



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

EL PROBLEMA DEL MAL DESDE UNA METAFÍSICA REALISTA

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

PRESENTA:
MAURICIO ALBERTO ZEPEDA SALAZAR

TUTOR
DR. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MAYO 2022



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	3
I. EL PROBLEMATISMO DEL MAL	
1. El problematismo nominal	8
2. El problematismo histórico	12
α . La perversión	13
β . La perfección	14
γ . La vía antrópica	16
δ . Problemas en las ideas típicas	17
3. El problematismo real	18
II. LO MALHECHO	
4. Introducción	21
5. Ontología del mal	21
6. El valor	24
α . El valor objetivo: Scheler	25
β . La condición real: Zubiri	27
γ . Problemas en torno a Scheler y Zubiri	29
7. El estimar	31
8. Características del acto estimativo	32
9. La construcción de sentido	36
10. El estimar axiológico	39
11. La conformidad deontológica	40
12. El desvalor de lo real	43
III. EL HACER MAL	
12. Introducción	47
13. El hacer humano	48
α . El relato bíblico del pecado original	48

β. El problema real de la caída	51
14. Fundamentación de la libertad	54
15. El proyecto	56
16. El proyecto y el deber	59
17. El deber imperativo: Kant	61
18. El deber proyectivo	63
α. El deber ordenado al vivir	64
β. El deber ordenado a la vida	65
γ. La vida ordenada al deber	67
19. Definición formal del mal	69
20. La espontaneidad	71
IV. EL HECHO DEL MAL	
12. Introducción	74
13. La sustantivación del mal	75
14. La vivencia <i>del</i> mal	77
15. Descripción de la vivencia del mal	79
α. Consideraciones en torno a la violencia	79
β. El hecho del mal en tanto que tal	81
16. La muerte y el mal	83
CONCLUSIONES	85
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91
BIBLIOGRAFÍA	96

INTRODUCCIÓN

¿Qué es el mal? La pregunta incumbe a la teología, la política, la psicología o, por supuesto, la filosofía. Las fuentes religiosas y míticas que configuraron a Occidente, el mundo judeocristiano y grecorromano, atribuyen a la mujer el origen del mal. Eva al caer en la tentación del fruto prohibido y Pandora al destapar la jarra que contenía los males. En su nombre, Pandora implica el don: es ‘la que todo da’ o ‘el regalo de todos’, pues todos los dioses le dieron algo: galanura, mentiras, seducción, volubilidad, palabra; sin embargo, es ella el regalo funesto de Zeus, la “perdición para los hombres que se alimentan de pan” (Hesíodo 1978, 26). Paralelamente, Lilith y Circe son los símbolos de la unidad entre el mal y lo femenino.¹

La belleza de estos relatos no justifica su falsedad, mas en ellos están muchos de los temas que la filosofía relacionó con el mal: el sexo, el trabajo, el pecado, la libertad, la culpa, la muerte. La visión misógina del mal perduró, en menor o mayor grado, en la ingente mayoría de tratamientos filosóficos hasta el siglo XIX, los cuales acusan la imperfección de la mujer. Claro está, esta perspectiva no merece atención alguna, salvo para denunciarla. Lo importante es que las investigaciones filosóficas gravitaron progresivamente en torno a un problema: la libertad. La historia del mal en Occidente principia en el mito teológico y ultima en el problema filosófico de la libertad.

En la libertad se fundamentan los estudios contemporáneos sobre el mal, pero de una forma muy precisa: la acción política. Hoy el mal está enmarcado en términos como *opresión*, *totalitarismo*, *dominación*, etcétera, y tiende a dos axiomas: la necesidad de atender la vivencia del mal y la afirmación casi universal de que es indefinible. La filosofía contemporánea es crítica de la tradición por cuanto omitió la vivencia del mal y se refugió en andamiajes teóricos. La teodicea pecó de ser demasiado conceptual. Respecto a la naturaleza indefinida del mal, la sostienen Arendt, Bauman, Ricoeur, Scheler o Levinas. Safranski incluso dice: “El mal no es ningún concepto; [...] no se halla entre los temas a los que podamos enfrentarnos con una tesis o con una solución del problema” (Safranski 2000, 14).

Recién surge la pregunta por el mal y ya hay problemas graves. El mal es indefinible, la tradición lo teorizó desde una ingenua confianza en la razón y el concepto puede velar su vivencia. Más aún, quizá la sola indagación por el ser del mal sea un camino invertido pues, siguiendo

¹ Montserrat Escartín (2008) hace un análisis sucinto al respecto.

a Levinas, en el ser está “el mal elemental”.² La situación es penosa: no se puede investigar ni conceptualizar al mal. Hay esclarecer esto a modo de introducción: ¿es posible conceptualizar al mal?

La pregunta no se limita al mal, sino a la naturaleza del concepto mismo. Del concepto se ha criticado su función clásica de ser una definición según el género próximo y la última diferencia. Somos herederos de Hegel. Él problematizó esta forma clásica para situarse en algo previo: el acto mismo de concebir. No es una absoluta novedad, la Escolástica ya había distinguido entre el *conceptus formalis* y el *conceptus objectivus*; es decir, entre el concebir y lo concebido. La novedad hegeliana fue la de dinamizar al concepto formal plasmándolo como un proceso. Según el momento en el que esté la consciencia, tendrá o no verdad lo concebido. Hegel introdujo el movimiento en el concepto formal al introducirle la historia. Lo esencial del concepto ya no es la definición, sino su movimiento y momento. Hegel llamó a este proceso *dialéctica*.

No es necesario ser hegeliano para atender este movimiento, se le puede llamar *dialéctica*, pero también *intencionalidad*, *ir hacia* o incluso *inmanencia*. Ninguna de estas ideas dice lo mismo, pero hablan de lo mismo: el movimiento concipiente. El problema con esto es que, al menos en la fenomenología —dígase hegeliana, husserliana o heideggeriana—, se arribó a la desconfianza de las definiciones vulgares. Definir o admitir definiciones dadas es asumir una actitud vulgar o natural que es de suyo ingenua, impropia o inauténtica. Solo en la atención al concebir que excluye a toda naturalidad estaría la “genuina” actitud científica.

Es innegable la radicalidad de la atención al acto concipiente, en él se encuentran temas tan fundamentales como la conciencia, la historicidad, el sentido o la trascendencia; pero la desconfianza hacia la definición es asaz problemática. Se niega un derecho que Kant enuncia concisamente: “El lector tiene derecho a exigir, en primer lugar, la *claridad discursiva* (lógica) *mediante conceptos*” (Kant 2006, 12).³ La negativa a definir y el deseo de sobreponerse a toda naturalidad ha llevado a buena parte de la filosofía contemporánea a no tener claridad. Peor aún, ha llevado a elaborar conceptos técnicos demasiado cuidadosos de sí. Me explico. Cual partida de naipes, al definir al mal se muestran las cartas, lo cual suscitaría una inmediata sanción, como la de Safranski. En cambio, de decir “el mal malea”, pasaría que la definición se vuelve casi inexpugnable: como no es ninguna definición dada, ¿quién podría adivinar el juego? Pero el rodeo en ocasiones es evasión, la falta de claridad lo es siempre.

² Según él, el mal elemental “se inscribe en la ontología del Ser, cuidadoso de ser—del Ser” y cita a Heidegger: “Del ser «que a este ser mismo le va en su ser»” (Levinas 2006, 23).

³ Todo subrayado pertenecerá a las propias citas, salvo con la palabra *Dasein*, que subrayaré en todos los casos.

La claridad es una obligación teórica. Habría que cuestionar la reacia oposición por definir al mal. ¿Qué oculta esta oposición? Porque si se dice que el mal es indefinible, tenemos derecho a saber por qué no tiene definición. Si se sabe que algo es indefinible, ¿cómo se llegó a ese saber? Ya que, por más enigmático que sea un término, hay un entendimiento de él. Es necesario explicitar cuál. Cuando Safranski, o Bauman, o Ricoeur dicen que el mal es indefinible, parten de una noción del mal, ¿cuál? ¿Hablan del mal de un *mal* libro? ¿De una *mala* idea? ¿De una *mala* acción? Que el mal sea indefinible no obsta para explicitar qué se entiende por él. Los autores seleccionan modos específicos del mal y, con ello, no solo se niegan a definirlo, sino que restringen el problema. La teodicea omitió la vivencia del mal, pero la fijación en la vivencia del dolor sotierra otros usos del mal, como al decir “este es un *mal* cuadro”. El mal engloba tanto a la vivencia, como a usos más simples y cotidianos.

Al negar que se puede conceptualizar al mal, ni se sabe qué es, ni se tienen las herramientas para investigarlo. Queda solo la advertencia de que no es posible hacer una tesis al respecto. Es una suerte de agnosticismo conceptual: si hay una definición o no, no puede saberse ni indagarse. No tenemos por qué aceptar nada de esto. En ningún lado está dicho que un concepto con pretensiones definitorias no pueda incorporar en él a la indefinición, a la historicidad y a la generalidad de un problema con arreglo al movimiento concipiente que lo posibilita. Tampoco está dicho que una definición no pueda alojar al ser y a la apertura.

El concepto del mal habría de alojar tanto a la radicalidad de la actitud científica como a las definiciones naturales. En última instancia, el concepto recoge a la unidad del problema porque en los hechos es una unidad. Podríamos hacer una *fenomenología de la conciencia interna del mal inmanente* y luego emprender el tránsito hacia algo así como el “mal natural”, pero este modo de proceder —con todo lo original y radical que se quiera—, es una forma no unitaria de enfrentar al mal. El concepto ha de albergar tanto la atención al movimiento concipiente o concepto formal como a las definiciones dadas o conceptos objetivos. El objetivo de este trabajo es dar con un concepto capaz de recoger de modo general la unidad del problema del mal. Unidad que es ella misma problemática, de allí la impronta de investigarla.

Sin duda alguna, es interesante saber a qué se refiere Levinas con el mal elemental, pero también lo es saber a qué se refieren frases como “este es un mal cuadro” o “fumar está mal”. En cada caso está el “mal” y su inclusión en el concepto impone un camino para tratarlo de modo unitario y total. Para este tratamiento, hay de explicitar qué decimos cuando decimos *mal*. Esta explicitación dota además de claridad a la descripción de su vivencia. El “mal” en la

“vivencia *del mal*” tiene ya una inteligibilidad. Hay quizás una referencia al dolor, al sufrimiento o a la violencia; hay una referencia al fin. De omitirla, está el riesgo de asumir supuestos. En la filosofía contemporánea, dado su cariz político, la descripción de la vivencia del mal a veces está sesgada por presupuestos ideológicos.

Al tomar a la parte por el todo, al identificar de modo infundado al mal con una de sus formas particulares como la violencia, se cierra una posibilidad: el diálogo con otras posiciones y, más acuciante aún, el diálogo con la posición que niega al mal. La negación del mal es parte de su problema. Además de las múltiples formas en que se dice el mal, hay también múltiples posiciones, todas ellas delimitan una unidad problemática y compleja que habrá de recogerse en el concepto.

En virtud de esto, el objeto de estudio de esta investigación no es el del mal en una posición dada, por ejemplo “el mal en la obra de Levinas”, sino las diversas posiciones que “cartografían” el problema en su generalidad. Solo entonces es posible tomar posición. En otras palabras: no es la intención de este trabajo tomar una posición de cara a otra ya dada, sino de cara al problema mismo. Tampoco lo es resumir, ampliar o comentar a ningún autor, sino apoyarse en los autores para exponer una posición ante los hechos, ante el mal en tanto que tal. Primero, delineando una definición y, luego, con base en ella, describiendo de la vivencia del mal. Estos dos aspectos son el contenido de esta tesis o posición.

Describir la vivencia del mal es el punto culminante de este trabajo, pero esta solo será posible a partir de las herramientas que dé la definición.

El objetivo principal de esta tesis es esbozar una definición del mal con arreglo a su género próximo y última diferencia sin obviar a la realidad conceptuada y al movimiento concipiente que la posibilita. El éxito de la conceptualización podrá evaluarse solo si recubren los diversos sentidos y posiciones sobre el mal, ya sea que estas lo nieguen o afirmen.

Hecha esta revisión, anticipo lo siguiente: evitaré a toda costa acudir a ejemplos reales. Será inevitable, pero procuraré ceñirme a los ejemplos clásicos: la ceguera, Job, Sócrates o cuando sea necesario —por los autores contemporáneos— el nazismo. No me restrinjo por poquedad, sino por algo distinto. Hay autores que para defender las cosas más nimias aducen niños enfermos, catástrofes, masacres. El filosofar es de suyo libre, puede argumentar con libertad lo que desee y negar o afirmar lo que quiera, pero utilizar el ejemplo de un niño con cáncer para probar el argumento de Epicuro de que Dios no existe es simplemente de mal gusto. Evitaré esos ejemplos.

* * *

La tesis que defenderé es que el mal es una *irrealidad funcional* y que indica *lo que menoscaba a la vida*. Son dos aspectos diferentes: la funcionalidad para el vivir y el menoscabo a la vida. El desarrollo de estos aspectos —que se ajustan al género próximo y a la última diferencia— dará inteligibilidad a todos los sentidos y posiciones respecto al mal o al menos a las que cite en este trabajo. A partir de esto describiré la vivencia del mal.

El contenido de los capítulos será el siguiente.

Capítulo uno.- Iniciaré investigando de qué se habla cuando se habla del mal. Examinaré los diversos sentidos y conceptualizaciones que se han hecho. Estableceré la semántica del mal y las ideas más fuertes que se han elaborado. Con base en ello, delinearé tres formas reales dadas en el vivir, la vivencia y la vida. El objetivo del primer capítulo es explicar el problematismo semántico, histórico y real del mal.

Capítulo dos.- Habiendo clasificado los distintos sentidos y conceptos del mal, comenzaré explicando aquellos que tienen una forma epistémica, como el error. Me centraré en el valor. Scheler y Zubiri serán los autores con los que dialogaré. En este capítulo daré cuenta del acto estimativo o valorativo como núcleo de lo malhecho.

Capítulo tres.- Cubierta la dimensión epistémica, pensaré luego en sus aplicaciones prácticas. Buscaré mostrar la unidad teórico-práctica de la vida intelectual y cómo esta posibilita el optar que incorpora al mal. El diálogo será con Zubiri y Heidegger. Atenderé a la optación en este capítulo y la posibilidad de hacer mal. Expondré el problema de la libertad a partir de la caída.

Capítulo cuatro.- Habiendo adquirido las herramientas necesarias, por el valorar y el optar, así como de los mecanismos estructurales a estos, como la deontología, haré una descripción de la vivencia del mal entendida como el hecho del mal. El diálogo será con posturas contemporáneas.

I. EL PROBLEMATISMO DEL MAL

1. El problematismo nominal

Para poder tomar una posición respecto al mal es indispensable evidenciar primero su problematismo. *Problema* es etimológicamente ‘lo que está delante’, solo sabiendo ante qué se está puede tomarse una ‘posición’ como *tesis*. Toda la problematicidad del mal inicia en el nombre mismo. Hay que saber de qué se habla cuando se habla del mal para poder iniciar su investigación. El punto de arranque es el PROBLEMATISMO NOMINAL DEL MAL.

La palabra *mal* proviene del latín. Es la forma apocopada de *malus* o de *male*.¹ Por cuanto proviene de *malus* funciona como adjetivo y, por cuanto de *male*, como adverbio. Esta sola diferencia sintáctica permite establecer de inicio dos formas del mal: el MAL ADJETIVAL y el MAL ADVERBIAL. Son dos cosas distintas: la adjetival determina al ser de la cosa y la adverbial, a su actuar. Son los usos presentes cuando se dice que algo “es malo” o que “hace mal”. Hay otra función sintáctica, que ha aparecido desde el inicio: por la que se dice “el mal”. El artículo “el” indica la función sustantivadora. Se trata del MAL SUSTANTIVO. Sintácticamente están estas tres funciones cuando se habla del mal: la adjetival, la adverbial y la sustantivadora.

Sin embargo, la perspectiva filosófica puede complicar desde ahora el problema. ¿El mal es la sustantivación de un adjetivo? ¿La adjetivación de un adverbio? ¿La adverbialización de un sustantivo? Baste con decir por ahora que, debido al latín, el término español *mal* se entiende como un adjetivo que luego se adverbializa o sustantiva. Téngase en mente que hablar de un mal sustantivado sintácticamente tiene implicaciones totalmente distintas a hacerlo metafísicamente.²

¹ Si es desde *malus*, la RAE ofrece, entre otras, las siguientes acepciones: (1): ‘lo contrario al bien’; (2): ‘daño u ofensa que alguien recibe’; (3): ‘desgracia, calamidad’, y (4): ‘enfermedad, dolencia’. Y si es desde *male*: (1): ‘contrariamente a lo que es debido, sin razón, imperfecta o desacertadamente, de mala manera’; (2): ‘contrariamente a lo que se apetece o requiere, infelizmente, de manera impropia o inadecuada para un fin’; (3): ‘difícilmente’; (4): ‘poco o escasamente’, y (5): ‘con mala salud, enfermo’.

² La forma sustantivada del mal, en términos metafísicos, sería la maldad. En inglés como alemán la forma sustantivada se señala de un modo mucho más preciso y nítido que en el español: mediante la palabra *evil*, en inglés, y *Böse*, en alemán. Por supuesto, *evil* puede utilizarse adjetival, adverbial o sustantivamente en su uso sintáctico, pero en su uso metafísico es siempre el sustantivo del mal. En español, la palabra *mal* es mucho más confusa. Es decir, en inglés y en alemán es más o menos clara la diferencia ente *evil* y *bad* y entre *Böse* y *Übel*, cosa que no sucede en español. ¿Cuál sería la frontera entre “el mal” y “la maldad”? El español es más impreciso, pero considero que eso es positivo dado que fuerza a hacer un tratamiento integral del problema. No es lo mismo pensar al mal que pensar a la maldad, el primero es de suyo vago, el segundo, no tanto. Por esta razón, traduciré *evil* y *Böse* como ‘maldad’, mientras que con las formas latinas, a *bad* o a *Übel* utilizaré el ambiguo ‘mal’.

La palabra *mal* da origen a toda una familia léxica: malear, malicia, maldad, maleficio, malevolencia, etcétera. Pero llaman la atención los usos coloquiales, pues tienen algo en común. Está *mayarse*, costarricense o gallega; *malembo*, cubana; *malucón*, chilena; *maluquera*, cubana y colombiana; *amalingrar*, berciana; *malingrar*, salmantina, o *malito*, mexicana. Todos estos usos coloquiales refieren a un mismo núcleo semántico: la ENFERMEDAD; presente en las acepciones del mal en su función adjetival y adverbial. Llamamos la atención por esta peculiaridad, la cual servirá para dar con la propuesta de tesis: el mal refiere a lo que menoscaba la vida. Se verá más adelante.

Más allá del español —dice Corominas— el *mal* de *malus*, el adjetival, es “de uso general en todos los tiempos y común a todos los romances salvo el rumano”, y el *mal* de *male* es “de uso general y común a todo el romance” (Corominas 1984, 784). No es necesario revisar todo el romance, baste con lo dicho. Es momento de plantear una segunda cuestión a causa de la semántica del mal: ¿qué significa *malus*? Hay una referencia a la enfermedad, así como una serie de acepciones recogidas por la RAE; sin embargo, no se ha dicho en qué sea *malus*, es momento de tantear el sentido radical o etimológico del término.

