ¿cómo podemos considerar como posible la idea de un Dios absolutamente bueno, omnipotente, omnisciente y existente? Para Bayle esta idea no es posible cuando la contrastamos con la experiencia, empero Leibniz define la posibilidad como la no contradicción, y entonces puede defender su posibilidad.

¹² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B628, tr. Pedro Ribas, Taurus, México, 2002.

¹³ Tanto de manera inmediata como a través de las interferencias de lo percibido en la experiencia.

Si Dios es perfecto, luego debe ser omnipotente, pues ésta es una perfección, porque un ser omnipotente es mejor que él que no lo es, al menos en la tradición teísta que aquí está en cuestión. No obstante, el concepto de ser omnipotente se enfrenta con varias paradojas. Por ejemplo, la conocida cuestión de la piedra: ¿Puede Dios omnipotente crear una piedra tan pesada que él mismo no podría levantarla? o ¿Puede alterar el pasado?, ¿Puede cambiar leyes lógicas?

Para aclarar estas aparentes paradojas, es indispensable apuntar que la omnipotencia suele definirse de dos maneras diferentes. Primero, como la capacidad de producir cualquier estado de cosas, incluyendo lo lógicamente contradictorio, lo imposible como un absurdo lógico de "una redonda cúpula cuadrada". La segunda manera, que implica menos incoherencias que la primera, de entender la omnipotencia radica en atribuir a Dios el poder de producir el *mundo posible*, es decir, un mundo tal que no contiene estados de cosas lógicamente contradictorios. Además, Dios no puede, por ejemplo, mentir ni robar, pues en este caso no sería *id quo majus cogitari non potest*. Cometer las acciones inmorales atestigua la *impotencia* de su autor, más que su poder.¹⁴ Sin duda, el segundo acercamiento representa menos problemas de naturaleza lógica, incluso arroja luz sobre la paradoja de la piedra: el enunciado *existe una piedra que el ser omnipotente no puede levantar* se refiere a un estado de cosas que no es posible.¹⁵

Además de omnipotente, Dios es considerado en la tradición occidental como moralmente perfecto, es decir, absolutamente bueno y benevolente. Pero si es así, nos enfrentamos con un problema al parecer insuperable que ha atormentado a los filósofos desde hace siglos. Pues si Dios perfecto existe y es omnipotente y moralmente perfecto, tiene el poder y la voluntad de prevenir el mal, no obstante, el mal existe. Luego, parece

¹⁴ San Anselmo escribe en el capítulo VII, 1.463, de *Proslogion: Cómo es omnipotente aunque muchas cosas le sean imposibles. Pero ¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, mentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea, y otras cosas semejantes? ¿Cómo puedes todo, a menos, quizá, que poder hacer algunas de estas cosas no sea potencia, sino, por el contrario, una verdadera impotencia? Porque el que puede hacer tales cosas puede hacer lo que es funesto, lo que es contra su deber. Ahora bien, cuanto más poderoso es de esta manera, tanto más poder tiene sobre él la adversidad y el mal y menos fuerza tiene él contra ellas. Semejante facultad no es poder, sino impotencia.*

¹⁵ Más sobre este tema en el artículo "A simple statement of the Problem of Evil" de Kenneth L. Pearce en Internet Infidels, http://www.infidels.org/library/modern/keith_parsons/evil.html, publicado: 2011, consultado: 09.08.2012.

necesario negar o debilitar una de las premisas, de modo que Dios no existe o no es moralmente perfecto o no es omnipotente. Pero si no es moralmente perfecto ni omnipotente no es precisamente Dios, pues el término *Dios* en la tradición teísta significa ser moralmente perfecto y omnipotente.

Una de las estrategias argumentativas comunes para reconciliar la coexistencia de Dios con el mal consiste en decir que el mal no es más que una ilusión, que es una privación de bien. Sin embargo, Mackie agrega a la argumentación ya mencionada un principio lógico adicional, a saber, *el bien es opuesto al mal de tal manera que una cosa buena siempre elimina la mala en el grado que sea capaz*¹⁶, luego, si el mal sería meramente la carencia del bien, los calificativos de bien y mal no serían opuestos lógicos. Es necesario agregar esta condición adicional que describe la relación entre el bien y el mal, pues si el mal fuera solamente la carencia de bien, no existiría como tal y el problema se desvanecería. Así, para que surja el problema es indispensable afirmar la existencia positiva del mal y, claro, sostener que Dios existe. El argumento toma esta forma:

1. Dios existe y es omnipotente y absolutamente bueno.
3. Si Dios es omnipotente, puede eliminar el mal.
4. Si Dios es absolutamente bueno, quiere eliminar el mal.
5. El mal existe y es opuesto al bien.
6. Entonces, Dios no puede o no quiere eliminar el mal.
7. Entonces, Dios no es omnipotente o no es absolutamente bueno o no existe.

Si decimos que el mal es una ilusión, negamos la premisa (5) y el problema se anula. Si aceptamos las premisas, la conclusión (7) entra en contradicción con la premisa (1). Si aprobamos esta formulación del argumento, nos vemos obligados a negar la existencia de Dios omnipotente y bueno, pues demostramos que esta idea es internamente contradictoria.

¹⁶Mackie, John, "Evil and Omnipotence", *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, Abril, 1955, p. 200; *good thing always eliminates evil as far as it can.*, tr. Mía.

Por otra parte, se puede sostener que Dios tiene razones moralmente suficientes para permitir que exista cierto mal para prevenir el mal todavía mayor o para producir un mundo mejor en su totalidad. Luego, no es que Dios no quiere o no puede eliminar el mal, pero, siendo también omnisciente, sabe que el mal que existe es necesario para que el mundo sea un lugar *mejor posible*. El mundo en que existen los hombres dotados de libre voluntad, aunque escojan el mal, es mejor que el mundo de autómatas determinados¹⁷, pues, en las palabras de C.S. Lewis:

¿Por qué Dios entonces dotó a los hombre del libre albedrío? Porque el libre albedrío, aunque posibilita el mal, es también la única facultad que hace posible el amor, el bien y la alegría que vale la pena vivir. El mundo de autómatas –de creaturas que funcionarían como máquinas– no merecería ser creado. La felicidad que Dios diseña para Sus creaturas es la felicidad de ser unidos a Él y entre ellas de manera libre y voluntaria...Y para eso deben ser libres. Desde luego que Dios supo que pasaría si usaran esa libertad de manera equivocada: aparentemente pensó que el riesgo valía la pena.¹⁸

Empero, aunque la respuesta demuestre que no hay una inconsistencia lógica entra la existencia de Dios y el mal en el mundo, no logra justificar la existencia del *mal gratuito* o *el mal horrendo* que puede ser tanto moral como natural, es decir, *un mal que no es necesario para prevenir el mal mayor, ni es necesario para lograr un bien lo suficiente grande para hacer que la ocurrencia de este mal valga la pena*.¹⁹ Se considera que el mal moral tiene su origen en la libre voluntad del hombre, no obstante, también se puede agregar la ignorancia de las personas sobre los efectos de sus decisiones y acciones como otro origen del mal moral. El ejemplo paradigmático del mal moral es el Holocausto. ¿Qué mal mayor pudo haber sido evitado con este mal? o ¿Cómo entender que el mundo con el Holocausto es en su totalidad mejor que sin él? El sufrimiento atroz de los animales cruelmente maltratados constituye otro ejemplo, más *cotidiano*, del *mal gratuito*: ¿Existe un bien tan grande para poder afirmar que este sufrimiento valió la pena? El mal natural, que tradicionalmente abarca todos los males cuyo autor no es el hombre, también puede

¹⁷ Sobre el Problema lógico del mal cuya solución proporcionada por Alvin Plantinga demuestra que no hay inconsistencia lógica entre la coexistencia de Dios y mal natural originado por los hombres libres, consulte *The free will defence* de Plantinga en *God and the problem of evil*, editado por William L. Rowe, Blackwell Publishers, USA/UK, 2001, pp. 91-120.

¹⁸ Lewis, Clive, *Mere Christianity*, Macmillan, New York, 1943, p. 52, tr. mía.

¹⁹ Kenneth, *op. cit.* Tr. mía; [...] *such an evil is neither necessary to prevent a greater evil, nor necessary to achieve a good great enough to make worthwhile the occurrence of that evil.*

ser *gratuito*, por ejemplo, el sufrimiento causado por el terremoto de Lisboa o la agonía prolongado de los animales en un bosque incendiado por causas naturales.

Esta digresión nos permite advertir que la distinción entre el mal natural y el mal moral no es tan precisa como ha parecido a muchos filósofos, pues las denotaciones de estos dos nombres no siempre se excluyen. El mal moral puede referirse a los fenómenos aparentemente "naturales" que, sin embargo, han sido causados en cierto grado por la intervención humana. Pensemos en una persona que ha contagiado alguna enfermedad viral. Sin duda, los virus, siendo parte del mundo natural, causan el sufrimiento a los hombres, por lo que provocan el mal natural. No obstante, es difícil de estimar el grado en que las acciones humanas han propiciado o prevenido la propagación de este tipo de enfermedades, pues los medicamentos antivirales sin duda son capaces de limitar el sufrimiento de las personas contagiados, pero, por otro lado, su abuso o aplicación inadecuada facilitan las mutaciones de virus que se vuelve más difícil de controlar. Por otro lado, el desarrollo del cáncer que parece ser una enfermedad causada por varios factores, puede ser en cierto grado acelerado, retardado o, tal vez, incluso prevenido por los hábitos alimenticios y, en general, por el estilo de vida de las personas genéticamente predispuestas a desarrollar esta enfermedad. Otro ejemplo constituye el fenómeno climático del calentamiento global y las catástrofes naturales que provoca, las cuales causan tanto sufrimiento. Los científicos no se ponen de acuerdo sobre el grado de la influencia humana en este acontecimiento, así que es difícil categorizarlo bajo el término del mal moral o mal natural. Incluso en los casos aparentemente tan claros como los terremotos clasificados tradicionalmente como los causantes del mal natural, la negligencia o excelencia arquitectónica parece desempeñar el papel clave en la cantidad de víctimas de estos fenómenos naturales en las zonas reconocidas como sísmicamente activas.

Tomando en cuenta estos ejemplos, la distinción entre las categorías de mal natural, independiente de las acciones humanas, y el mal moral causado por los hombres, tanto como el resultado de su voluntad como de su ignorancia, es vaga. Los daños provocados por las inundaciones atípicas son causadas tanto por los factores

dependientes de las actividades humanas como la deforestación, la supratransmisión del CO₂ a la atmósfera y la construcción de las viviendas en los terrenos no aptos para este fin, como, probablemente, por los cambios climáticos inherentes a nuestro planeta. Es difícil estimar con precisión la participación cuantitativa del factor humano y no-humano en los fenómenos de este tipo, por lo que nos enfrentamos con los casos fronterizos en el espectro de vaguedad de los dos conceptos. En cuanto a los casos aparentemente causados sólo por la voluntad humana, como, por ejemplo, los homicidios en serie, hay que tomar en cuenta si el asesino serial sufre del trastorno antisocial de la personalidad, causado por un daño cerebral innato, entonces es "natural". Así, otra vez, la frontera entre los fenómenos del mal natural y mal moral es imprecisa, debido a nuestra ignorancia con respecto al origen del fenómeno o debido a la vaguedad de nuestro lenguaje.

Regresando al tema principal, en cuanto a la hipótesis de que este mundo con el mal que contiene es en general mejor de lo que fuera si no contendría este mal, se la suele sustentar apelando a un objetivo desconocido que tiene Dios, por el cual decide que es mejor permitir el mal que nos parece *gratuito* que prevenirlo. Así, aunque percibimos a cierto mal como *gratuito*, eso no significa que este mal es *gratuito* de hecho. Los hombres limitados por sus condiciones espaciotemporales no son capaces de advertir ni entender la totalidad de las intenciones divinas, pero si creen en Dios, deberían confiar en su poder, bondad y sabiduría. En respuesta a esta "confesión de fe" afirmamos junto con William Rowe que la defensa de Dios desde la posición de *propósito desconocido*²⁰ no es más que una creencia que no podemos probar de ninguna manera:

La enorme cantidad del sufrimiento aparentemente injustificado (*pointless*) y horrendo que ocurre diario en nuestro mundo fundamenta la afirmación de la primera premisa [Existe el mal horrendo que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno no tendría razón justificable para permitir] que hay mal en nuestro mundo, el mal que un ser omnipotente hubiera podido prevenir sin perder a algún bien mayor. Sin embargo, no se afirma que la existencia del mal injustificado es conocida con certeza, sólo que es muy probable que el mal injustificado ocurre.²¹

²⁰ PDU - "unknown purpose defense".

²¹ Rowe, William, "Grounds for belief aside, does evil make atheism more reasonable than theism" en *God and the problem of evil*, editado por William L. Rowe, Blackwell Publishers, USA/UK, 2001, tr. mía.

El mal que parece carecer de sentido es el pan de cada día en nuestro mundo. Aunque no podamos afirmar con certeza su ausencia de sentido o propósito, que tal vez trascienda nuestras limitaciones cognitivas, es al menos probable que el mal *gratuito* ocurre, lo que pone en duda la existencia de un Dios omnipotente y moralmente perfecto. Al que considera que los caminos de Dios no son los caminos del hombre, Bayle recomienda que se apegue entonces a este pasaje de las Escrituras y ya deje de razonar²².

1.2. Bayle y la hipótesis de dos principios

Todavía hoy en día algunos filósofos señalan a los espíritus rebeldes como presuntos culpables de la existencia del mal natural: *¿Tenemos evidencia que el terremoto de Lisboa no fue causado por la actividad de algunos descontentos ángeles caídos?*²³—se pregunta Alvin Plantinga—, luego aclara:

Satanás, como atestigua la doctrina tradicional, es un poderoso espíritu no humano que, junto con otros ángeles, fue creado mucho antes que Dios hubiera creado al hombre. A diferencia de la mayoría de sus amigos, Satanás se rebeló en contra de Dios y desde entonces creaba todos los estragos que podía. El resultado, desde luego, es el mal físico.²⁴

Pierre Bayle, a quien Leibniz elogia como *uno de los hombres más capacitados de nuestro tiempo, cuya elocuencia iguala a su penetración, y que ha dado grandes pruebas de una vastísima erudición*²⁵, aunque escribió su famoso *Diccionario* todavía antes del gran terremoto de Lisboa de 1755, podría estar de acuerdo, hasta cierto grado, con la hipótesis de Plantinga. El autor de *Diccionario Histórico Crítico* publicado por primera vez en el año 1697 escandalizó a Europa sugiriendo que el maniqueísmo es la explicación más razonable para reconciliar la coexistencia de Dios y el mal. En este sentido, aunque atribuiría el gran terremoto a un principio del mal, éste no sería un ángel caído, creado por Dios, como alude Plantinga, sino un principio eterno e independiente de Dios. La bondad e

²² *But, you will say, the ways of God are not our ways. Keep to that then, this a text of scripture, and make no reason no more.* Bayle, *Diccionario*, II, p.62; traducción de este fragmento y todos los demás de *Diccionario* son mías.

²³ Plantinga, Alvin, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, London, 1967, p.155, tr. mía.

²⁴ *Ibíd.*, pp.149-150. tr. mía.

²⁵ Leibniz, Gottfried, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, tr. Tomás Guillén Vera, Editorial Comares, Granada, 2012, 38, p.21.

omnisciencia de Dios contradicen su capacidad de crear un principio del mal, argumenta Bayle, pues así Dios tendría que ser, aunque indirectamente, el autor de la maldad.

En el artículo del *Diccionario* dedicado al problema del mal, Bayle nos invita a abordar la cuestión *a posteriori*, tomando en cuenta nuestra experiencia cotidiana del mal en el mundo. Reconstruyamos su argumentación: el mal existe en nuestro mundo, porque nuestra experiencia cotidiana lo demuestra, pero, al mismo tiempo, creemos en la existencia de un Dios perfectamente bueno y omnipotente. Luego, este Dios no puede ser el origen del mal, pues un ser absolutamente bueno no sería capaz de producir el mal sin negar su bondad. No obstante, el mal, como cada fenómeno debe tener un origen. Así, debe existir un principio del cual surge y como la consecuencia de su actividad es la maldad, él mismo debe ser malo. Este ser que causa el mal y es malo en sí, no puede ser creado por el Dios infinitamente bueno y benevolente, pues un ser perfectamente bueno no puede crear el mal. Entonces, existen dos principios, el malo y el bueno, eternos e independientes, que se encuentran en una lucha por el poder sobre el mundo. En resumen, el argumento de Bayle se desarrolla así:

1. Creemos que existe Dios perfectamente bueno y omnipotente.
2. El mal existe, porque lo experimentamos.
3. Dios, siendo bueno, no puede ser el autor del mal.
4. El mal tiene un origen y este origen no es Dios.
5. El origen del mal se encuentra en un principio ajeno a Dios.
6. Este principio debe ser malo, puesto que causa el mal.
7. Este principio, siendo malo, no puede ser creado por Dios que es bueno.
8. Existen dos principios independientes: uno malo y otro bueno.

A mi juicio, este argumento presenta al menos dos dificultades serias en torno a la omnipotencia y el principio de que un ser absolutamente bueno puede producir únicamente el bien, mientras que el malo sólo el mal. La hipótesis de Bayle sobre la existencia de dos principios pone en duda la omnipotencia de Dios, al menos que se pudiera demostrar que pueden existir dos seres omnipotentes. No obstante, no

disponemos de un argumento convincente en favor de esta posible coexistencia. Al contrario, postular la existencia de al menos dos seres omnipotentes y opuestos, en cuanto uno es malo y el otro bueno, nos enfrenta con la necesidad de redefinir la omnipotencia que hemos caracterizado como el poder de producir cualquier estado de cosas que no implica una contradicción lógica, pues si existirían dos seres omnipotentes con las intenciones opuestas tendrían que limitar mutuamente su poder, por lo que no serían precisamente omnipotentes. El segundo problema con el argumento de Bayle se encuentra en las preposiciones (3) y (6), pues no existe una necesidad lógica que prohíba a un ser absolutamente bueno permitir el mal, siempre y cuando, busca prevenir un mal mayor o producir un bien tan grande que compense este mal, pues a menudo el hecho de enfrentarse con ciertos obstáculos o dolor presenta a las personas una oportunidad de perfeccionarse. Lo mismo aplica para un ser absolutamente malo que puede producir algún bien, aunque, en realidad busca un mal mayor. Claro, este acercamiento impone limitaciones a la omnipotencia divina, pues supone que no puede crear el bien sin también crear el mal. Aunque, como ya vimos, parece mejor que Dios creó a los hombres libres, sabiendo que estos cometerán el mal, a crear los autómatas determinados a escoger siempre el bien.

En el *Diccionario* Bayle rechaza una de las explicaciones habituales sobre la necesidad de experimentar el sufrimiento (el mal) para poder conocer y sentir el placer (el bien). Si no conociéramos el mal, tampoco seríamos capaces de percibir el bien, afirman los partidarios de esta línea de defensa de la existencia del mal en el mundo, entre ellos Leibniz, quien afirma que *las sombras realzan los colores*²⁶. No obstante, Bayle nos recuerda que en el Edén, Adán y Eva experimentaron los placeres, felicidad y bienestar sin haber conocido el sufrimiento:

Nos dicen que Adán y Eva sintieron en este estado feliz, sin ninguna mezcla de desasosiego, todos los placeres que el jardín de Edén, un lugar delicioso y encantador en el que los colocó Dios, pudo ofrecer. [...] Si no hubieran pecado, ellos y toda su posteridad habrían disfrutado de esta felicidad, sin ser sujetos a las enfermedades y aflicciones. [...] Si sus primeras sensaciones fueron de placer, su alma consideró que este estado fue agradable, aunque fuera ignorante al sufrimiento; y si sus primeras sensaciones

²⁶ *Teodicea...*, &12, 109, p.102.

fueran de dolor, consideró este estado como inquieto, aunque fuera ignorante del placer.²⁷

Lo único que se halla afectado por la continua presencia de las sensaciones placenteras o dolorosas es el grado de la intensidad con la que experimentamos las sensaciones, pero éstas siguen siendo negativas o positivas, agradables o desagradables de manera independiente. Pues si no fuera así, ¿qué sentido tendría el eterno sufrimiento de los condenados en el infierno o la eterna felicidad de los elegidos?, se pregunta Bayle.

En el siglo XX, Mackie se une a la crítica de Bayle. Primero, si se considera que el mal es meramente la privación del bien, estas dos cualidades no son estrictamente opuestas en el sentido lógico, luego el conocimiento de uno no tiene que aportar algo para conocer el otro. Además, aunque fueran los opuestos lógicos, en el sentido que lo azul puede ocurrir solamente cuando lo no-azul también tiene lugar, el principio metafísico de que una cualidad debe tener su opuesto para poder existir puede ser puesto en duda. Por otro lado, aunque este principio fuera cierto, sería suficiente una cantidad mínima de no-azul o del mal, para conocer el bien, lo que obviamente no ocurre en nuestro mundo. Cedemos la palabra a Mackie:

Sugiero que no es realmente imposible que todo debería ser, digamos, rojo, que la verdad es sólo que si todo fuera rojo no deberíamos notar lo rojo, y luego no tendríamos la palabra "rojo"; observamos y nombramos sólo aquellas cualidades que tiene los opuestos reales. Si es así, el principio que el término debe tener el opuesto pertenecería sólo a nuestro lenguaje o pensamiento, y no sería el principio ontológico, y, por consecuencia, la regla que el bien no puede existir sin el mal no manifestaría una necesidad lógica. [...] incluso si admitimos que eso es un principio ontológico, ello proporcionaría la solución al problema del mal sólo si estamos preparados decir, "El mal existe, pero sólo lo suficiente del mal para servir como la contraparte del mal". Dudo si algún teísta aceptaría eso. Después de todo, el requerimiento ontológico que lo no rojo debe ocurrir sería satisfecho si todo el universo, a excepción de minúscula parte, fuera rojo, y, si hubiera un requerimiento correspondiente para el mal como la contraparte del bien, la mínima dosis del mal sería suficiente. Pero los teístas por lo regular no desean decir, en todo los contextos, que todo el mal que ocurre es una dosis diminuta y necesaria.²⁸

²⁷ Bayle, Pierre, *Historical and critical dictionary*, t. II, Hunt&Clarke, Londres, 1826 , p.55.

²⁸ Mackie, *op.cit*, p.205, tr. mía.

Mackie, así como Bayle, considera que en un mundo carente del mal, los hombres no serían capaces de percibirlo por medio de las categorías lingüísticas, pero un mundo así es posible. Aunque no existiría un término para nombrar el bien, que sería una cualidad indistinguible para los seres humanos, el mundo sería bueno, puesto que el lenguaje no refleja la estructura ontológica del mundo, es decir, no necesariamente no existen los estado de cosas para los cuales no tenemos un nombre en la actualidad.

Según Bayle la mezcla del bien y del mal que experimentamos a diario es el efecto de un consenso entre el principio bueno y el malo que acordaron limitar recíprocamente sus poderes. De esta manera Dios, aunque no puede hacernos todo el bien que quiere, al menos puede hacer que nos sintamos felices por cierto tiempo, lo que es mejor que no experimentar el bien ni la felicidad nunca. Bayle rechaza el supuesto de que Dios tuvo que crear tanto el bien, como el mal, para que los seres humanos fueran capaces de conocer el bien, pues quedó demostrado que los hombres pueden experimentar el bien aun cuando el mal no exista. Entonces no era de ninguna manera necesaria que Dios creara el mal, por lo que el mal debe provenir de otro ser: el principio malo.

Si sentimos el placer, nos la da el buen principio; pero si no la sentimos de manera perfectamente pura, y si rápido nos disgusta, es porque hay un principio malo que frustra al bueno [...] cuya bondad se extiende tan lejos como es posible. Si no nos hace más bien, es porque no *puede*, luego no tenemos razones para quejarnos.²⁹

Por otro lado, a los partidarios de la idea de que el mal se introdujo al mundo por medio de la libre voluntad y la elección del hombre, Bayle responde que si Dios fuera infinitamente bueno y todopoderoso, crearía a los hombres de tal manera que siempre escogerían el bien. No obstante, como ya lo mencionamos, en este mundo carente del mal no existiría la libertad efectiva, por lo que se puede alegar que el mundo con hombres libres es mejor que aquél de autómatas. Empero, Bayle no está de acuerdo con la convicción de que la libre voluntad es el mejor regalo que Dios pudo otorgar a los hombres, pues el Creador debía saber en su omnisciencia el mal uso que Adán haría de este obsequio, pero no lo previno, aunque pudo haberlo hecho debido a su absoluta

²⁹ *Historical and critical dictionary...*, p.58.

bondad, con lo que había condenado a la humanidad *a la ruina y a la introducción del terrible diluvio de los males, culpa y castigo*³⁰. Bayle concluye que eso no fue el buen regalo, pues sólo un ser maligno pudo obsequiar a los hombres la causa de su eterna condena. ¿Cómo entender que un Dios bondadoso castigue al pecado, necesariamente finito, con los castigos infinitos en el infierno? Así que únicamente la existencia de un principio malo explica la mala elección de primer hombre y sus desastrosas consecuencias:

El único principio que admites, ha determinado desde la eternidad [...] que el hombre tiene que pecar, y que este primer pecado tiene que ser infeccioso; que debe producir sin fin ni intermisión todos los crímenes imaginables sobre la faz de la tierra. En consecuencia, ha preparado para la humanidad en esta vida todas las miserias que pueden ser imaginadas, tales como la peste, guerra, hambre, dolor, y después de eso la vida en el infierno, donde todos los hombres deben ser torturados eternamente, de tal manera que se paran nuestros pelos cuando leemos su descripción. Si este principio es también perfectamente bueno y ama la santidad infinitamente ¿no debemos admitir que el mismo Dios es en el mismo tiempo perfectamente bueno y perfectamente malo? ¿Pero no es más razonable dividir estas cualidades opuestas y otorgar todo lo bueno a un principio y todo lo malo al otro?³¹

Parece razonable para Bayle atribuir la libre voluntad de primer hombre a los dos principios contrarios: en cuanto a la posibilidad de escoger lo bueno a Dios, mientras que en lo referente a abrazar el mal, al principio malo. Esta distinción es necesaria, puesto que Bayle sostiene firmemente que el mal no puede proceder del bien, por lo que para él es inconcebible que Dios no prevendría las malas acciones del hombre que de manera indirecta proceden de Dios mismo. Siendo omnisciente, omnipotente y bueno, Dios simplemente no pudo crear a un hombre que actúe mal. Por eso es indispensable para el razonamiento de Bayle la introducción de un principio malo que origina todo lo malo en el universo, pero al optar por esa solución Bayle niega la omnipotencia divina. Pues un Dios limitado en su poder, pero absolutamente bueno, es más acorde a las intuiciones humanas que un Dios todopoderoso, pero, en cierto sentido, maligno.

A mi juicio, la principal debilidad de esta argumentación radica en no admitir la posibilidad de que Dios permite un mal menor para prevenir un mal mayor, por lo que sí

³⁰ *Ibíd.*, p.66.

³¹ *Ídem.*

es concebible que lo malo puede provenir del principio bueno. No obstante, esta réplica no niega la necesidad de la coexistencia de los dos principios, pues el mal, introducido originalmente por el principio malvado, puede ser reducido en su extensión por el principio bueno que permita una cierta cantidad, aunque podría anularla, teniendo en la vista la prevención de un mal mayor. Igualmente, el principio malvado podría impulsar cierto bien menor, teniendo como propósito último prevenir un bien mayor. No es imposible que sea así, por lo que considero mi réplica como válida.

¿Por qué el principio malo es malvado? Esta pregunta, admite Bayle, marca el límite de nuestro conocimiento. La razón humana debe detenerse en este lugar y reconocer sus limitaciones para no perderse en las divagaciones confusas y carentes de fundamento. Bayle apela también a la ya mencionada en la primera parte de este capítulo defensa de Dios desde el propósito desconocido: *La mejor respuesta a la pregunta «¿Por qué Dios permitió que el hombre debió pecar?» es «No lo sé, solo creo que él tuvo algunas razones para eso dignos de su infinita sabiduría, pero incomprensibles para mí»³².*

Bayle no acepta la defensa de Dios a partir del don de libre voluntad otorgado a los hombres, pues el precio de la eterna condenación pagado por él con consentimiento divino es inconmensurable con la absoluta bondad y presciencia de Dios. Además, tanto para Bayle, como para Mackie, el Dios omnipotente podría crear a los hombres dotados de libre voluntad quienes libremente siempre escogerían el bien, pues al ser omniscientes, no crearía los estados de cosas que conducen o posibilitan que los hombres escojan el mal. Si no lo hizo, es porque no es bueno o no es omnipotente. Bayle, consecuentemente afirma que debemos sacrificar la omnipotencia divina, para salvaguardar su bondad.

Si Dios creó a los hombres que a en su libre elección a veces prefieren lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no pudo crear a los hombres de tal manera que siempre escogerían libremente lo bueno? Si no existe una imposibilidad lógica que el hombre escoge libremente lo bueno una o varias veces, entonces no puede haber una imposibilidad lógica en escoger siempre lo bueno. Dios no fue luego enfrentado con la elección entre crear los autómatas inocentes y los seres libres que a veces actúan mal: una posibilidad obviamente mejor de crear los seres que actúan libremente pero siempre bien

³² *Ibíd.*, p.76.

estaba abierta para él. Claramente, su fracaso para servirse de esta posibilidad es inconsistente con su ser omnipotente y totalmente bueno al mismo tiempo.³³

Efectivamente, un mundo en el que existen los seres dotado de libre albedrío que siempre eligen libremente hacer lo que es bueno no implica una imposibilidad lógica, ni una contradicción. En resumen, Bayle propone la hipótesis de dos principios contrarios para explicar de manera suficiente la presencia del mal y bien en el universo, aunque se aleja de la ortodoxia judeocristiana y limita la omnipotencia divina, con lo que niega uno de sus atributos principales.

Si queremos ser fieles a la visión teísta ortodoxa que admite sólo un principio infinito: bueno, todopoderoso y omnisciente, la respuesta sobre el origen del mal en el mundo puede ser sólo la ya citada: *No lo sé, solo creo que él tuvo algunas razones para eso dignos de su infinita sabiduría, pero incomprensibles para mí.*³⁴ Entonces, la razón del creyente se rinde frente al problema del mal que no tiene respuesta. La razón, buscando responder a la experiencia, exige la solución maniquea y condena al Dios cristiano. Leibniz resume irónicamente, aunque de manera acertada, la postura de Bayle: *la religión y la razón aparecen en lucha, y en el que señor Bayle quiere imponer silencio a la razón, después de haber hecho que hablar demasiado; a lo que él llama el triunfo de la fe.*³⁵ Efectivamente, *el triunfo de la fe* que llega a proclamar Bayle parece dudoso y poco convincente, después de su espléndido ataque al concepto de Dios judeocristiano. Esta decisión final parecería ser dictada por razones ajenas a la filosofía.

1.3. **La razón arrogante de Leibniz**

Las agudas y perspicaces acusaciones que Bayle presentó a Dios causaron el desasosiego de muchos, entre ellos, de Leibniz quien acuñó el término de *teodicea* para referirse a la defensa de la justicia divina que ejerce en la obra bajo el mismo título. El objetivo principal de la defensa consiste en demostrar que *Dios ha podido permitir el pecado y la miseria, e incluso recurrir y contribuir a ella sin prejuicio de su santidad ni de su bondad suprema;*

³³ Mackie, *op.cit.*, p. 209, tr. mía.

³⁴ *Historical and critical dictionary ...*, p.76.

³⁵ *Teodicea...*, 39, p.21.

*aunque, en términos absolutos, habría podido evitar todos estos males.*³⁶ Lo inquietante de estas palabras es la afirmación de que Dios *haya podido evitar estos males* y cuyo sentido pondremos de relieve en este apartado.

Así, Leibniz busca demostrar que no hay contradicción entre el enunciado "Existe Dios todopoderoso, omnisciente y absolutamente bueno" y "Mal existe". Aunque Dios en su poder puede intervenir, por medio de los milagros, en el orden natural del mundo que él mismo creó, es decir, en el orden de las *verdades positivas*, no puede, y aquí el límite estricto de su poder, cambiar las *verdades eternas* que son absolutamente necesarias, pues su opuesto implica contradicción. Se trata de las leyes metafísicas, lógicas y matemáticas. Por consiguiente, Dios es todopoderoso, pero no puede producir los absurdos lógicos.

Leibniz sostiene que hay un orden en el universo, un orden que a veces va más allá de la comprensión humana, pues *la sabiduría de Dios puede ser una locura a los ojos de los hombres: Dios [...] no elige nada por capricho o como al azar, o por una indiferencia absolutamente pura; pero las razones generales del bien y del orden que lo han impulsado en algunos casos pueden estar dominados por razones más altas de un orden superior.*³⁷

No obstante, la confianza de Leibniz en la razón no tiene límites, por lo que considera que la recta razón humana, no cegada por las pasiones, ni prejuicios, podrá un día descubrir un método universal para resolver todos los problemas y el primer paso de este método sería el cálculo infinitesimal, inventado de manera independiente por él mismo y por Newton. El criterio para distinguir la razón pervertida de la recta consiste en *proceder por orden, no admitir ninguna tesis sin prueba y no admitir ninguna prueba que no tenga una buena forma conforme a las reglas más comunes de la lógica.*³⁸

Contrario a Bayle quien considera que los misterios de la fe son superiores, luego incompatibles con la razón, Leibniz afirma que el hecho de que sean superiores a la razón, no significa que sean contrarias a ella, siempre y cuando sean posibles, es decir, cuando no exista una contradicción lógica en ellas. Aunque todavía no podemos conocer esta

³⁶ *Ibíd.*, 38, p.20.

³⁷ *Ibíd.*, &2, 50, p.36.

³⁸ *Ibíd.*, &62, 85, p.78.

conformidad, lo único que es permitido afirmar es que no existe una disconformidad, entonces estamos obligados a sostener la presunción de la posibilidad, hasta se pruebe lo contrario. Mas, si admitimos, como Leibniz, que hay un orden, pues Dios no crea nada sin una causa, podemos estar convencidos de que existe una razón suficiente para todo que ocurre, entonces, todo es cognoscible.

El principio de la razón suficiente, una clave indispensable para entender la filosofía de Leibniz, tiene en su obra la formulación lógica: *El principio de la razón suficiente, que sostiene que no hay ningún enunciado verdadero del que no pudiera ver la razón aquel que tuviera todo el conocimiento necesario para entenderla perfectamente*³⁹; y la formulación ontológica: *El primer principio de todo razonamiento es que nada es o se hace sin que pueda darse razón, al menos por alguien omnisciente, de por qué existe más bien que no exista, o de por qué es así más bien que de otro modo; en pocas palabras de todo puede darse razón.*⁴⁰ Si en el mundo nada sucede sin causa, entonces hay un orden, donde cada estado de cosas puede explicarse en términos del encadenamiento causal. Incluso Dios, al crear el universo, debió haber obrado según el principio de la razón suficiente y, pone de relieve Leibniz, para Dios esta razón se manifiesta en el principio de lo mejor:

Dios hace lo mejor que es posible; de lo contrario, sería limitar el ejercicio de su bondad, lo que sería limitar su bondad misma si no le llevara a ello, si le faltara buena voluntad; o bien sería limitar su sabiduría y su poder si le faltara el conocimiento necesario para discernir lo mejor y para encontrar los medios de obtenerlo, o si le faltaran las fuerzas necesarias para emplear estos medios.⁴¹

Dios entonces aparentemente no puede crear el universo como le plazca, sino que en su obra debe actuar según el principio de lo mejor que al parecer limita su poder y su libertad. No obstante, Leibniz sostiene que a pesar de todo Dios es omnipotente, puesto que aunque puede todo, quiere sólo lo mejor. Querer y hacer algo que no fuera lo mejor sería el signo de su impotencia. Entonces Dios, estrictamente hablando, pudo haber

³⁹ *Teodicea*, 14, GP VI, 413-414, citado en Rovira, Rogelio, *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006, p. 99.

⁴⁰ *Converstatio cum domino episcopo Stenionio de libertate*, 27 de noviembre de 1667, Grua, 269; Ak VI, §B, 1375, citado en *Léxico fundamental...*, p.100.

⁴¹ *Teodicea*, II, &117, GP VI, 167-168, citado en: *Léxico fundamental...*, p.102.

creado el universo distinto al que creó, pero no lo quiso, puesto que quiere sólo lo mejor, entonces este mundo debe ser el mejor mundo que Dios pudo haber creado. Y Dios quiere sólo lo mejor, puesto que es absolutamente bueno. No obstante, la pregunta ¿Por qué es absolutamente bueno? ya no tiene respuesta.

En cuanto a la libertad divina, que se halla aparentemente restringida en el momento de decretar la creación por el principio de la razón suficiente, la manera en que Leibniz esquivaba la contradicción es cuando define la libertad no como actuar sin razón, sino como actuar racionalmente, es decir, según la razón. Dios es un ser inteligente, por lo que pertenece a su esencia actuar de manera racional.

Se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuánto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por el más alto grado de perfección.⁴²

Además, Dios no actúa según la necesidad absoluta propia de la lógica, metafísica y geometría, que efectivamente no deja ningún espacio para la libertad, sino por necesidad moral: la sabiduría y bondad de Dios lo inclinan a escoger dentro de la infinitud de mundos posibles que contempla en su entendimiento el mundo cuya perfección será de mayor grado posible. Al calcular distintas configuraciones de las esencias, Dios decide por medio de su voluntad actualizar aquella que es la mejor:

Dios no deja de elegir lo mejor, pero no está obligado a hacerlo, e incluso no hay necesidad en el objeto de la elección de Dios, porque es igualmente posible otro orden de cosas. Por esto mismo, la elección es libre e independiente de la necesidad, ya que se hace entre muchos posibles, y la voluntad no está determinada más que por la bondad predominante del objeto.⁴³

Así que Dios libre, bueno, sabio y omnisciente, el Ser Necesario a cuya esencia pertenece la existencia es el creador del universo. El mundo es el conjunto de cosas limitadas y contingentes cuya razón de ser se encuentra en Dios, la *primera razón de cosas*. Las cosas son contingentes porque no contienen la existencia de su ser en la esencia, por lo que

⁴² *De rerum originatione radicali*, G. VII, p.304, citado por Ángel Luis González en *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, ed. Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona, 1996, p.36.

⁴³ *Teodicea...*, &45, 128, p.122.

para existir dependen del Ser Necesario que es la causa radical de su estar en el mundo. Por consiguiente, no es posible explicar por qué existe algo y no más bien nada a partir de los seres contingentes en las cuales no encontramos razón de su existir. Sólo el Ser Necesario cuya causa y razón se encuentra dentro de él mismo puede explicar porque las cosas existen y porqué existen estas cosas, más bien que las otras. Luego, el mundo existe y es de tal manera, porque Dios sabio, bueno y todopoderoso decretó su existencia guiándose por el principio de lo mejor que es acorde a su esencia.

Todo lo que existe debe su ser actual a la voluntad divina que convirtió el ser posible o las esencias de las cosas en el ser actual, contemplando el grado de perfección que contenían las esencias y su compatibilidad entre sí:

La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los compara, los sopesa unos con otros para valorar los grados de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; va incluso más allá aún de las combinaciones finitas, forma con ellas una infinidad de infinitos, es decir una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles que había examinado ya aparte en otros tantos sistemas universales, que compara también entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente la bondad; este es justamente el plan del universo actual.⁴⁴

Las esencias son eternas, puesto que instauran su existencia en el eterno entendimiento divino, independientemente de su voluntad. Leibniz define la esencia como la posibilidad lógica, es decir, la esencia es lo que es posible de ser pensado, por lo que tiene una idea, en otras palabras, no es contradictoria. Dios, en el momento de decretar la creación, contempla una infinidad de esencias en su entendimiento, de estados de cosas posibles, pero decide que solamente uno, el mejor posible, será dotado de la existencia actual. *Su entendimiento es la fuente de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias.*⁴⁵

Leibniz insiste en las páginas de la *Teodicea* que Dios ha escogido, conforme a la suprema razón, el mejor conjunto de los estados de esencias para dotarlo de la existencia y así el mejor mundo posible vino a la existencia. Ciertamente, en este mundo existe el

⁴⁴ *Ibíd.*, &225, 252, p. 255.

⁴⁵ *Ibíd.*, &7, 107, p. 99.

mal, pero este mal es siempre el mal menor que *sub specie aeternitatis* resulta ser, afirma Leibniz, *una especie de bien*.⁴⁶ Además, *es preciso reconocer que hay desórdenes en esta vida que se manifiestan particularmente en la prosperidad de muchos malos y en la infelicidad de muchas personas de bien*.⁴⁷ No obstante, para remediar este aparente desorden Leibniz apela a un recurso habitual: el premio o castigo en la otra vida. Notemos que esta es una variante de defensa de la justicia de Dios a partir de la hipótesis del Propósito Desconocido que se resume en el parágrafo 32 de la *Monadología*:

En virtud de principio de la razón suficiente consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas nos pueden resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas.

Si Deus est, unde malum?, pregunta Leibniz. Su respuesta empieza por el reconocimiento de la condición sustancialmente finita de los hombres. Dios es el único ser perfecto e infinito, es decir, la realidad positiva de su ser, sus perfecciones, no tienen límite, mientras que las esencias que dotó de la existencia son finitas, luego imperfectas. La fuente del mal se encuentra en la imperfección primaria de los seres posibles, increados:

El mal procede más bien de las *formas* mismas, pero abstractas, es decir, de las ideas que Dios no ha producido por un acto de su voluntad, como tampoco los números y las figuras, y tampoco, en una palabra, todas las esencias posibles, que se deben tener por eternas y necesarias; pues se encuentran en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino. Dios no es, pues, autor de las esencias, en tanto que estas no son más que posibilidades; pero nada hay actual a lo que no haya otorgado y dado la existencia; y ha permitido el mal, porque está comprendido en el mejor plan que se halla en la región de los posibles y que la sabiduría suprema no podía dejar de elegir. Esta noción es la que satisface al mismo tiempo a la sabiduría, al poder y a la bondad de Dios, y no deja de dar motivo a la entrada del mal.⁴⁸

El mal metafísico consiste precisamente en esta imperfección que limita la sabiduría y la bondad de los hombres, por lo cual cometen fallas y así surge el mal moral, el pecado. Dios considera justo que los pecados sean castigados, lo que constituye el origen del mal físico, el sufrimiento:

⁴⁶ *Ibíd.*, &8, 107, p. 100: *esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de elegir lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien.*

⁴⁷ *Ibíd.*, &16, 110, p.104.

⁴⁸ *Ibíd.*, &335, 314, p. 321.

Puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida a la culpa y con frecuencia también como un medio adecuado a un fin; es decir, para impedir mayores males o para obtener los mayores bienes. La pena sirve también como enmienda y como ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien, y algunas veces contribuye, además, a la consecución de una mayor perfección de quien lo sufre.⁴⁹

El mal metafísico es el origen de todos los males, pues la característica esencial de la creación es la contingencia y la finitud que causa la privación del grado máximo de las perfecciones que pertenecen sólo a Dios. El Ser Necesario en su sabiduría decidió que era mejor que este mundo existiera, pues Leibniz considera que la existencia es una perfección. Si Dios existe, debe existir el mundo; y al revés, si las cosas contingentes existen, debe existir el Ser Necesario. La nada es la ausencia de cualquier perfección en cualquier grado y Dios, siendo perfecto, no pudo, según la necesidad moral, no absoluta, optar por la nada, pues así actuaría en contra de su esencia que siempre se inclina hacia lo mejor. Entonces, era mejor que el mundo, aunque imperfecto, existiría a que no existiría. Desde esta perspectiva, el mal metafísico es el mal menor cuando lo comparamos con la nada: lo que se compara aquí son: el mundo con diferentes grados de perfección actual *versus* ausencia absoluta de la perfección fáctica. El mal metafísico tiene entonces el carácter privativo, es la ausencia de las perfecciones en su grado más alto que sólo pertenece a Dios. Asimismo el mal moral, causado por esta limitación de los seres existentes, es como *las tinieblas; y, no solamente la ignorancia, sino también el error y la malicia, consisten formalmente en una determinada especie de privación.*⁵⁰ El mal físico o sufrimiento es originado por las faltas que cometen los hombres, por lo que para Leibniz es un justo castigo:

El mal físico, es decir, los dolores, los sufrimientos, las miserias nos estorban menos al ser consecuencias del mal moral [...] Es cierto que a veces se sufre a causa de las malas acciones de otros; pero cuando no se tiene parte en un crimen, se debe tener como cierto que estos sufrimientos nos preparan para una felicidad mayor.⁵¹

Esta relación causal entre el pecado y el sufrimiento es tan obvia para Leibniz que nunca la somete a una indagación más profunda. La inmensa desproporción que ha notado Bayle

⁴⁹ *Ibíd.*, &23, 116, p. 111.