Para Michiel de Vaan (2008) *malus* significa ‘desagradable, malo’, pero es incierta su probable raíz protoindoeuropea. Aun así, hay términos que semántica y morfológicamente son próximos al término, aunque su relación con él sea dudosa. Estos términos son: del antiguo irlandés, *mell* ‘destrucción’; del griego, μέλεος ‘vano, infeliz’; del armenio, *mel* ‘pecado’; del lituano, *mėlas* ‘mentira’, y, del letón, *mālds* ‘error’. Pokorny (2017) propone frente a todos estos sentidos una probable raíz: **mel-2*. A los cuales añade, del avéstico, *mairya* ‘engañoso, fraudulento, vil’; del polaco, *melk* ‘pecado’; del galés, *mall* ‘corrupto’; entre otros. El problema es que Pokorny tampoco incluye a *malus* en este conjunto. La raíz de *malus* se mantiene incierta. No obstante, se ha abierto el horizonte de sentido más allá del romance.

Ignoro el porqué, pero ni Pokorny ni de Vaan incluyeron en esta familia de palabras a una con idéntica proximidad morfológica: la sánscrita मल (*malá*). Sobre ella dice Monier-Williams (2002) que significa ‘suciedad, inmundicia, polvo, impureza (física o moral)’ o ‘pecado original, impureza natural’. Este término abre un sentido originario del mal que parece exceder al romance: la INMUNDICIA. La inmundicia o suciedad es habitualmente pensada como parte de la simbólica del mal —y con razón—, pero también lo es en un sentido literal. Por el momento valga decir que es un núcleo semántico fundamental del mal.

Puede verse que el *malus* latino, el μέλεος griego y el *malá* sánscrito son afines morfológicamente, pero no semánticamente. *Malá*, como inmundicia, es semánticamente afín a otro término

griego: κακός. Esto es relevante dado que es κακός y no μέλεος el término con el que griego nombraba normalmente al mal.³ Κακός, según Pokorny, tiene una probable raíz en *kakka- ‘defecar’.⁴ Tanto en el griego como en el sánscrito, el mal se identifica con lo inmundo y lo impuro.

Malus no está ligado con κακός ni morfológica ni semánticamente. Pero existe una posibilidad. Al desoír a las autoridades, se puede emparentar a *malus* con μέλεος, el cual tiene su raíz en *mel-2. La relación es dudosa, pero comprensible. Lo que no es tan comprensible es emparentar a *malus*, no con μέλεος, sino con μέλας ‘negro, oscuro’, donde la raíz sería de *mel-6, melā ‘color oscuro (negro, sucio, etcétera)’. Nadie vio esa posible relación, salvo Nietzsche. Dice:

Con el latín *malus* ‘malo’ (a su lado yo pongo μέλας ‘negro’) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura, y sobre todo en cuanto hombre de cabellos negros (*hic niger est* ‘este es negro’), en cuanto habitante preario del suelo italiano, el cual por el color era por lo que más claramente se distinguía de la raza rubia, es decir, de la raza aria de los conquistadores (Nietzsche 2005a, 42).

Nietzsche no relaciona a *malus* con la inmundicia, sino con el color de la piel; líneas adelante habla de la decadencia fisiológica de los arios. Nietzsche aquí —y enfatizo que *aquí*— suscribe una visión racial del mal. La suscribe y la describe. Si antes se rechazó la visión misógina del mal, ahora se rechaza la visión racista. Aunque es innegable que existieron y que fueron relevantes para la semántica del mal; no se puede omitir el rechazo al otro. Tómese a la ALTERIDAD como un sentido originario e histórico del mal sin necesidad de aceptar ni al racismo ni a la misoginia.

Sartre radicalizó, aunque a su pesar, este sentido del mal con su célebre frase “el infierno son los demás” (Sartre 2004, 79).⁵ Respecto de lo negro de μέλας como elemento de la semántica del mal, también hay que incorporarlo, ¿qué quiere decir? Es mucho más razonable creer que el negror del mal nombra a la oscuridad nocturna, a la nada nigérrima o a la noche infinita de la muerte que a unos pobres hombres atormentados por el color de su piel... o cabello.

Nietzsche introduce un nuevo término y horizonte: homologa a *malus* con μέλας y con *Böse*. Curiosamente, en las lenguas germánicas no parece que las formas similares a *Böse* tengan un

³ A. Ernout y A. Meillet (1951) hacen corresponder a *malitia* con κακουργία o κακία; a *maledicus* con κακήγορος; a *maleficus* con κακοῦργος; *maleuolus* con κακόβουλος. La traducción más precisa de *malus* no es μέλεος, sino κακός.

⁴ Esta raíz del sentido originario de κακός podría aportar a la comprensión de Platón y de la tradición órfico-pitagórica. Sería una clave para entender por qué Platón niega tajantemente en el *Parménides* la existencia de una Forma de la basura (ῥύπος); una Basura en sí.

⁵ Tema de irritación entre los existencialistas, Arlette Elkaim-Sartre se lamenta de la “celebridad de mala ley” de Sartre, donde “fórmulas huérfanas de sus contextos como «El infierno son los demás» [...] se tomaban como eslóganes diabólicos” (Elkaim-Sartre 2009, 10).

peso tan relevante como en alemán. Kroonen (2013) ni siquiera recoge el término.⁶ En cambio, la raíz germánica del mal es **ubila-* ‘maldad, mal’, presente en: *evil*, inglesa; *ubils*, gótica; *yfel*, inglesa antigua; *uðil*, sajona antigua; *ubil*, alta alemana, y sería cercana a *fel*, del antiguo irlandés. Kroonen además señala una controversia en torno a si la raíz **ubila-* proviene de **uba*, un adverbio que indica ‘excesivamente, demasiado’, junto con el sufijo **-ila-*, donde el significado sería ‘exceder un límite’. Esta palabra recuerda vagamente a la griega ὕβρις ‘desmesura, violencia’.

Es posible afirmar tras esta revisión nominal que las lenguas germánicas tienden a señalar al mal como VIOLENCIA. A modo de hipótesis, quizá en ello esté una razón de la diferencia tan marcada entre los tratamientos del mal entre griegos, latinos, anglosajones y alemanes. Dicen cosas distintas en el acto solo de nombrar.

* * *

Baste con lo dicho para atisbar el problematismo nominal del mal. El mal tiene tres funciones —la adjetival, la adverbial y la sustantivadora— y hay diversos núcleos semánticos que operan como sentidos originarios. Ellos configuran la semántica del mal.

Ya se puede responder a la pregunta de ¿de qué se habla cuando se habla del mal? Cual rosa de los vientos, los sentidos originarios son como puntos cardinales que permiten cartografiar el significado del mal. Estos sentidos funcionan como una ROSA DEL MAL. Hay siete: *primero*, perjuicio, violencia, destrucción; *segundo*: injuria, mentira, blasfemia; *tercero*: error, falla, imperfección; *cuarto*: inmundicia, impureza, suciedad; *quinto*: alteridad; *sexto*: negror; *séptimo*: exceso, enfermedad.

Provistos con esta herramienta, el problema del mal se presenta con mayor exactitud. Y como la flor de lis que marca al norte, ¿cuál es la flor de lis del mal? ¿Cuál es el sentido originario que da norte a todo el problema? Todavía más, saber cuál es el norte, ¿es saber qué es el mal de modo último? No, por una razón: el mal es todos los sentidos y no solo uno. No se puede explicar al mal-violencia desde el mal-blasfemia, por ejemplo. Sin embargo, lo cierto es que históricamente se encumbró a algún sentido como forma más acabada del mal. El norte del mal pende del horizonte en el que esté, del horizonte que configure al término.

⁶ Toma en cuenta dos raíces: **badojan-* y un derivado: **bada-*, de los cuales deriva la palabra *bad* en diversas lenguas germánicas. En ninguna se apela directamente al mal. El autor considera que es probable que del noruego *bad* ‘esfuerzo, problema, miedo’ y del danés moderno temprano *bad* ‘daño, destrucción, lucha’ haya surgido el término inglés *bad* ‘malo’, término “no etimologizado”.

El cristianismo tomó como flor de lis al sufrimiento. La cruz y la crucifixión son la suma del mal-sufrimiento. De él proviene la culpa del teicidio y, paradójicamente, la promesa de la salvación. Algo completamente distinto sucedió con el griego. Él tomó como norte al mal-inmundicia. Lo inmundo era purificado mediante prácticas orientadas a purgar al cuerpo y a la psique: la medicina, la dietética, la música y la gimnasia. El orfismo-pitagorismo incluso tomó al cuerpo como una excrescencia que, tras la muerte como suma purificación, revelaría su naturaleza inmortal. La semántica del mal admite intersecciones. El cristianismo entronizó al sufrimiento, pero lo enlazó con el mal-pecado y con el mal-imperfección; el griego hizo lo propio con la inmundicia, a la que enlazó con el mal-exceso y el mal-error. Solo un cristianismo tardío, ya helenizado, ideó la posibilidad de un Purgatorio como lugar que *a una* es penitencia y purificación. ¿Cuál es la flor de lis actual?: el mal-violencia; acaso por el dominio de las filosofías anglosajonas y alemanas, acaso por otra cosa.

El nombre recoge a la cosa de modo originario. El nombrar es al acto lógico primero y la intencionalidad primera.⁷ Como tal, no es de suyo una definición como afirmación, sino su elemento. Al logos nominal le adviene el logos concipiente históricamente configurado. A causa de esa historicidad podría declararse como destinado al fracaso todo intento definitorio, pero es posible recoger esa historicidad en el término. El caso es que a lo largo de la historia se ha buscado reunir la diversidad semántica del mal en conceptos. Es algo distinto a la dimensión nominal, es el PROBLEMATISMO HISTÓRICO DEL MAL. Es el siguiente punto. Tras saber de qué se habla cuando se habla del mal, hay que saber ahora cómo se ha definido al mal; cuál es su esencia y concepto. Revisar sus definiciones permitirá enfocar distintamente qué es el mal.

2. El problematismo histórico

Tan solo en su nombre, el mal se mostró como relativo y ambiguo por cuanto señala varias cosas; mas solo sabiendo qué señala se puede inquirir por su concepto general. Ahora es cuando eso de “general” tiene una aplicación inmediata: en función de la amplitud del concepto es posible evaluar su radicalidad. No se buscan ahora sentidos originarios, sino definiciones radicales. Con base en eso hay al menos tres ideas típicas sobre el mal.

⁷ Es primera porque, como señala Aristóteles, “es un sonido significativo por convención [...] y ninguna de cuyas partes es significativa por separado” (Aristóteles 1995, 37). El nombre es el acto significativo elemental sobre el cual se constituye la proposición.

Hay tres modos de pensar al mal independientemente de la época o lugar; tres tratamientos típicos. Estos no son autoexcluyentes, de hecho, lo común es que estén en un mismo autor o aun en una misma obra contradiciéndose o complementándose. Estas concepciones son: la perversión, la perfección y la vía antrópica.

α. La perversión

La idea más extendida dentro y fuera de la filosofía sobre el mal es la que lo define como lo que es contrario a la bondad. Esta concepción transfiere el problema del mal a la definición de lo que sea el bien. Para saber qué es el mal hay que saber antes qué es el bien. ¿Qué es?

Hay dos formas de abordar esta pregunta: la clásica y la moderna. Clásicamente, el bien o bondad es una propiedad exclusiva del fundamento del mundo. Dios, la naturaleza o el ser, por decir algunos. Vivir *acorde* a Dios es bueno; vivir *en contra*, malo. Es una definición negativa. El mal estaría en lo impío, lo contranatural o el no ser. Modernamente, el bien no refiere tanto al fundamento como a alguna propiedad esencial. Los modernos no siempre partieron del bien fundamental, sino de un bien esencial como la razón, la libertad, la consciencia, etcétera. Lo malo sería, en esos esquemas, lo irracional, la alienación o la inconsciencia.

Lo bueno es “lo acorde” al fundamento o esencia; lo malo, “lo que va en contra”. El mal como versión desviada o invertida sería propiamente algo *perversus*. El mal sería formalmente PERVERSIÓN.⁸ Los autores que conceptualizaron al mal como perversión lo hicieron adjudicándolo al mundo o al hombre. Están las siguientes tesis.

En la Antigüedad. Aristóteles sostuvo que lo contranatural es un bien aparente.^{9, 10} Plotino, que el mal es la materia por cuanto no tiene forma, siendo el orden de la sustancia lo bueno.¹¹

⁸ La psiquiatría del siglo XIX y principios del XX popularizó la interpretación sexual de la perversión. No siempre se ligó a lo perverso con una sexualidad mórbida. Es útil ver cómo la perversión sexual mantiene el principio que aquí se sostiene: refería, en ese entonces, a una práctica contranatural o antinatural del sexo.

⁹ Dice: “Por naturaleza el fin es siempre bueno (τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν) [...], bueno es el fin que es absolutamente el mejor. Pero, contrariamente a la naturaleza y por perversión (παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστρωφῆν), el fin no es el bien sino el bien aparente” (Aristóteles 1985, 462).

¹⁰ Aristóteles es un ejemplo de que un mismo autor puede sostener diversas posturas sobre el mal, en este caso, de modo contradictorio. Contra esta tesis dirá Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, que la virtud, al ser un hábito adquirido por costumbre, no es ni según la naturaleza ni contraria a ella. Luego, en esa misma obra, dirá que hay disposiciones que “no son por naturaleza agradables, pero llegan a serlo”, y lo llegan a tal debido, unas por “mutilación, otras por hábitos, y otras por naturaleza depravadas” (μοχθηρὰς φύσεις) (Aristóteles 1985, 158, 300-301). La *Ética nicomaquea* contradice a la *Eudemia* y a ella misma en este punto.

¹¹ Dice: “El contrario de la sustancia es la no sustancia, y el de la naturaleza del Bien, la naturaleza y principio del mal (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή)”, dice, luego: “Cuantas cosas le vienen [al universo] de Dios, son bienes; los males, en cambio, le vienen de la «naturaleza primitiva» (ἄλην [...] ὑποκειμένην). Quiere decir de la materia subyacente que no ha sido ordenada todavía” (Plotino 1982, 320).

En el Medioevo. Aquino decía que el mal era la ausencia del bien por la imperfección o deficiencia.^{12, 13} *En la Modernidad*. Locke dijo que el vicio es un desvío de la tendencia natural, la cual es de suyo virtuosa.¹⁴ Hegel, en cambio, que el mal es la desigualdad dentro de la consciencia con lo universal.¹⁵ *Y en la Contemporaneidad*. Zubiri definió al mal como la disconformidad de las cosas respecto a la sustantividad humana hombre.¹⁶

Ya sea que se hable de disconformidad, privación defecto, desvío, desigualdad, etcétera, en cada caso el mal se conceptúa como una perversión, como algo que *va contra* el bien. Este modo de conceptuar al mal, visto de modo general, reporta algunas complicaciones.

β. La perfección

El mal como perversión sería una desviación fundamental o esencial. El problema es, ¿es esto posible? ¿Es posible vivir de un modo que no sea acorde al fundamental o esencial? Es decir, si lo fundamental es la naturaleza, ¿se puede ser de otro modo que no sea el natural? Si la ley interior es esencial, ¿se puede operar en contra de ella? La respuesta es que no. No puede haber otro modo de ser que el dado por Dios, la naturaleza o el ser y no puede haber otro modo de ser que el libre, racional, consciente, etcétera. Piénsese en la libertad. Epicteto y Hobbes dicen no sin cierta crudeza que, incluso en la coacción, la capacidad de elegir es una facultad irrenunciable.¹⁷ Un análisis se puede hacer sobre cada uno de los bienes esenciales.

¹² Dice: “El mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte (*deficiat*) su natural y debida disposición (*naturali et debita dispositione*) no puede tener su causa más que en algo que le aparte (*trahente rem extra*) de su disposición” (T. d. Aquino 2001, 481).

¹³ Aquino, al contrario que Aristóteles, congeniará y complementará las tres conceptualizaciones en una misma obra, como se verá.

¹⁴ Dice: “Ya hemos probado más arriba que la ley de la naturaleza es cognoscible mediante la luz natural, que es [...] la que de varias e intrincadas maneras, evitando los accidentados caminos del vicio [...] y las desviaciones del error, [...] nos lleva hasta esa cima de virtud y felicidad a la que nos invitan los dioses y a la que también tiende la naturaleza” (Locke 2007, 39).

¹⁵ Dice: “Para este aferrarse al deber la primera consciencia [la contrapuesta como sí mismo frente al en sí universal] vale como *el mal* [*das Böse*], porque es la desigualdad [*die Ungleichheit*] de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal”; y, más adelante: “Si aquella [la mala consciencia] reniega de sí frente a la consciencia del deber y enuncia que lo que la consciencia del deber proclama como maldad [*Schlechtigkeit*], como absoluta desigualdad [*absolute Ungleichheit*] con lo universal, es un obrar con arreglo a la ley interior y a la buena consciencia” (Hegel 2009, 385-386).

¹⁶ Dice: “La conformidad de una cosa-sentido, de una condición, con esta condición de bien, de *bonum* respecto de la sustantividad humana, ese es el bien de la cosa. Y la disconformidad con ese bien de la plenitud de la sustantividad es, justamente, el mal de las cosas”. Y redondea: “Las cosas son de buena o mala condición por la conformidad o disconformidad de su condición con lo que es el *bonum* de la sustantividad humana, es decir, con la sustantividad humana como condición de sí misma” (Zubiri 1993, 253).

¹⁷ Dice Epicteto: “Tienes un albedrío libre de impedimentos e incoercible por naturaleza. Eso está escrito aquí, en las entrañas”, a lo que se objeta: “Pero si me amenazan de muerte [...] eso me obliga”, y responde Epicteto: “No es la amenaza, sino que te parece que es mejor hacer una de esas cosas que morir. [...] Por tanto, te obligó tu opinión; es decir, tu albedrío forzó a tu albedrío”. Epicteto, un filósofo esclavo, con esta lógica no encuentra gravoso

Si peligra el modo de ser según el fundamento o la esencia, luego, no se está hablando de algo fundamental ni esencial. No es posible *ir en contra* de lo genuinamente fundamental o esencial. El mal es un imposible metafísico. Las cosas son y actúan siempre y en cada caso conforme a su fundamento y su esencia. Todo es acorde, acabado y completo. La perversión es una ilusión, todo lo que es y por el hecho de ser es *perfectus*. No existe el mal, solo hay PERFECCIÓN.

En este modo de conceptuar al mal, al cual llamo —valga la expresión— *perfectista*, hay dos vertientes: la que niega al mal en todo sentido y la que lo niega de modo absoluto, pero lo admite en lo relativo. Esta última es más bien la teodicea al estilo leibniziano.¹⁸ Se ha dicho lo siguiente.