⁵⁰ *Ibíd.*, &32, 121, p.116.

⁵¹ *Ibíd.*, &241, 261, p. 265.

entre el primer pecado y la condena y desgracia eterna que éste provocó, no parece problemática para Leibniz.

En el momento de otorgar la existencia actual al conjunto de los posibles, Dios omnisciente sabe que los hombres van a cometer el mal moral, pues este conocimiento se deriva de la contemplación del mundo posible que Dios decide actualizar. De esta manera, Dios permite el pecado, pero no es su causa, pues la inclinación a cometer el pecado pertenece ya a la esencia de hombre que Dios contempló en su entendimiento. No obstante, Dios no crea las esencias, las posibilidades lógicas, sino que éstas son coeternas a su entendimiento donde radican, pero no dependen de la voluntad de Dios. A pesar de esta inclinación de los seres humanas, Dios decide dotarlos de la existencia, pues esto es lo mejor desde su punto de vista. Ciertamente, existe la posibilidad lógica de los seres que siempre escogen el bien, pero estos seres no serían, según Leibniz, significativamente libres. Por consiguiente, el mal moral que Dios permite es un medio para el bien mayor: la libertad.

Aunque Dios sabe de antemano que los hombres pecarán, la libertad humana no resulta aniquilada pues pertenece al espectro de la necesidad hipotética que abarca el mundo contingente⁵² y las verdades de hecho; y no el mundo de la necesidad absoluta. Además, Dios únicamente prevé los futuros contingentes desde su existencia atemporal cuando escoge la configuración del mejor mundo posible para trasladarlo a la existencia fáctica:

La presciencia de Dios, que muchos han creído contraria a la libertad, porque dicen que lo que está previsto no puede dejar de existir, y dicen verdad; pero no se sigue que sea necesario, porque la *verdad necesaria* es aquella cuya contraria es imposible o implica contradicción. Ahora bien, esta verdad, que dice el que yo escribiré mañana, no es de esta naturaleza: no es necesaria. Pero si se supone que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia, saber que ella existe, es necesaria, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible: esto es lo que se llama una *necesidad hipotética*. Pero no es de esta necesidad de la que se trata aquí: es una *necesidad absoluta* la que se exige para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente, que no es efecto de una elección libre.⁵³

⁵² Lo contingente para Leibniz es aquello cuyo su opuesto es lógicamente posible y cuya esencia no implica existencia.

⁵³ *Ibíd.*, &37, 123-124, p.118.

Al argumentar que los hombres son libres a pesar de la presciencia divina, Leibniz defiende la responsabilidad humana por sus actos, donde los actos malos deben ser castigados según la exigencia de la armonía preestablecida que instauro la justicia en el mundo. El sufrimiento entonces debería ser el pago justo por el mal moral que cometen los hombres. No obstante, no tenemos el conocimiento de esta supuesta justicia a partir de la experiencia. El supuesto de Leibniz sobre la simetría entre el mal moral que causa el mal físico es una idea de razón muy alejada de la experiencia.

Tal vez Dios tenga un propósito desconocido para la limitada mente humana para permitir el sufrimiento que ante nuestros ojos carece de sentido. No obstante, si existe solamente un momento de sufrimiento *gratuito*, por ejemplo de un animal cruelmente maltratado, lo que es posible, pues, en la terminología de Leibniz, su opuesto no implica la contradicción lógica, debemos sostener, siguiendo las exhortaciones del filósofo, la presunción de su posibilidad. Claro, debido a la limitación de nuestra perspectiva humana, no podremos constatar con absoluta seguridad que el mal *gratuito* existe, aunque es muy probable que así sea. Para el sistema de Leibniz este momento de sufrimiento *gratuito* significaría el colapso total. El orden, la armonía preestablecida, la justicia de este mejor mundo posible regido por el principio de la razón suficiente y de lo mejor se convertiría en una farsa totalmente incompatible con la experiencia.

Leibniz enuncia que *el mal que Dios ha permitido no era un objeto de su voluntad, como fin o como medio, sino solamente como condición, puesto que debía estar comprendido en lo mejor.*⁵⁴ Cómo entender entonces la inquietud con la cual comenzamos este apartado, a saber, en qué sentido Dios haya podido evitar los males en el mundo. Los evitaría, primero, si no hubiera creado el mundo, segundo si no hubiera creado el mejor mundo posible, sino uno de la infinitud de los mundos posibles que no contendría el mal. De esta manera, en resumen, Leibniz demuestra que la idea de un Ser perfecto es posible y es compatible con la existencia del mal.

1.4 Conclusiones

⁵⁴Ibíd., &336, 314, p.322.

A lo largo de este capítulo hemos analizado tradicionales acercamientos teóricos al concepto del mal y a la problemática que acompaña a este fenómeno. En líneas generales las aproximaciones a la idea del mal se dividen en dos grandes categorías: la primera estudia el mal en relación con su origen último, lo que causa el surgimiento del problema del mal bajo sus dos formulaciones: la lógica y la inductiva. Desde esta perspectiva el mal se convierte en el eje de la argumentación en contra de la existencia de Dios a la cual los teístas responden con diferentes teodiceas. En este tipo de análisis el mal es imputado a los seres ajenos a Dios como el principio malo o espíritus malignos, así como a la imperfección propia de la limitada naturaleza humana. Por consiguiente, la responsabilidad de los hombres en concreto por el mal que causan se encuentra diluida. Para Leibniz el mal metafísico, la imperfección de las esencias del hombre que se perpetúa en el momento de su traspaso a la existencia, causa el mal moral, el pecado, el que a su vez es castigado, según los preceptos de la armonía preestablecida, con el mal físico, el sufrimiento. Para Bayle, el principio malo es el origen de las equivocadas decisiones humanas que producen el mal moral, mientras que el mal natural es el efecto de la intervención directa de este principio.

Tanto para Leibniz, como para Bayle, los hombres no son, en última instancia, libres, ni responsables, puesto que un ser trascendental, sea el principio malo o la limitada naturaleza humana, responde en realidad por sus decisiones equivocadas y por el mal que éstas provocan. Además, la defensa de Dios desde la teodicea resulta insostenible, por lo que, partiendo desde esta perspectiva, Dios probablemente no existe. Esta hipótesis responsabiliza a los hombres por los males que cometen y abre la posibilidad, en la dimensión práctica, de tomar acciones concretas para prevenirlas, pues los hombres no pueden justificar sus actos interpretándose como víctimas de algunas fuerzas superiores.

CAPÍTULO II. EL MAL DESDE LA PERSPECTIVA KANTIANA

¿De dónde proviene el mal?
cómo que de dónde
del hombre
siempre del hombre
y sólo del hombre

Unde malum?

Tadeusz Różewicz

Immanuel Kant (1724-1804) corta el nudo gordiano atado en el capítulo anterior en torno a la teodicea. En el opúsculo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la Teodicea* argumenta sobre los límites de nuestra razón, los cuales no nos permiten comprender el problema que surge en la configuración del mundo sensible e inteligible. También propone un acercamiento original al concepto del mal que prescinde de la figura de Dios, y de la búsqueda del origen último de la maldad, que es reconocido como *insondable*. La ineludible responsabilidad de los seres humanos por sus decisiones morales, sin poder recurrir a las instancias superiores que pudieran disipar esta responsabilidad, es un rasgo peculiar de la ética kantiana. A diferencia de filósofos anteriores, como Leibniz y Bayle, para quienes la causa de la maldad humana radicaba fuera del hombre concreto: en el principio malo o en la imperfección necesaria de las esencias humanas. Para Kant la maldad humana tiene su origen el libre arbitrio del hombre. El filósofo estructura el actuar humano partiendo del conflicto que experimentan los hombres obligados a escoger entre diferentes apetencias y entre las apetencias y la razón práctica o voluntad (*Wille*). Una decisión libre es posible gracias a la mediación del arbitrio (*Willkür*) que interviene en el momento de elegir. Kant considera que es sólo desde la perspectiva de la libertad, que se experimenta en el momento de elegir, que el hombre se percibe como agente moral, libre y responsable.

El objetivo de este capítulo consiste en reconstruir la teoría kantiana acerca del mal, destacando la noción de la libertad como la clave para su comprensión. En el inicio explicamos de manera breve los conceptos básicos de la filosofía moral kantiana, lo que nos ayuda a comprender el complejo planteamiento del problema del mal presente en la *Religión*. Enfatizamos la distinción kantiana entre dos agentes morales, a saber, la

humanidad que tiene la propensión al mal y el individuo que la puede asumir en su carácter moral general (*Gesinnung*), lo que ayuda a esclarecer algunas dudas interpretativas. Indicamos que el mal radical no se origina en las inclinaciones ni en la razón, sino que es el resultado de la elección realizada por el libre albedrío. Al final, y para explicar por qué Kant rechaza "el mal diabólico", describimos los tres tipos del mal propios de los hombres.

2.1. Imposibilidad de la teodicea

En el capítulo anterior se analizaron dos tipos principales de teodicea representados por Bayle y Leibniz. La primera justifica a Dios imputando el mal en el mundo al principio malo. La segunda, lo defiende atribuyendo el mal a la limitación, o cierto grado de imperfección propia de las esencias humanas creadas, que radican en el entendimiento de Dios.

Quando existe un malvado, es necesario que Dios haya encontrado en la región de los posibles la idea de semejante hombre, que entra en la serie de las cosas, cuya elección era demandada por la mayor perfección del universo, y en la que los defectos y los pecados son no solamente castigados sino también reparados con ventaja, y contribuyen al mayor bien.⁵⁵

Además, el mal que describe Leibniz no sólo tiene el carácter privativo, sino que siempre debe implicar un bien mayor que lo justifica. Desde la perspectiva finita de los seres humanos, este bien mayor a menudo no es posible de percibir, no obstante, la fe en la ilimitada sabiduría divina debería infundir la confianza en su existencia. A este tipo de defensa de Dios, que se basa en el prejuicio que *los caminos del Altísimo no son nuestros caminos*, Kant responde con ironía: *en esta apología la defensa es peor que el ataque y no requiere de refutación, pues seguramente encontrará el repudio de todo hombre con un mínimo sentido moral.*⁵⁶

En el opúsculo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea*, Kant reconoce los límites de nuestra razón, que imposibilitan el conocimiento necesario para

⁵⁵ Leibniz, Gottfried, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, tr. Tomás Guillén Vera, Editorial Comares, Granada, 2012, &350, 323, p.331.

⁵⁶ Kant, Immanuel, "Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios.*, tr. Juan Villoro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p.121.

instituir una verdadera teodicea. Pues sólo el conocimiento del mundo trascendente, al que, bajo ninguna circunstancia, tenemos acceso, permitiría advertir cómo el mundo inteligible se relaciona con el mundo sensible. Asimismo, la teodicea se convierte en el asunto de la fe y el origen último del mal en el mundo es declarado como *insondable* para los hombres quienes de manera libre elige él mal, aunque no podamos decir por qué, ni indicar una causa, pues esta elección emana de la libertad, por lo que puede ser imputada al hombre. *El origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado.*⁵⁷ Desde esta perspectiva filosófica, que reconoce los límites epistemológicos de la razón, Kant emprende la tarea de explicar el mal sin las referencias racionalmente insostenibles a un ser superior.

2.2. Conceptos básicos de la filosofía moral kantiana

Antes de exponer e interpretar la propuesta de Kant escrita en el texto de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, necesitamos aclarar algunos conceptos kantianos referentes a su teoría de acción y filosofía moral, cuya comprensión es necesaria para entender la noción del mal radical. En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant define las acciones realizadas por el deber como acciones cuyo valor moral descansa en la máxima misma, *por lo tanto no depende de la realidad del objeto de la acción, sino simplemente del principio del querer según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa.*⁵⁸ Por máxima entendemos el principio subjetivo de la acción que expresa lo que el agente quiere hacer. Cuando actuamos no tenemos que ser conscientes de nuestras máximas, pero como somos seres racionales, nuestros actos siempre persiguen algún fin que nuestra máxima expresa.

Kant distingue las acciones realizadas sólo conforme al deber de aquellas realizadas por deber. Si actuamos en función de un propósito egoísta⁵⁹ y nuestra acción resulta ser conforme al deber de manera accidental y secundaria, tratamos al deber de manera

⁵⁷ Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, tr. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p.64

⁵⁸ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid Editorial, 2012, A13, p.90.

⁵⁹ Cf., *Ibíd.*, A9, p.86.

instrumental, como un medio que nos permite conseguir el beneficio propio. Asimismo, si actuamos según el deber debido a una inclinación, por ejemplo, *conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello*⁶⁰, nuestro acto carece del valor moral, pues no se realiza como una expresión de libertad y reflexión, sino de manera automática. Por el otro lado, sólo cuando, *los infortunios y una pesadumbre desesperanzada han hecho desaparecer por entero el gusto hacia la vida, si el desdichado conserva su vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral.*⁶¹ Actuamos por deber y no sólo conforme al deber, cuando la causa determinante de nuestra voluntad es el imperativo categórico, esto es, cuando elegimos y, si es posible, actuamos impulsados por la ley moral. De esta manera, podemos interpretarnos como seres libres, no sujetos a las inclinaciones impuestas por el interés propio, sino a la ley que nos damos por medio de nuestra propia voluntad autónoma. Cuando nos determinamos por medio de las leyes que nosotros mismos creamos y decidimos obedecer, somos libres.

La acción es buena cuando la máxima bajo la cual se decide actuar se encuentra en concordancia con la ley moral (el principio objetivo de querer) y es impulsada por ella. La máxima de este tipo se puede universalizar sin caer en el absurdo, mientras que la acción es mala cuando no sucede eso. Asimismo, el valor moral de las acciones no descansa en el propósito que nos conduce a realizar el acto, tampoco se puede encontrar en los incentivos ajenos a la capacidad racional. Además, las acciones realizadas por el deber no son impulsadas por las inclinaciones naturales, sino que constituyen el efecto de la libre elección (*Willkür*) por medio de la cual el agente decide actuar motivado o no por las leyes dictadas por la razón práctica (*Wille*). Por último, “el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley”⁶²: el agente actúa impulsado por el respeto que siente hacia la ley moral, gracias al que elige jerarquizar sus máximas según las exigencias del deber, y no del amor propio, orientado hacia el placer y el interés particular.

Aquello que reconozco inmediatamente como una ley para mí, lo reconozco con respeto, lo cual significa simplemente que cobro consciencia de la subordinación de mi voluntad

⁶⁰ *Ibíd.*, A9, p.87.

⁶¹ *Ibíd.*, A10, p.87.

⁶² *Fundamentación...*, A14, p.91.

bajo una ley sin la mediación de otros influjos sobre mi sentido. La voluntad se ve inmediatamente determinada por la ley, y la consciencia de tal determinación se llama respeto, siempre que éste sea contemplado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa. A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo. Así pues, el objeto del respeto es exclusivamente la ley, aquella ley que nos imponemos a nosotros mismos como necesaria de suyo.⁶³

El hombre conoce la ley moral por medio del imperativo categórico que es un mandato incondicional que en la formulación general dicta lo siguiente: *«Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez»*; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en contradicción consigo misma, y tal imperativo es categórico.⁶⁴ El imperativo categórico ofrece un método para evaluar nuestras máximas por medio del ejercicio de expandir nuestra imaginación moral⁶⁵: nos tenemos que preguntar si sería posible querer que nuestra máxima se convirtiera en ley universal. Si al actuar decidimos hacer una excepción para nosotros y admitir en nuestra máxima los motivos impulsores ajenos al deber (voluntad heterónoma) somos moralmente malos, pues aunque somos conscientes de cómo debemos actuar no permitimos que la razón determine nuestra elección, sino que admitimos a las inclinaciones como el motivo impulsor. Para actuar por deber nuestra voluntad se debe someter a la ley moral, pero no como a una autoridad ajena a ella, sino asumiendo su papel de autora de la ley: *como autolegisladora y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora)*.⁶⁶ El hombre para ser considerado como agente moral debe ser interpretado como racional, libre y responsable.

⁶³ *Ibíd.*, p.93, A16, pie de página de Kant.

⁶⁴ *Ibíd.*, p.152, A81.

⁶⁵ Muchnik, Pablo, *Kant's theory of evil: An essay on the dangers of self-love and the apriority of history*, Lexington Books, USA, 2009, p.94.

⁶⁶ *Fundamentación...*, A71, p. 143.

2.3. Mal radical

En su obra tardía, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant rompe con el acercamiento tradicional al problema del mal y nos invita a pensar el mal de otra manera. En este opúsculo, el filósofo introduce el polémico concepto del mal radical, que en su tiempo suscitó muchas reacciones críticas. Por ejemplo, Schiller consideró "escandalosa" la reflexión kantiana sobre el mal, mientras que Goethe escribió que Kant *se había ensuciado ignominiosamente con la mancha vergonzosa del mal radical*.⁶⁷ La razón de esas críticas surge de un malentendido donde se interpreta que Kant reduce el mal a la visión del pecado originario propuesto por el dogmatismo cristiano. Un análisis más profundo de su obra, que pretendemos realizar aquí, muestra que limitar la compleja propuesta kantiana a un dogma religioso no se adecua al espíritu de su pensamiento donde la libertad y la responsabilidad ocupan los lugares principales.

Para explorar el sentido del término kantiano <<mal radical>> nos ubicamos en una vía negativa. Con este concepto, Kant no pretende expresar la intensidad del daño producido por las acciones inmorales. Siguiendo a las observaciones de Pablo Muchnik, el adjetivo radical no se refiere a la magnitud o intensidad del mal, sino que es una metáfora espacial⁶⁸ que nos dice que el *locus* del mal se encuentra en la "raíz" de la individual facultad volitiva de los agentes, en el mismo fundamento trascendental del carácter moral (*Gesinnung*). El mal radical surge cuando el principio último según el cual la persona decide jerarquizar sus máximas no es el deber, sino el amor propio que ordena los deseos del agente según las exigencias de su interés particular. Por otro lado, el mal radical, considerado desde la perspectiva de la humanidad, y no del individuo, evoca una metáfora modal⁶⁹ que ilustra que la propensión al mal es subjetivamente necesaria en la especie humana, pero, al ser subjetiva, es contingente y así puede ser imputada a la humanidad como el resultado de su libre elección. Ciertamente, hay una tensión teórica

⁶⁷ Citado por Granja, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos, Madrid, 2010, p.155, nota 15.

⁶⁸ Muchnik, op. cit., p.45.

⁶⁹ *Ibíd.*, p.53.

importante entre la libertad y la necesidad en estas tesis kantianas sobre el mal, la misma que trataremos de investigar a lo largo de ese capítulo.

El agente en el acto de la libertad trascendental elige el fundamento subjetivo último para la adopción de las máximas de acción y así define su carácter moral general (*Gesinnung*)⁷⁰. Esta elección se realiza independientemente de las condiciones empíricas, pues *buscar el origen temporal de las acciones libres tales (igual que si fuesen efectos de naturaleza) es una contradicción*.⁷¹ Esta decisión se realiza fuera del tiempo y del espacio, entonces no está determinada causalmente, sino que es un acto trascendental que emana de la libertad del agente.⁷² Ya que si se realizara en el tiempo, tendríamos que ubicarla en la cadena causal, por lo que esta elección fundamental no podría ser denominada como libre.

[...] el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en el sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él.⁷³

Desde la perspectiva de la filosofía moral kantiana, es indispensable interpretar esta primera elección como incondicionada, ya que sólo así el mal que elige el hombre le puede ser imputado. Si fuera de otra manera y esta primera elección constitutiva de carácter moral se podría atribuir a alguien o algo diferente a la persona misma, se podría argumentar que ese tercero es el responsable, sean las condiciones socio-económicas, el ser supremos, etc. Asimismo, el hombre es responsable de sus acciones sólo en la medida en que son resultado de su libre elección.

El carácter moral general (*Gesinnung*) que elige la persona en el acto originario de la libertad es una disposición constante y duradera para jerarquizar las máximas según el

⁷⁰ Cf., Muchnik, op. cit., capítulo 3.

⁷¹ *La Religión...*, p.60.

⁷² Cf.: Bernstein, Richard, "El mal radical: Kant combate contra sí mismo" en *El mal radical: una indagación filosófica*, tr. Marcelo G. Burello, Editorial Fineo, México, 2006, p.49.

⁷³ *La Religión...*, p. 38.

principio del deber o del amor propio. A pesar de ser una constante que proporciona la identidad moral al agente, no puede ser concebida como inalterable, ya que el hombre, gracias a su inalienable libertad, debe poder cambiar de ser malo a ser bueno y al revés. *Al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena (Wille), se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado.*⁷⁴

En cuanto a la humanidad, el mal radical corrompe la naturaleza humana, pero, subraya Kant, esto es una condición que la especie humana se autoimpone como consecuencia de una elección libre, mientras que el individuo puede asumir o no la propensión al mal propia de su especie por medio de la elección de su *Gesinnung*. *El hombre es malo por naturaleza significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie.*⁷⁵ Claramente, como ya lo mencionamos, Kant distingue aquí entre los dos agentes: la especie humana (humanidad) y el individuo, lo que le permite argumentar que el individuo *por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser libremente operante*⁷⁶, por lo que no está, estrictamente hablando, determinado a ser malo. Kant dice que *estamos autorizados a entender por el hombre, del que decimos que es [...] malo por naturaleza, no el individuo particular (pues entonces uno podría ser aceptado como bueno por naturaleza, el otro como malo), sino toda la especie*⁷⁷. Aunque el hombre (como especie) es malo por naturaleza, ésta es una condición autoimpuesta, ya que por “naturaleza humana” Kant entiende *el fundamento subjetivo de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos.*⁷⁸ A diferencia de la comprensión tradicional del término de la "naturaleza humana" como una condición dada, determinada y determinante, por la que el hombre no es responsable, ya que es *lo contrario del fundamento de las acciones por libertad*⁷⁹, Kant propone entenderla como una condición que emana de la libertad del hombre. Interpretamos que para él la naturaleza es una condición que la humanidad elige

⁷⁴ *Ibíd.*, p.65.

⁷⁵ *Ibíd.*, p.31.

⁷⁶ *Ibíd.*, p.61.

⁷⁷ *Ibíd.*, p.42.