En la Antigüedad. Heráclito dijo que todo es según el logos.¹⁹ Marco Aurelio, que la sustancia universal no posee maldad y todo es acorde a ella.²⁰ *En el Medioevo.* Aquino sostuvo que la imperfección y la deficiencia de las cosas, aun siendo las causas del mal, son parte de la armonía universal.²¹ *En la Modernidad.* Spinoza defendía que todo es perfecto, que no existe lo contingente y que es una consideración deficiente creer que hay mal en las cosas.²² *Y en la Contemporaneidad.* Para Nishida el mal es concomitante al bien del universo.²³ Los aghoris creen que todo es acorde a Shiva; nada es inmundo, todo es puro. Suelen beber y comer en cráneos humanos.²⁴

sostener un orinal para recibir comida que no sostenerlo y ser golpeado. Para él, la libertad de opinión y de asentamiento quedan intactas incluso ante la amenaza de muerte. (Epicteto 1993, 61, 110). Hobbes dice: “El miedo y la libertad son compatibles; así, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por *miedo* a que el barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues, si quisiera, podría rehusar hacerlo. Su acción, por tanto, es la acción de un hombre *libre*. [...] todas las acciones que los hombres realizan en los Estados por *miedo* a la ley son acciones que quienes las hacen tenían la *libertad* de omitir”. Hobbes dice que la libertad natural es intransferible (Hobbes 2015, 174, 179-180).

¹⁸ No está de más señalar que las posiciones que aquí tomo son las que niegan al mal debido a la perfección del fundamento o del mundo. Las posiciones que niegan al mal sin más, aquellas que pueden considerarse nihilistas o —como las llaman en la bibliografía actual— escépticas no las tomo en cuenta. Rara vez van más allá de una crítica a la moral o al teísmo y rara vez definen al mal o a su origen. Las considero, pues, débiles para nuestro tema.

¹⁹ Dice: “Aun siendo este logos real (λόγου τοῦδ’ ἑόντος), siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo [...]. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον), ellos se asemejan a carentes de experiencia” (Mondolfo 2007, 30).

²⁰ Dice: “La sustancia del conjunto universal es dócil y maleable. Y la razón que la gobierna no tiene en sí ningún motivo para hacer mal, pues no tiene maldad, y ni hace mal alguno ni nada recibe mal de aquella. Todo se origina y llega a su término de acuerdo con ella” (Aurelio 1977, 113).

²¹ Dice: “La armonía del universo requiere [...] que algunas cosas puedan fallar y que, de hecho, fallan. De este modo, Dios, al causar en las cosas el bien de la armonía del universo, como consecuencia y de forma accidental, también causa la corrupción de las cosas” (T. d. Aquino 2001, 483).

²² Dice: “Una cosa se llama «contingente» solo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. [...] Las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma: puesto que, dada una naturaleza perfectísima, se han seguido de ella necesariamente”; y luego, “la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana” (Spinoza 2013, 102-103, 118).

²³ Dice: “El mal surge de las oposiciones y conflictos del sistema de la realidad. [...] El mal es un elemento esencial de la construcción del universo”; incluso, ve el bien en el mal: “El pecado, la insatisfacción y la angustia son condiciones necesarias del progreso espiritual de la humanidad” (Nishida 1995, 224).

²⁴ Actualmente, los aghori, shivaítas con orígenes en el siglo XVIII, proclaman la perfección de Shiva y del mundo como su manifestación. Admiten el canibalismo, la coprofagia, la desnudez, la necrofilia, la prostitución,

El perfectismo no es inmediatamente una teodicea o, mejor dicho, toda teodicea es perfectista, pero no todo perfectismo es teodiceico. La teodicea justifica al mal argumentando que está subordinado a un bien absoluto. Solo el perfectismo duro sostiene que es una ilusión la creencia en el mal. En todo caso, creer que hay mal es ya un extravío o un desvarío.

γ. La vía antrópica

Todo es perfecto y el mal o es relativo o una ilusión. Esto presenta dificultades. Si los males son relativos, lo son respecto a un bien absoluto, pero, si es así, ¿por qué serían males? Es decir, si la falibilidad de las cosas es necesaria, las cosas deben fallar. La verdadera falla sería que las cosas no fallasen. Al fallar, las cosas realizan su ser. Entonces, ¿por qué son males? Es que la falibilidad, vista desde el universo, no existe, solo existe o afecta con relación a las cosas y, en particular, a nosotros. La cuestión allí es saber por qué. Esto permite transitar al perfectismo fuerte. En él, la deficiencia de las cosas revela más bien nuestro saber de ellas. El hombre inventa al mal.

El perfectismo da con lo decisivo del asunto: la invención del mal y su relatividad respecto del hombre, sin embargo, resbala al fundamentarlo. Spinoza, por ejemplo, llegó a decir que el mal se produce debido a cómo está acomodado el cerebro.²⁵ El tema ya no es si hay o no mal en las cosas, sino por qué el hombre acude a la idea del mal y qué utilidad le reporta. Es irrelevante que sea una ilusión; en ella está la razón de ser del problema del mal. El perfectismo resbala por otra razón: cae, como en el caso de Spinoza, en una petición de principio. Decir que el mal es una imaginaria porque el mal no existe es una circularidad falaz. No se ha probado el carácter de deficiencia en el saber. Es paradójico: si creer que las cosas son deficientes es una deficiencia de nuestro saber porque no existe la deficiencia, entonces, ¿cómo podemos tener un saber deficiente? Lo importante es que el perfectismo da con lo central del problema: el hombre hace al mal. En el hombre, por alguna razón —que no dice el perfectista—, está la fundamentación y génesis del mal. Es la VÍA ANTRÓPICA.

entre otras cosas. No temen tocar a leproso o a los considerados impuros por el hinduismo. Desconocen toda noción de inmundicia. Solo proscriben la homosexualidad (Natarajan 2019).

²⁵ Dice: “Cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación”. Sin embargo, a pesar de esa corrección, inmediatamente dice: “No hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden”. Y es justo esa imaginación la que da origen al bien y al mal, dice: “Han llamado [los hombres] *Bien* a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y *Mal*, a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente de ellas acerca de ellas, sino que solo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia” (Spinoza 2013, 115, 117).

Si la perversión es la conceptualización más popular, esta es la más socorrida en la teología y en la filosofía moderna: el mal es de exclusiva incumbencia humana. Hay dos versiones: el ser humano es de suyo malvado o el mal es una posibilidad de la libertad humana.

En la Antigüedad. Xun-Zi dijo que, por naturaleza, el ser humano busca violar el orden.²⁶ En el hermetismo se caracterizó al hombre como demoniaco por el solo hecho de pensar.²⁷ *En el Medioevo.* Aquino sostuvo que el mal se encuentra en la volición y, por ello, en el hombre en tanto que animal racional.²⁸ *En la Modernidad.* Hobbes sostuvo que el mal es relativo a la persona e inexistente en las cosas.²⁹ Kant, que el sentimiento moral proviene del libre arbitrio y la ley moral.³⁰ *Y en la Contemporaneidad.* Dijo Levinas que el mal es la negatividad de la que emerge el sufrimiento de la humanidad y que emerge como un absurdo.³¹

δ. Problemas en las ideas típicas del mal

Por su desarrollo, el mal antrópico se presenta como la cúspide de las conceptualizaciones del mal, pues las unifica. Sin embargo, está el riesgo de reiniciar el problema y caer en una circularidad. Si la definición del es que es lo contrario al bien, *lo perverso*, se puede objetar que todo es *perfecto*. En todo caso, el mal sería relativo y, más específicamente, *relativo al hombre*. Y lo sería de dos formas: o el hombre es de suyo malo o en él se origina el mal. El problema sigue siendo: ¿cuál es ese mal intrínseco o el dado en la libertad? ¿Es el mal que viola la ley moral o la ley natural?

²⁶ Dice: “La naturaleza del hombre es mala y su bondad es fruto de un esfuerzo consciente. [...] Si el hombre siguiera sus impulsos naturales y pasiones se comprometería sin remedio en la contienda y el arrebato, violando el orden establecido, confundiendo la razón y atrayendo la violencia” (Xun-Zi 1969, 207).

²⁷ Se dice: “Hay dos tipos de hombres, el material y el esencial; el material, que vive entre el mal (ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας ὕλικός), retiene [...] la semilla demoniaca del pensar (τῶν δαιμόνων τὸ σπέρμα τῆς νοήσεως), el segundo, ligado por esencia al bien, es conservado sano y salvo por Dios” (Renau Nebot 1999, 153)

²⁸ Dice: “Como el bien es absolutamente el objeto de la voluntad, el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad” (I. d. Aquino 2001, 479).

²⁹ Dice: “Pero cualquiera que sea el objeto del apetito o deseo de un hombre, a los ojos de este siempre será un *bien*, y el objeto de su odio y aversión será un *mal* [...]. Porque estas estas palabras de bueno, malo y desdeñable siempre son utilizadas en relación a la persona que las usa, ya que no hay nada que sea simple y absolutamente ninguna de las tres cosas” (Hobbes 2015, 44).

³⁰ Dice: “No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, [...] la humanidad se disolvería en la mera animalidad”; y termina: “Carecemos de un *sentido* especial para lo (moralmente) bueno y malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la *verdad* [...]; lo que hay es *receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral” (Kant 2008, 255).

³¹ Dice: “La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad; de un modo violento y cruel”; y continúa: “Lo importante en la no-libertad, en el padecer del sufrimiento, es la concreción del *no* que emerge como mal [...]. El *No* del mal es negativo hasta el sinsentido. Todo mal remite al sufrimiento”; concluye diciendo: “El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo” (Levinas 2001, 116).

El mal que elige la libertad sería lo contrario a la libertad misma, la no-libertad, lo contrario al sentido, al deber, a la felicidad, a lo deseable o a la vida. El mal sería lo contrario al bien, sería *lo perverso*. Se vuelve al punto de partida y a la objeción perfectista. El problema no está clausurado.

El problematismo histórico del mal muestra las dificultades para dar con un concepto, ya no solo un concepto que aloje a los sentidos originarios, sino uno que pueda afirmar o negar al mal con evidencia. El desarrollo histórico muestra cómo la realidad del mal se concreta y evapora a cada paso. Positivamente, se han mostrado los múltiples sentidos originarios por los cuales el mal es vago y ya se pueden vislumbrar con claridad los problemas filosóficos sobre su existencia. Ya estamos suficientemente emproblemados y, por ello, en condiciones para atisbar al problematismo real del mal. Recordándolo, esta no es una investigación sobre las ideas que hay sobre el mal, sino del mal en tanto que tal que esas ideas alumbran. Vistos los nombres, sentidos y conceptos, ¿qué realidad señalan? Es el último apartado: el PROBLEMATISMO REAL DEL MAL.

3. El problematismo real

¿De qué se habla cuando se habla del mal? Sus distintos usos están agrupados en núcleos semánticos —la enfermedad, la alteridad, etcétera—, conociendo esos usos, las definiciones del mal también se agrupan en ideas típicas —la perversión, la negación del mal y la antrópica—. Con esto en mente, la pregunta ahora es: ¿cuál es aquella realidad que suscita tanto a nombres, sentidos y conceptos? Hay una diferencia entre *lo que se dice* y *lo que suscita* lo que se dice.

El nombre nombra *algo*, el sentido da sentido *a algo* y el concepto es concepto *de algo*. ¿Qué es ese “algo” que se referencia en cada caso? ¿A qué apunta la intencionalidad primera? Lo común del nombre, sentido y concepto es que son momentos del logos. Aquello a lo que apuntan es un momento anterior: es el reverso de la semántica del mal. Tanto en la negación como en la afirmación del mal hay una realidad posibilitadora de esas posiciones. Hay algo que opera como materia *en* el nombre, los sentidos y conceptos del mal. Este “algo” hilético —en el sentido dicho— lleva a algo muy específico: el hecho posibilitador del mal. No se trataría del *hecho del mal*, sino de algo previo: el *hecho posibilitador del mal*. Si el logos opera de un modo *post rem*, *ante rem* o *in rem* no importa, lo fundamental es que hay una *res* que posibilita al acto del logos. Esta es la razón por la cual el problematismo que ahora se abre es el de la realidad del mal, es el problematismo *real* que también puede entenderse como PROBLEMATISMO FACTUAL.

Si bien ahora es irrelevante caracterizar al logos —pues en todos los casos la referencia a la *res* está presente—, hay que enfatizar eso: hay una realidad común a toda semántica y posición

posible respecto al mal. Esa comunidad que dona lo real es lo que hace posible que exista una comunicación entre los nombres, los sentidos y definiciones del mal. Quien niega al mal, quien lo afirma o quien lo define como lo inmundo o como el pecado, en todos los casos se habla de lo mismo, aunque no se haga del mismo modo. Esa mismidad es la mismidad del *algo* por la cual hay una comunidad semántica. Ese es el primer aspecto de esta tesis: parte de un realismo.

Ahora no afecta al problema si se caracteriza al logos como un constructo *post rem*, como una intención *ante rem* o como una esencia *in rem*. Mas si la referencia a la *res* encuadra al problema en un realismo, también la diferencia entre lo lógico y lo real permite afirmar lo siguiente: el ámbito semántico es distinto a lo real. El nombre, el sentido y la definición del mal son intrínsecamente irreales. La irrealdad, sin entrar en detalles aquí, es una cláusula de la definición del mal.

Esto permite anticipar una posible objeción: que dado que hay un hecho del mal, por tanto, hay un realismo ingenuo. Es decir, la realidad que está en el fondo de la semántica del mal, ¿es una realidad inscrita en la dualidad sujeto-objeto? Quizá se trata de una realidad *exterior* o quizá se trata de un hecho ahistórico. Para responder a esto hay que subrayar lo siguiente: el hecho posibilitador del mal, la materialidad *en* la semántica del mal y la *res* referenciada no están dicha como algo *allende* la vivencia, sino como algo *en* la vivencia y, por ello, no se trata ni de una exterioridad ni de algo ajeno a la situación histórica que lo posibilita. La realidad del mal es intravivencial. El problematismo real del mal implica a la realidad que la posibilita, la irrealdad del ámbito semántico y la vivencialidad donde ambas ocurren. ¿Qué es la vivencia?

No se trata del entramado vital, de la facticidad de la vida o del mundo de la vida. Dilthey, Heidegger o Husserl, respectivamente, dieron esos sentidos a la vivencia. No se tomarán en esta la investigación. No porque estén mal, sino porque hay otra forma que se ajustará a las intenciones de la tesis. La vivencia se tomará como la unidad entre la actualización de lo real y la actualidad de lo real mismo. Se tomará como una unidad energética de actualización, actualidad y actividad. Zubiri aportará los esquemas iniciales para delinear este marco metodológico. Sus alcances, sin embargo, se objetarán o refutarán. La cuestión es que el hecho posibilitador del mal se actualiza y nombra como *mal*. Esta actualización incumbe a la vida, e incumbe de modo señalado a ella. La fijación en la vivencia hace obsoleto hablar de un realismo ingenuo.

A la luz del problematismo nominal e histórico, el mal se ha mostrado como algo que refiere a la enfermedad, al sufrimiento, a la violencia o a la destrucción; refiere a algo que afecta de un modo u otro al acto de vivir. No en todos sus usos, pero sí en la mayoría de ellos, el mal indica aquellas situaciones donde la vida peligra. Por otra parte, el acto de vivir implica no solo a la

vida, sino al vivir mismo; esto es, a los modos de actuar. Allí tienen lugar los problemas éticos y jurídicos. Finalmente, el mal, además de incumbir a la vida y al vivir, tiene una tercera dimensión: la vivencia *del* mal. Son tres cosas distintas. En definitiva, el marco teórico que hay que construir para desarrollar el problema del mal precisa del realismo y del vitalismo.

De modo puntual y directo, el problematismo real del mal permite afirmar que su definición es una irrealidad que apunta a lo que menoscaba a la vida. Esto abre nuevos problemas, dado que hay que decir si aquello a lo que se refiere existe o no y hay que afrontar la dificultad de que no todos los usos del mal tienen por objetivo indicar a lo que menoscaba a la vida. Sin embargo, este es un primer acercamiento a la definición general del mal hecha a partir de la multiplicidad de usos, sentidos y definiciones históricas del mal.

Con arreglo a estos tres momentos —la vivencia, la vida y el vivir— se estructura todo el problematismo real del mal. Son tres estructuras independientes y desagrupadas entre sí, pues el mal en cada una señala algo distinto. No obstante, hay una consecución entre ellas: cada una se funda en la anterior. En primer lugar, el ámbito del mal adjetiva a las cosas. Allí principia el *valor*. Se valora que una manzana *está mal*. Es el primer módulo del mal: la adjetivación. Posteriormente, esta adjetivación reporta una utilidad en vivir: saber si se ha de comer o no esa manzana. Es el mal en la *elección*. Se *haría mal* al comerse esa manzana. El mal adverbial se funda en el mal adjetival. Sin embargo, con esto no se ha dicho qué es el mal ni se ha definido, esto es porque su forma más cristalizada y delineada se encuentra en el efectivo peligrar de la vida misma. Entonces ya no es tan solo una función adjetival o adverbial, sino la vivencia misma del mal. La cual requiere de una descripción más que una definición.

En todo el proceso existe una posibilidad problemática y que hay que esclarecer: la negación del mal. Definir al mal como irreal permite negarlo. El mal se niega justo porque es irreal. Es posible negarse a valorar las cosas y negarse a incorporar al mal en las elecciones. Y lo más importante: es posible negar la vivencia del mal. La irrealidad del mal, en el seno de su problematismo real, es lo que permite estas negaciones. La negación del mal es un hecho que no se puede obviar ni minimizar, pero que se tiene que explicar.

Hay que indagar estas tres estructuras del mal: la adjetival, la adverbial y la vivencial. No hay una estructura sustantiva, aunque ahora no se han dicho los argumentos sustentar su exclusión. En todo caso, los siguientes capítulos tendrán como objetivo responder a las siguientes preguntas: primero, ¿cómo se adjetiva al mal?; segundo, ¿cómo se incorpora en el vivir?; y, tercero, ¿cómo se vivencia?

II. LO MALHECHO

4. Introducción

El mal está situado en el vivir, ese será el enfoque metodológico. El mal se presenta primero en las cosas más simples. Antes de pensar las formas más difíciles y complicadas, el mal se presenta al hablar, por ejemplo, de un mal vino. Si el universo es malvado o si Dios puede eliminar los males desde su omnipotencia es algo posterior. E, incluso, podrían ser solo pseudoproblemas; no puede saberse hasta no haber aclarado primero por qué y cómo se dice que un vino puede ser malo. Hay que iniciar enfocando el asunto desde lo netamente epistémico. No se me malentienda: cuando digo “netamente” no hablo de una operación “pura”; no, la *episteme* está dicha como un momento intrínseco al vivir humano. La vida humana es unitariamente epistémica, práctica, volitiva, apetente, etcétera. Hay que desgajar la dimensión epistémica pero sin perder de vista la unidad del vivir humano.

Entonces, ¿por qué se dice que algo es malo? La tradición ofreció varias respuestas: habló del *defecto*, la *privación* o la *carencia* y encontró como causas de ello la falibilidad, la finitud o la imperfección.¹ Sostengo que los enunciados del tipo “este es un mal vino”, “el hombre es imperfecto” o “el universo falla” son enunciados que acuden a una misma operación epistémica; tienen la misma estructura. En cada caso se habla de algo MALHECHO. En su momento se verá al mal ético o al sufrimiento, por ahora solo interesa el mal inscrito en la dimensión epistémica por la cual se conoce y adjetiva a algo como malo.

La dimensión epistémica permitirá sustentar el carácter irreal del mal que lo dota de esa plasticidad por la cual puede negarse o afirmarse en contextos y usos varios. Ese es el primer punto: ¿en qué sentido el mal es una irrealidad? Solo sabiendo en qué reside su carácter de irreal o, mejor dicho, cómo lo irreal impacta en la vida, se harán evidentes los alcances y modos de ser del mal.

5. Ontología del mal

Este capítulo buscará sustentar una tesis: el mal principia en la *episteme*. La génesis del mal y el punto de arranque de todo el problema está en la capacidad de formular frases del tipo “la

¹ No siempre, pero es posible encontrar posiciones donde la definición formal de *finitud* es la imperfección. Principalmente en la Escolástica.

manzana está mal”. Hay que avanzar por pasos. La primera cuestión por aclarar es si la manzana es efectivamente mala o si su mal es algo que se le añade de algún modo. Hay algo evidente: si se dice que la manzana es mala es porque se conoce, en primerísimo término, a la manzana misma. Hay un saber de *qué es* la manzana y, de no haberlo, no podría decirse que es mala. Es algo muy simple: si no se sabe qué es una manzana, no puede decirse que haya manzanas que están mal. Entonces, el mal es algo que se dice del ser de las cosas. Por allí hay que comenzar.

Al decir que la manzana o el vino están mal se hace sabiendo ya qué son. Saber qué es la cosa es previo a saber si es mala. Pero esto supone hacer una distinción: al preguntar *qué es* algo, ese “qué es” tiene dos posibilidades: la cosa misma o el concepto que define a la cosa. Me explico. Al preguntar *qué es* el agua se puede responder señalando a la cosa misma: a esta agua concreta y tangible que se bebe. Es una definición deíctica; es el “esto”. ¿Qué es el agua? Esto. Pero también se podría decir que el agua es una sustancia cuyas moléculas están constituidas por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Es el concepto abstracto. Son dos respuestas válidas y dos cosas intrínsecamente ligadas, pero que señalan cosas distintas. El medieval se percató de esta diferencia en el *qué es* y lo distinguió del siguiente modo: la cosa concreta es existencia y el concepto abstracto es esencia. La esencia no es la existencia, aunque en ambas esté el problema del ente.² La esencia, tomada por ella misma, es inexistente. Pero, si es así, ¿qué función tiene? La de permitir conocer. La esencia tiene una función epistémica como *intención*.³

La fenomenología retomó esta idea de intencionalidad reapropiándose de ella al arraigarla en la consciencia. También mantuvo la oposición entre esencia y existencia; Husserl distingue entre el mundo real y la irrealidad. Para él, la purificación trascendental de la vivencia arroja irrealidades, que son lo propiamente esencial y objeto de la fenomenología.⁴ Heidegger, por otra parte, no habla tanto de intenciones como sí de un acceso de suyo comprensor y configurador. A Heidegger le interesa insistir en esas dos dimensiones, el acceso a lo ente en tanto que ente y

² Escoto Eriúgena hace un distingo entre el *que es* y el *qué es*. Las cualidades nos hacen saber de una cosa *que es*, esto es, que es existente; mientras que es en el entendimiento y por Dios que sabemos *qué es*, su esencia. (Eriúgena 2007, 81).

³ Según Aquino, y será útil para lo que siga: “Se requieren ciertas *intenciones* como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, mediante cierto instinto natural [...]. Así es que a este fin se ordena en los animales la *estimativa* natural, y en los hombres la facultad *cogitativa*, que recoge las intenciones particulares, lo que le vale la denominación de *razón particular* y de *intelecto pasivo*” (T. Aquino 2014, 163).

⁴ Husserl sostiene que “el paso a la esencia pura da[...]conocimiento esencial de algo *real*; [...] con respecto a la esfera restante, conocimiento esencial de algo *irreal*. [...] Todas las «vivencias» trascendentalmente purificadas son *irrealidades*, puestas fuera de toda inserción en el «mundo real». Estas *irrealidades* son precisamente lo que estudia la fenomenología, pero no como entidades singulares, sino en «esencia»” (Husserl 2013, 81).

su comprensión configuradora, pero sin omitir su unidad. *A una* se accede a lo ente comprendiéndolo y la comprensión es ya el acceso. Es un enfoque unitario, una ontoepistemología.

¿Qué pertinencia tiene esto en el análisis del mal? Deseo insistir en dos cosas. El mal se dice del ser de las cosas, este ser se conoce previo a valorarlo como malo, pero tiene dos posibilidades: el ser puede referir a la cosa concreta o a su concepto. Dos tradiciones —la Escolástica y la fenomenología— ayudan a ver esa diferencia en el ser, pero no serán el marco metodológico de la investigación. Para evitar todo malentendido, hablaré del concepto como *el significado* y de la cosa como *lo significado*. Esos dos momentos componen la unidad ontológica que se dice del ser de la cosa. No se trata de un ser como cosa independiente a la intelección. No se habla desde un realismo ingenuo que tome exterioridades, pero tampoco de un idealismo ingenuo que no atienda a la efectividad de la cosa. El concepto y la cosa concreta permiten hacer un deslinde a toda ingenuidad.

Regresando al ejemplo del agua. Esta posee propiedades fisicoquímicas positivas que son actualizadas en la sensibilidad. El carácter concreto y efectivo del agua es algo que corresponde al *ordo essendi* del agua, a su carácter físico. En virtud de esto hay una ESENCIA FÍSICA. Es el *esto*, el *que es* o lo significado. Al agua, por otra parte, se la nombra y se sabe sobre su conformación molecular gracias a la ciencia y a los modelos atómicos. El nombre, el concepto, la ciencia, el modelo, etcétera son producto del saber humano. Tomados así, como productos del saber, son elementos del conocimiento. El carácter epistémico del agua corresponde al *ordo cognoscendi*. Es la ESENCIA LÓGICA del agua; el *qué es* o el significado.

Entonces, al preguntar qué es el agua hay una referencia *a una* al agua física y al aspecto lógico que la nombra y conceptúa. Se entreveran el significado y lo significado en una unidad ontológica. Con esto a la mano, ¿el mal es conceptual o físico?

Se pueden argumentar ambas posturas. El tomismo, por ejemplo, diría que el mal no es una propiedad física de las cosas, no es una cosa, sustancia o propiedad; sin embargo, afecta a las cosas. Por ejemplo, una bacteria —y sé perfectamente que Aquino no conocía las bacterias— puede impedir que un vino tenga un sabor dulce. Un vino amargo, un mal vino, no tiene una propiedad malvada; no, sino que hay una carencia de propiedades. El mal no es una propiedad, pero señala una carencia en orden al ente. Se trata, pues, de una carencia entitativa. Este sería un MAL ESSENDI, dicho en el carácter físico de la cosa. El mal sería algo eminentemente físico antes que conceptual.

Pero esto es objetable; se puede decir que no existe en el universo algo así como un mal vino, en todo caso, el mal del vino estaría dicho con relación a quien lo pruebe. Un casual podría decir que es un mal vino, pero un catador, no. El mal del vino sería relativo a quien así lo valora. Todavía más, en el mundo no habría malos vinos si no hubiese alguien que supiese qué son los vinos. El mal del vino sería relativo a seres cognoscentes capaces de valorar. ¿El mal estaría dicho en la línea del sujeto? Sí y no: estaría en dicho sujeto primariamente en la línea del conocimiento: si hay sujeto, pero no un conocimiento del vino, no habría malos vinos. El conocimiento es lo primario. Se trataría de un MAL COGNOSCENDI. El mal sería eminentemente conceptual.

Es posible defender sendas posturas y cualquiera de las dos puede ser el punto de partida para solucionar el problema. Partiré del mal como algo conceptual por una razón: esta postura es menos disputada que la que lo toma como algo físico. Es problemático afirmar que el mal es algo que incumbe a las propiedades reales de las cosas. Tal afirmación se puede negar. Decir, en cambio, que el mal precisa de un ser cognoscente que así lo valore es algo universalmente aceptado, incluso por los detractores del mal. La vía del valor es la más segura.

6. El valor

Lo dicho sobre el significado y lo significado y de la esencia física y lógica servirá para indagar qué es el valor. El valor no es como la palabra *agua*, es algo distinto. El valor no tiene una dimensión física o, como dirían los positivistas lógicos, una referencia empírica. Por supuesto, eso no menoscaba su importancia. Tampoco Pedro Páramo tiene una referencia, el espacio geométrico o siquiera la misma palabra de *referencia*.⁵ El mal en tanto que valor pertenece a este género de conceptos. El caso es que, como se verá con los siguientes autores, no hay una física del mal. Al preguntar cuál es la esencia física del mal, qué es lo significado, no se acude a una cosa: no es un *esto* como *esta* agua que se bebe. Es algo diferente. Aquello a lo que refiere el mal, sin ser físico, es objetivo. Es que no todo objeto es algo físico, como con Pedro Páramo. Para esclarecer el carácter de irrealidad del mal será necesario agotar esta vía de la objetividad del mal. Scheler desarrolló esa vía a detalle. ¿Qué dijo?

⁵ Carnap sostenía que sin un referente empírico no había sentido. Sostuvo “que las notas empíricas [...] sean conocidas” era condición necesaria para que hubiese significado (Carnap 2009, 12-13). Popper se opuso: “Los positivistas, en sus ansias de aniquilar a la metafísica, aniquilan juntamente con ella a la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de la experiencia” (Popper 1980, 36).

α. El valor objetivo: Scheler

El valor en Scheler está inscrito en su búsqueda de una ética formal; una ética “*a priori*, con certeza independiente de la experiencia inductiva” y capaz de “fundamentar la moralidad del querer” (Scheler 2001, 47). Por principio, Scheler distingue los valores de los bienes. Distinción hecha antes por Kant, el principal interlocutor de Scheler.

Hay bienes como la cultura, el Estado o el bienestar de la comunidad, y se los puede tomar como el contenido de la ética. Sin embargo, Scheler advierte que los bienes, así entendidos, se modifican e incluso se destruyen. De fundamentar la ética en ellos, se la relativizaría. En este punto, Scheler sigue a Kant, rechaza a los bienes. El problema es que, según él, Kant “cree haber probado que no solo los *bienes* y los *finés*, sino incluso todos los *valores* de naturaleza material han de ser rechazados” (Ibidem, 53). Y con esto comienza Scheler a explicar qué es el valor. Si el valor fuese una mera abstracción de los bienes, luego, Kant estaría en lo correcto, pero no es así. El rechazo a los valores para fundamentar una ética formal “sería correcto tan solo cuando los conceptos de valor fueran abstraídos de los *bienes* en vez de hallar su cumplimiento en fenómenos *independientes*” (Ibidem, 54). Surge así el tema: los valores no son abstracciones, sino que son en sí mismos independientes. ¿En qué consiste esta independencia?

Los valores son *quale*, cualidades, como el color, y al igual que este no es necesario representárnoslos “como propiedades de cosas o de hombres” (Ibidem, 55). Es posible tener una representación del color como algo independiente y, del mismo modo, es posible tener una representación del valor como algo independiente. Por ejemplo, podemos representarnos a la dulzura, la dulzura sensible, sin tener que relacionarla con alguna comida. Es un valor sensible que por él mismo es independiente. Pero tiene una condición: la comprensión de la dulzura se realiza a partir de las cosas dulces. Esta es la condición de los valores sensibles, pero si se buscara saber qué son valores como lo sublime o lo justo, nos quedaríamos con “*nada* entre las manos. [...] Los valores de esa índole no son definibles. A pesar de su indudable «objetividad», han de *habérsenos* ya dado en las cosas” (Idem). Sabemos qué es lo sublime sin necesidad de acudir a un conjunto de cosas sublimes; en virtud de ello, se puede decir que los valores de esta índole se constituyen con independencia de las cosas. Todavía más, los valores “han de *habérsenos* ya dado”; es decir, el valor es captado por él mismo. ¿De qué modo? Intuitivamente.

Dice Scheler: el valor “tiene que estar *dado intuitivamente* o reducirse a tal modo de ser dado” (Ibidem, 57). No se trata de una intuición sensible, como lo sería en el caso de los valores

sensibles, sino de una intuición *a priori* que prescinde de toda referencia a la realidad empírica (Ibidem, 58). La prueba de ello está en que no hay una física del mal. En palabras de Scheler: los valores no consisten en “acciones recíprocas entre las cosas, puesto que la Física no las necesita. [...] Los valores son *fenómenos que se sienten claramente*” (Ibidem, 59). Tan es *a priori* la intuición del valor que incluso su conocimiento es previo al conocimiento de las propiedades físicas. Afirma lo siguiente: “Es completamente falso y expuesto a confusiones decir que el valor nutritivo *consista* en esas sustancias químicas particulares” (Ibidem, 60). El valor nutritivo es independiente a las sustancias de una cosa. Esto presenta grandes problemas, principalmente, el de cómo se relaciona el valor con la cosa si es independiente de ella.

La cosa actúa como una depositaria del valor. Dice: “Hay una fase en la captación de valores en la cual nos está dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los depositarios de ese valor” (Idem). De este modo, sabemos qué es lo *sabroso* de un vino sin saber siquiera acerca “de su composición, origen de este o aquel fruto, o sistema de prensado” (Ibidem, 61). No hay que olvidar que estamos en el orden epistémico. El caso es que, por todo lo dicho, “los valores son ya como fenómenos de valor (y es indiferente si son solo «fenómenos» o «realidad») *auténticos objetos* que se distinguen de los *estados* de sentimiento” (Ibidem, 62). El valor es un objeto. Y distinguirlo del sentimiento es esencial. Para Scheler, el valor no está dado en un *pathos*, sino que “el asiento propio de todo el *a priori* estimativo [...] es el *conocimiento del valor, la intuición del valor* que se cimenta en el percibir sentimental, el preferir y, en último término, en el amar y odiar” (Ibidem, 124). El fundamento del valor es el *ordo amoris*, pero su captación es un “*a priori* estimativo”.

Visto qué es el valor y cómo se capta, Scheler puede decir qué es el mal. Él le reprocha a Kant el haber reducido “las significaciones de las palabras valorativas «*bueno*» y «*malo*» al contenido de un *deber* (bien sea este un deber ideal, es decir, el «ser deber», o bien sea un deber imperativo, es decir, el «deber ser»)” (Ibidem, 71). “Bueno” y “malo” se explican a partir de la jerarquía misma de los valores. Y dice: “El valor «bueno» [...] es aquel valor que se manifiesta, conforme a una ley de su esencia, en el *acto* de *realización* de aquel otro valor que es el *más alto* [...]; en cambio, el valor «malo» [...] es el que se manifiesta en el acto de realización del valor más bajo” (Ibidem, 73). En conclusión, el valor es una objetividad intuita *a priori* dentro de una jerarquía en la cual lo “malo” es el valor más bajo.

β. La condición real: Zubiri

Zubiri encuentra insatisfactoria la propuesta de Scheler por varias razones. Scheler tomó al valor como algo depositado en la cosa, como algo que está *en* la cosa, Zubiri se opone a ello: el valor es *de* la cosa y *por* la cosa. Una luz serena es tal, no porque la serenidad esté *en* ella, sino que, más bien, “la luz es serena precisamente *por* su tonalidad e intensidad cromática y acromática” (Zubiri 1993, 213). Scheler caracterizó al valor como algo independiente de la cosa, pero eso es un error: “La cosa no «tiene» valor, sino que «es» valiosa” (Ibidem, 214). No es que la luz actúe como depósito de la serenidad, sino que hay luz serena. “En su virtud, el valor no es solo un valor *en* la cosa, sino un valor *de* la cosa. [...] Los valores lo son *por* las propiedades reales de la cosa, [...] son *de* ella, son valores *de* sus propiedades” (Idem). La independencia del valor es problemática.

Pero ¿qué decir ante las pruebas de Scheler, como la del color como cualidad? Zubiri dice que “prueba demasiado. Esa razón, en efecto, puede extenderse a todas las propiedades reales de una cosa: la cosa puede cambiar de color, y sin embargo, el rojo sigue siendo rojo. Entonces, habría que decir que todas las propiedades reales de una cosa quedan inalteradas” (1993, Ibidem, 213). Y atiza: “Es, en el fondo, un ingente platonismo de la consciencia” (Ibidem, 214). Scheler también resbaló al identificar a aquello que intuye al valor. Scheler partió de un *a priori* estimativo y tomó como irreductible la intuición del valor respecto a la intuición de la cosa, no reparó en que “son también irreductibles los actos con que aprehendemos la nuda realidad y su valor. [...] Y no es lo mismo el mero inteligir que el estimar” (Zubiri 1993, 212). Scheler confundió dos actos. Con esto último es posible iniciar la explicación de Zubiri.

Zubiri no habla de *intuición*, sino de *aprehensión*. Habla de aprehensión de realidad. Aprehender cosas es *sentirlas*. Zubiri se percata de que el sentir del hombre tiene una forma muy particular. El hombre siente a las cosas como siendo “de suyo”, las siente como siendo otras, *alter*. Esta aprehensión del “de suyo” es para Zubiri —y para este trabajo también— el acto propio de la inteligencia. Por cuanto es aprehensión es un sentir y, por cuanto es un sentir del “de suyo” es un inteligir. Es la inteligencia sentiente y el “de suyo” es la formalidad de realidad, la forma en que siente el hombre. El animal no siente en realidad, sino en estimulidad.⁶

⁶ Según Zubiri, la inteligencia aprehende a las cosas como siendo “de suyo”. El ser humano siente a la manzana como siendo “de suyo” algo. En su sentir, el animal siente a la manzana —a aquello que llamamos *manzana*— como algo menos autónomo. El animal no logra sentir a las cosas como alteridades. Si se quiere, excediendo lo que el propio Zubiri dijo, el animal no es capaz de reconocer el ámbito de lo que es “en sí”. El animal no percibe a las cosas como siendo *en sí*, *por sí* o *para sí*. Y no reconoce el ámbito de lo “en sí” porque no aprehende el “de suyo”.

La inteligencia aprehende a las cosas y es tras esa aprehensión que la estimación opera como un acto segundo. Según Zubiri, primero se siente la realidad de la luz y sus notas físicas y, después, se estima como valiosa. Este “después” es estructural, no cronológico.⁷ Primero hay un sentir de la realidad en tanto que tal, la “nuda realidad” y, luego, en ese sentir la realidad queda como “realidad valiosa”. Inmediatamente aclara que “estos dos actos no son independientes. La mera intelección no envuelve por razón *intrínseca* suya un acto de estimación, pero el acto de estimación envuelve intrínsecamente un acto de intelección (Zubiri 1993, 216). Esto es fundamental: es debido a la realidad que, luego, se puede estimar. Dice:

La presencia de la realidad es necesaria para la estimación. Esto quiere decir que, sin dejar de ser real, y precisamente por serlo, sin mostrar más propiedades que las que como nuda realidad posee, sin embargo por ser término formal de un segundo acto, del acto de estimación, la realidad queda en condición de estimada (Zubiri 1993, 218).

La aprehensión de realidad y la estimación son *un* sentir, pero que puede desgajarse en dos aspectos: la de la mera aprehensión y la de lo aprehendido que *queda en condición*. ¿Por qué? Porque es posible no estimar, pero, si se estima, se hace *en* la aprehensión.