⁷⁸ *Ibíd.*, p.37.

⁷⁹ *Ibíd.*, p.37.

libremente en el acto trascendental. En este sentido, es una creación libre de la humanidad que se manifiesta en sus acciones a lo largo de la historia y se juzga según los criterios impuestos por la ley moral, la que está definida por Kant como el principio objetivo de acción válido para todos los seres racionales.⁸⁰ Para responsabilizar a los hombres por la propensión al mal, Kant debe tratar a la naturaleza humana como el resultado de la libre elección del hombre como especie humana, ya que si fuera de otra manera, esta responsabilidad no sería teóricamente sostenible. Entonces, para poder decir que los hombres son malos por naturaleza, Kant necesita percibir la naturaleza humana como una condición que se puede imputar al hombre como especie. Si esa no fuera una condición que resulta de la elección libre, no se podría decir que los hombre son malos (o buenos), ya que la moral es posible sólo en el mundo de la libertad. La propensión al mal significa que los hombres se ven constantemente tentados a no dar la prioridad a la ley moral, ya que el actuar por el deber *implica mayores costos, los cuales comienzan por el esfuerzo de constituirse en el sujeto autónomo. La propensión al mal consiste, por tanto, en la tendencia a elegir el curso de acción más fácil, menos costoso.*⁸¹

El origen racional de la propensión al mal *permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala.*⁸² Así, el origen último que explicara por qué los hombres tienden al mal debe permanecer desconocido e incondicionado, pues, similar como en el caso de *Gesinnung*, ubicarlo en la cadena causal, anularía la libertad de la primera elección trascendental. En la elección de la propensión, entendida como *fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación*⁸³, esto es, como una predisposición a elegir una inclinación por encima del deber, la especie humana determina el fundamento subjetivo para el ejercicio de la

⁸⁰ Cf., *Fundamentación*, A 54, p.127.

⁸¹ Serrano, Enrique, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona, 2004, p.58.

⁸² *La Religión...*, p.64.

⁸³ *Ibíd.*, p.46.

libertad en general, y es donde se refleja su modo general de pensar sobre la moralidad, pero no su *locus*⁸⁴.

Por *propensión (propensio)* entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general. Se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero *se está autorizado a* no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo. Pero aquí se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es: al mal moral; lo cual, puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado cómo bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral, y, si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie), será llamada una propensión *natural* del hombre al mal. Aún puede añadirse que la aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima - aptitud o ineptitud que procede de la propensión natural - es llamada *el buen o mal corazón*.⁸⁵

Este ejercicio de la libertad que resulta en la propensión al mal se caracteriza por cierto modo de pensar autoengañoso. Pensar de manera autoengañosa significa en este contexto creer que elegir subordinar los motivos para actuar provenientes del amor propio, dirigido hacia la satisfacción de las inclinaciones naturales, por encima de aquellos que emanan de la ley moral es una condición objetiva de la humanidad. Esto es, que es una condición por la que los hombres no son responsables, mientras que en realidad es una condición subjetiva e imputable a la especie humana.

La diferencia -esto es: si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro*. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, *sino* que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío.⁸⁶

⁸⁴ Cf. Muchnik, op. cit., p.54.

⁸⁵ *La Religión...*, p.46.

⁸⁶ *Ibíd.*, p.55.

Desde la perspectiva kantiana, el mal es radical porque está entrelazado en la naturaleza humana, lo que significa que corrompe el fundamento de todas las máximas de manera que los hombres con mal *Gesinnung* actúan en búsqueda de la felicidad y no de la justicia. Además, la propensión al mal es universal y necesaria en la especie humana, por lo que *no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, no obstante, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente*⁸⁷. La propensión al mal es una condición estable, pero no permanente, ni perpetúa, ya que gracias a la existencia del respeto por la ley moral que nunca hemos perdido⁸⁸, puede darse *un constante progresar de lo malo a lo mejor*⁸⁹. Empero, Kant mismo pregunta: *Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno?*⁹⁰ el mismo Kant responde que el deber no nos puede ordenar nada que no sea factible y como nos ordena ser buenos, eso ha de ser una posibilidad. Probablemente esta respuesta indica que nuestra incondicionalmente buena *Wille*, gracias a la que todos los hombres pueden saber lo que es bueno, justifica la esperanza en el progreso moral.

2.4. Mal y felicidad

Para Kant, los seres humanos tienen por naturaleza una propensión al mal, empero, eso no significa, como lo interpretó Goethe, que los hombres se hereden la propensión al pecado de generación a generación, pues si fuera así, sería una condición determinante que no dejaría lugar para la libertad y no pudiera ser imputada al hombre, por lo que el filósofo considera que la representación del mal como herencia de los primeros padres es de lo más inconveniente.⁹¹ El hombre sólo puede ser responsable de lo que ha elegido.

Kant sostiene que los hombres forjan su naturaleza, es decir, no es una condición dada. El mal corrompe el fundamento de todas las máximas, ya que una persona mala

⁸⁷ *Ibíd.*, p.57.

⁸⁸ *Cf.*, *Ibíd.*, p.68.

⁸⁹ *Ibíd.*, p.70.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.69.

⁹¹ *Cf.*, *Ibíd.*, p.60.

elige actuar por razones del deber sólo cuando esas no entran en conflicto con lo que le dicta el amor propio, y esa corrupción es inherente a la especie humana, pero no puede anular su libertad, por lo que debe ser *a priori* una condición autoimpuesta por el hombre. Como el individuo elige su *Gesinnung*, la humanidad escoge la propensión al mal en el acto de la libertad trascendental, por lo que tanto el agente individual como la especie humana son responsables de la elección que les puede ser imputada. La propensión al mal caracteriza a la voluntad de todos los hombres como especie, mientras que *Gesinnung* unifica las voliciones del agente bajo un solo principio, permitiendo la evaluación moral de la persona como un todo.⁹² La humanidad y el individuo constituyen para Kant dos entidades de análisis independientes, por lo que el agente particular, a pesar de tener la propensión al mal como miembro de la humanidad, puede formarse como moralmente bueno al escoger en el acto de libertad individual el deber como el principio de jerarquizar sus máximas. Asimismo, cada individuo tiene una propensión al mal como miembro de la humanidad, aunque su *Gesinnung* sea buena.

A pesar de la caricatura que se suele hacer de Kant, el filósofo en ningún momento indica que el mal se origina en nuestras inclinaciones naturales. Es más, esa hipótesis es indefendible desde la estructura del pensamiento kantiano que presupone la libertad y la responsabilidad como características constitutivas del hombre como ser moral. El hombre no es responsable de la existencia de las inclinaciones, pues éstas representan una condición que le es físicamente dada, por lo que por sí solas las inclinaciones no pertenecen al campo de la moral caracterizado por la libertad. Asimismo, como la existencia de las inclinaciones naturales de ninguna manera es el resultado de una decisión humana libre, el hombre no es responsable de tenerlas.

El fundamento de esta mal no puede ser puesto [...] en la sensibilidad del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Pues, además de que éstas no tienen ninguna relación directa con el mal (más bien dan la ocasión para aquello que puede mostrar la intensidad en su fuerza para la virtud), nosotros no tenemos que responder de su existencia (ni podemos; porque, en cuanto son congénitas, no nos tienen a nosotros como autores), y sí, en cambio, de la propensión al mal, la cual, en tanto que concierne la moralidad del sujeto, y por consiguiente se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que

⁹² Cf., Muchnik, op. cit., p.62.

poder serle imputada como algo de lo él tiene la culpa, no obstante, el profundo enraizamiento de esa propensión en el albedrío (*Willkür*), a causa del cual se puede decir que se encuentra en el hombre por naturaleza.⁹³

La existencia del mal necesita de la libre decisión humana como su condición de posibilidad, por medio de la cual los hombres decretan convertir una regla en la máxima de su comportamiento. Kant enfatiza la libertad del sujeto para tomar esta decisión con independencia de los impulsos naturales. La independencia que implica el autodistanciamiento del hombre de los objetos de deseo, que no son capaces de determinar la conducta del sujeto, sin la mediación de su razón.

[...] el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima.⁹⁴

El mal moral puede aparecer solamente como el acto de la libertad, que es definida por Kant como *la independencia de las causas determinantes del mundo sensible*⁹⁵, y en el sentido transcendental, *la facultad de decidirse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales*⁹⁶, es decir, como la voluntad determinada por la ley moral. Enrique Serrano enfatiza que Kant [...] *diferencia entre una noción negativa de libertad y la libertad como ser inteligible. La primera consiste en la posibilidad del arbitrio de respetar o transgredir la ley de la razón; mientras que la segunda es el aceptar la autoridad de la moral.*⁹⁷ La libertad humana es un postulado de la razón pura práctica. Esto significa que no es una realidad que puede ser probada teóricamente, ni inferida de la experiencia fenoménica, no obstante, es un supuesto necesario para la existencia de la moral y la comprensión del actuar de los seres humanos. *La libertad constituye la ratio essendi de la ley moral, [...] la ley moral supone la ratio cognoscendi de la libertad.*⁹⁸ Si no aceptamos, declara Kant, el postulado de la libertad, la posibilidad de la moral perece.

⁹³ *La Religión...* p.54.

⁹⁴ *Ibíd.*, p.37.

⁹⁵ *Fundamentación...*, A109, p. 176.

⁹⁶ *Ibíd.*, A121, p.187.

⁹⁷ Serrano, *op.cit.*, p.55.

⁹⁸ *Crítica de la razón práctica*, pie de página, A5, p.52-53.

Así, el mal no radica en las inclinaciones, sino en la manera en cómo decidimos actuar frente a ellas. El hombre no puede ser llamado malo solamente porque ejecute acciones malas, es decir, contrarias a la ley moral, guiado por su dimensión sensible, que entra en conflicto con el principio del deber. Para Kant, la acción en sí no puede ser denominada como mala o buena. El filósofo describe a los hombres como seres en constante conflicto que no sólo deben escoger entre el placer y el deber, sino también entre diferentes apetencias (placeres) y, agreguemos, distintos deberes que pueden entrar en conflicto entre sí. De esta manera, en los seres humanos surge la contradicción entre sus tendencias naturales, dirigidas hacia la satisfacción inmediata de las necesidades, es decir, hacia la felicidad; y las exigencias culturales que buscan establecer las relaciones interhumanas justas y recíprocas, basadas sobre el principio del deber. Por lo que, para Kant, es el hecho de dar prioridad a unas tendencias u otras que puede ser juzgada como buena o mala.

El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad.⁹⁹

Tomando en cuenta que *para dar un fundamento de mal moral en el hombre, la sensibilidad contiene demasiado poco; pues hace al hombre en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente bestial*¹⁰⁰, Henry Allison postula la "Tesis de incorporación" donde sostiene que las inclinaciones por sí mismas no constituyen un incentivo, ni una razón suficiente para que el agente libre actúe.¹⁰¹ Ya que, al disponer de la libertad y capacidad racional, no somos meramente animales y nuestro actuar no puede ser impulsado directamente, sin la mediación de la razón, por las inclinaciones:

La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal

⁹⁹ *Fundamentación...*, A23, p. 99.

¹⁰⁰ *La Religión...*, p.54.

¹⁰¹ Cf., Allison, Henry, "On the banality of radical evil" en *Rethinking evil. Contemporary perspectives*, María Pía Lara (ed.), University of California Press, California, 2001, p.92.

según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad).¹⁰²

Cuando actuamos, decidimos dar o no la prioridad a los impulsos provenientes de la sensibilidad e integrarlos en la máxima de acción. Si decidimos dar prioridad al amor propio y en su nombre realizar acciones para atender nuestro fin subjetivo: el interés particular dictado por la búsqueda de la felicidad, nuestra *Gesinnung* es mala, pero si asumimos el deber como el superior motivo impulso, nuestra *Gesinnung* es buena.

Ahora bien, si la ley no determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiere a ella, entonces tiene que tener influencia sobre ese albedrío un motivo impulsor opuesto a la ley, y dado que esto, en virtud de lo que hemos supuesto, sólo puede acontecer por cuanto el hombre admite este motivo impulsor (y por lo tanto también el apartamiento de la ley moral) en su máxima (y en este caso es un hombre malo), su intención respecto a la ley moral no es nunca indiferente (nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala).¹⁰³

Las inclinaciones no disponen del poder suficiente para hacer que nos opongamos a la ley moral, por lo que el mal no se encuentra allá, sino en nuestra capacidad de elegir (*Willkür*) los incentivos para nuestro actuar. El hombre se experimenta como un ser libre, puesto que su albedrío (*Willkür*) se encuentra constantemente sometido a exigencias opuestas, provenientes desde las apetencias (búsqueda de la satisfacción de los impulsos sensibles, es decir, la felicidad) y desde la razón (búsqueda de la justicia). Por esta circunstancia, el hombre es obligado a definir la jerarquía entre sus máximas, dando prioridad al placer o al deber. Para Kant existen sólo dos posibles principios de la selección de las máximas: principio de autonomía cuando el albedrío (*Willkür*) del agente es determinado por la ley, por lo que es un agente bueno, y la heteronomía cuando el albedrío del agente está determinado por el amor propio que busca la felicidad de manera egoísta por medio de la satisfacción de las necesidades sensibles, y es cuando el agente es malo. Kant entiende el egoísmo en oposición al pluralismo: *Al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando*

¹⁰² *La Religión...*, p.41.

¹⁰³ Ídem.

*en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.*¹⁰⁴ No reconocer las exigencias que plantea la existencia de otros implica el abandono del sentido moral y de la justicia, puesto que permite absolutizar los deseos individuales, sin tomar en cuenta los perjuicios que producen para los demás.

La decisión de resolver el conflicto que surge entre diferentes apetencias y distintos deberes; y entre apetencias y deberes se realiza por medio de la razón práctica o voluntad (*Wille*) en el acto de elegir (*Willkür*). La *Willkür* es la capacidad de elegir entre alternativas que en sí no es ni buena, ni mala, sino que permite escoger entre las máximas buenas y malas, mientras que *Wille* es incondicionalmente buena. El agente construye su carácter moral (*Gesinnung*) en un singular acto de libertad trascendental como el aspecto constante de la facultad de volición gracias al cual hace elecciones libres:

La disposición (*Gesinnung*) es el aspecto duradero de la *Willkür*, es la *Willkür* considerada en términos de la continuidad y plenitud de su libre expresión. Es la duradera matriz de intenciones que se puede inferir de los muchos actos discretos de *Willkür* y que revela su último motivo. La continuidad en la disposición es esencial para la identidad moral.¹⁰⁵

La mala *Gesinnung* surge como el resultado de nuestra libre elección cuando invertimos el orden ético entre los incentivos, privilegiando a aquellos que no provienen de las exigencias que nos impone la justicia por medio de la ley moral. En otras palabras, las máximas del comportamiento de un agente malo no satisfacen las condiciones impuestas por el imperativo categórico.¹⁰⁶ El amor propio origina un modo de deliberación por medio del cual el agente decide actuar en vista del placer que espera obtener de las acciones, esto es, la felicidad. Este modo de deliberación es incompatible con la constitución de un mundo justo de valores compartidos, ya que los principios de placer son diversos y relativos al sujeto, por lo que no pueden proporcionar las bases para una sociedad justa. Es por ello que Kant se opone con tanta fuerza al actuar impulsado por la búsqueda de la felicidad.

¹⁰⁴ Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, tr. José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p.19.

¹⁰⁵ Silber, John, "The ethical significance of Kant's Religion", p. CXXVII, citado por Bernstein, op., cit., p.45.

¹⁰⁶ Las tres formulaciones del imperativo categórico en *Fundamentación...*, p.54: *las máximas tienen que ser elegidas de tal modo como si debieran valer de leyes universales naturales; el ser racional debe servir como fin por su naturaleza; todas las máximas deben concordar en un reino de los fines.*

Asimismo, Kant se opone contundentemente a la tesis "empirista" de que el sentimiento moral pueda dar una pauta del bien y del mal o un criterio válido de juzgar las acciones¹⁰⁷, pues hay una infinitud irreconciliable de fútiles maneras de sentir. Kant excluye la posibilidad de que la voluntad heterónoma, que decide depender de los impulsos de la sensibilidad para obtener la felicidad, pudiera servir para fundamentar la moral. Sólo los conceptos de razón de los agentes autónomos, cuya voluntad no depende de la sensibilidad, pueden dar una pauta general de lo bueno y de lo malo, que puede ser asumida y comprendida de manera universal por los seres que disponen de la capacidad racional:

[...] Mas como esto se opone ya al lenguaje corriente, que distingue lo agradable de lo bueno y lo desagradable de lo malo, y exige que lo bueno y malo se juzgue siempre por la razón, o sea por conceptos que puedan comunicarse universalmente, y no por la mera sensación que se limite a objetos distintos y su receptividad [...].¹⁰⁸

La propensión al mal, presente universalmente entre los hombres, consiste en la tendencia a dar prioridad a la felicidad individual, sin reconocer los reclamos del deber y de la justicia, lo que impide la coexistencia pacífica duradera, pues cada hombre puede llenar la idea de la felicidad con el contenido que considere adecuado. Los individuos que buscan satisfacer sus distintas apetencias, sin reconocer la supremacía de la justicia, entran en un conflicto generalizado, pues lo que complace a una persona, a menudo, perjudica de alguna manera a la otra o conduce a una lucha violenta para conseguir algún bien escaso.

Así, la propensión al mal propia de la especie humana impide la fundación de una sociedad donde se realizara el "sumo bien"¹⁰⁹, entendido como un mundo posible donde la felicidad sería la consecuencia de la justicia y de la virtud¹¹⁰: *un reparto de felicidad en justa proporción con moralidad constituye el sumo bien de un mundo posible.*¹¹¹ La felicidad sería una condición que acompañara al actuar virtuoso acorde a la ley moral

¹⁰⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, tr. J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, A102, p. 52.

¹⁰⁹ Cf., Muchnik, op., cit., p.69.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p.66.

¹¹¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Editorial Madrid, 2000, A199, p.221.

gracias al que los hombres se harían dignos de ser felices. En este caso, el esfuerzo del individuo que dispone de buena *Gesinnung* no es suficiente, ya que para realizar el bien supremo es indispensable la cooperación global de todos los hombres unidos por el mismo fin, a saber, el actuar por el deber que posteriormente y sin que el agente lo busque como el fin, será retribuido de manera proporcional con la felicidad. La expectativa de la felicidad no puede ser el motivo secreto del actuar, sino la convicción que sólo los actos realizados por el respeto a la ley moral pueden resultar en el acercamiento al bien supremo donde la virtud es la causa de la felicidad. La natural propensión al mal presente entre los hombres hace que ellos antepongan por medio de su arbitrio (*Willkür*) las demandas de la felicidad sobre las exigencias de la justicia, lo que dificulta el progreso moral que, no obstante, constituye el deber de la humanidad.

Muchnik¹¹² reconstruye la argumentación de Kant de la siguiente "quasi-trascendental" manera, relacionando elementos sintéticos *a priori* y *a posteriori*, con lo que logra esclarecer a veces la confusa argumentación del filósofo en *La Religión...*, ya que la prueba de la existencia de la propensión al mal contiene elementos "más que observables, pero menos que trascendentales", Muchnik considera esa prueba como "híbrida". En resumen, Muchnik reconstruye la prueba kantiana así: existe una dialéctica entre las demandas de la felicidad y las exigencias de la justicia en la voluntad humana y los hombres tienden a sustituir el orden objetivo de las conexiones con el orden subjetivo de las asociaciones, por lo que hay una propensión natural a ubicar las demandas de la felicidad por encima de aquellas de la moralidad. Como las acciones observables no nos permiten excluir a nadie de esa propensión, concluimos que la propensión al mal está presente en todos los hombres, incluso en el mejor. Esto es, cada persona está susceptible a caer en la tentación de subordinar la felicidad propia a la justicia.

¹¹² Muchnik, op. cit., p.73.

2.5. Intención diabólica y tres niveles de mal radical

Kant considera que todos los hombres, debido a su naturaleza racional, sienten el respeto hacia la ley moral y reconocen la autoridad del imperativo categórico, aunque decidan actuar en su contra. Por ello, aunque actuamos por las razones ajenas a la ley moral, no queremos que nuestra máxima inmoral se convierta en la ley universal, ya que sólo pretendemos hacer una excepción para nosotros. El hombre tiene una fractura de origen impenetrable en su ser que lo predispone a actuar mal, pero no es propio del hombre hacer el mal por el mal mismo, pues la razón práctica no puede ser perversa, por lo que busca necesariamente lo moralmente bueno, mientras que el hombre no puede tomar una actitud de indiferencia frente a la ley moral:

El hombre (incluso el peor) no repudia la ley moral en una actitud de rebelión, más bien, la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral y, si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno. Pero él depende también, por disposición natural suya igualmente inocente, de motivos impulsores de la sensibilidad y los admite también en su máxima (según el principio subjetivo del amor a sí mismo).¹¹³

La intención de acoger lo malo sólo por ser malo la denomina Kant como la *intención diabólica* y aclara que es ajena a la naturaleza humana, pues los hombres no son *seres diabólicos*. La intención de quebrantar la ley moral en su totalidad y negar su razón de ser, es decir, la justicia, sería el motivo impulsor de las acciones *maliciosas* de un ser diabólico. Pero, este tipo de actuar no es propio de los hombres, cuyos crímenes, incluso los más atroces, suelen cometerse en el nombre de alguna justicia o de algún bien.

Así pues, para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente *bestial*; pero, al contrario, una *Razón* que libera de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede el albedrío ser determinado) y así se haría del sujeto un *ser diabólico*. Pero ninguna de las dos cosas es aplicable al hombre.¹¹⁴

La intención diabólica está rechazada por Kant de manera *a priori*, ya que su sistema moral excluye la posibilidad de existencia de un ser humano que no sienta respeto hacia el

¹¹³ *Religión...*, p.55.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p.54.

imperativo categórico, aunque lo viole por medio de sus acciones. El mal radical surge cuando el agente elige libremente actuar en favor de sus inclinaciones, haciendo caso omiso a las exigencias de la ley, pero para hacerlo, la persona debe reconocer la ley moral y respetar su autoridad.¹¹⁵ Sólo en este caso el sujeto es el agente moral, esto es, libre. La razón, como dice Kant, *contiene demasiado* para explicar la ley moral. En palabras de Enrique Serrano: *Tampoco puede ser la razón en su uso práctico, la causa del mal, ya que esto supondría que la razón tiene la facultad de suprimir la autoridad de su propia ley y de negar la obligación moral respaldada en ella. Eso sería como hablar de una razón irracional, es decir, absurdo.*¹¹⁶ Por ello, el agente diabólico que no sienta el respeto por la ley moral, es inconcebible desde el sistema kantiano, ya que el elemento constitutivo de la persona (disposición a la personalidad) como el agente moral es ser motivado por el deber o por el interés propio, pero siempre reconocer y respetar la ley moral que la razón misma produce.