La condición no es algo distinto de la cosa, “la condición no añade nada a la realidad de la cosa. Tampoco es que «realidad» fuera un término superior y neutro que se escindiera en «nuda» y en «valiosa»” (Zubiri 1993, 218-219). Zubiri señala que al aprehender una luz serena, en su visión, se dan dos actos: el de aprehender a la luz en tanto que tal, en su nuda realidad y el de aprehenderla en tanto que serena. Es una sola visión, mas en ella hay una diferencia. Lo importante es que esta luz que se ve *queda en la aprehensión* como serena. Es la realidad la que queda, pero es el aprehensor quien la hace quedar. En palabras de Zubiri:

La condición no es una especie de reacción subjetiva ante lo real. Cuando me enfrento con una realidad para estimarla, ciertamente, si no hubiera un acto mío de estimación no habría condición. Pero supuesto que haya un acto de estimación, [...] resulta que es la realidad misma la que *queda* como término objetivo de la estimación. Yo la hago quedar, pero es ella la que queda. Mi hacer no es una reacción subjetiva ni una intervención en la realidad de la cosa; es

Me extralimité atrayendo al “en sí”, baste con decir que el “en sí” no es el “de suyo”, pero tiene la misma consecuencia: le estaría vedado al animal.

⁷ Zubiri dice, en otro tema, pero con la misma intención: “La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva” (Zubiri 1993, 230).

simplemente un «hacer-queedar». [...] Lo que en ese quedar «queda» es justo lo que llamamos condición (Zubiri 1993, 219).

A Zubiri le interesa demostrar que la estimación no añade nada a lo real, por eso dice: “Si no fuera más que objetividad, la condición afectaría a la realidad tan solo en el acto de estimación en cuanto acto actualmente ejecutado por mí. [...] No es este el caso. [...] En la intelección, lo inteligido se nos presenta no solo como algo independiente de la intelección, sino como algo que «de suyo» es lo que es” (Ibidem, 220). Subráyese este paso: Zubiri transita de la intelección de la cosa a la realidad de la cosa. Siento la luz; luego, la hago-*quedar* en condición, condición de serena; pero *queda* de tal modo porque de suyo es serena, la luz es serena por ella misma. No es solo que estime a la luz como serena, sino que la serenidad es *de* la luz en tanto que tal. Zubiri transita a lo real desde la estimación con base en la aprehensión.

Para que quede más claro: “La cosa estimada es objetiva y realmente de determinada condición. [...] La condición pertenece real y objetivamente a las cosas” (Ibidem, 222). La estimación no compete solo a la operación de la inteligencia, dado que “hay cosas que en su capacidad real de quedar constituidas en estimación son una buenas y otras malas. Y precisamente porque la condición a que nos estamos refiriendo, es una capacidad real, bien y mal en cuanto condición de lo real son también realidades” (Ibidem, 234). Zubiri determina al mal, con todas las cláusulas que se quieran, como una realidad.

A diferencia de Scheler, Zubiri inscribe al mal en la línea del bien. Dice: “El bien del hombre es justamente la plenitud formal e integral de su sustantividad” (Ibidem, 252). Y añade inmediatamente, “si se pregunta qué carácter tiene este bien, se plantea ya un problema de ética. La ética tendrá que decirnos, justamente, en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre” (Ibidem, 252-253). El bien es la conformidad entre la condición de la cosa aprehendida con la condición de bien, “de *bonum* respecto de la sustantividad humana [...]. Y la disconformidad con ese bien de la plenitud de la sustantividad es, justamente, el mal de las cosas” (Ibidem, 253).

γ. Problemas en torno a Scheler y Zubiri

Es indiscutible, Scheler y Zubiri hicieron tratamientos originales y radicales sobre el valor, la estimación y el bien y el mal. Lo hicieron desde posiciones opuestas. No obstante, pese a sus

diferencias, comparten los mismos deslices. Deslices cobrados a su férrea oposición a admitir, en alguna medida, al relativismo. Son cuatro.

Primero. Ambos autores comparten una deficiencia fundamental: nunca dicen qué es el mal. Scheler dice que es el valor más bajo de la jerarquía de valores y, al preguntar por ellos, sucede que son indefinibles. Zubiri dice que el mal es la condición en que queda una cosa en disconformidad con la sustantividad humana, pero al indagar por ello dice que eso lo sabrá el ético, él no. La definición del mal se mantiene en suspenso.

Segundo. Scheler habló de una intuición estimativa *a priori*, Zubiri lo corrigió: hay aprehensión de realidades y el estimar es un hacer-que-queda en condición como acto segundo. Sea como sea, ambos autores tomaron a la estimación en algún modo y en algún grado como algo aprehensivo. Es un error: la estimación no es aprehensión de ninguna forma.

Tercero. Por tomar a la estimación como algo aprehensivo o cuasiaprehensivo, sendos autores tienen el mismo problema: creer que lo estimado es algo transparente. Como si fuese lo más claro y distinto saber si esta luz es serena o si este vino es sabroso. De ser así, no harían falta catadores que estimen lo sabroso, curadores que estimen lo bello o jueces que estimen lo justo. Lo estimado nunca es transparente. De lo contrario, se sabría siempre y sin margen de error que algo está mal o bien.

Y cuarto. Scheler erigió un ingente platonismo, según Zubiri. Si el valor es independiente por ser cualidad, toda cualidad es independiente. Probó demasiado. Pero también Zubiri probó demasiado. Si algo *queda* en la intelección como sereno, malo, bueno o lo que se diga, ¿eso legítima a afirmarlo como real? ¿Y si esta luz serena para uno es inquietante para otro? ¿Qué sería lo real? Más todavía, en la Antigüedad la Tierra *quedaba* como el centro del universo, ¿por eso es real el geocentrismo? El geocentrismo configuró la cosmovisión antigua, luego, el heliocentrismo y, hoy, algo distinto. Las cosas *quedan* de muchos modos. Se puede ir de la realidad al *quedar*, pero la inversa es injustificada. Zubiri, al admitir que porque algo *queda* en intelección es, luego, real, lleva a realidad toda operación de la inteligencia. Lo de Scheler es platónico; lo de Zubiri, demiúrgico. El paso que pedí subrayar es un genuino *salto realista*.

Los autores no dijeron qué es el mal ni quedó muy claro qué es el valor, pero afloraron los problemas fundamentales en torno a ellos. Y lo más importante, se reveló el núcleo del problema: el acto estimativo. Hay que saber qué es el estimar.

7. El estimar

Ya es posible afirmar con contundencia: el mal es solo posible después de una estimación. Si no hay estimación, no hay mal. Ante la pregunta por el mal *essendi*, dicho en la línea de las cosas o entitativamente, no existe; no existe una física del mal. Scheler y Zubiri defendieron que la estimación de algún modo y en alguna medida aprehende a lo real, sostendré lo opuesto: la estimación *añade* a lo real. El mal no se reconoce en las cosas, se construye sobre ellas o, mejor dicho, se reconoce al mal en las cosas porque se construye previamente. Esa construcción es la irrealidad del mal.

Volviendo sobre lo ganado. Se puede conocer a las cosas *sin* estimarlas y, como un acto ulterior, se puede conocer a las cosas *y* estimarlas. La ciencia, como la Física, busca conocer sin estimar. De allí que la ciencia sancione todo juicio de valor. El caso es que también se conoce sin estimar en la aprehensión primaria de realidad. En la mera realidad aprehendida no hay valor, no hay bien ni mal. No se trata de una aprehensión “pura” ni de “purificaciones”; no, sino de la capacidad de atender a las cosas en tanto que son reales o, si se prefiere, en tanto que son. A eso en ocasiones se le llama *contemplar*. Es atender a la cosa en tanto que es; en tanto que existe; en tanto que es real. Allí no hay valor. El estimar y el valor vienen después, ¿de qué modo?

El valor —como se vio— no está *en* la cosa, como si la cosa participara de él; pende siempre y solo de la realidad de la cosa. La serenidad no está *en* la luz, sino que es *por* sus propiedades reales que, luego, se estima serena. Hay valor *por* la realidad, *por* las notas físicas. Allí Zubiri es inobjetable. Pero ir del “*por* la cosa” al “*de* la cosa” es un salto demiúrgico. Un ejemplo.

Proust, tras comer una magdalena remojada en té, recordó su infancia en Combray y poco más. Cabe suponer que ese recuerdo vino acompañado de añoranza, nostalgia o angustia. Todo esto se desencadenó en Proust *por* la magdalena. Pero sería absolutamente impensable que los recuerdos y los sentimientos estuviesen *en* la magdalena o que fuese *de* ella. Como si la magdalena fuese la depositaria de la angustia o que fuese una magdalena angustiante. No. Scheler y Zubiri no hablaron de recuerdos o sentimientos, pero al extrapolar sus esquemas se ve el problema mediante una reducción al absurdo: es insostenible que sea *de* o esté *en* la magdalena un recuerdo o un valor. El valor se da *por* la cosa, no está *en* ella ni es *de* ella.

Sería injusto decir que ambos autores están equivocados, existe una posibilidad para admitir al *en* y al *de*, pero les sería asaz ingrata. Los recuerdos y sentimientos de Proust estaban *en* la magdalena y era *de* ella *para* él. Eso es algo completamente diferente: la magdalena sí depositaba

los recuerdos de Combray y sí fue angustiante *para* Proust. Hay un relativismo innegable e imposible de suprimir.

En su afán de desterrar todo relativismo como un vicio, Scheler y Zubiri cayeron en el vicio opuesto: tomar a todo lo estimado como absoluto, invariable o real. Se dijo que era universalmente aceptado que se precisa de un ser cognoscente que reconozca al mal. Es, si se quiere, el intrínseco relativismo del mal: se dice *con relación* a un ser cognoscente. Se le puede dar otro nombre y hacer precisiones, como Zubiri, que habló de *respectividad*, pero indica lo mismo. La sustantividad humana es de suyo relativa: está en relación con una época, un lugar, una cultura, un tiempo etario, etcétera. Creer que todo ello no está presente en el estimar es un error. La misma luz crepuscular que sosiega a uno inquietará a otro. La estimación pende de la situación relativa o respectiva del ser humano.

Dicho esto, qué es el acto estimativo. Enlisto una serie de características que contribuirán a esclarecer el tema del valor y del mal.

α. Características del acto estimativo

i] El ejemplo de Proust no fue inocente. Hablé de recuerdos y sentimientos debido a que ellos también son parte del estimar. Lo que sucede es que la filosofía ha tomado al estimar como sinónimo de valorar y al valor como sinónimo de valor axiológico. No es así: toda valoración es estimación, pero no toda estimación es valoración; simultáneamente no todo valor refiere a valores como sereno, bueno o malo. Puedo hacer una estimación de mi casa por la cual diga que es bella, por ejemplo. Pero también puedo *estimar* mi casa, es decir, tenerle afecto. La valoraría sentimentalmente, no de modo axiológico. Scheler y Zubiri saben de esa diferencia, pero no parece importarles.⁸ La estimación axiológica y la sentimental constituyen, al menos en español, al VALORAR. Es un mismo acto, pero se trata de dos valoraciones distintas. Tomar solo a una estrecha la definición del estimar. El estimar axiológico es solo una especie del estimar tomado como género. Y no son las únicas dos posibilidades.

Sigo con el ejemplo. Puedo *estimar* cuánto vale mi casa. Allí, el estimar no es un valorar, sino un VALUAR. Y esta valuación la haré *estimando* el estado de mi casa. Hablo entonces de un

⁸ El primero fundamenta al valor en el *ordo amoris* y el segundo explica un bello ejemplo. A partir de un dicho medieval, “nada es querido sin ser previamente conocido (*nil volitum quin praecognitum*)”, Zubiri explica: “El amor recae formalmente sobre la realidad misma de lo amado y no sobre sus valores. El amante no se enamora de las cualidades de una persona, sino de la realidad misma de esta” (Zubiri 1993, 216-217). Pese a esto, el estimar sentimental no ensancha su idea de la estimación.

EVALUAR. La identidad entre valor y estimación comienza a palidecer. En una *e-valoración*, se puede evaluar a, digamos, los alumnos dándoles una calificación mediante un valor numérico. Y hablando de número, estimar también es *estimar* un valor numérico en una operación matemática, allí estimar significa CALCULAR. Finalmente, puedo hacer una *estimación* de qué sucederá en el futuro. Aquí ya no hay rastro de valor y el estimar es un CONJETURAR. Todo esto es para probar una cosa: el estimar es un acto con muchas especies, de las cuales la valoración axiológica es una entre muchas. Definir a la estimación a partir del valor restringe al acto y lleva a error. Al partir del estimar en su generalidad se hace patente que el estimar es predictivo, incierto e indeciso. Nunca es claro el valor de algo.

ii] Póngase en suspenso al valor axiológico, toda estimación comparte una característica: adiciona algo; da; es dativa. Al amar a alguien le *doy* valor en mi vida; al calcular, *doy* un valor numérico; al conjeturar, *doy* una inferencia, y así en cada caso.⁹ El estimar da. Todo lleva a afirmar que el valor axiológico tiene esa forma dativa. Solo algún compromiso velado lleva a rechazar la adición del valor axiológico por temor al relativismo. Este dar es un acto hecho desde la incertidumbre. Es la intrínseca opacidad de la estimación por la cual dudo de si algo es sabroso o no, si tal resultado numérico es correcto o si algo sucederá en el futuro. Esto afecta incluso al valor sentimental; ni siquiera el objeto amado es clara y nítidamente tal. Ya decía Neruda: “Tengo amor, tengo dudas”.

iii] La opacidad de lo estimado, su falta de nitidez es ya prueba suficiente de que no se trata ni de una intuición ni de una aprehensión segunda. No es como la duda hacia los sentidos. En ella hay dos cosas que hay que aclarar. Puedo dudar si lo que veo es un hombre o un autómata, pero no puedo poner en duda de que al ver, veo un color. Que la interpretación de esos colores yerre es otra cosa. La dulzura es una cualidad, pero no es valor. Ya se vio, no hay una física del valor, pero sí hay una biología del sabor. Es que lo dulce no es estimado, es sentido. La dulzura de la caña se debe a un momento de estricta física donde una sustancia entra en contacto con un órgano capaz de degustarla. Lo dulce es el contacto entre la sustancia y el órgano que la degusta. No es algo que esté en el mundo, sino *en* el sentir. La estimación vendría a decir si la caña dulce es sabrosa, lo cual es distinto. Lo mismo pasa con la luz serena. Obviando a la luz capaz de destruir el órgano, la luz serena se establece por sus propiedades cromáticas. Bien, ¿cuáles son?

⁹ Sé que suena extraño *dar* un valor a una operación matemática. Ello podría llevar a reafirmar que se trata de algo objetivo. Ya el propio Kant decía $5 + 7 = 12$ es un juicio sintético, dado que “ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la correspondiente unión de ambos, pienso al número 12” (Kant 2006, 202). Lo que deseo señalar es que no es impensable que haya una función dativa en el estimar matemático.

En ningún lado se dice si son las tenues o las brillantes. No se puede decir, porque depende de la situación física y anímica de quien la observe. En suma, lo estimado es opaco e intrínsecamente relativo, lo cual se comprueba en la incapacidad de establecer un baremo que diga qué constituye a lo sabroso o a lo sereno. Cosa muy distinta con lo dulce o lo brillante, allí sí hay un baremo, pero no son valores estimados, sino cualidades psicobiológicas.

iv] Hay además una consecuencia al creer que el estimar es *a priori* o una suerte de aprehensión segunda: se excluye al animal del acto de estimar. Salió antes, según Aquino, el animal estima, pero “por cierto instinto natural”; el hombre, mediante “intenciones particulares”. Se puede suponer que para Scheler el animal no estima y Zubiri lo niega explícitamente. Dice que el hombre aprehende realidades, luego, hace-que-que-que esa realidad en condición y eso constituye el acto de estimar; por tanto, como el animal no aprehende realidades, no estima. Es una clara falacia de la afirmación del consecuente. Es verdad: el estimar es posterior a la aprehensión de realidad, en el caso del hombre, pero no hay por qué aceptar que deba ser solo de la aprehensión de realidad. El animal estima con base en su modo de aprehender las cosas. Estima si hay peligro, estima a sus crías, estima qué trayecto tomará su presa e incluso algunos animales son capaces de calcular. No tendrán valores numéricos, no calculan con un sistema de notación, dígame decimal o cualquier otro, no recurren a símbolos que representen lo calculado, pero calculan. En su género, el estimar animal es distinto.

Eso da la llave para abrir la cuestión. El animal estima, pero sin valorar.¹⁰ El hombre accede a los valores numéricos, financieros, sentimentales y axiológicos, el animal no. Hay que dejar de

¹⁰ El animal no estima algo como *justo*, *bueno* o *prudente*; tampoco como *barato* o *caro*, y, en el caso de este trabajo: no estima algo como *bueno* o *malo*. Es así porque no valora. No se me malentienda, no digo que el animal no tenga nociones complejas y ricas sobre el intercambio ni digo que sea ajeno a, digamos, arbitrariedades. El gato recompensa a su dueño “obsequiándole” alimañas destripadas. Obsequio que sintetiza toda una trayectoria evolutiva complejísima y milenaria, la cual indico, sin dejar de reconocer la ignorancia en torno a ello, cuando diga “por instinto”. Acudiré a este término de “instinto” a causa de mi incapacidad de dar cuenta de las razones evolutivas que configuran la conducta animal. El caso del gato ejemplifica su conducta de intercambio, que prescinde de un sistema económico o sentimental como el humano. Del cuervo, en cambio, se sabe que son capaces de vengarse de quienes los maltratan. No es ajeno a las arbitrariedades, pero tampoco lo mueve un sistema de justicia. Creerlo llevaría a su antropomorfización, razón por la cual los conductistas ni siquiera hablan de “venganza”, sino de “conducta tipo venganza”. Hay, pues, una diferencia esencial: el hombre intercambia y se afecta *realmente*; el animal, *estimulicamente*. El hombre estima a sus hijos real y valorativamente, el animal estima a sus crías estímulo e instintivamente —máxime que ya aclaré cómo entiendo este “instinto”—. El valor le está vedado al animal, sin embargo, eso no habla en detrimento de la riqueza de su vida, ni supone una inferioridad ontológica, ni un antropocentrismo, pero sí una diferencia esencial. Argumentar la diferencia entre el animal y el hombre sin caer en la antropomorfización o el antropocentrismo es arduo; no obstante, la estimación animal es un hecho. De no ser así, toda prueba experimental donde participen animales (ratas, palomas, etcétera) sería inefectiva; no es así. La diferencia entre las pruebas básicas y su posterior diseño de pruebas en humanos apunta a eso: el estimar animal es extrapolable al humano, pero no es el mismo.

ver al estimar a la luz del valorar para comenzar a ver al valorar a la luz del estimar. Solo entonces se verá que el valor no es lo que principia a la estimación, sino un producto entre otros. El hombre estima valorando porque su modo de aprehender es real, el suyo es un ESTIMAR REAL. El animal estima a partir de su modo de aprehender, es un ESTIMAR ESTIMÚLICO. No se trata, entonces, de lo que decía Aquino, de una oposición de lo instintivo frente a lo intencional, sino de estimulidad *versus* realidad; y no es verdad que el animal no estime como dice Zubiri.