La disposición para la PERSONALIDAD es la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*. La susceptibilidad del mero respeto por la ley moral en nosotros sería el sentimiento moral, el cual por sí todavía no constituye un fin de la disposición natural, sino sólo en cuanto que es motivo impulsor del albedrío.¹¹⁷

El hombre es bueno, cuando actúa por el respeto que siente por la ley moral, y malo cuando a pesar del respeto que siente, decide actuar por el amor propio reflejado en su interés particular. Así, el ser motivado por algún otro incentivo no es comprensible desde la filosofía kantiana. Puesto que un ser diabólico cometería el mal por el mal mismo y no por el interés propio, el sistema kantiano no contempla la posibilidad de su existencia, ya que es "demasiado" pensar que el conocimiento de lo incorrecto de una acción sería un motivo suficiente para realizarla. Además, Muchnik¹¹⁸ observa que un ser diabólico tendría que ser unidimensional, ya que no sería "tentado" a actuar en búsqueda de la

¹¹⁵ Cf., Allison, op. cit., p.93.

¹¹⁶ Serrano, op. cit., p.53.

¹¹⁷ *Religión...*, p.45.

¹¹⁸ Cf. Muchnik, op. cit., p.119.

felicidad, ni tendría razones para hacer el mal, sino que lo haría por el mal mismo, por lo que su voluntad no sería heterónoma, entonces él no sería libre. Si el hombre no es libre, sus acciones no le pueden ser imputadas y no puede ser considerado como el agente moral.

No obstante, Bernstein observa que *Willkür* realmente libre debe poder elegir cometer el mal por el mal mismo, por lo que la teoría kantiana no tiene el poder explicativo suficiente para dar cuenta de un amplio espectro de los actos maldad en nuestro mundo:

Nuestra *Willkür* bien puede optar por desafiar la ley moral. Si reconocer la ley moral puede oficiar de incentivo, siempre puede haber un contra-incentivo. Podemos elegir ser perversos, ser diabólicos, desafiar la ley moral. Pueden decirnos que una elección semejante es irracional, que nos resistimos a aceptar "la ley moral absolutamente imperativa", que hay una contradicción funcional por la cual estamos ejerciendo y a la par negando nuestra libertad. ¡Pero eso no implica que *no podamos* hacerlo! Al contrario, esa posibilidad es intrínseca a la *Willkür* humana. No existen restricciones intrínsecas a lo que la *Willkür* puede elegir; somos radicalmente libres.¹¹⁹

Aunque estamos de acuerdo con Bernstein que cometer el mal por el mal mismo es una posibilidad y reducir el complejo mundo de motivaciones humanas a sólo dos elementos (justicia o egoísmo) puede ser considerada como demasiado reducida, consideramos que la intuición kantiana de que el hombre no es un ser diabólico es acertada, ya que sólo podemos perseguir algo que nos importa, por lo que nos representa un bien. Si no fuera así, no tendríamos razones para actuar. Además, estamos de acuerdo con Muchnik cuando responde a Bernstein que en realidad es muy raro presenciar los actos de maldad "pura", perpetrados de manera desinteresada sólo porque son malos, sino que, al contrario, suele haber algún motivo que puede ser interpretado dentro de la idea del amor propio ampliamente comprendido:

Presumimos que los perpetradores sienten el placer en humillar, en venganza, en la codiciosa ambición, en probar con malicia que si no hay dios, toda está permitido, en escapar del aburrimiento, etc. Ninguno de estos motivos es "diabólico" en el sentido

¹¹⁹ Bernstein, op. cit., p.73.

kantiano - su maldad se origina en la (perversa) subjetiva concepción del bien y cabe dentro de la idea amplia del amor propio.¹²⁰

Después de descartar la intención diabólica, Kant distingue tres niveles del mal radical propios de los hombres: la fragilidad, la impureza y la malignidad.

Primeramente es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la *fragilidad* de la naturaleza humana; *en segundo lugar*, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la *impureza*; *en tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la *malignidad* de la naturaleza humana o del corazón humano.

El primer grado de la propensión al mal está vinculado con la debilidad de los hombres para actuar impulsados por la ley moral, aunque la reconozcan y quieran actuar por ella. Esta fragilidad humana se hace visible cuando el hombre admite el bien (su albedrío concuerda con la ley) en su máxima, pero aquella no es lo suficientemente fuerte como para que el sujeto ejecute acciones impulsadas por la ley, sino que, en fin, escoge someterse a las inclinaciones.

Tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío, pero esto, que objetivamente en la idea (in thesi) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (in hypothesi), cuando la máxima debe ser seguida, el más débil (en comparación con la inclinación).¹²¹

El agente se da cuenta cuál es su deber, pero este conocimiento no tiene suficiente autoridad para que la persona actúe de manera moral, sino que otorga a las inclinaciones el poder de determinar sus actos. Esta debilidad moral es autoimpuesta por el agente quien es plenamente responsable de ella. Allison¹²² y Muchnik¹²³ coinciden en que el mecanismo de la autodecepción se hace presente en este caso, cuando el agente se convence que su estructura moral es buena, pero la fuerza de las inclinaciones no le permite actuar por el deber. No obstante, el agente se autoengaña al creer que esta supuesta fragilidad no merma su bondad moral.

¹²⁰ Muchnik, op. cit., p.116.

¹²¹ *La Religión...*, p.47.

¹²² Cf., Allison, op. cit.

¹²³ Cf., Muchnik, op. cit., capítulo 4.

El agente piensa de esta manera: "Como incorporé el bien (la ley) en mi máxima, cualquier desviación no se debe realmente a mi mal corazón, sino a la debilidad de mi voluntad, por lo que no soy del todo responsable, puesto que la fragilidad es parte de la naturaleza humana."¹²⁴

La autodecepción consiste en desligarse de la responsabilidad por elegir las inclinaciones naturales como el motivo de actuar por encima del deber, al creer que esa debilidad de la voluntad es propia de los seres humanos y el individuo no puede actuar en contra de esa fragilidad.

El segundo motivo de la maldad humana se hace manifiesto cuando la persona realiza las acciones conformes al deber, pero no las realiza puramente por deber, sino que ha admitido otros motivos impulsores.

*En segundo lugar, la impureza (impuritas, improbitas) del corazón humano consiste en que la máxima es ciertamente buena según el objeto (el seguimiento -que se tiene por mira- de la ley) y quizá también lo bastante fuerte para la ejecución, pero no puramente moral, es decir: no ha admitido en sí -como debería ser- la ley sola como motivo impulsor suficiente, sino que las más de las veces (quizá siempre) necesita otros motivos impulsores además de éste para mediante ellos determinar el albedrío a aquello que el deber exige. Con otras palabras, que acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber.*¹²⁵

El fin de las acciones que realiza el agente con el "corazón impuro" a menudo coincide con la ley moral, pero el incentivo proveniente de la moralidad no es suficiente para impulsar una acción, por lo que la persona recurre a su concepción de la felicidad para actuar. Este tipo de agente *transforma la moralidad en un sistema de imperativos hipotéticos*,¹²⁶ lo que puede dar la apariencia de la racionalidad, mientras que en realidad el agente persigue su subjetiva concepción del bien.

Por último, la perversidad es la dimensión más depravada de la maldad, ya que en este caso el agente prioriza a las razones provenientes del amor propio de manera deliberativa e intencional, sin recurrir a los recursos del autoengaño.

En tercer lugar, la malignidad (vitiositas, pravitas), o, si se prefiere, el estado de corrupción (corruptio) del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la perversidad

¹²⁴ Muchnik, op., cit. p.157, tr. mía.

¹²⁵ *La Religión...*, p.47.

¹²⁶ Muchnik, op. cit., p.160.

(*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.¹²⁷

Aunque el agente decide anteponer sus propios intereses a las exigencias de la justicia de manera premeditada, no se convierte en el sujeto diabólico, ya que reconoce el deber y tiene el sentimiento del respeto hacia la ley moral. Sin embargo, elige hacer el caso omiso al deber y a su sentimiento moral para conseguir sus metas particulares.

2.6. Conclusiones

Kant considera que la persona de la mala *Gesinnung* sitúa la felicidad propia como la condición que le indica si es conveniente o no ajustarse a la ley moral. El mal radical surge como el resultado de la libre elección del albedrío que da preferencia al interés particular del agente por encima de la justicia. La fuente del mal consiste en aceptar el egoísmo, entendido como el amor propio que no reconoce las exigencias de la razón práctica, como el principio de jerarquización de las máximas. La elección del principio moral constitutivo de la *Gesinnung* mala se puede resumir en "Quiero lo que me plazca"¹²⁸. Esta elección se debe realizar en el plano trascendental para poder ser imputada al individuo.

La humanidad tiene una propensión al mal, lo que significa que tiende a actuar por la motivación egoísta que resulta menos costosa que realizar el deber de formarse como un ser autónomo. La fuente del mal consiste en aceptar el egoísmo, entendido como el amor propio que no reconoce las exigencias de la razón práctica, como el principio de jerarquización de las máximas. Esta propensión es subjetivamente necesaria, gracias a lo que se puede afirmar que es imputable a la humanidad.

Los seres humanos son malos porque permiten que el egoísmo los impulse a buscar la felicidad propia entendida como la satisfacción de las apetencias, sin tomar en cuenta a la razón como la legalidad absolutamente superior, que en sus preceptos, toma en cuenta

¹²⁷ *La Religión...*, p.48.

¹²⁸ Muchnik, op. cit., p.108.

la convivencia justa de la pluralidad de los hombres. La fuente del mal no radica en las inclinaciones, ni en la razón, sino que es la consecuencia de las elecciones del albedrío (*Willkür*). En contraste, cuando el respeto a la ley constituye la motivación suprema del albedrío en la búsqueda de la justicia, el hombre es moralmente bueno.

El mal del que habla Kant, aunque es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas, claramente se distingue de escoger el mal por el mal mismo. El hombre tiene una fractura de origen impenetrable en su ser que lo predispone a actuar mal, pero no es propio del hombre hacer el mal por el mal mismo, pues la razón práctica no puede ser perversa, mientras que el hombre no puede tomar una actitud de indiferencia frente a la ley moral.

CAPÍTULO III. HANNAH ARENDT: JUICIO, MAL Y LIBERTAD

La pluralidad es la ley de la tierra.

Hannah Arendt

A lo largo de este apartado, buscamos esbozar una posible, aunque de ninguna manera completa, ni concluyente, respuesta al interrogante ¿cómo fue posible el Holocausto? Presentamos las coincidencias entre la teoría kantiana del mal radical, expuesta en el capítulo anterior, y la descripción de la banalidad del mal que propone Hannah Arendt. El punto primordial que comparten los dos pensadores consiste en negar la *intención maligna* de los sujetos que cometen los crímenes que, por lo regular, son personas comunes y corrientes que carecen de cualquier *encanto mefistelico*. Sin embargo, también exponemos una diferencia fundamental entre estos dos acercamientos que consiste en las visiones distintas sobre el papel que desempeña el egoísmo y el interés particular en los actos juzgados como malos y cometidos en el régimen totalitario. Arendt, en una abierta oposición a Kant, pretende entender cómo es posible hacer el mal cuando falta cualquier tipo de motivo, *el más mínimo destello de interés o volición*.¹²⁹ La filósofa ubica en la irreflexión, y no en el egoísmo que desconoce las exigencias de la justicia, la fuente principal de la maldad. Desde esta perspectiva su teoría es original y constituye un aporte relevante en la manera de comprender el mal propio de nuestra época.

En este capítulo analizamos, siguiendo las reflexiones de Arendt, el crimen sin precedentes: "las matanzas administrativas" cometidas en el régimen totalitario nazi en el pueblo judío y gitano. La característica más destacable de estos delitos, según Arendt, es el hecho que se cometieron en el marco de un ordenamiento jurídico "legal"¹³⁰. A pesar de su aparente "legalidad", el genocidio perpetrado por los nazis es *un ataque a la*

¹²⁹ Arendt, Hannah, *El pensar y las reflexiones morales en Responsabilidad y juicio*, tr. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2007, p.162.

¹³⁰ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, tr. Carlos Ribalta, De Bolsillo, Barcelona, 2010, p.422.

*pluralidad humana como tal, es decir, a una de las características de la condición humana, sin la cual los términos «humanidad» y «género humano» carecerían de sentido.*¹³¹

3.1. Reflexiones generales

La legalidad totalitaria del Tercer Reich no se basa en el *consensus iuris*, esto es, en el esfuerzo colectivo de constituir leyes para estabilizar las expectativas y coordinar las acciones de los individuos, sino que pretende fundamentarse en la supuesta descripción verdadera de la realidad, reflejada por las leyes de la Naturaleza. El poder del Führer se legitima por el supuesto conocimiento de estas leyes y su misión consiste en adaptar la realidad a las exigencias de la ideología. Esta legalidad superior y la ideología que la sustenta pretenden lo imposible: explicar al mundo en su totalidad y reducir la complejidad de la realidad a la lógica de unas cuantas ideas, inmunes a la experiencia. Las personas convencidas sobre la verdad de la descripción del mundo que propone la ideología encuentran en ella una aparente isla de seguridad y sentido en el mundo de la incertidumbre, que los protege del asombro frente a lo desconocido y de la duda. Asimismo, la creencia incuestionada en la cosmovisión dada por la ideología absuelve a sus seguidores de la reflexión¹³². Mientras que la convicción de que los fines establecidos por las leyes naturales justifican todos los medios necesarios para conseguirlos, libera a los hombres de la responsabilidad y sustituye la libertad por la mera técnica.

Además de la perversa "legalidad", Arendt destaca otros dos elementos que permiten acercarse a la comprensión del Holocausto, sin reducirlo a los crímenes pasados. Se trata, por un lado, del triunfo de la racionalidad instrumental, así como, en otro sentido, de su aparente ausencia. De manera concisa, la razón instrumental se ocupa de adecuar los medios correctos a los fines ya dados. Así, la logística del Holocausto, al apoyarse en los logros de la ciencia, ante todo, en el sistema ferroviario, refleja la aplicación de la racionalidad instrumental para lograr el fin del exterminio de la población judía. El fenómeno de la industrialización de la muerte, "la producción de cadáveres en

¹³¹ *Ibíd*, p.391.

¹³² Cf., Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Editorial Universidad de Antioquía, Medellín, 2002.

masa", gracias a los nuevos medios técnicos y el apoyo científico, es la imagen más significativa de los campos.

Empero, tomando en cuenta que el fin del Estado que declara la guerra es ganarla, la política del exterminio se convirtió en un factor que privó a Alemania de los recursos que podían usarse para evitar la derrota. Robert Fine¹³³ destaca la ausencia de la racionalidad instrumental bélica como clave para comprender la originalidad del Holocausto en la interpretación de Arendt. La falta de carácter utilitario en el exterminio fue visible cuando la "política demográfica" y los medios que requería, interfirió con los fines militares en la frente, pues *parecía que para los Nazis fue más importante hacer funcionar las fábricas de exterminio que ganar la guerra.*¹³⁴ En consecuencia, la sustitución de la racionalidad instrumental bélica por una racionalidad determinada por los fines ideológicos nos proporciona una clave relevante para su comprensión.

Los campos de exterminio constituyen la esencia misma del sistema totalitario, ya que no sólo aíslan, homogenizan y deshumanizan a los presos, sino también disciplinan y masifican a los que están afuera:

El objetivo final es hacer de la sociedad un inmenso campo de concentración [...] el lema "El trabajo los hará libres" no sólo se refiere, con negra ironía, al destino de sus internos; es, también, una advertencia a todo los que están afuera de ellos. Se trata de la advertencia que la única "libertad" que es permitida a los ciudadanos es dedicarse a las actividades laborales que permiten la reproducción de la especie, hasta lograr la realización de la armonía y la felicidad en un reino de seres homogéneos.¹³⁵

En los campos de exterminio se realizó el crimen contra la humanidad, no sólo en cuanto *la transgresión del orden imperante en el género humano*¹³⁶, basado en la pluralidad, sino también la aniquilación de la humanidad en las personas concretas.

En los campos se trató de erradicar el elemento fundamental de la condición humana que consiste en la libertad, eso es, en la espontaneidad e imprevisibilidad de las respuestas individuales frente a diferentes circunstancias. Arendt sostiene que en los

¹³³ Fine, Robert, *Totalitarianism and the rational state, Political investigations: Hegel, Marx and Arendt*, Routledge, Londres, 2001.

¹³⁴ Arendt, Hannah, *Social science and concentration camps en Essays in understanding 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994, p. 233.

¹³⁵ *Consenso y conflicto...*, p.76.

¹³⁶ *Eichmann...*, p.196.

campos los hombres fueron reducidos a conducirse como los "perros de Pavlov", por lo que su humanidad fue destruida.¹³⁷

Los presos, al ser despojados de su personalidad jurídica y moral, así como de su unicidad, fueron convertidos en la masa de los *cadáveres vivientes*, en la vida nuda e superficial que se conducía según los cálculos de sus verdugos. En las obras escritas en los primeros años después de la Segunda Guerra Mundial, Arendt denomina este fenómeno de hacer hombres superficiales como el "mal radical"¹³⁸. *El totalitarismo no persigue el gobierno despótico sobre los hombres, pero un sistema en el que los hombres sean superfluos. El dominio total sólo puede ser conseguido y salvaguardado en el mundo de los reflejos condicionados de marionetas sin el menor indicio de espontaneidad.*¹³⁹

En *Eichmann* y los escritos posteriores, Arendt se distancia del término del "mal radical" y crea la idea de la "banalidad del mal", que no pretende aludir a una teoría o una doctrina, *sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente [...] sino a una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar.*¹⁴⁰

Siguiendo la hipótesis de Bernstein¹⁴¹, ese cambio en el vocabulario no significa que Arendt cambiara de opinión sobre la naturaleza del mal cometido en los campos. Lo que ocurre es el cambio de énfasis: con la idea del mal radical Arendt refiere el crimen de despojar a los hombres del derecho a tener derechos, de hacer los hombres superfluos al privarlos de la personalidad jurídica, moral y de la unicidad, mientras que la idea de la banalidad del mal alude a la irreflexión y ausencia del juicio como el origen del delito.

Arendt explica que la novedad del crimen nazi hizo estallar nuestras categorías jurídicas, políticas y morales, por lo que se hace evidente la necesidad de forjar nuevos

¹³⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, tr. Guillermo Solana, Taurus, España, 1974, p. 365: *Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema.*

¹³⁸ Más sobre este tema en Bernstein, Richard *¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal* en Birulés, Fina (comp.), Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 235-257.

¹³⁹ *Los orígenes...*, p.366.

¹⁴⁰ *El pensar y las reflexiones morales...*, p.161

¹⁴¹ Bernstein, *¿Cambió Arendt de opinión ...?*

conceptos para posibilitar la comprensión del Holocausto. Este afán teórico puede realizarse gracias a la capacidad del juicio reflexionante, que no sólo permite la creación de nuevos conceptos de "genocidio" y "banalidad del mal", sino también faculta a las personas a juzgar a los hechos sin precedentes, que no pueden ser reducidos a las categorías anteriores y para los que no hay normas. El vacío lingüístico y conceptual surgido como consecuencia de la experiencia totalitaria de es el tema del siguiente apartado.

3.2. Vacío lingüístico y juicio reflexionante

*Eso parece ser absolutamente imposible, no obstante, así lo hicieron*¹⁴², con estas palabras un campesino polaco, quien labró la tierra frente del campo de exterminio nazi "Treblinka", describe la experiencia de las matanzas atroces de los judíos que se realizaron en este lugar, al ser entrevistado por Claude Lanzmann en el documental *Shoá*. Esta misma frase en sus diferentes modalidades y con distintas matices ha sido repetida recurrentemente por los filósofos y pensadores. La incredulidad y el asombro lleno de terror ante los hechos que sobrepasaron el pensamiento, ante la realidad de lo aparentemente imposible, parecen ser una reacción profundamente humana, sin importar la nacionalidad ni la formación de la persona¹⁴³, que expresa sus sentimientos ante lo ocurrido en los campos de exterminio.

Arendt reflexiona sobre el terror totalitario con estas palabras, destacando la insuficiencia de nuestros conceptos para la comprensión de lo sucedido en los campos:

No solamente todos nuestros conceptos políticos [...] son insuficientes para entender el fenómeno totalitario, sino que también todas nuestras categorías de pensamiento y los modelos de juicio parecen explotar en nuestras manos en el momento cuando tratamos de aplicarlos.¹⁴⁴

¹⁴² *To się zdaje, że to w ogóle niemożliwe, a jednak tak robili*, Lanzmann, Claude, película *Shoá*, 1985, 56'30, traducción mía.

¹⁴³ con la condición de que no sea psicopática

¹⁴⁴ Arendt, Hannah, *Mankind and terror* en *Essays in understanding 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994, p.302, tr. mía.

Las categorías conceptuales anteriores al fenómeno de los campos nazi y, de manera general, a los totalitarismos del siglo XX, efectivamente parecen deficientes para entender lo acontecido en Auschwitz¹⁴⁵, por lo que éste constituye un punto de partida para un nuevo modo de pensar. Arendt expresa claramente esta perplejidad del pensamiento ante los hechos:

Tratamos de clasificar como criminal a algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebida semejante categoría. ¿Qué significado tiene el concepto de asesinato cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres?¹⁴⁶

El mundo de los campos parece irreal e incomprensible dentro de los marcos conceptuales acuñados previamente. Ni Hegel, ni Marx, además de los autores ya nombrados en este trabajo¹⁴⁷, han proporcionado las herramientas de conocimiento suficientes para la comprensión que buscamos, pues no eran profetas para poder prever la novedad del sistema totalitario. Así, los juicios determinantes que pudiéramos utilizar para subsumir las experiencias totalitarias a las reglas generales acuñadas previamente no constituyen una herramienta idónea. En seguida apuntamos muy brevemente por qué la perspectiva hegeliana y marxista no es apta para referir el fenómeno de los campos.

Dentro del marco conceptual hegeliano que legitima la degradación en la jerarquía del ser de lo contingente, malo, atrofiado y no-esencial, la comprensión de Auschwitz es difícil, pues su existencia no merece el *enfático nombre de realidad efectiva*. Hegel pone de relieve en la *Enciclopedia* lo insignificante que es la *quasi* realidad de lo atrofiado y perverso, frente al resplandor del pensamiento y la razón que establecen los límites de lo que realmente existe:

En el prefacio de mi *Filosofía del derecho* [...] se encuentran las proposiciones: *Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional*. [...] En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente realidad efectiva. Pero incluso para el sentir corriente, una existencia contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva [...] Lo

¹⁴⁵ Me limito a hablar sobre la Solución Final por las restricciones del tema, no obstante hay que recordar la barbarie del Gulag.

¹⁴⁶ *Los orígenes...*, p. 354.

¹⁴⁷ Bayle, Leibniz y Kant.

contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una posibilidad, algo que tanto es como podría igualmente no ser.¹⁴⁸

La dialéctica hegeliana percibe el mal como un momento necesario en el movimiento progresivo de la humanidad que se sujeta al proceso de la superación. Asimismo, en cuanto a Marx, las leyes inviolables de la historia permiten formular este enunciado que no necesita más comentarios: Si los Kulaks pertenecen a una "clase moribunda", cuya desaparición está contemplada por las leyes de la historia, la responsabilidad de sus verdugos se aniquila, pues se posicionan como las piezas de engranaje de la historia. Arendt comprende con claridad las serias desventajas de estas posturas intelectuales, que, siguiendo a las ideas de Leibniz, interpretan el mal como una manifestación del bien futuro:

La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico «poder de negación», en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un *modus* privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligrosas. Son compartidas por muchos que nunca han oído hablar de Hegel o de Marx, por la simple razón de que inspiran esperanza y barren el temor - una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor.¹⁴⁹

La filósofa rechaza la posibilidad de que por medio del juicio determinante, que subsume el particular bajo la regla general, podemos acercarse a la comprensión del Holocausto o de Gulag, pues en realidad no disponemos de una regla o concepto que exprese la peculiaridad de los fenómenos en cuestión. Las conceptualizaciones mencionadas de Marx o Hegel, la idea negativa del mal como la ausencia del bien, el propósito desconocido para la existencia del mal de Leibniz, el mal principio de Bayle, ni el mal radical de Kant, constituyen herramientas adecuadas para la comprensión que buscamos. Nos enfrentamos a un vacío conceptual que puede ser llenado gracias a la imaginación

¹⁴⁸ Hegel, Georg, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, 2005, §6, p.106.

¹⁴⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, tr. Guillermo Solana, Alianza Editorial, España, 2006, pp. 77-78.

productiva implícita en el juicio reflexionante que constituye una mediación entre la sensibilidad y el entendimiento.¹⁵⁰

Arendt expresa la responsabilidad intelectual de forjar nuevas herramientas de comprensión para que el *materializado mundo fantasmal* de los campos no siga siendo para nosotros una masa de datos incomprensibles, como lo fue para los primeros espectadores de los documentales que revelaban al mundo los crímenes nazis:

Las películas que los aliados presentaron en Alemania y en todas partes después de la guerra demostraron claramente que esa atmósfera de insania y de irrealidad no quedaba disipada por el puro reportaje. Para el observador sin prejuicios, estas imágenes son tan convincentes como las fotografías de sustancias misteriosas, tomadas en sesiones espiritistas.¹⁵¹

La existencia de los campos evade las formas de pensar tradicionales, en las cuales se hallaría condenada al olvido, pues un fenómeno como éste debe ser entendido en su complejidad y originalidad para ser nombrado adecuadamente. Arendt pone de manifiesto que *ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido.*¹⁵² La necesidad de entender el pasado exige la creación de nuevos conceptos, pues es ineludible nombrarlo para posibilitar su posterior comunicación. El afán de evitar el olvido subyace a esta tarea de creatividad intelectual. El *terror impone el olvido*¹⁵³, escribe Arendt, por lo que el coraje intelectual es vital para enfrentar el pasado doloroso. El surgimiento en el presente de los movimientos neonazis que buscan la limpieza racial de una "nación", en contra de los migrantes, demuestran la actualidad de la problemática tratada por Arendt, aunque dentro de un contexto distinto.

¹⁵⁰ Más sobre este tema en la *Crítica del discernimiento* de Kant.

¹⁵¹ *Los orígenes...*, p. 358.

¹⁵² *Ibíd.*, p.5.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 355.

Winston Churchill refirió los crímenes cometidos por los nazis como "un crimen sin nombre".¹⁵⁴ En respuesta a estas palabras, Raphael Lemkin, profesor de derecho internacional y judío estadounidense de origen polaco, acuñó el término *genocidio* que combina el derivado griega *geno*, que significa *raza* con el derivado latín *cide* (de *caedere*) que significa *matar*. Lemkin, al darse cuenta del vacío lingüístico, conceptual y jurídico que impedía la comprensión del Holocausto, y la impartición de la justicia en el nivel legal internacional, ha utilizado el juicio reflexionante para crear a partir de un evento concreto un concepto general. Luego, con base en ciertos precedentes, pero sin buscar la identidad esencial, se ha aplicado este término, de manera retroactiva, para referir la aniquilación de los armenios perpetrado por los Jóvenes Turcos durante la Primera Guerra Mundial y la extinción de los campesinos ucranianos por la hambruna provocada por el régimen estalinista durante los años 1932-1933. Después, con el término de genocidio se nombró, entre otros, las limpias étnicas realizadas en Srebrenica por los serbios en la población Bosnia en 1995 y el exterminio de la población Tutsi por los Hutu en Ruanda en 1994.

Como muestra la evolución de la aplicación del concepto de genocidio, el papel del juicio reflexionante, que parte de los hechos particulares para formular un concepto o una regla general, es completado por el juicio determinante que subsume los casos particulares bajo la nueva regla general. La *banalidad de mal* de Arendt es resultado de la utilización del juicio reflexionante que analizaremos a lo largo de este capítulo. La necesidad de acuñar un nuevo concepto para referir los crímenes nazi se justifica, según Arendt, en la novedad de un orden legal que se sostiene sobre el *mandamiento "Matarás" no a tu enemigo, sino a gente inocente que no es potencialmente peligrosa, y no por necesidad alguna, sino, al contrario, contra toda consideración militar o utilitarista del tipo que sea.*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cf.: Bruneteau, Bernard, *El siglo de los genocidios*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 15.

¹⁵⁵ *Responsabilidad...*, p.69.

3.3. Responsabilidad individual y fuerza de propaganda

Los acercamientos teóricos hacia el concepto del mal, que expusimos hasta este momento, parecen perder su poder explicativo frente a la experiencia totalitaria. Aunque Arendt coincide con Kant cuando niega el *carácter demoníaco*¹⁵⁶ del mal y los dos autores centran su atención en el agente responsable de sus actos, la teoría arendtiana de la banalidad del mal no puede ser considerada únicamente como una variación acerca del mal radical de Kant. La principal diferencia entre estos dos acercamientos gira en torno a la intencionalidad, pues Arendt describe los actos de maldad cometidos por los individuos concretos en los sistemas totalitarios como el resultado de un *hábito*, inducido por la propaganda y sistema burocrático, acompañado por la "renuncia" generalizada a pensar fuera de este hábito, esto es, al abandono de la capacidad del juicio. Los crímenes totalitarios no pueden ser comprendidos si tratamos de reducirlos a las previamente conocidas categorías del "exagerado" interés individual:

Si asumimos que la mayoría de nuestros hechos tiene el carácter utilitario; y que nuestras malas acciones surgen de algún interés propio "exagerado", entonces nos vemos forzados a concluir que la particular institución del totalitarismo está fuera del entendimiento humano.¹⁵⁷

Aquí se hace manifiesta la diferencia en el nivel de análisis entre Kant y Arendt, ya que el filósofo hace una énfasis particular sobre la libertad desde la perspectiva trascendental, mientras que Arendt enfatiza las circunstancias políticas y sociales. Desde la perspectiva kantiana, si Eichmann realmente carecería de la capacidad de reconocer lo criminal de sus actos, tendría que ser absuelto de cualquier responsabilidad.¹⁵⁸ Así, para sostener que Eichmann es responsable por sus decisiones, podríamos recurrir al recurso del autoengaño que nos permite verlo como una agente que actúa desde la ignorancia e irreflexividad autoimpuestas.

¹⁵⁶ *La vida de espíritu...*, p. 30.

¹⁵⁷ Arendt, Hannah, *Social science techniques and the study of concentration camps* en *Essays in Understanding*, p. 233, tr. mía.

¹⁵⁸ Cf., Allison, Henry, "On the banality of (radical) evil" en *Rethinking evil. Contemporary perspectives*, María Pía Lara (ed.), University of California Press, California, 2001, p.95.

Mientras Kant indica que el hombre comete acciones malas cuando prioriza reflexivamente sus intereses individuales por encima de la justicia, Arendt percibe que los gobiernos totalitarios buscan anular, bajo la amenaza de la muerte, los intereses particulares de sus ciudadanos. Pues, los intereses de la raza, la nación o de la clase tienen absoluta prioridad sobre los intereses individuales. El papel de la propaganda consiste en convertir el supuesto interés colectivo en el interés particular de cada uno de los ciudadanos. Los gobiernos totalitarios pretenden erradicar la imprevisibilidad de las acciones humanas, que se guían por sus intereses particulares, por medio del adoctrinamiento cognitivo-conductual que condiciona las respuestas individuales a los estímulos provenientes del medio ambiente. Se busca establecer el colectivismo de las masas que se comporten según las leyes de la historia o de la vida. Así, la propaganda crea el hábito de comportarse como si estas leyes pseudocientíficas fueran verdaderas y tuvieran el poder de predecir las conductas humanas. La creencia en la infalibilidad de los líderes totalitarios consiste en la convicción de que ellos disponen de la interpretación correcta de las fuerzas de la historia y, dado que el interés colectivo está definido por estas fuerzas, los líderes se atribuyen el poder profético de conocerlo y de guiar las masas en su dirección, "ayudando" de esta manera a lo que disponen las inmutables leyes de la historia.

El lenguaje del científicismo profético correspondía a las necesidades de las masas que habían perdido su hogar en el mundo y estaban ya preparadas para reintegrarse a las fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre, nadador en las olas de adversidad, hasta las costas de la seguridad.¹⁵⁹

Las masas, hechizadas por las estrategias de la propaganda, se caracterizan por la incapacidad de la articulación de los intereses individuales, que se refleja en su disposición a auto-sacrificio en el nombre de algunos intereses nacionales, clasistas o de raza: *El fanatismo de los movimientos totalitarios [...] es determinado por la falta de interés propio de las masas que se hallan completamente preparadas para sacrificarse a sí mismas.*¹⁶⁰ El sacrificio individual es percibido por Arendt como el último recurso que otorga al hombre-

¹⁵⁹ *Los orígenes...*, p. 286.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p.285.

masa un mínimo de respeto propio, puesto que la atomización y el desarraigo espiritual y social privaron a las masas de una vida con sentido que trascendería su condición superflua.

Así, Arendt niega que en los regímenes totalitarios la priorización del interés particular sería la causa principal de los males cometidos por el hombre-masa: *la tradición occidental sufre la idea preconcebida de que las cosas más malvadas que los seres humanos pueden cometer nacen del vicio de egoísmo.*¹⁶¹ La pensadora observa que el interés individual de las personas *superfluas* en la condición radical de *homelessness* y *rootlessness* es anulado por la decisión de "despersonalizarse" en el movimiento totalitario y su ideología.¹⁶² El abandono radical del interés propio en el nombre de las nociones abstractas, cuya realización es profetizada por la propaganda en el futuro lejano, constituye para Arendt una de las características principales de las masas de los regímenes totalitarios.¹⁶³ Las masas escapan de su desorientación al *ficticio hogar del movimiento*. La incondicional lealtad que exigen estos movimientos de las masas de individuos aislados y atomizados pone en cuestión sus intereses particulares. La ideología totalitaria ofrece a los individuos atomizados un hogar seguro, pero pide a cambio su libertad y el abandono del interés propio.

A pesar de esta diferencia fundamental en cuanto al papel que desempeña el interés propio en la explicación de los actos de maldad, el carácter humano, no demoníaco, del mal, es un punto de referencia común para las reflexiones de Kant y Arendt. La filósofa niega con fuerza la convicción que ubicaba la fuente del mal fuera del hombre concreto. El verdadero responsable por los actos cometidos en los campos de exterminio no es Satán, ni tampoco la depravación de la naturaleza humana, sino los individuos concretos, de carne y hueso. Considero que con estas observaciones Arendt pretende expresar la analogía entre las convicciones premodernas sobre el origen del mal con algunas de las

¹⁶¹ Carta a Jaspers del 4 de marzo 1952 en Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondance, 1926-1969, L. Kohler y H. Saner (compiladores), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p.66, citado por Bernstein en "¿Cambió Hannah Arendt de opinión...", p.240.

¹⁶² *Los orígenes...*, p.388.

¹⁶³ Cf.: *Ibíd.*, p. 397.

creencias actuales acerca de las personas que cooperaron con los regímenes totalitarios del siglo XX. A saber, con la tendencia a comparar el sistema político perverso con la figura del Lucífero totalitario que subyuga a los individuos con una fuerza arrastradera, aniquilando su libertad, responsabilidad y juicio. Asimismo, las supuestas leyes de hierro de la Historia o del comportamiento humano desempeñarían el mismo papel de una entidad misteriosa (naturaleza humana, pecado original, Satanás, hábito) a la que se relega las responsabilidades individuales. Así, la tendencia para delegar las responsabilidades individuales, apelando al imaginario de alguna "fuerza superior", se repite en la historia bajo diferentes fenómenos.

Otra de las características distintivas del sistema totalitario consiste en la identificación personal entre el Jefe del movimiento y sus subordinados. Cada funcionario nombrado por el Jefe es su *encarnación viviente*¹⁶⁴, por lo que el Jefe asume el monopolio de la responsabilidad por los actos cometidos por los miembros del movimiento en su capacidad oficial.

Esta responsabilidad del movimiento por todo lo que se hace y esta identificación total con cada uno de sus funcionarios tienen la muy práctica consecuencia de que nadie llega a tener la experiencia de una situación en la que haya de ser responsable por sus acciones o pueda explicar las razones de éstas. Como el Jefe ha monopolizado el derecho y la posibilidad de explicación, parece ante el mundo exterior como si fuera la única persona que sabe lo que está haciendo [...] El misterio real del Jefe totalitario reside en una organización que le permite asumir responsabilidad total por todos los delitos cometidos por las formaciones de élite del movimiento y afirmar al mismo tiempo la respetabilidad honesta e inocente del más ingenuo compañero de viaje.¹⁶⁵

En oposición a las masas de simpatizantes, los miembros y élites del movimiento, quienes de manera progresiva han perdido la capacidad de distinguir la realidad de su mundo de las mentiras ideológicas repetidas por la propaganda, los círculos íntimos en torno al Führer no suelen perder el sentido de la realidad. Lo que los une, sin embargo, es una convicción ideológica sobre la omnipotencia humana:

Lo que liga a estos hombres es una firme y sincera fe en la omnipotencia humana. Su cinismo moral, su creencia de que todo está permitido, descansan en la súbita convicción de que todo es posible. Es cierto que estos hombres, pocos en número, no son fácilmente

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 304.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p.305.

cogidos en sus propias mentiras específicas y que no creen necesariamente en el racismo o en la economía, en la conspiración de los judíos o en Wall Street. Sin embargo, también ellos son engañados, engañados por su desvergonzada y vana idea de que todo puede ser hecho y por su desdeñoso convencimiento de que todo lo que existe es simplemente un obstáculo temporal que destruirá ciertamente una organización superior. Confiados en que el poder de la organización puede destruir al poder sustancial, como la violencia de una banda bien organizada puede robar las mal guardadas riquezas de un hombre rico, subestiman constantemente el poder sustancial de las comunidades estables y sobreestiman la fuerza impulsora del movimiento. Como, además, no creen realmente en la existencia de hecho de una conspiración mundial contra ellos, sino que sólo la utilizan como recurso organizativo, no consiguen comprender que su propia conspiración puede hacer eventualmente que todo el mundo se una contra ellos.¹⁶⁶

Considero que el sometimiento a la ideología constituye para Arendt uno de los factores más poderosos que obstaculiza el ejercicio de la capacidad de pensar sin apoyarse en los prejuicios y sin recurrir a los lugares comunes. Por consecuencia, la ideología se convierte en uno de los nidos del mal. Tanto los hombres-masa, como élites y cooperadores más cercanos al Führer optaron por resguardarse en la simple y falsa, pero segura cosmovisión ofrecida por la ideología que, al parecer, los liberaba de pensar autónomo y elegir libremente.

Desde la perspectiva kantiana, podríamos decir que las personas sometidas a la ideología practicaron el autoengaño, cuya noción explicamos en el segundo capítulo. Los seguidores del partido nazi eligieron su ceguera moral y escogieron desligarse de la responsabilidad por la decisión de convertirse en seres irreflexivos. Su autoengaño ocultaba el deseo de sumirse en un estado de conformidad a cualquier precio. Arendt menciona el autoengaño de los alemanes, pero no profundiza en ese concepto: *Y la sociedad alemana de ochenta millones de personas había sido resguardada de la realidad y de las pruebas de los hechos exactamente por los mismos medios, el mismo autoengaño, mentiras y estupidez que impregnaban ahora la mentalidad de Eichmann.*¹⁶⁷

A pesar de rehusarse a ubicar el origen del mal fuera del hombre concreto, Arendt es consciente del enorme poder de los regímenes totalitarios para convencer a las personas sobre la necesidad histórica de esta forma de gobierno, y de su elaborado

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p.314.

¹⁶⁷ *Eichmann...*, p.82.

sistema de propaganda para influir sobre las voluntades particulares y hábitos sociales. Adoptaremos la siguiente definición de la propaganda, destacando el elemento de la repetición sistemática del mensaje para lograr el cambio de la conducta:

Por propaganda se entiende la acción sistemática, reiterada, ejercida por medios orales, escritos o icónicos, sobre la opinión pública, con una finalidad persuasiva, principalmente mediante la sugestión y técnicas psicológicas similares, para imbuir una ideología e incitar a la acción mediante la canalización de actitudes y opiniones, al presentarse la realidad tergiversada, seleccionada e interpretada con un reduccionismo valorativo y una carga emocional.¹⁶⁸

La fe en la necesidad histórica, infundida por la propaganda, junto con la creación de un conjunto de respuestas automáticas frente al peligro imaginario (la figura del enemigo, sea Judío, bolchevique, trotskista, kulak, etc.), representado en realidad por las víctimas del régimen, constituyó un mecanismo muy eficaz de condicionar el comportamiento humano. Además, otro factor significativo en la creación exitosa de nuevos hábitos, que consiste en explotar las posibles semejanzas entre las arraigadas prácticas sociales y las que se quiere introducir,¹⁶⁹ estuvo presente en Alemania nazi bajo la forma histórica del antisemitismo. La ficción inventada con mucho éxito por la propaganda nazi acerca de una conspiración mundial judía tocó las sospechas arraigada entre los alemanes desde el Medievo. Arendt reconoce esta ausencia intencional de novedad y originalidad en las ideologías totalitaria, para que su cautivadora familiaridad consiga con más facilidad a los seguidores.

No es accidental que los movimientos totalitarios de nuestro tiempo, tan atterradoramente nuevos en métodos de dominación e ingeniosos en formas de organización, jamás hayan predicado una nueva doctrina, jamás hayan inventado una ideología que ya no fuese popular.¹⁷⁰

Asimismo, el sentido de un estado de emergencia causado por la guerra también facilitó la sustitución de un código moral y sus prácticas habituales por el otro.

¹⁶⁸ Leonard Doob, citado en por Rodero, Emma, "Concepto y técnicas de la propaganda y su aplicación al nazismo" en *Cultura y medios de comunicación: actas del III Congreso Internacional*, Salamanca, del 15 al 18 de febrero de 1999 /coord. por Gerardo Pastor Ramos, María Rosa Pinto Lobo, Ana Lucía Echeverri González, 2000, pp. 655-668.

¹⁶⁹ Duhigg, Charles, *The Power of Habit: Why We Do What We Do in Life and Business*, Random House, New York, 2012, p. 175.

¹⁷⁰ *Los orígenes...*, p. 294.

3.4. Juicios y prejuicios

El elaborado sistema de propaganda, difundido gracias al control de los medios masivos de comunicación, buscó modificar o reforzar algunas creencias y prejuicios presentes entre los alemanes para crear nuevas conductas que, con el tiempo, serían repetidas de manera automática por la mayoría de la sociedad alemana. La prioridad de dirigir un programa de propaganda complejo a los sectores juveniles muestra el afán de formar toda una población bajo la nueva jerarquía de valores y fomentar las pautas de conducta que los encarnen. La búsqueda de la modificación de las conductas para que sean acordes a los fines del Estado totalitario se construyó sobre uno de los sentimientos más poderosos: el miedo a no llegar a lo que uno podría llegar a ser:

La propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la Historia, con permanecer desesperadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con una irreparable y misteriosa deterioración de su sangre.¹⁷¹

A pesar de sus evidentes desventajas, está claro que ciertos hábitos conductuales no sólo son inevitables, sino que constituyen un factor indispensable para que no nos paralicemos frente a la infinitud de decisiones que sentimos poder tomar en cada instante de la vida. El agobio que sería el resultado de usar la capacidad del juicio en cada momento simplemente no nos permitiría vivir. Además, las rutinas reducen la incertidumbre y agilizan el funcionamiento cotidiano de individuos, empresas, diferentes organizaciones y todas las sociedades. Así, los hábitos cognitivos, o los prejuicios, como los llama Arendt, son necesarios y desempeñan hasta cierto grado un papel funcional en las sociedades humanas:

Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana.¹⁷²

¹⁷¹ *Ibid.*, p.285.

¹⁷² Arendt, Hannah, *¿Qué es política?*, tr. Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997, p.52.

Además, un prejuicio *auténtico* encierra en sí el fósil de lo que en el pasado fue un juicio legítimo fundamentado en la experiencia, pero con el tiempo perdió su relación genuina con la realidad y aun así la gente siguió repitiéndolo de manera acrítica, lo que lo transformó en un lugar común, a menudo falso. La fuerza de los hábitos tiene gran poder para regular de manera automática la conducta de los hombres. Pero, el behaviorismo primitivo tampoco puede explicar con sus pautas sencillas lo complejo que es el comportamiento humano. Los hombres tienen la capacidad de reconocer sus hábitos y la responsabilidad de cambiarlos, aunque el esfuerzo consciente para realizarlo es considerable.