Vistas las propiedades del estimar, puede decirse lo siguiente. El mal, como valor, es un modo específico del estimar: el axiológico. La estimación sentimental es otro modo, por ello, es falso lo que decía Scheler: el *ordo amoris* no funda al valor axiológico, es otra especie del estimar. Todo el ámbito de la estimación tiene un fundamento en el *ordo cognoscendi*. En todo caso, el hombre es capaz de amar realmente, lo cual lleva a un problema completamente distinto que no es el objeto de esta investigación. Volviendo al tema, adelanto una idea. La estimación animal del peligro acerca mucho más a la definición del mal; el mal en tanto que valor es la reificación o inteligización del peligro. Se verá más adelante.

Solo la vida intelectual puede configurar al mal porque puede configurar al valor. La inteligencia es el fundamento que abre al ámbito del mal en este sentido y no en otro. En el judeo-cristianismo la caída acontece en el momento en que Eva prueba el fruto del Árbol de la Ciencia del Bien y el Mal. Esto se ha leído como un movimiento de la libertad. No estoy de acuerdo. El tema allí es el fundamento, en todo caso, de la libertad misma: el saber. Eva *pudo* elegir porque sabía en primer lugar cuáles eran las opciones. Eva eligió porque sabía, no sabía porque eligió: la elección fue a causa de su sapiencia. El saber determina a la caída. Es más, es porque Adán sabía que estaba desnudo que Dios cae en cuenta del crimen. Esta es la clave para entender el sentido originario de PECADO ORIGINAL. Otras religiones, como el budismo, apuntan a esto: la escisión a causa de saber-*se* un Yo frente a lo absoluto; de saber-*se* Atman frente a Brahman. El hombre no es de suyo malo ni es el origen del mal, sino que por su inteligencia abre al ámbito del valor como una posibilidad en su vida. La inteligencia, según el relato bíblico, fue la literal deificación del hombre. Eva deificó a Adán y a la humanidad. Retomaré este tema más adelante.

Pues bien, la naturaleza dubitativa del estimar no es como la duda de los sentidos, siempre que se ve, se ve un color; pero puede haber error al interpretar qué es la cosa coloreada. Como diría Aristóteles: la composición introduce al error. Hay que atender este problema que ha salido un par de veces. ¿Qué es la construcción y lo irreal?

8. La construcción de sentido

La premisa de este capítulo es que no se puede estimar lo que no se conoce. Se tiene que saber qué es un vino para poder decir que hay malos vinos. La cuestión es: ¿cómo se da el conocimiento de lo que es un vino?

Al inicio del capítulo salieron varios conceptos: lo significado y el significado, la esencia física y la lógica y, ahora, el de una cierta interpretación. Con base en lo dicho, en el sentir está dada la dimensión física de las cosas. Lo sentido es propiamente lo real. El color se da a causa de la naturaleza electromagnética de la luz y de que exista un órgano capaz de sentir esas ondas. Eso constituye la visión, la cual se da solo en la unidad de esas dos cosas. En el mundo no habría colores si no hubiese seres videntes, ni lo habría si no hubiese ondas electromagnéticas. Solo hay color en la unidad de ambos. Hay una unidad de actualización y actualidad. Esta tesis la sostiene Zubiri, pero antes lo hizo Aristóteles, quien decía que es la misma cosa la ciencia en acto y la cosa (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι) (Aristóteles 2003, 234). Sentir es actualizar y, en este caso, es actualizar lo que la cosa tiene de físico. Esto es propiamente LO SENTIDO.

La cuestión es que en esa actualización hay *algo más*. No se actualiza solo y simplemente un puro electromagnetismo; no, sino que es actualizado como algo: como “foco”, por ejemplo. No solo hay algo sentido, sino que la sola constitución de ese algo es gracias al “algo más” que es EL SENTIDO. Hay una diferencia entre *lo sentido* y *el sentido*. No solo hay una unidad en actualidad en la sensibilidad sino que, además, la sensibilidad misma está configurada en función del sentido de las cosas. Si se quiere, puede llamarse a esto PERCEPCIÓN. Sé que la fenomenología y Zubiri abordaron este problema. La unidad entre lo sentido y el sentido es, en la fenomenología, el problema de la “unidad de sentido” y, en Zubiri, es la “aprehensión compacta”. Los análisis en ambos casos son totalmente diferentes, pero hablan de las mismas cosas. Todavía más, a la interpretación de los colores como un “foco” se podría añadir que no es lo mismo una interpretación como *Auffassung* husserliana que como *Auslegung* heideggeriana. Diré mi idea sobre lo que es la construcción de sentido con independencia de si se ajusta o no a estos autores.

Todo el tema surge de la actualización. Al percibir un “foco” un fenomenólogo diría que es gracias al sentido de “foco” que la cosa se constituye en la consciencia.¹¹ Zubiri opondría que el

¹¹ Dice Husserl en *Ding und Raum*, según la traducción de Franco Puricelli: “La cosa se constituye en la consciencia, es una intencionalidad (...) lo que le da sentido a esta y a su ser-verdad”. Cita tomada de Puricelli (2018, 141-142)

sentido de “foco” es un acto posterior: primero se actualizan las notas físicas, que constituyen a la cosa real, y después se atienden esas notas como “foco”, esto es, como sentido. Esa atención no es mera actualización, sino *re*-actualización.

Ya se vio qué dice la fenomenología a grandes rasgos: hay una unidad de sentido que permite dirigirse —de allí que sea *intención*— a las cosas como objetos. Según Zubiri, hay una “aprehensión compacta” donde está dada la unidad entre la cosa real y la cosa sentido. Sin embargo, hay una omisión en lo que respecta a lo siguiente: ¿de dónde surge el sentido? ¿De dónde surge la idea de “foco”, por ejemplo? Se habla de intención, atención, dirección, ir-hacia, etcétera, pero la pregunta no es sobre qué hace el sentido, sino de dónde surge, cómo lo hace. Ya se sabe el *por qué* y el *para qué*, el cuestionamiento es por el *cómo*. Piénsese en Hegel, cuando hace el tránsito de la certeza sensible a la percepción, da por descontado que *ya* hay un universal del “aquí” y del “ahora”, pero ¿cómo se constituyeron esos universales?

Pues bien, primariamente hay una actualización; sin embargo, el sentido es siempre una novedad en ella; novedad respecto a la aprehensión. Al actualizar estos colores, por cuanto se atienden como una unidad, son reactualizados como “foco”; sí, pero entre la actualización y la reactualización hay un paso intermedio: la de la constitución de la idea misma de “foco”. Se podrá decir que ese es un sentido que ya está dado en el mundo humano, pero la cuestión es cómo lo incorpora la inteligencia. La sola idea de “foco”, o del “aquí y ahora” o de todo el ámbito del sentido es una *hiper*-actualización. No solo hay actualización y reactualización, sino que también hay una hiperactualización; allí el “híper” viene a indicar dos cosas: primero, una novedad dentro de lo aprehendido y, además, una donación. Es un excedente que no explica ni la mera reactualización ni la sola unidad de sentido. Es el paso intermedio entre la aprehensión y el sentido.

La novedad del sentido es algo que excede a la mera actualización, excede a la realidad. Es estrictamente IRREALIDAD. Como Zubiri, no se tomará en esta investigación a la irrealidad como lo opuesto a lo real, sino como un modo de lo real. Zubiri no la definió, o al menos no lo hizo en la obra que dedicó al tema.¹² Allí dice que irrealizar es forjar sobre lo real al modo de la creación. Pero esto omite lo central: es una innovación dativa donde, más que reactualizar, hay una hiperactualización como excedencia.¹³ Más que creación o forja, la irrealización de lo real

¹² *El hombre, lo real y lo irreal*. Renuncia a hacer una definición, lo cual evidentemente no empaña la relevancia de su análisis.

¹³ ¿A qué me refiero? A que la constitución de un sentido como el “foco”, si bien es un término convenido y reconocido, el infante, al conocerlos y conocer su significado, los incorpora en su vida y esa sola incorporación es

en el sentido es CONSTRUCCIÓN. Se construye el sentido de “foco”. Esta construcción es social, histórica e individual *a una*, de allí que sea impreciso hablar de “creación”. El término *creación* está cargado de ideas que pueden malograr el entendimiento del problema, es más precisa y recoge el carácter comunitario la idea de construcción.

No se trata de un construccionismo que hace pender al sentido de él mismo. No; lo construido se construye siempre sobre algo, en este caso, sobre lo real aprehendido. Todo constructo pende de lo real, pero es él mismo irreal por cuanto excedente. Por todo lo dicho, podría pensarse que el sentido es la única irrealidad; no es así, hay otras irrealidades. Zubiri dice que hay tres: la ficción, el espectro y la idea; pues bien, todo el ámbito de lo irreal y, por tanto, de lo construido, es todo cuanto rebasa a la mera actualización. Además de lo que dice Zubiri, lo irreal es: el sentido, el recuerdo, la fantasía, el sueño, la ilusión y, en suma, toda excedencia de actualidad. En cada caso participan potencias diferentes, pero todas ellas reactualizan y exceden a lo meramente sentido. Se puede problematizar la fidelidad de la memoria, su modo de reactualizar, incluso, los tipos de memoria que hay: no es lo mismo, por ejemplo, la memoria muscular que la histórica; lo mismo puede hacerse con la fantasía o la imaginación; pero en todos los casos sucede que los contenidos de las potencias van *más allá* de la sola aprehensión y la configuran regresivamente; la *re*-configuran.

El sentido como constructo media entre la actualización y la reactualización y, por ello, modula la percepción. El sentido es una construcción hecha desde lo sentido, pero esa construcción configura regresivamente a lo sentido como percepción. Por este carácter configurativo del sentido es que muchos construccionismos hacen pender todo del orden discursivo. Pero es un error: se trata de una configuración regresiva y, por ello, no es fundamental. Todo el orden discursivo, todo el lenguaje, lingüística, habla o, en una palabra, todo el ámbito del logos es cobrado y posterior a la aprehensión, aunque sea configurador. El logos es reconfigurador.

Hay, entonces, tres momentos: actualización, hiperactualización y reactualización. Al aprehender notas físicas se construye un sentido y con base en esa construcción se reactualizan las notas físicas como una unidad de sentido o aprehensión compacta. En virtud de esto se puede decir que algo “es un foco” o “es un vino”. Sin embargo, al decir que algo es “un mal vino” se realiza una operación distinta: la de estimarlo y, en específico, estimarlo axiológicamente.

ya una novedad respecto su aprehensión del mundo. Sitúa a la novedad entre la actualización y la reactualización y entre el sentido y la unidad de sentido.

9. El estimar axiológico

Este rodeo sobre la construcción de sentido era necesario para poder decir con seguridad lo siguiente. El mal no es ni una unidad de sentido ni una aprehensión compacta. El sentido se funda en lo sentido, pero el estimar se funda en el sentido. En su virtud, es un acto tercero. ¿Qué quiere decir esto?

Al decir que esto es un “vino”, ¿cómo se llegó a ese saber? Porque se ajusta a su sentido y definición. Luego se podrá pensar si es malo por insípido o amargo, pero si alguien llegase diciendo: “Que no es un vino, es jugo”, entonces cambiaría toda la estimación: de *mal* vino a, digamos, *buen* jugo. Un buen jugo sería siempre un mal vino. Deseo probar lo siguiente: el estimar axiológico pende de la definición, del sentido. Si alguien tiene un sentido estrecho de lo que es un vino, tendrá una estimación estrecha, y a la inversa: si tiene un sentido amplio, tendrá una estimación amplia. Si no fuese así no habría diferencias entre un aprendiz y un experto viticultor. Se estima *por* lo aprehendido pero *a partir* del sentido.

Zubiri situó al estimar entre la aprehensión y la realidad, a causa de lo cual decía que las cosas *quedan* como siendo malas. El *quedar* fungió como un puente de tránsito entre la actualización y lo real: si la cosa es reactualizada como buena, por ende, es a causa de que tiene la capacidad real de ser buena. Esto es falso. Zubiri obvió un paso: el logos. De hecho, su idea de “*quedar*” es idéntica a la de “reactualizar”. Entonces se ve el problema: Zubiri confundió al estimar con el logos. Si dice que esto es un vino, se hace a partir de su realidad física efectiva; si se dice que es malo, no: se hace a partir de su irrealidad construida. Se actualiza la cosa, se le construye un sentido, se reactualiza a partir de ese sentido y, solo entonces, se la juzga axiológicamente.

El estimar no es una reactualización, sino lo siguiente: una re-rre-actualización. Ubicar, como hizo Zubiri, a la estimación antes de la construcción de sentido, más próxima a lo real, es subvertir por completo al acto estimativo. Es tomar a lo último como si fuese lo primero. A causa de esta subversión Zubiri dice algo extrañísimo: que no puede decirse si un cuchillo es un mal cuchillo por él mismo, dado que es una cosa-sentido.¹⁴ Esa es una gran insuficiencia. Mi

¹⁴ Dice: “La condición buena o mala, la condición de las cosas, es buena o mala para alguien, para algo. Decir de una condición que es sin más buena o mala, carece de sentido. Y ese algo o alguien para quien es buena o mala es el hombre. [...] Todo bien y mal es condición, pero no toda condición es forzosamente bien y mal. Un cuchillo no es ni de buena ni de mala condición. Y ello no porque sea una nuda realidad; no lo es; es una cosa-sentido. Como cosa-sentido, como condición, no es ni buena ni mala” (Zubiri 1993, 252). Ignoro por qué un cuchillo no puede ser malo como “cuchillo sin filo”, digamos. Si bien es verdad que Zubiri tiene en mente el uso que se le da. Dice: “[De]

posición es la opuesta exacta a la de Zubiri: la buena o mala condición de una cosa no se dice por mor de una condición real, sino por mor de su sentido. En todo caso, la condición real *queda* aprehendida bajo un cierto valor a causa del sentido. El sentido es la condición *sine qua non* de la condición real. Por ello, la condición real está condicionada por una CONDICIÓN CONCEPTUAL. Las cosas tienen cierta condición porque están conceptualmente condicionadas.

El estimar axiológico no es ni una aprehensión ni una intuición, es algo distinto: un juicio, por mor de lo cual se habla de un JUICIO DE VALOR. Todos y cada uno de los valores de los que hablaron Scheler y Zubiri son producto del estimar como un acto dubitativo. Ahora es posible decir con claridad: los valores son producto de un enjuiciamiento. Todo el estimar axiológico enjuicia a las cosas. Por esto la valoración le está vedada al animal porque este no conceptúa, de poder hacerlo, haría juicios de valor. El animal sí estima, pero no lo hace valorativamente porque el valor es intrínsecamente conceptual.

En suma, la estimación axiológica es un enjuiciamiento que se ejecuta *por* la realidad de la cosa pero *a partir* de su concepto. El valor de “malo” es siempre relativo a la irrealización de lo aprehendido como construcción de sentido. El sentido actúa siempre como el baremo del bien y el mal. Es material y formalmente imposible determinar algo como bueno o malo de modo definitivo, pues siempre depende de esa construcción que es *a una* social e histórica, pero también: individual, cultural, política, regional y hasta etaria.

Eso es lo central del estimar axiológico: la condición conceptual desde la cual se enjuicia a lo reactualizado. No es suficiente, hay que decir cómo opera este juicio.

10. La conformidad deontológica

El logos dice qué son las cosas. Mas, como en el ejemplo del jugo y el vino, es posible errar. Siempre es verdadero que el logos dice que las cosas son, pero no siempre es verdadero cuando dice qué son. Hay que recordar la diferencia entre el *que es* y el *qué es*. El logos refiere a ambas, lo hace mediante la composición. El ERROR, como sentido originario del mal, sale al paso en el enjuiciamiento que dice que algo es malo, ello por una razón: en ambos hay una disconformidad. Un vino falso es un mal vino. Pero no es necesario detallar el problema de la verdad más allá del problema del valor.

lo que me apropio son [...] las posibilidades de la cosa. [...] Lo que se apropia no es un cuchillo, sino las posibilidades que el cuchillo ofrece, sea para matar, sea para hacer una buena operación quirúrgica (1993, Ibidem, 272).

Cuando una cosa se adecua a su sentido o, a la inversa, si el sentido se adecua a la cosa, luego, hay verdad; cuando no, hay error. La conformidad entre el sentido y lo sentido, el significado y lo significado es una CONFORMIDAD ONTOLÓGICA, pues incumbe a *lo que son* las cosas. Se trata de una doctrina de la verdad en un sentido amplio.¹⁵ Aquí se encuentra la razón por la cual un vino puede ser llamado falso, por la disconformidad, pero también por la cual puede ser valorado como malo.

El error y el mal son equivalentes, pero solo en un punto. El error es una disconformidad ontológica entre lo sentido y el sentido. En el caso del mal no sucede así, como se vio, en la estimación no hay aprehensión, no hay lo sentido. En el juicio de verdad hay dos miembros: lo sentido y el sentido; en el juicio de valor no se toman a esos dos miembros o, mejor dicho, se toman unitariamente y se contrastan con otro miembro. Por un lado juzga la unidad entre el sentido y lo sentido —“unidad de sentido” o “aprehensión compacta”— y, por el otro, toma a la versión ideal del sentido.

Se actualiza una cosa, se la afirma como “vino” y, finalmente, se juzga si ese vino reactualizado es conforme con su forma ideal. Esta versión ideal del sentido no dice *qué es algo*, no lo afirma, sino que dice *cómo debe ser*. No se trata de una conformidad ontológica, sino que esta está supuesta; se trata de una CONFORMIDAD DEONTOLÓGICA. El juicio de valor, como el juicio de verdad, responde a una conformidad, acude a los mismos elementos, pero su función y forma es distinto. El juicio de valor nunca dice si lo aprehendido se ajusta a *lo que es*, sino a *lo que debiera ser* con base en lo que de hecho ya es. Ya había salido antes: en el mundo no habría malos vinos si no se supiese qué son los vinos, es así porque al conocerlos, se cree saber cómo deben ser.