Arendt, con razón, niega que la fuerza con la que el individuo puede oponerse a estas intenciones de dominación total pueda aniquilarse. La responsabilidad del individuo bajo la dictadura consiste en pensar y hacer uso de la capacidad del juicio para no permitir que la perversa jerarquía de los valores automatice sus respuestas morales. Empero, la historia muestra que ha resultado más fácil condicionar el comportamiento humano, que fomentar la capacidad del juicio, esto es:

Pensar y juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales.¹⁷³

A pesar de la enorme influencia de los hábitos en nuestra vida privada, profesional y social, hay que reconocer que los hábitos no son destino y pueden ser cambiados, tanto para mejores como para peores. Cuando los hábitos emergen, la mente de la persona cesa de tomar decisiones autónomas en el campo al que corresponde el hábito. La pauta de conducta fluye de manera automática, sin la necesidad de involucrar los mecanismos intelectuales responsable de reflexionar.

¹⁷³ Arendt, Hannah, *Responsabilidad personal bajo dictadura* en *Responsabilidad y juicio*, tr. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2007, p.65.

3.5. *Actúa como si fueras libre*

Arendt, en sintonía con Kant, está convencida que juzgar a una persona como mala implica percibirla como un agente libre. Pues, la sospecha que nadie es libre imposibilita que atribuyamos a un individuo la responsabilidad por sus actos. *La misteriosa necesidad que supuestamente actúa a espaldas de los hombres*¹⁷⁴, como por ejemplo los movimientos dialécticos de la historia, describen al individuo como pieza del engranaje en la máquina de la historia, cuya libertad es una ilusión, pues su voluntad es dirigida por estas leyes hacia cierto fin. El sistema burocrático fundamentado en el supuesto de que cada individuo es prescindible en su función sin que el sistema cambie es para Arendt un caso paradigmático que diluye la responsabilidad personal. La perversidad de este "gobierno de nadie" radica en la disolución de la libertad y responsabilidad personal, es decir, en la negación de los presupuestos fundamentales de la condición humana.

A pesar de la extensión de las descripciones deterministas del ser humano, en los tribunales se juzgan los hombres concretos que no pueden eludir su responsabilidad personal, justificándose por causas externas, *desde el Zeitgeist hasta el complejo de Edipo*.¹⁷⁵ Así, el presupuesto de la libertad humana es indispensable para salvar el discurso moral y jurídico. El hecho de juzgar en los tribunales a los individuos pone de manifiesto la intuición moral básica que niega la posibilidad de un sistema nomológico cerrado que pudiera determinar y prever el comportamiento humano. Ante el juicio se presenta una persona, es decir, un ser cuya condición puede describirse en el lenguaje de la libertad. De la misma manera como el electrón puede ser teorizado según las propiedades de las ondas y de las partículas, el comportamiento humano puede describirse en los términos de la libertad y de la necesidad.

Una parte fundamental de la condición humana consiste en adoptar hacia uno mismo y hacia el otro la actitud participativa, es decir, ver al otro como el agente, es decir, el autor de sus actos, y no sólo como el resultado de los condicionamientos de distinta

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p.51.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p.52.

índole. Esta actitud no puede, ni necesita ser justificada externamente, pues sobre ella se basa el funcionamiento de la sociedad, y nuestra percepción de nosotros como seres humanos. Las prácticas sociales y el uso de los conceptos morales dan cuenta, de manera interna, de la imposibilidad de reducir los actos humanos a las leyes deterministas. Aunque la responsabilidad del actor se puede redimir bajo dos circunstancias: en la presencia de las circunstancias atenuantes o cuando el agente tiene alguna "deficiencia" (enfermedad mental, se encuentra en el estado anormal, es un niño, etc.), es inconcebible que, admitiendo el determinismo, empecemos a reaccionar frente a todas las conductas humanas bajo estas dos vertientes. Es decir, si aceptaríamos que el determinismo fuera cierto como la única descripción válida del actuar humano, no tendríamos ninguna razón para adoptar las actitudes reactivas como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor, etc., frente al comportamiento del otro hacia nosotros. Tampoco tendríamos buenas razones para emitir un juicio moral, desaprobar, castigar, culpar, etc. a una persona por sus acciones. Pues el otro no sería el autor de sus acciones, sino un "objeto" sujeto a las leyes deterministas. No tendríamos por qué agradecerle algo o sentir el resentimiento por algún daño que nos provocó, porque en realidad él no sería el autor de estas cosas. No sería el sujeto, sino un objeto en las manos del destino.

Sin embargo, negar las actitudes reactivas significa negar nuestra manera de ser en el mundo, por lo que es una suposición que atenta contra la condición humana. Aunque no podemos tener la seguridad que el determinismo, como una explicación única y total sea falsa, nos vemos obligados a comportarnos como si fuéramos libres y describir nuestros actos en el lenguaje de los eventos mentales. William James expresa esta convicción en el famoso pasaje de su diario, fechado 30 de abril del 1870: frente al sinsentido que el determinismo infundió en su vida, decide realizar un experimento de creer durante un año en ser libre para cambiar su vida. Sin importar si esta libertad tiene o no válida razón de ser.

Pienso que ayer fue la crisis en mi vida. Terminé la primera parte del segundo *Ensayo de Renouvier* y no vi ninguna razón por la que su definición de la libre voluntad — *el sostén del pensamiento porque elijo cuando puedo tener otros pensamientos* — necesita ser la

definición de alguna ilusión. De todos modos, asumiré desde hoy hasta el siguiente año - que no es una ilusión. Mi primer acto de libre voluntad será creen en la libre voluntad.¹⁷⁶

En el caso contrario, para ser congruentes, el colapso generalizado de las instituciones sociales y jurídicas, del discurso moral, de la percepción de nosotros como sujetos y de la esperanza en el sentido de la vida sería inevitable. Así, no es humanamente posible que veamos a los demás y a nosotros mismos sólo como objetos determinados. La perspectiva externa del observador que explica las acciones en el marco causal representa sólo un punto de vista, al que es imposible reducir la riqueza de la experiencia humana.

La explicación de las acciones humanas desde la perspectiva interna de actor y en los términos de autonomía implica que antes de actuar creemos tener a la disposición un cierto número de alternativas para escoger. Además, la acción que elegimos puede ser explicada racionalmente al hacer referencia a nuestras creencias y deseos, que juntos constituyen las razones para la acción. Empero, estas razones no son una causa necesaria y determinante para la acción, sino que constituyen su explicación racional. Por consiguiente, somos responsables por nuestras acciones. Por otro lado, desde la perspectiva externa, tanto la autonomía, como la responsabilidad y explicación racional desaparecen frente a las explicaciones causales deterministas de un observador externo.

Aun cuando no es humanamente posible vivir de manera congruente bajo los presupuestos del determinismo estricto, esto es, sin asumir el papel del participante, la estrategia más común de defensa de los criminales de los totalitarismos consistía en presentar su participación en el crimen nazi dentro del diccionario de eventos físicos, regido por las leyes causales. Al declarar que "No fui yo como persona quien lo hizo, yo no tenía ni la voluntad ni el poder de hacer nada por mi propia iniciativa; yo era una simple pieza de engranaje, completamente prescindible, cualquiera en mi lugar lo habría hecho"¹⁷⁷, el acusado niega su condición de ser humano que actúa y que necesariamente posee los estados mentales que se pueden expresar mediante los verbos como *creer*,

¹⁷⁶ Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James, As Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, Together with His Published Writings*, Boston, Little, Brown, 1936, vol.1, p.323, tr. mía.

¹⁷⁷ *Responsabilidad...*, p. 60.

tener la intención, desear, esperar, etc. Así, el acusado quiere lograr lo imposible, es decir, reducir su existencia al ámbito naturalista regido por el ideal de las leyes causales. El ámbito en el que la libertad y responsabilidad son imposibles.

No obstante, el tribunal busca conocer la intención del acusado al cometer ciertos actos, su creencia y razón de actuar de una manera en vez de alguna otra. El juez percibe al acusado desde la perspectiva del ámbito mental en el que el hombre responde como un ser autónomo. De no ser así, el juicio no tendría ningún sentido. Al menos que estuviéramos dispuestos argumentar que la responsabilidad puede darse en un mundo carente de la libertad. Tal vez podría ser así, pero eso, al parecer, no sería justo, y lo que busca el tribunal es la justicia.

3.6. Eichmann. Juicio y banalidad del mal

Después de acudir a Jerusalén para atestiguar como periodista en el juicio de Adolf Eichmann, comandante de la SS encargado de la organización de la logística de transportes de los judíos a los campos de concentración y exterminio nazis, Arendt con sorpresa constató su mediocridad carente de rasgos demoniacos y superficialidad moral e intelectual:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente [...] era totalmente corriente, común, ni demoniaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable [...] no era estupidez, sino incapacidad para pensar.¹⁷⁸

La ausencia del pensamiento por parte de Eichmann se hacía visible a través de su lenguaje, propio de un burócrata irreflexivo, capturado en *la dominación a través del anonimato de las oficinas, [...] la más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él.*¹⁷⁹ Las frases hechas y las expresiones estereotipadas revelaron su superficialidad intelectual y su incapacidad para pensar, ante todo, para

¹⁷⁸ *La vida del espíritu...*, p. 30.

¹⁷⁹ *¿Qué es política?...*, p.50.

pensar desde el punto de vista de otra persona.¹⁸⁰ Esta incapacidad para tomar la perspectiva del otro impide la comunicación y el reconocimiento de la pluralidad humana, puesto que el individuo aislado se encierra en el mundo prefabricado por los clichés de la propaganda, que lo protegen contra la presencia de otras visiones del mundo. El lenguaje estereotipado imposibilita el pensamiento creativo y el juicio reflexionante, puesto que es un filtro que no permite ver, ni nombrar, a lo que se escapa a sus fórmulas. Así, la visión de la realidad de Eichmann quedó reducida al tamaño de su vocabulario. *Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el cliché propio de la oratoria fúnebre.*¹⁸¹

Además, si tomamos en cuenta que en la época del hitlerismo, no sólo se invirtió el código moral, sino que el fundamento mismo de la convivencia social que prohibía matar a los conciudadanos se invirtió en su contrario, podemos comprender con más facilidad que estas circunstancias casi le impidieron al delincuente *saber o intuir que realiza actos de maldad.*¹⁸² Pues el lenguaje de propaganda nazi se introyectó por medio de los clichés en el lenguaje cotidiano y en la conciencia de los ciudadanos alemanes, creando hábitos que resultaron mortales para judíos, gitanos, polacos, homosexuales y comunistas. La renuncia casi universal al juicio frente al supuesto veredicto de la Historia constituye para Arendt una característica clave para entender el régimen nazi. No obstante, en el vocablo "casi" descansa la dimensión de la esperanza y fe en la libertad y dignidad humanas.

A lo largo de la investigación que realizamos, se puede percibir que en el pensamiento de Arendt existe cierta tensión entre, por un lado, su convicción sobre gran fuerza de persuasión de la que disponía la propaganda nazi, y del enorme poder de dominio que ejercía el sistema totalitario sobre las masas, que anula el interés particular de los individuos superfluos y desarraigados en el nombre de algún imaginario interés ideológico y colectivo; y, por otro lado, su defensa del poder de las personas, a pesar de las circunstancias adversas, de resistir la dominación total gracias a la capacidad del juicio reflexionante. Empero, la pensadora reconoce que sólo individuos excepcionales

¹⁸⁰ *Eichmann...*, p.79.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p.368.

¹⁸² *Ibíd.*, p.403.

resistieron esta dominación, por lo que constituyen, en cierto sentido, la excepción extraordinaria de la regla. No obstante, precisamente en esta singular imprevisibilidad de la resistencia de unos pocos se encuentra y reafirma el espacio de la libertad.

Ahora bien, con respecto a estos individuos que resistieron el dominio totalitario, Arendt pregunta: *¿en qué sentido fueron diferentes aquellos raros individuos que no colaboraron en ningún aspecto de la vida ordinaria y se negaron a participar en la vida pública, aunque no fueron capaces de rebelarse activamente?*¹⁸³ La respuesta según Arendt es sencilla: estas personas eran escépticas y dubitativas en cuanto a las normas y pautas morales, que llegaron a cambiarse de un día para el otro. En el momento histórico cuando *la moral degeneró hasta convertirse en un simple conjunto de mores –maneras, costumbres, convenciones, que se podían cambiar a voluntad– no por la acción de criminales, sino por la de las personas corrientes*¹⁸⁴, los resistentes confiaron en su juicio autónomo y se negaron a seguir la nueva moral impuesta a las masas por la propaganda.

Estos individuos, acostumbrados a formar sus propias ideas sobre el mundo, no reaccionaron de manera automática en el momento cuando un sistema de valores fue sustituido por el otro. Se negaron a seguirlo, pues no creían en la posibilidad de un código moral que pudiera proporcionar, de antemano, las respuestas correctas a todas las nuevas experiencias. Esta capacidad de juicio, sostiene Arendt, no depende de la clase social, ni del nivel educativo, sino del contacto sincero que uno tiene consigo mismo, que se realiza por medio del dialogo silencioso que se llama el pensamiento. El inevitable hecho de saber que uno tendrá siempre que vivir con uno mismo es para Arendt el imperativo que invita al uso de la capacidad del juicio: *Los mejores de todos serán aquellos que sólo tengan por cierta una cosa: que pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.*¹⁸⁵

¹⁸³ *Responsabilidad...*, p.70.

¹⁸⁴ Arendt, Hannah, *Algunas cuestiones de la filosofía moral en Responsabilidad y juicio*, tr. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2007, p.79.

¹⁸⁵ *Responsabilidad...*, p. 70.

Así, la capacidad del juicio aparece como una facultad política del pensamiento que parte desde la realidad que tenemos en común, sin permitir las distorsiones ocasionadas por las reglas preestablecidas, ni por las ideologías. No obstante, la facultad de pensar es diferente a la facultad de juzgar, ya que el pensar opera con representaciones de las cosas que están ausentes en el momento de la reflexión, mientras que el *juzgar siempre se ocupa de particulares y que están a mano*.¹⁸⁶ El juicio permite que el sujeto entre en contacto con la realidad, confirmando su lugar en ella. Notemos que de ninguna manera se trata de negar la fundamental tesis epistemológica sobre la imposibilidad de acceder a los hechos puros, sin la mediación de la interpretación. Fina Birulés lo expresa con claridad:

No se trata de olvidar que no hay hechos sin interpretaciones, ni las reflexiones de los filósofos de la historia y los historiadores acerca de la imposibilidad de establecer hechos sin una interpretación, pero hay que insistir en que estas argumentaciones no pueden servir para justificar que se borren las líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación, o como una excusa para manipular los hechos o para negar la existencia de la cuestión objetiva.¹⁸⁷

El hecho de negarse a participar en el aparato estatal totalitario, gracias al ejercicio del juicio y la coherencia interna que se buscaba salvar, es para Arendt un gesto político muy significativo. Aunque sólo uno pocos optaron por no cooperar con el sistema, Arendt postula que la facultad del juicio en potencia es universal entre los hombres, puesto que la capacidad de iniciar algo nuevo, vinculada con la creatividad, constituye el rasgo más destacable de la condición humana: *[El hombre] es un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad*.¹⁸⁸

A diferencia de las masas, las élites, a los que pertenecía Eichmann, no solían creer en las justificaciones propagandísticas para los crímenes que cometían, sino que fue

¹⁸⁶ *El pensar y reflexiones morales...*, p. 184.

¹⁸⁷ Birulés, Fina, "Notas sobre el mal como la supresión de la pluralidad" en Birulés, Fina et al., Hannah Arendt: el legado de una mirada, Ediciones Sequitur Madrid, 2008, p. 177.

¹⁸⁸ Arendt, Hannah, *Comprensión y política* en *De la historia a la acción*, tr. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, p.44.

suficiente que lo que hacían concordaba con la voluntad y palabras del Führer, que se convertían en la verdadera ley del país. Esa identificación entre voluntad, palabras del Jefe con la ley y con la realidad, suprimía su responsabilidad de pensar por sí mismos y distinguir la mentira de la realidad:

La sobresaliente cualidad negativa de la élite totalitaria es que jamás se detiene a pensar cómo es realmente el mundo y nunca compara las mentiras con la realidad. Su más preciada virtud, en consecuencia, es la lealtad al jefe, que, como un talismán, asegura la victoria definitiva de la mentira y de la ficción sobre la verdad y la realidad.¹⁸⁹

Los que, como Eichmann, pensaron que era su deber hacer todo lo que ordenaba Führer, en los juicios posteriores a la guerra apelaban a su inocencia evocando la virtud de la obediencia. No obstante, Arendt pone de manifiesto la confusión entre el concepto de la obediencia y del consentimiento, ya que la participación activa en el aparato de poder totalitario, en contraste con la decisión de retirarse de la esfera de los asuntos públicos, significaba en realidad el tácito consentimiento y apoyo a la dictadura. Pues, la obediencia es propia de la relación por naturaleza asimétrica entre adulto y niño, o entre Dios y hombre, pero no existe en asuntos de política y moral, donde los hombres aparecen en su carácter de personas libres e iguales entre sí. Aunque los seguidores de Führer solían atribuirle algunas características divinas, es claro que entre hombres, adultos, libres y responsables, la supuesta obediencia disfraza el consentimiento. Así, la pregunta a los participantes en el aparato nazi, no debería ser *¿Por qué obedeciste?*, sino *¿Por qué apoyaste?*

Visto así, la respuesta a la pregunta *¿Por qué no apoyaste?* nos remite a la capacidad del juicio que permite distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo malo de lo bueno, sin apoyarse en las "banderillas" proporcionadas por los prejuicios y reglas preestablecidas. Lo que posibilitó a estas pocas personas distanciarse de los mecanismos totalitarios fue el coraje de ver y juzgar la realidad tal como se desvelaba frente a sus sentidos. La fidelidad a la experiencia es un elemento esencial en la construcción del juicio reflexionante y un arma eficaz en contra de las ideologías que ponen en duda la realidad.

¹⁸⁹ *Los orígenes...*, p. 312.

La ideología no es, pues, la mentira de las apariencias, sino más bien la sospecha proyectada sobre las apariencias, la presentación sistemática de la realidad, que tenemos ante los ojos, como una pantalla superficial y engañosa; la característica de la ideología es la incredulidad y nunca la fe perceptiva.¹⁹⁰

Para destacar la relevancia del juicio reflexionante en el ámbito político, Arendt interpreta en clave político la *Crítica del Juicio* de Kant. La pensadora esboza su teoría del juicio político con base en el juicio del gusto kantiano. No obstante, su muerte interrumpe el desarrollo más elaborado de dicha teoría. En *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant* y en el ensayo *Crisis de la cultura* Arendt da pautas para el tratamiento político del juicio estético. A continuación sólo se mencionan algunos elementos que caracterizan al juicio político, ya que la extensión de este trabajo no permite una investigación más profunda.

Arendt considera que el *desinterés*, en el sentido de la ausencia de una actitud utilitaria, constituye el punto de encuentro entre el juicio del gusto y el juicio político. Mientras el observador sea más desinteresado, mayor será su imparcialidad y más acertado su juicio sobre una obra de arte o un acontecimiento político. Tanto una obra como una actividad política deben ser presentadas o preformadas frente a otras personas en un *espacio público*, sea este un teatro, un museo, una calle o una plaza. El arte y las acciones políticas deben *aparecer* frente a los observadores quienes pueden juzgar su belleza. Así, el arte y la política son fenómenos del *mundo público* y se arraigan en el mundo común.

Tanto en estética como en política, juzgando se toma una decisión, que aunque esté condicionada por un cierto grado de subjetivismo, por el simple motivo que cada uno tiene su lugar desde donde observa y juzga el mundo, se apoya también sobre el hecho que el mundo es un dato objetivo, común a todos sus habitantes.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Notas sobre el mal...*, p. 171.

¹⁹¹ Arendt, Hannah, *La crisis en la cultura: su significado político y social*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 335.

El estetizado juicio político pretende trascender las limitaciones subjetivas gracias a la *imaginación*, que no sólo permite distanciarse del objeto para reflexionar sobre él en su ausencia, comprendiéndolo sin parcialidad ni prejuicio, sino posibilita una *mentalidad ampliada*. Esto es, permite pensar poniéndose en el lugar de los demás, tomando en cuenta distintas perspectivas intelectuales, para establecer un diálogo imaginario con ellas y someterse a su crítica.

La imaginación como dinámica que juega en las coordenadas de la presencia y la ausencia, posibilita la comprensión y la distancia necesaria para ésta, la imparcialidad del juicio y el tránsito tanto en el tiempo como en el espacio: transita el abismo que separa la no-presencia del «ya no» propia del pasado y la del «todavía no» que remite al futuro, mientras es capaz de poner, tanto como de colmar, la distancia que nos separa de lo que no está presente a nuestra mirada.¹⁹²

El juicio político no apela a ninguna verdad absoluta, sino que revaloriza a la *doxa*, a la opinión, como el espacio propio de la política. La pluralidad de opiniones sobre los asuntos de la vida en común caracteriza al diálogo que se desarrolla en la esfera pública, sin las constricciones que impone la pretensión de poseer la verdad absoluta.

Los resistentes percibieron la novedad del mal que estaban presenciando y se negaron a reducir lo nuevo a lo antiguo, y a subsumirlo bajo algunas leyes raciales o fuerzas vitales que lo justificarían. El pensamiento crítico que caracterizó a estas personas, aun siendo una actividad solitaria, es siempre abierto al examen de los demás y a los puntos de vista diferentes, esto es, se realiza en *el mundo comunitario*. El juicio, siendo el resultado del pensamiento sobre la contingencia de lo particular, tiene carácter intersubjetivo, ya que el objeto del juicio es el mundo que está constituido por lo que los sujetos tienen en común, así que se refiere al espacio entre lo subjetivo y lo objetivo.

Ciertamente, el juicio arraiga al hombre en la realidad, mientras que su ausencia lo condena a flotar en la superficie. El mal, como la consecuencia de la falta del juicio, es igual de superficial. Cuando la ideológica ficción nazi es tomada, sin ningún examen, por la

¹⁹² Fuster Perió, Ángela Lorena, *Reciclar la imaginación en Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Fina Birulés y Rosa Ruis Gatell (eds.) Instituto de la Mujer, España, 2011, p.29.

realidad, el *mal como el hongo invade las superficies*.¹⁹³ Así, el mal no tiene ninguna "grandeza satánica", ni encanto maligno. En este sentido el mal es banal, pues significa la falta de imaginación, profundidad y reflexión autónoma.