Por lo dicho, el juicio de valor no es ni objetivo, ni real, ni aprehensivo, aunque sí lo sean los miembros juzgados. Hablar de *defecto*, *malformación*, *imperfección* o, en suma, de todo el ámbito

¹⁵ No soy ajeno al problematismo de esta idea de verdad. Aquino dice: “La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa. En esto consiste formalmente la razón de verdadero (*sive adaequationem rei et intellectus*)” (T. Aquino 2012, 33). Zubiri toma otro pasaje, de la *Suma teológica*. Pone en duda si Aquino parte de Isaac Israelí. Heidegger, en cambio, toma el pasaje citado y ve la remisión a Avicena e Israelí. Lo único cierto es que Aquino la formula. De cualquier manera, esta adecuación es bímembre: por un lado está el entendimiento como juicio, lo que llamé esencia lógica, y, por otro, la cosa, la esencia física. ¿Qué se adecua a qué? No es lo mismo decir que el juicio se adecua a la cosa, lo que daría una VERDAD ONTOLÓGICA, que decir que la cosa se adecua al juicio o entendimiento, que sería una VERDAD TRASCENDENTAL. Y bien entendido, Aquino hablaría de una VERDAD METAFÍSICA por cuanto Dios posibilita la adecuación. Algo similar sucede con la idea de verdad en Descartes. Pensando en las dos primeras, cada caso plantea un fundamento de la verdad distinto: el ser o el entendimiento. Heidegger y Zubiri no objetarán la posibilidad de la verdad como adecuación, sino su planteamiento. La tradición —según ellos— planteó la adecuación en una dualidad. Heidegger propondrá al ser-en-el-mundo mediante la comprensión; Zubiri verá el problema en la aprehensión de la inteligencia sentiente.

de lo malhecho tiene siempre a la base un juicio de valor que no aporta nada al conocer aunque se sustente en él. El juicio de valor es posterior a la aprehensión y al logos mismo por cuanto palabra. Esto tiene aplicaciones inmediatas. Solo porque se cree saber *cómo debe ser* la anatomía humana es que se califica a un cuerpo de “malformado”; solo porque se cree saber *cómo debe ser* el mundo es que se valora como “imperfecto”, y así en cada caso. La cuestión se vuelve más acuciante cuando se aplica este juicio de valor a otras personas. Es solo porque se cree saber *cómo debe ser una persona* que se habla de “la imperfección de la mujer”, de “razas inferiores”, etcétera. Y entonces se puede ver que el tema tangencialmente roza al ser, pero incumbe al deber ser. En el deber ser está el fundamento del juicio de valor, el solo ser —como decía Levinas— no basta para que haya mal. Es que no es lo mismo afirmar que Hans *es alemán* a decir que Hans es el ejemplo de *cómo debe ser un alemán*. Lo primero es una mera afirmación, lo segundo, un juicio de valor con otras posibilidades. El juicio de valor incumbe a asuntos tan graves como la misoginia o el racismo y a asuntos más simples, como saber si este es un mal vino. La aplicación del juicio de valor recubre, aunque no agota, al tema de la ALTERIDAD por cuando se juzga a otros en función de lo que debiesen ser o, peor aún, asegurando que no debiesen ser. Es atroz que se considere la vida de otro como un error y esa consideración se fundamenta en el juicio de valor, nunca en el conocimiento.

Evidentemente, es más difícil rebatir juicios de valor ceñidos a cosas concretas, como un cuerpo malformado y, a la inversa, es más fácil rebatir juicios de valor hechos sobre cosas más generales, como la imperfección del mundo. Hay mayor verosimilitud en el juicio de un cuerpo que del mundo. Pero en cada caso esa verosimilitud es relativa. Desde la ciencia médica un cuerpo estará malformado, pero desde la biología evolutiva podría argumentarse que no. Depende de quién lo juzgue y desde qué horizonte epistémico. Un metafísico comprometido con un causalismo fuerte no verá ninguna malformación, solo bondad y racionalidad; un pesimista verá, en cambio, solo imperfección. El juicio de valor es relativo, no afirma nada y, por ello, no incrementa el saber de nada.

Pese a estas características del juicio de valor, este no es ni una minucia ni una ilusión vana; no: es útil. Sirve para elegir un vino o, en los casos planteados, para decir: no debe haber discriminación, por ejemplo. Pero esto proyecta al problema hacia las acciones y la ética, que son tema del siguiente capítulo. Antes de ello, hay una posibilidad hasta ahora ignorada: la de la negación epistémica del mal. Es perfectamente factible negar el juicio de valor. Todavía más, suspender el juicio de valor permite atender solo el conocimiento de las cosas. Tanto en la ciencia como en la

mera aprehensión de realidad o contemplación, como se dijo, se suspende el juicio de valor. Para completar esta cuestión hay que probar que lo real *qua* real no es ni bueno ni malo, sino algo distinto.

11. El desvalor de lo real

Ya se vio qué acto indica al mal: el estimar y, en específico, el axiológico; cómo se constituye: como un juicio que tiene como miembros a la unidad entre el sentido y lo sentido y a una idealidad como condición deontológica, y cómo se ejecuta: como una conformidad deontológica en arreglo a esos miembros. No hay una física del mal, este no posee un referente empírico y no es una realidad aprehendida. Del mal solo puede decirse *qué es*, mas no *que es*. Y, por todo lo dicho, decir que algo es malo ni nos dice *qué es* ese algo ni nos dice *que es*. El mal, a diferencia de otras cosas, es una irrealidad que versa sobre irrealidades, se mueve solo en el ámbito del *qué es*, de la definición lógica. Por esta misma razón es posible suspenderlo, pero no es tan simple. ¿Por qué?

El valor no es una ilusión, es una irrealidad. La irrealidad es una construcción que se hace sobre lo real aprehendido. En efecto, no dice nada de las cosas en tanto que tales, pero sí *para* nosotros. Es que indicar su carácter de irreal no suprime su utilidad. Por poner un ejemplo, aun Spinoza sabía que sus agujetas estaban *mal* anudadas y evitaba comprar *malos* vinos. Es absolutamente improbable que Spinoza no incorporara al mal en estos sentidos en su vida. Esto dice algo: la suspensión del juicio de valor es limitada. Quienes niegan al mal lo hacen apelando a la sustancia, a Dios o al mundo, nunca a agujetas mal anudadas. Esto implica dos cosas: por una parte, que quienes niegan al mal no atienden al problema en su generalidad, pero, positivamente, que tienen en mente algo distinto: hablar del mal, no *para* nosotros, sino *en* lo real *qua* real. El mal, tal y como se propone probar esta tesis, es una irrealidad que sirve, que es útil o, en otras palabras, que es funcional para el ser humano. Surge entonces la pregunta: ¿qué puede decirse del mal en las cosas? ¿Lo real en tanto que tal es bueno, malo, indiferente? Hay que responder a esta cuestión.

Hasta ahora el mal se ha pensado como un momento lógico, como algo dado *en* la intelección; sin embargo, la pregunta de este capítulo va en otro sentido: la del mal *en* la intelección *de* lo real en tanto que tal. Desde el primer capítulo se dijo que, para evitar todo realismo ingenuo, se pensaría *dentro* de la vivencia. Y es dentro de la vivencia donde lo real en tanto que tal puede indagarse. La primera cosa positiva que puede decirse de él es que en la aprehensión primaria no hay valor.

Plantear cuál es el valor de la realidad, si buena o mala, es un pseudoproblema. La realidad aprehendida es previa a la estimación y aun al logos. Fue una conclusión de este capítulo: el estimar no es aprehensivo, de allí que ir de la estimación a la realidad sea un salto injustificado. Eso no sucede con la aprehensión: allí no hay tal salto, la realidad se muestra en la estructura misma de la aprehensión. Al explicar esto se podrá ver entonces cuál es el verdadero estatus de lo real en lo que respecta al valor. Al indagar por qué es legítimo hablar de lo real *qua* real sin ingenuidades hará asequible el carácter desvalorizado de lo real.

Para evitar toda referencia a realidades extrínsecas hay que ceñir la argumentación únicamente a la realidad en tanto que aprehendida. *En* la aprehensión hay algo aprehendido; este “algo” revela varias cosas. Primero, que el contenido de la aprehensión no es la aprehensión misma, sino algo otro. La aprehensión misma lleva a algo *alter*. Si eso otro solo se aprehende como sentido, como objeto de una subjetividad, como fenómeno mediado por algún trascendental o por lo que sea, da lo mismo: hay algo *alter* dado *en* la aprehensión. Negar la alteridad es trastocar la aprehensión. Esto revela lo más importante: ese algo aprehendido está dado, no en un mero acceso, sino como algo que está siendo accedido pero, además, donde ese algo tiene una naturaleza activa: ese algo *alter* actúa en el sentir. Aprehender es actualizar a un contenido que es por él mismo actuante. Esto permite afirmar algo sobre lo real *qua* real dado *en* la aprehensión: la realidad es de suyo energética. En el primer capítulo se dijo que la vivencia era una unidad entre actualidad y actualización, esto es una consecuencia de ello.

Tomada la realidad en su dimensión energética o érgica, esto es, como actividad, ella actúa siempre como una causa perfectiva. ¿A qué me refiero? Antes salió el ejemplo de la bacteria en el vino: según Aquino, esta bacteria malogrará la bondad del vino, y por ello él explicaba al mal como una causa imperfectiva en la línea del ente. Pues bien, sostengo lo opuesto exacto: lo real en tanto que tal es siempre y solo perfectivo: la imperfectividad no existe sino solo como un juicio de valor. La imperfectividad de lo real es conceptual, no física. Retrotrayendo todo valor, solo se puede afirmar la PERFECTIVIDAD de lo real. Esta tiene momentos muy precisos.

La perfectividad de lo real no indica que algo esté *bien* o *mal* hecho, sino solamente a su hecho; es decir, a su *factum*. Usando una frase de Aristóteles, desde nuestra perspectiva podrán estar bien o mal hechas, pero desde la perspectiva del universo, las cosas simplemente son.¹⁶ Ese

¹⁶ Todavía más, volviendo al ejemplo del vino y la bacteria, si se las toma como algo separado, es posible hablar del acto imperfectivo del que hablaba Aquino. La cuestión es que si se las toma como una sustantividad, donde la bacteria y el vino no son entidades separadas, sino notas de un solo sistema sustantivo, no es posible seguir hablando de imperfectividad. Tomadas las cosas como sustantividades, desde una perspectiva medioambiental,

“simple ser” es lo *factum* de las cosas. Se trata de la dimensión FÁCTICA de lo real. Siguiendo en lo real *qua* real, este no es fáctico, sino que es *de facto*. Al decir que algo es “de hecho” o *de facto* se alude a algo propio de los hechos: su imposición. La ciencia jurídica lo tiene claro, distingue entre lo que es *de facto* y lo que es *de iure*. Aun cuando se niegue algo *de iure*, se impone *de facto*, esa imposición es justo lo que se señala en lo que es *de hecho*.¹⁷ Esta dimensión es lo FACTUAL. Finalmente, este carácter fáctico y factual de lo real es de suyo activo. Lo real no es solo el *factum* y lo que es *de facto*, sino que además es *lo que hace*: es *facere*. Es la dimensión propiamente energética como actividad. No es tanto la realidad como lo aprehendido, sino la realidad como la que hace aprehender. Lo *facere* es el “*hacer* aprehender”. La realidad es la que *hace* actualizar y, a las cosas, las *hace* actuar. En una palabra, la realidad es lo que hace hacer. En virtud de esto es que hay una *per-fectividad*. Es lo EFECTUAL de lo real.

De la realidad *qua* realidad solo puede decirse que es una causa perfecta, nunca una imperfectiva. Lo fáctico, lo factual y lo efectuar son las tres dimensiones de la perfectividad de lo real *qua* real. Evidentemente, esta perfectividad no está dicha en la línea del valor, estimación o ente; sino que está dicha estrictamente en la línea de la actualización y actividad.

Ya Aristóteles y Spinoza habían dicho que la realidad era perfecta, y en verdad lo es. Sin embargo, la posibilidad de entender a la perfección y a la imperfección en un sentido valorativo puede viciar el análisis. La perfectividad de lo real no es un juicio de valor, es algo de hecho. Para evitar cualquier confusión acudiré a un neologismo: la realidad es de suyo PERFECTUAL. Con razón de esto será siempre más veraz la valoración del mundo como algo perfecto, bueno y bello que como lo contrario, algo malhecho. Tal indican las nociones de *cosmos* y *mundo*. La perfectualidad de lo real es cósmica y, por ello, cosmética. Todo lo *in*-mundo, la *in*-mundicia, surge desde nuestra perspectiva, nunca desde la perspectiva del universo y aun, como los aghoris, es posible declarar la absoluta pureza del mundo dada la inmanente presencia de Shiva.

En la aprehensión de realidad, por cuanto tomada como la dinámica entre actualidad y actualización, no existe el mal, el bien o valor alguno. La estimación axiológica da a lo aprehendido un valor. El mal es algo que se da a lo real, y se da por mor de la irrealización, por la construcción de sentido. El valor y, por consiguiente, el mal, es una irrealidad que no dice nada sobre las cosas, sino sobre *nuestra* relación con ellas. El mal no tiene ninguna utilidad para

biomática, ecosistemática o, en suma, desde la perspectiva del universo, serían parte de un mismo sistema y no habría causa imperfectiva que valga.

¹⁷ En el uso jurídico, una situación, como el reconocimiento de un país, puede ser negada. Un país puede no ser reconocido como tal, pero *de facto* es tal.

conocer a las cosas, pero no por eso no deja de tener una utilidad. Sirve para, justamente, la relación del hombre con las cosas. Funciona para su vida. La dimensión funcional del mal es lo que se le escapa a Spinoza, mientras que el carácter irreal se les escapa a sus detractores, quienes afirman al mal contra todo relativismo.

La propuesta de esta tesis, que el mal es una irrealidad funcional, puede defenderse desde la sola *episteme* y la explicación del juicio de valor. Aún falta ahondar en esa funcionalidad. A modo de conclusión de lo dicho hasta ahora, es posible decir lo siguiente. La propuesta de tesis se distingue de otras debido a que a): no explica al mal desde la perversión, esto es, como lo contrario al bien, sino como una disconformidad con una idealidad construida; 2): la vía perfectista, la que niega al valor, no es la contradicción del mal, sino un momento previo y perfectamente explicable; y 3): el mal se fundamenta en el hombre, pero no por el hecho de ser tal, sino porque es la consecuencia de un enjuiciamiento valorativo que tiene como estructura al concepto.

La propuesta de tesis permite encontrar el punto de conciliación entre las ideas típicas sobre el mal a costa de admitir una cosa: la relatividad intrínseca. No se trata de un relativismo, sino un reconocimiento de las estructuras permanentes que operan en el juicio de valor y que se expresan en la situación relativa de quien valora.

III. EL HACER MAL

12. Introducción

El capítulo pasado tuvo como objeto explicar al valor, lo cual, según el primer capítulo, se ajusta a la función adjetival del mal. El mal se mostró como una irrealidad producto de un juicio deontológico. La premisa del capítulo pasado fue una: la *episteme* principia al mal y este es una irrealidad que no aporta nada al conocimiento. Con eso quedó cubierto su carácter de valor y se responde a qué es el mal, pero se trata de la primera parte de la cuestión. Es, hasta cierto, un módulo en el problema del mal que puede desagruparse y tomarse por él mismo. Me explico.

El juicio valorativo puede tomarse como algo que tiene su fin en sí mismo. Puede indagarse en qué consiste un buen vino y establecer pautas para ello sin otro fin que ese. Hay otro modo de enfocar la cuestión: el valorar es, además de este ejercicio teórico, una función vital. Se juzga de “malo” un vino porque funciona para vivir. Las pautas, según las cuales un vino es bueno, funcionan para evitar un mal vino. Este “funcionar para” indica una cierta causalidad. No se trata de un naturalismo, como el aguijón de la abeja, que *funciona para* defender el panal; no, la elección es respecto al mal algo diferente: una causalidad final. Para no complicar la cuestión, dígase simplemente que el *para* es una funcionalidad. El hombre juzga y valora a las cosas como buenas o malas “*para vivir*” o “en *función* de su vivir”. Juzga como malo a un vino para, por ejemplo, evitar un disgusto o una enfermedad. Es la segunda parte de la propuesta de solución: el mal es una irrealidad *funcional*.

¿Por qué está mal una acción? Según lo dicho, la disconformidad deontológica lleva a valorar algo como malo; como con un mal vino. Ahora bien, esta valoración permite, después, calificar como mala una acción; en este caso, comprar ese mal vino. El mal se reduplica: es una *mala* elección comprar un *mal* vino. La mala elección se hace siempre a causa de lo estimado. Por ello, la mala elección es consecutiva a la valoración. ¿Qué es esa elección? Es una acción. Elegir mal es actuar mal. En virtud de esto, el ámbito de lo malhecho fundamenta uno nuevo: el del HACER MAL. El mal adverbial es consecutivo al adjetival: primero se valoran las cosas y, después, las acciones. A causa de lo adverbial existe lo adjetival: las personas valoran las cosas para realizarse.

Hay que atender al hacer humano. Antes, la unidad del vivir humano se desgajó en su dimensión epistémica, resultando en lo malhecho; ahora se retornará a la unidad con lo ganado. ¿Cuál es la función de todo el juicio valorativo si no es la de conocer las cosas?

13. El hacer humano

Dado que lo malhecho constituyó el apartado *teórico* podría pensarse que ahora el hacer humano constituirá al *práctico*. Es así, siempre y cuando no se cometa un error: creer que se trata de dos cosas separadas. La inteligencia configura a toda acción, a toda la praxis y, en suma, a todo el vivir humano. La nuestra es una vida intelectual. La teoría y la praxis no son irreductiblemente distintas, más bien ver la praxis humana es de suyo teórica y su teoría es de suyo práctica.

Puede objetarse que no todas las acciones humanas recurren a la intelección, y es verdad: entre el inteligir y el palpar del corazón no hay un nexo evidente. Pero esto no quiere decir que el palpar no esté configurado por la inteligencia. ¿A qué me refiero? A que la sola estructura somática del ser humano es ya inteligente. El cuerpo humano posibilita sistemática y orgánicamente al inteligir, está constituido para hacer tal. Volverá a salir adelante: la sola estructura anatómica posibilita a la inteligencia. La bipedestación, la corticalización y hasta los pulgares oponibles son elementos somáticos y filogenéticos posibilitadores de la intelección. Aun en las acciones más involuntarias, como el palpar del corazón, el inteligir funge algún papel: ya sea estructural, en el sentido dicho, o de alguna otra índole, como ante el terror o la adrenalina, donde un acto intelectual influye en el cuerpo. El mero pensar supone un gasto energético corporal y orgánicamente hay una reacción debida a lo que se piensa, como el estrés. Mas el tema no es saber cómo el cuerpo posibilita al inteligir, sino como el inteligir configura a la acción.¹

El inteligir no es un mero pensar, es algo más radical: es la aprehensión de realidad. Está dicho en orden al aprehender como sentir. Servirá para explicar esto algo que quedó pendiente: el pecado original. El rodeo del pecado original mostrará la unidad entre la acción y la inteligencia en el vivir humano.

α. El relato bíblico del pecado original

La caída bíblica relata el momento donde Dios expulsó a Adán y Eva del Edén. Es un metáfora sugerente y profunda que motivó interpretaciones radicales sobre el mal. Por su momento histórico, los filósofos medievales la tomaron como una explicación dogmática, los modernos se permitieron interpretarla libremente. La caída relata cómo el hombre accedió al bien y al mal de modo fundamental. Por su relevancia dentro del judeocristianismo, ha atraído la atención de los

¹ No ahondaré en el problema del cuerpo; sin embargo, roza algunos sentidos originarios del mal, como cuando se habla del dolor o de la enfermedad.

filósofos desde siempre. Los modernos son interesantes por cuanto plantean el problema de la libertad.

Hegel vio en la caída al desdoblamiento,² Kierkegaard dice que la caída es la angustia de la libertad trabada³ y Zubiri la entendió como el empecatamiento en tanto que vida privativa de Dios.⁴ Estos autores no abandonan los problemas clásicos del pecado original: la transmisibilidad del pecado, el espíritu o la sexualidad. Pero el problema tiende a gravitar en torno a un eje: la libertad. Los medievales hablaban de libre arbitrio y lo emparentaban a la razón. Es insuficiente. No basta con decir que los animales racionales son libres, sino que hace falta mostrar cómo la adquisición de sapiencia o inteligencia posibilita a la libertad. Por ello, lo fundamental del relato bíblico no es la libertad, sino la sapiencia. Kierkegaard será un interlocutor elocuente.