Fue la irreflexión de Eichmann que lo alejó de la realidad y posibilitó la aniquilación que orquestó desde su oficina. La absoluta lealtad de Eichmann a Hitler lo encaminó a tomar las palabras de Führer por el reflejo fidedigno de la realidad, sin el menor cuestionamiento o duda. El hecho de ceder la responsabilidad de juzgar la realidad al otro, permitió que la mentira tomara el lugar de la realidad.

Y no hay que olvidar que las mentiras, a menudo, resultan más plausibles que la realidad, dado que quien miente «ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos a lo inesperado, con aquello que no estamos preparados».¹⁹⁴

Así, Eichmann, en el acto de autoengaño, niega cometer el crimen cuando apela a la obediencia a Hitler y a la obligación a seguir las ordenes. Como vimos, lo que en realidad hace es negar su condición humana para reducir su existencia a una "pieza de engranaje". Ya explicamos porque este tipo de reducción de nuestro ser en el mundo es imposible. Arendt considera que Eichmann, en cierto sentido, *no supo jamás lo que hacía*¹⁹⁵, debido a su falta de imaginación y alejamiento de la realidad e irreflexión. Aunque de alguna manera Eichmann fue ambicioso y diligente, eso no logra explicar las dimensiones del crimen que cometió. La categoría de «exagerado» interés propio no es suficiente para comprender a Eichmann. Arendt se contrapone a Kant cuando considera que la clave para interpretar los fenómenos de maldad consiste en reconocer que, bajo ciertas circunstancias, las personas «normales» son totalmente incapaces de distinguir el bien del mal. Con eso Arendt no pretende negar que el egoísmo «exagerado» sea un factor importante en la explicación de los actos malos. Empero, de ninguna manera es suficiente para comprender la maldad en los sistemas totalitarios.

¹⁹³ Carta a Scholem, citada en Brenstain *¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal en Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Fina Birulés, comp., Gedisa, Barcelona, 2007.

¹⁹⁴ *Notas sobre el mal...*, p. 178.

¹⁹⁵ *Eichmann...*, p. 418.

Cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar, más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo.¹⁹⁶

Insistimos en que la pensadora, lo que muestra la cita, no niega la existencia en Eichmann de *extraordinaria diligencia en orden al personal progreso*. Sin embargo, esa diligencia, y aquí concuerdo con Arendt, no es suficiente para comprender el fenómeno del mal en su complejidad. Desde esta perspectiva, tratar de reducir la complejidad del mal a la presencia del exagerado interés propio resulta reduccionista y no es una herramienta conceptual satisfactoria para orientarnos en el mundo tan complejo. El egoísmo entendido como la búsqueda a corto plazo del beneficio propio sin tomar en cuenta las exigencias de la justicia, aunque sea presente en las acciones reconocidas como malas, parece no ser suficiente para la comprensión de lo complejo del problema del mal.

3.7. Conclusiones

El interrogante sobre el significado del mal presente en los sistemas totalitarios ha guiado nuestra investigación en este apartado. Arendt indica que un factor importante para comprender esta barbarie se revela en el abandono casi universal de la reflexión y de la capacidad del juicio reflexionante. La irreflexión aísla a los hombres y los aleja de la realidad, lo que permite que las personas "normales" sean capaces de *infinito mal*. Este mal no tiene ningún encanto, ni grandeza satánica, sino es banal en su superficialidad y ausencia de alguna razón de ser más profunda. El mal es algo insustancial que se escapa a nuestras definiciones, puesto que carece de la esencia que pudiera ser captada por un concepto. Las personas que lo cometen, en los regímenes totalitarios, no son estúpidas, sádicas, ni malvadas, tampoco se guían por algunos motivos de interés propio exagerado, sino que simplemente no tienen la plena consciencia de lo que hacen; son *terrible* y

¹⁹⁶ Ibíd., p. 418.

*terroríficamente normales*¹⁹⁷. Al estar desconectadas de sí mismas y de la realidad, delegan su responsabilidad y libertad para pensar y juzgar a los códigos morales u órdenes de los superiores. Cuando las personas se niegan a enfrentar, percibir y comprender la realidad por su propia cuenta, confiando en sus sentidos, pensamientos y juicios, dan bienvenida a la simplista manipulación ideológica, la cual ofrece una ilusión de seguridad a cambio de la libertad. La ideología resguarda a los hombres en su "minoría de edad", sin permitir el reconocimiento de *sapere aude* ilustrado.

En las circunstancias perversas que no permiten saber o intuir que se realizan actos de maldad, los lugares comunes, el lenguaje estereotipado y los clichés reflejan la ausencia del pensamiento y del juicio, que posibilita las atrocidades. La mentira ideológica toma el lugar de la realidad y redime a las personas de asumir el papel activo y reflexivo frente a los hechos.

Arendt piensa que el juicio por medio del cual distinguimos lo malo de lo bueno, lo bello de lo feo, sin referirnos a las reglas preestablecidas, que realmente no pueden guiarnos frente a los hechos sin precedentes, *puede prevenir catástrofes*¹⁹⁸. Así, el pensar y juzgar tiene consecuencias morales en la realidad, ya que tiene el poder de orientar nuestras acciones. De esta manera, pareciera que Arendt se acerca a la postura conocida como el *intelectualismo socrático*, cuya tesis principal se resume en que las personas obran mal o injustamente por el desconocimiento de la realidad. En la interpretación arendtiana la propuesta atribuida a Sócrates adquiere nuevas facetas y significados, que nos hacen sentido en la actualidad. El conocimiento, la comprensión y la consciencia plena y multidimensional de nosotros mismos y de nuestro mundo, efectivamente, podrían prevenir los males que experimentamos a diario. Imaginarnos las consecuencias de nuestros actos y sentirlas desde la posición del otro, que los padece, podría guiarnos en nuestras decisiones. El constante y auténtico "contacto" con nosotros mismos, con los demás y con el mundo, nos sensibilizaría hacia la evitación del mal.

En comparación con la teoría kantiana de mal radical, Arendt no está de acuerdo que sólo dos motivos, a saber, el exagerado amor propio o la justicia, permiten explicar el

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p.402.

¹⁹⁸ *El pensar y las reflexiones morales...*, p.184.

actuar humano. Según ella, el impulso egoísta no da cuenta de manera satisfactoria de los crímenes nazis. Arendt sostiene que es la falta de la reflexión auténtica lo que da pie a las atrocidades. El actuar que resulta de las convicciones ideológicas, el hábito y el abandono de sí en pos de los imaginarios impuestos por el líder abre el camino para el mal. No obstante, para Kant todas las acciones humanas son reflexivas, ya que los seres racionales no pueden actuar sin la mediación de la razón y no pueden negar su condición de la libertad trascendental. Por ello, el autoengaño de Eichmann le es imputable y el es plenamente responsable por sus actos. Asimismo, la interpretación amplia de la noción del amor propio que abarque la conformidad y el autoengaño, podría explicar las acciones de Eichmann quien, en este caso, se engañaría sobre su papel de una pieza de engranaje para sumirse en la conformidad sin reconocer su libertad y responsabilidad. Así, las teorías de Arendt y de Kant no tienen que diferir en lo sustancial. Aunque el énfasis presente en la obra de Kant es en la libertad, mientras que Arendt enfatiza el papel de la irreflexión y las condiciones sociopolíticas como factores esenciales para cometer los actos de maldad.

5. CONCLUSIONES

Al reconstruir las conceptualizaciones filosóficas de la maldad, hemos distinguido tres posiciones representativas que no sólo entablan un diálogo entre sí, sino que, además, configuran hoy nuestra percepción acerca de lo que nombramos como malo. El estudio de estos tres discursos – el tradicional, el kantiano y el arendtiano, nos acerca a una comprensión más compleja y profunda de lo que percibimos como malo, ya que se explican y explicitan las razones que nos hacen juzgar ciertos fenómenos de esta manera. Ciertamente, estos acercamientos teóricos no agotan las posibilidades de abarcar el problema del mal, pero nos ofrecen un panorama complejo y un punto de referencia obligatorio para pensar el mal hoy. Aunque los discursos analizados surgieron en diferentes momentos históricos, su poder explicativo se mantiene en las intuiciones, convicciones y reflexiones actuales. La actualidad discursiva constituyó el criterio para la elección de los autores, cuyos textos analizamos en esta tesis.

El discurso tradicional trata de explicar el mal en el mundo desde la perspectiva de la teodicea. Dios es aquí el actor principal a cuya defensa salen los filósofos para reconciliar su existencia con las experiencias de maldad. Este discurso sostiene que los hombre son aparentemente libres gracias a la posibilidad de elegir lo malo o lo bueno, y el mal moral aparece cuando una persona lo elige. Pero, en última instancia, este mal moral es causado por el mal metafísico propio de las creaturas, debido a su finitud. Me parece que esta postura obstaculiza la comprensión del mal, ya que no sólo permite eludir la responsabilidad personal, sino también busca justificarlo con algún vago y ambiguo bien desconocido. Además, si tomamos en cuenta que los crímenes más atroces suelen cometerse en el nombre de cierto bien abstracto, la perspectiva de teodicea resulta peligrosa. En nuestro mundo los actos de maldad se ejercen ya no sólo en el nombre de Dios, sino también de la ciencia, el progreso, la naturaleza o la historia, que tienen sus leyes y objetivos que supuestamente trascienden la limitada perspectiva humana. Así, cuando se trata de comprender el mal ubicando sus causas fuera del hombre concreto, en los imaginarios ideológicos, se logra justificar los crímenes injustificables. De igual manera, la libertad humana se convierte en una ilusión y la responsabilidad no descansa sobre los

hombres individuales, sino sobre las misteriosas fuerzas sobrehumanas. Asimismo, la hipótesis de algún Principio Malo, operando en el mundo, exime a los hombres de la responsabilidad individual por sus actos.

Recordando que el objetivo de nuestras tentativas de comprensión del mal es práctico y consiste en buscar las posibilidades para evitar que las acciones de maldad tomen lugar, el abordaje del problema desde la teodicea no nos resulta útil. Al contrario, asumir este discurso nos condena a justificar los males injustificables, a esperar "el bien" que probablemente nunca ocurrirá y confiar en la existencia de algún castigo "en el otro mundo", cuya factibilidad es más que dudosa. Lo alarmante es que esta perspectiva teórica, bajo distintos discursos religiosos e ideológicos, parece ser muy extendida en nuestro mundo.

En cuanto a la propuesta kantiana, consideramos que Kant tiene razón cuando argumenta que el lenguaje de la moral perece sin el lenguaje de la libertad. Los hombres como agente morales deben interpretar sus elecciones y decisiones en el marco conceptual que abarca a la libertad y a la responsabilidad, pues sólo así pueden tomar el papel activo en sus vidas. Además, sólo cuando describimos a las acciones humanas en el lenguaje de la libertad podemos responsabilizar a los agentes por sus decisiones y juzgarlos como personas concretas por los males que cometen.

Sin duda, descartar la creencia de que el mal se comete por el mal mismo, desde la *intención maligna y diabólica*, es un aporte muy relevante de Kant que hoy nos proporciona una herramienta útil para explicar, hasta cierto grado, los actos de maldad cometidos por las personas comunes. Interpretar el mal como un evento *triste, monótono y tedioso*, originado por el egoísmo humano que procura conseguir el placer inmediato sin esforzarse a reconocer a las exigencias de la justicia es una contribución trascendente de Kant para la comprensión de los fenómenos del mal. Tanto Leibniz, como Kant destacan el papel de la libertad que tienen los hombres para elegir lo malo. No obstante, para Leibniz la elección de lo malo está dictaminada, en la última instancia, por la imperfecta

naturaleza de las increadas esencias humana, mientras que Kant pone énfasis en los motivos presentes en este mundo.

Así, para evitar el mal sería necesario formar a los hombres para que actúen como si fueran libres y responsables. Sería igual de indispensable interpretar a las personas como potencialmente altruistas, perfectamente capaces de dirigirse por el principio del deber y de la justicia, en lugar de la limitada idea de la felicidad propia proyectada a corto plazo. En consecuencia, sería crucial tomar en cuenta esta visión antropológica para diseñar programas de instituciones formativas. En fin, lo que está en cuestión es pensarnos e interpretarnos de otra manera.

No obstante, hoy, para comprender el mal que nos rodea, ya no resulta suficiente atribuirlo únicamente a la búsqueda del desmesurado interés propio. Arendt está convencida que en la sociedad de masas regida por la ideología, sea nazista, comunista, nacionalista o del mercado, lo que origina los males más atroces es el sometimiento irreflexivo y despersonalizante a la ilusión de "estar en casa" ofrecida por una entidad imaginaria, capaz de dar al hombre la quimera de la seguridad y del sentido. El precio por pagar es el de la libertad. Por medio de la renuncia a la libertad y al juicio que permite distinguir la realidad del engaño ideológico, lo bueno de lo malo, muchos hombres se condenaron a vivir en su *minoría de edad* que significa, como dice Kant, "la incapacidad de servirse de su propia razón". Así, los hombres que no se esfuerzan por realizar la libertad en sus vidas, pueden cometer lo actos malos.

El proyecto ilustrado, tan presente en las reflexiones de Arendt, que exige de los hombres el valor de pensar y juzgar por sí mismos, sin apoyarse en las "barandillas" proporcionadas por diferentes tipos de autoridades e ideologías, es un posible antídoto en contra del mal. No obstante, contrario a lo que propone Kant, el uso privado de la razón debe de manera incondicional ser coherente con su uso público, es decir, las acciones deben corresponder con el pensamiento autónomo y el juicio reflexionante. Así, la creación de los espacios públicos propicios para el ejercicio del juicio reflexionante y el

forjamiento de carácter, donde se garantice la libertad, igualdad y seguridad de los participantes, sería otro remedio en contra del mal.

La vida nos enfrenta con una diversidad de vivencias y nos exige verlas tal como se presentan en la realidad, sin reducirlos a prejuicios ideológicos o clichés. Estar en contacto con esas experiencias y con uno mismo por medio de sensaciones, sentimientos y pensamientos, permite vivir de manera plena y consciente. La negación de la experiencia viva que postula la ideología y los mapas conceptuales preestablecidos asumidos de manera irreflexiva, imposibilitan una orientación adecuada en la multiplicidad de los fenómenos que nos ofrece el mundo. La búsqueda de la comprensión auténtica del mundo y de sí mismo, que surge de la libertad, de la creatividad y del valor, tal vez pudiera prevenir algunos males al permitir una visión amplia de la realidad y de nosotros mismos.

Recordar que el mal siempre es opaco en su mediocridad, y que *el bien real es siempre nuevo, maravilloso, embriagante*, ayudaría a desnudar las acciones de maldad de algún misterioso encanto o alarmista curiosidad que parecen despertar en nuestra sociedad. Cometer acciones de maldad revela la banalidad de su autor que no se atreve a un pensamiento profundo, a un juicio sincero, ni a un sentir auténtico. Estas acciones requieren de un esfuerzo considerable, de un trabajo constante, si es así, podemos decir que el mal es fácil, ya que implica ausencia de este esfuerzo de vivir con plenitud y comprensión. El mal que resulta de la ausencia de un contacto sincero con uno mismo y con los demás, de los prejuicios, de la pereza intelectual y de la incapacidad para comprenderse y comprender a los demás siempre es banal. Asimismo, la reflexión, el pensamiento, la imaginación, el sentido común, el sentir auténtico y la empatía pueden ser remedios eficaces en contra de este mal.

Este trabajo de investigación sin duda no agota, lo que tampoco fue su intención, los posibles discursos y modos de comprender el mal. No obstante, espero que logremos aclarar y explicar algunas de las posibles maneras de entender este fenómeno. El análisis de los tres discursos nos permite una comprensión más amplia y profunda de los fenómenos que hoy denominamos como malos, y nos aclara las posibles razones por las

que decidimos nombrar a un agente, una acción o su resultado, como malos. Nos queda claro que los males que ocurren en el mundo son el resultado de las acciones de muchas personas ordinarias carentes de la imaginación y atención, y no de las acciones de pocos malvados o sádicos.

La investigación que realizamos constituye un punto de referencia obligatorio para analizar los discursos que surgen en torno al mal en el contexto político actual. Me refiero, en específico, al discurso acerca del *terrorismo* en el que abundan las expresiones del tipo "fuerzas del mal", "eje del mal", "imperio del mal", etc. Este relevante discurso contemporáneo, que me gustaría analizar en mi próxima investigación, demuestra el poder del que dispone el vocablo *mal* para orientarnos o desorientarnos en la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Anselmo, *Proslogión : seguido del libro en favor del insensato, por Gaunilo y de la respuesta a Gaunilo*, tr. Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1953.

Allison, Henry, "On the banality of (radical) evil" en *Rethinking evil. Contemporary perspectives*, María Pía Lara (ed.), University of California Press, California, 2001, pp.86-100.

Arendt, Hannah, *Condición humana*, tr. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2011.

_____, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, tr. Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2003.

_____, *De la historia a la acción*, tr. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1995.

_____, *Eichmann en Jerusalén*, tr. Carlos Ribalta, De Bolsillo, Barcelona 2010.

_____, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, tr. Ana Poljak, Península, Barcelona, 1996.

_____, *Essays in understanding 1930-1954, Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994.

_____, *La vida del espíritu*, tr. Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2010.

_____, *Los orígenes del totalitarismo*, tr. Guillermo Solana, Taurus, España, 1974.

_____, *¿Qué es política?*, tr. Rosa Sala Carbó, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.

_____, *Responsabilidad y juicio*, tr. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2007.

_____, *Sobre la violencia*, tr. Guillermo Solana, Alianza Editorial, España, 2006.

Bayle, Peter, *Historical and critical dictionary*, t. II, Hunt&Clarke, Londres, 1826.

Birulés, Fina et al., *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Ediciones Sequitur, Madrid, 2008.

Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

Bernstein, Richard, *¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal* en Birulés, Fina (comp.), Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 235-257.

_____, *Arendt: el mal radical y la banalidad del mal*, "Arendt: El mal radical y la banalidad del mal", en *El mal radical. Una indagación filosófica*, tr. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Lilmod, pp. 285-314.

Bruneteau, Bernard, *El siglo de los genocidios*, Alianza Editorial, Madrid 2006

Davidson, Donald, *Ensayos sobre acciones y sucesos*. tr. O. Hansberg, J. A. Robles y M. Valdés, Crítica, Barcelona, 1995.

Duhigg, Charles, *The Power of Habit: Why We Do What We Do in Life and Business*, Random House, New York, 2012.

Fine, Robert, *Totalitarianism and the rational state, Political investigations: Hegel, Marx and Arendt*, Routledge, Londres, 2001.

Fuentes, Carlos, *Viendo visiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Granja, Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2010.

Hudson, W.D., *La filosofía moral contemporánea*, versión española de José Hierro S. Pescador, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, tr. José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

_____, *Crítica del discernimiento*, tr. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, A. Machado Libros, Madrid, 2003.

_____, *Crítica de la Razón Práctica*, tr. J. Rovira Armengol, Editorial Losada, 2003.

_____, *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Taurus, México, 2006.

_____, *La religión dentro de los límites de mera razón*, tr. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 2010.

_____, *Pedagogía*, tr. Lorenzo Luzuriaga, José Luis Pascual, Akal, Madrid, 2003.

_____, *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea en Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, tr. Juan Villoro, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992

_____, *Teoría y praxis*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986

Kenneth L. Pearce, "A simple statement of the Problem of Evil" en *Internet Infidels*, URL = http://www.infidels.org/library/modern/keith_parsons/evil.html, publicado: 2011, consultado: 09.08.2012

Koyré, Alexander, *Del mundo cerrado al universo infinito*, tr. Carlos Solís Santos, Madrid, Siglo XXI, 1999

Leibniz, *Monadología*, edición trilingüe, tr. Julián Velarde, Pentafla Ediciones, Clásicos el Basilisco Oviedo, 1981

_____, *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, tr. Tomás Guillén Vera, Editorial Comares, Granada, 2012

Lanzmann, Claude, documental *Shoah*, 566 minutos, Francia, 1985

Las pruebas del absoluto según Leibniz, ed. Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona, 1996

Logan, Ian, *Reading Anselm's Proslogion*, MPG Books Ltd, Cornwall, Gran Bretaña, 2009

Las pruebas del absoluto según Leibniz, ed. Angel Luis Gonzalez, Eunsa, Pamplona, 1996

Mackie, John, "Evil and Omnipotence," *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, April, 1955, pp. 200-212.

Muchnik, Pablo, *Kant's theory of evil: An essay on the dangers of self-love and the apriority of history*, Lexington Books, USA, 2009

Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, FCE, 2012

Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino, Fina Birulés y Rosa Ruis Gatell (eds.) Instituto de la Mujer, España, 2011

Plantinga, Alvin, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, London, 1967

Rodero, Emma, "Concepto y técnicas de la propaganda y su aplicación al nazismo" en *Cultura y medios de comunicación: actas del III Congreso Internacional*, Salamanca, del

15 al 18 de febrero de 1999/coordinado por Gerardo Pastor Ramos, María Rosa Pinto Lobo, Ana Lucía Echeverri González, 2000, pp. 655-668

Rovira, Rogelio, *Léxico fundamental de la Metafísica de Leibniz*, Trotta, Madrid, 2006

Rowe, William, "Grounds for belief aside, does evil make atheism more reasonable than theism" en *God and the problem of evil*, editado por William L. Rowe, Blackwell Publishers, USA/UK, 2001

_____, *William L. Rowe on philosophy of religion. Selected writings*, edited by Nick Trakakis, Ashgate contemporary thinkers on religion: collected works, Hampshire, 2007

Russell, Bertrand, Vaguess, Read before the Jowett Society, Oxford, 25 November 1922. First published in *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (June 1923): 84--92. This text taken from *Collected Papers*, vol. 9, pp. 147--154
Typed 10 November 1995

Serrano, Enrique, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004

Strawson, Peter, "Freedom and Resentment", en *Freedom and resentment and other essays*, Taylor & Francis, United Kingdom, 2008

Tatarkiewicz, Władysław, "On Perfection", tr. Christopher Kasparek, *Dialectics and Humanism: the Polish Philosophical Quarterly*, vol. VI, no. 4 [autumn 1979] — vol. VIII, no. 2 [spring 1981]

Tooley, Michael, "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/evil/>>