Kierkegaard se percata de los principales conflictos de la interpretación de la caída. Sostiene lo siguiente:

Dios dijo a Adán: “Pero no comas del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal”, es claro de todo punto que Adán no comprendió lo que significaban esas palabras. Pues, ¿cómo podía entender la distinción del bien y del mal, si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido?

Si se supone, pues, que la prohibición es la que despierta el deseo, entonces tenemos ahí un saber en vez de ignorancia, ya que Adán, necesariamente, tuvo que poseer un saber acerca

² Dice: “Esto [la tentación] es denominado caída en pecado, como si el hombre hubiera conocido solo el mal y se hubiera vuelto solo malo; pero él igualmente llegó al conocimiento del bien. [...] En tanto el hombre es para sí o es libre el bien y el mal existen para él y él elige entre los dos. [...] La consciencia capta en sí estas dos cosas: por una parte, este desdoblamiento, es decir, el hecho de que ella junto con la reflexión y con la libertad contiene en sí el mal, aquello malo que no debe ser; por otra parte, el hecho de que ella es igualmente el principio y la fuente de la curación, de aquella libertad que es el espíritu” (Hegel 2018, 117).

³ Dice: “Solo con la sexualidad está puesta la síntesis en cuanto contradicción, pero también [...] como tarea cuya historia comienza en el mismo momento. Esta es la realidad, que viene precedida por la posibilidad de la libertad. Por cierto que esta posibilidad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo. Semejante desatino no tiene nada que ver con la Sagrada Escritura ni con la verdadera filosofía. La posibilidad de la libertad consiste en que *se puede*. En un sistema lógico es demasiado fácil decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En cambio, en la misma realidad ya no es tan fácil y necesitamos echar mano de una categoría intermedia. Esta categoría es la angustia, la cual está tan lejos de explicar el salto cualitativo como de justificarlo éticamente. La angustia no es una categoría de la necesidad pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, mas por sí misma” (Kierkegaard 2008, 99).

⁴ Dice: “El pecado original ni es un pecado personal ni es una epidemia de la naturaleza [como quienes hablan de una transmisión del pecado]. Es algo distinto. En español lo decimos perfectamente: es un estadio primero de *empecatamiento*. El hombre nace en una estructura constitucional, respecto de los demás hombres, empecatada. El hombre nace en una situación empecatada, que es resultado de una aversión personal en aquellos que constituyeron el exordio de la humanidad, pero que ha dejado a los hombres constituidos en tal forma que poseen la plasmación o el resultado de esta aversión. El resultado de esta aversión no es una aversión. Nadie tiene por el pecado original una aversión respecto a Dios. Tampoco es la plena posesión de la vida trinitaria. Entonces, ¿qué es? Es justamente una vida trinitaria *privativamente* vivida” (Zubiri 2015, 527).

de la libertad desde el momento en que había experimentado el deseo de usarla. [...] Es una explicación a destiempo. No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad (Kierkegaard 2008, 91-92).

La hermenéutica de la caída bíblica tiene un conflicto: la petición de principio. Previo al conocimiento, ¿cómo sabía Adán lo que se le prohibía y Eva lo que se le ofrecía? Previo a ser pecadora, ¿cómo Eva pudo ser tentada? Previo a la libertad, ¿cómo pudieron elegir libremente? La solución de Kierkegaard es que en la angustia está una “libertad trabada”. La pareja primordial, antes de la caída, no era libre, sino que *podía* ser libre. Este “poder ser libre” es lo previo a la libertad.

Pero uno puede preguntarse: ¿cuál es la diferencia real entre poder ser libre y ser libre? La serpiente acudió a Eva porque ella *podía elegir*, no acudió a un conejo, por ejemplo. Eva tenía ese poder. Podía elegir ser libre o no serlo, el caso es que esa sería ya una elección libre. Aún más, es irrelevante que se hable de libertad. Siguiendo el esquema de Kierkegaard, puede decirse que Adán no sabe, pero *puede* saber: es un *saber trabado*; no peca, pero *puede* pecar, etcétera. Es que justo esos poderes determinan al hombre y no al conejo y su adquisición es el punto de la caída. La libertad trabada de Kierkegaard es la libertad misma y su explicación también está a destiempo. ¿De dónde surgen estos poderes?

Si se le preguntara a Kierkegaard, zanjaría la cuestión asertiva y contundentemente, diría: “Es una insensatez el que se pretenda explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo. Esta insensatez solamente les puede caber en la cabeza a los que de una manera ridícula se despepitan por conseguir una explicación” (Kierkegaard 2008, 99). Tiene razón, pero es que es el problema del mal el que nos despepita.

Hablando con franqueza, la caída es una metáfora, la cual hay de tomar en serio, pero que, por ser metáfora, presenta problemas insuperables al usarla para dar una explicación. Pese a las contradicciones internas, el relato tiene como objetivo explicar el momento en que se constituyó la vida humana como intelectual, y lo hace por su énfasis en el saber. Previo a la caída, la pareja *sabía* los nombres de las cosas; Dios advierte la traición dado que Adán *sabía* que estaba desnudo y comen el fruto del Árbol de la *Ciencia* del Bien y el Mal. El desarrollo del saber es lo que se enfatiza en la caída. El relato desprecia la coherencia en el tema de la libertad porque no es su objetivo explicarla.

El Adán previo a la caída ya tenía un logos nominal. Él se sabía Adán y, por ello, el desdoblamiento del que habla Hegel no es relevante. Eva ya podía elegir libremente. Lo sabía ella, Dios y hasta la serpiente, por esto la libertad de la que habla Kierkegaard tampoco va al punto. Y la

infracción se dio en el seno mismo del Edén, en presencia de Dios y a causa de ello ambos se volvieron como Dios. La vida privativa de Dios de la que habla Zubiri no se sostiene: la caída es la deificación de la humanidad, según el relato. Lo único consistente es el progreso del saber que va de los nombres a la ciencia del bien y el mal. Más aún, hay una conclusión muy clara: la caída del hombre en el mundo. Heidegger sí se dio cuenta de ello.

De tomar con demasiada seriedad al relato —no tanta como para perder los estribos—, el fruto de la sapiencia marca el instante donde se supera al mero logos y se adquiere la inteligencia. Adán conocía los nombres, pero no sabía que estaba desnudo. Si esto es posible o no, es tema aparte. La inteligencia es lo que permite, no elegir, pues eso ya se tenía, sino elegir bien o mal, es decir, valorativamente. Pero ¿qué decir de la libertad? En todo caso, la libertad está cobrada a la inteligencia, acontecen unitariamente.

β. El problema real de la caída

Es innegable la belleza de la caída bíblica; la sola idea de una “caída” evoca una altura metafísica casi poética. Como cuando Platón dijo que el alma caía desde las alturas hiperuránicas del cosmos (Platón 1988, 345-346). Todo esto es sin duda bello, pero ni la caída bíblica ni la platónica se ajustan a los hechos, no solo por ser alegorías, sino porque sucede exactamente lo contrario. No hay una *caída*, sino que más bien la inteligencia emerge y esa emergencia es una *ascensión*. La inteligencia asciende en realidad desde la corporalidad humana y el hombre asciende al mundo por su inteligencia. Genuinamente, el hombre asciende al mundo, trasciende. No es que el hombre trascienda al ir más allá del mundo, sino que la mundanidad es ya su trascendencia y, el mundo, lo trascendental. Este ascenso no es metafórico: es un emerger físico y real.⁵

Pero esto no quiere decir que la ascensión del hombre al mundo sea idéntica al momento en que apareció la inteligencia en el mundo. La inteligencia no apareció en el hombre. Esta sucedió —y enseguida justificaré el término— en la persona, mas no en la persona *humana*. La inteligencia emergió en los homínidos anteriores al ser humano moderno y que, por ser inteligentes, son personas. Lo que sucede es que la palabra *hombre* es equívoca. Ella designa al ser humano moderno, a los homínidos del género homo o, incluso, a los homínidos homininos como los australopitecos.

⁵ Heidegger llama a ese momento *caída*, pero lo hace solo en *Ser y tiempo*. Al menos en una ocasión, en su curso *Introducción a la filosofía*, lo llama “ascenso” o “elevación” por cuanto el *Dasein* es “trascendencia de la existencia” (2001, 221). Zubiri habla, en cambio, de un “brotar” (1986,464)

¿Cuándo surgió la inteligencia? Por supuesto, es difícil afirmar nada con certeza, dado que se trata de un proceso evolutivo milenario. La pregunta recuerda a lo que advertía Kierkegaard sobre el origen del pecado: suena a sinrazón; la diferencia es que aquí existen hallazgos que permiten ahondar la cuestión con mayor certeza. Se sabe que el *homo habilis* tenía una tecnología lítica; herramientas como machacadores o lascas hechas con piedras. Lo mismo con el *homo erectus*, su descendiente y quien probablemente fuese capaz de manejar el fuego. El uso del fuego marca una diferencia, puesto que la tecnología lítica más primitiva está presente en casi todos los homínidos. Se suele tomar al *homo ergaster* como al primero en tener una industria lítica sofisticada: bifaces con posibles usos en hachas y cuchillos. El homínido más interesante es el neandertal, con una amplia gama de útiles como puntas, raederas o cuchillos. Hay que subrayar que los hallazgos demuestran que el neandertal realizaba ritos funerarios, guardaba cultos religiosos y poseía arte.

Sabiendo esto, ¿cómo identificar a la inteligencia? Zubiri considera que esta está en las herramientas. Dice:

La inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto, sino la capacidad que el hombre tiene de aprehender a las cosas y de enfrentarse con ellas como realidades. [...] Por razones psicobiológicas, el hombre es el único animal que está abierto a todos los climas del universo, que tolera las dietas más diversas, etc. [...] El hombre es el único animal que no está encerrado en un medio específicamente determinado, sino que está constitutivamente abierto al horizonte indefinido del mundo real. Mientras el animal no hace sino resolver situaciones, incluso construyendo pequeños dispositivos, el hombre trasciende de su situación actual, y produce artefactos no solo hechos *ad hoc* para una situación determinada, sino que, situado en la realidad de las cosas, [...] construye artefactos aunque no tenga necesidad de ellos en la situación presente [...]. En una palabra, mientras el animal no hace sino “resolver” su vida, el hombre “proyecta” su vida. Por esto su industria no se halla fijada, no es mera repetición, sino que denota una innovación, producto de una invención, de una creación progrediente y progresiva (Zubiri 1964, 148).

Para Zubiri, la elaboración de artefactos delata a la inteligencia. Esto no aplica solo a los homínidos del género *homo*, los australopitecos también hicieron artefactos. Por eso dice que “de confirmarse el carácter innovador, creador, de la industria de los australopitecos, estos poseerían una inteligencia, todo lo rudimentaria que se quiera, pero verdadera inteligencia, porque aprehenderían ya las cosas como realidades; serían verdaderos hombres rudimentarios” (Ibidem, 155).

Dicho esto, es asaz problemática la postura de Zubiri. Resbala a causa de los principios de los que parte. Es verdad, si la herramienta denota que el homínido en cuestión está efectivamente en el “horizonte indefinido del mundo real” hay, indudablemente, inteligencia. Sin embargo, hay un problema: otros homínidos, como el chimpancé, también usaron herramientas. Zubiri diría que la diferencia reside en que el artefacto humano tiene una naturaleza proyectiva. Pero ¿qué asegura que la industria lítica del homínido era un artefacto en vez de un dispositivo animal? ¿Por qué la lasca es un proyecto y no una repetición fijada? En todo caso, que haya habido una industria lítica primitiva en todos los homínidos es más bien prueba de una repetición animal que de un proyecto.

Zubiri resbala al no admitir grados en la inteligencia. La inteligencia para Zubiri marca una diferencia esencial respecto del animal, no gradual. Por ello dice que la diferencia entre los hombres primitivos y los modernos es una diferencia de cualidad. Habría humanidades cualitativamente distintas (Ibidem, 156), pero esa es una solución *ad hoc*. En el fondo, se trata del mismo problema que en el relato bíblico: el de la diferencia entre el Adán edénico y el mundano. En los hechos, el problema es el siguiente: hay homínidos con industria, pero sin lenguaje y los hay con industria y lenguaje.

Zubiri considera que los homínidos con industria pero sin lenguaje son ya hombres en todo sentido, lo cual es insostenible. El propio Zubiri lo reconoce: “Es innegable que todos sentimos cierta resistencia a llamar hombres a todos estos tipos de «humanidad»” (Ibidem, 159). Si un australopiteco fuese inteligente, no sería por ello un hombre ni un tipo de humanidad. El lobo, aunque es un cánido, no es un perro; del mismo modo, un australopiteco, aunque inteligente, no es un hombre. Zubiri yerra en ese punto. No sería un hombre, sino una persona, y no sería tampoco una persona humana, sino una PERSONA HOMÍNIDA. Pero hay un asunto aún más grave, pese a la relevancia de la doctrina zubiriana sobre la inteligencia y la realidad en este trabajo, hablar de un horizonte de realidad sin logos es fantasmagórico.

El logos es un acto segundo de la inteligencia, el capítulo pasado giró en torno a eso: se aprehende a lo real y, sobre ello, se construye el sentido. Se actualiza a las cosas, se hiperactualiza un contenido innovador e irreal y se reactualiza a la cosa como una aprehensión compacta o unidad de sentido. Pero la sola aprehensión de realidad es causa exigitiva del logos. La aprehensión de realidad exige al logos. Es tan impensable una inteligencia sin logos como un horizonte de pura realidad. Ese horizonte sería, en todo caso, angélico, más adecuado para interpretar a la Biblia que a los primeros homínidos.

La inteligencia de un homínido se delata en algo distinto a la herramienta: se delata en signos que prueben que ya han accedido al horizonte de realidad; esto es, en INDICADORES DE REALIDAD. El primero es el lenguaje, pero también lo son los ritos funerarios y el arte. Claro está, y según lo indique la ciencia, son indicadores de realidad las características anatómicas de los homínidos. ¿Qué decir de los homínidos sin logos ni realidad?

La importancia del horizonte de realidad se debe al marco realista de esta tesis, pero el problema de los homínidos sin logos es trasladable a otros marcos teóricos. El homínido prelingüístico, ¿tiene consciencia? ¿Está en el mundo? ¿Tiene un Yo? ¿Historia? Si sí, cómo; si no, cuál es su situación. Es difícil responder. Quizá la dificultad del problema solo permita una caracterización negativa, quizá solo pueda decirse que es *pre-inteligente*, *pre-consciente*, *pre-mundano*, etcétera.⁶ Arriesgando una respuesta tan insuficiente como estos “pre”, el homínido preinteligente no tiene un horizonte de realidad, sino que está situado en una PRERREALIDAD. Es igualmente problemático saber si la diferencia entre prerrealidad y realidad es esencial, gradual o cualitativa.⁷

Hecha esta revisión sobre la aparición de la inteligencia, es momento de ahondar en esos indicadores de realidad y de conectarlos con el objetivo de este apartado: la acción humana libre en cuanto intelectual.

14. Fundamentación de la libertad

El hombre asciende al mundo, no cae en él. Si a este movimiento se lo llama *pecado original* es respetable, pero no hay por qué aceptarlo. Más aún: nada lleva a aceptarlo. Sigue en suspenso la pregunta: ¿cómo fundamenta la inteligencia a la libertad?

Hay indicadores de realidad, un ejemplo servirá para explicarlos. Séneca, en su *Consolación a Marcia*, se dirige a una madre afligida por la muerte de un hijo. Séneca le ofrece un símil, le pide a Marcia que observe cómo el animal sufre inmensos pesares y le dice: “Ningún animal echa de menos a su hijo por mucho tiempo, sino solo el hombre, que alimenta su dolor y se deja afectar

⁶ Zubiri llama preinteligentes a los homínidos sin industria en los términos dichos (Zubiri 1964, 161). Para él, no habría preinteligencia en homínidos sin lenguaje o razón. Como se puede ver, corremos esa frontera: considero que es preinteligente todo homínido sin lenguaje, arte o ritos funerarios.

⁷ He dialogado con Zubiri por su atención al tema, pero sería asaz interesante problematizar algunos axiomas de la filosofía contemporánea a la luz de los homínidos. Se suele insistir en la diferencia con el animal, pero la diferencia con el homínido es mucho más problemática por lo dicho. Quizá haga falta pensar una cierta filosofía de la prehistoria, habida cuenta de que “prehistoria” es una categoría historiográfica, no metafísica: el neandertal sin duda estaba inscrito en la historicidad. Heidegger (2001, 134) dedica unas líneas al problema.

por él no en la proporción que duela sino en la medida que él mismo ha determinado” (Séneca 1948, 71). Zubiri habló de un horizonte indefinido, de una industria que no está *fijada* y ahora Séneca dice que el hombre determina su medida. La indefinición, indeterminación y “soltura” del hombre están intrínsecamente ligados a la premisa de que la aprehensión de realidad es la aprehensión de algo *alter*.

El ser humano aprehende las cosas como alteridades; las actualiza como siendo otras, independientes o autónomas. Esto es lo fundamental: *en* la aprehensión, la alteridad es sinónima de realidad. Que las cosas sean aprehendidas como siendo otras es equivalente a decir que se aprehenden como siendo realidades. El contenido aprehendido se presenta como siendo otro. Pero hay otra posibilidad de sinonimia: el contenido se presenta como siendo libre. Allí arranca todo el problema de la libertad: en la aprehensión de contenidos libres en tanto que reales. La aprehensión de realidad es una APREHENSIÓN DE LIBERTAD.

No se trata de poner en libertad lo aprehendido, sino de algo previo. *Ab initio* las cosas ya se presentan como contenidos libres y es con razón de ello que es posible construir sentido. Desde esa visión, las cosas no se ponen en libertad, ya están puestas así. Insistir en su carácter de libre respecto al sentido sería algo secundario: sería más bien *volver* a ponerlas en libertad. Lo que antes sirvió para elaborar la idea de constructividad, ahora sirve para explicar por qué el hombre está situado en lo indefinido, indeterminado y suelto, porque está en lo libre o real. Por esta razón, el arte, el rito funerario y el logos son indicadores de realidad o lo que es lo mismo: indicadores de libertad.

El león, al llegar a una manada ya constituida, asesina, si las hay, a las crías que las leonas engendraron con el león anterior. La muerte de sus crías lleva a las leonas a reiniciar su celo y, entonces, el recién llegado puede iniciar su propio linaje. Cada vez el león se deshace de la prole de otro, cada vez establece la suya propia, cada vez la leona se lamenta y reinicia su celo. Este “cada vez” es la regularidad de la conducta animal; su repetición; su fijación. La respuesta animal está *ya* configurada. El “ya” indica que está *pre*-configurada. Es la preconfiguración conductual del animal. Esto es propiamente su ETIOLOGÍA. No sucede lo mismo con la persona, tanto el hombre como el homínido personal, ante la muerte, no responden con aquel “cada vez” animal, sino que, en todo caso, si en él hay regularidad es la del rito, la tradición o la historia. No hay conducta etiológica, sino una conducta ÉTICA.

La visión de su cría se le presenta a la leona como un contenido que conlleva una respuesta preconfigurada. Al ser humano, en cambio, la muerte se le presenta como un contenido libre y

que, por ser tal, no conlleva a una respuesta como la del animal, sino que su respuesta es, como el contenido, libre. Pero son dos momentos distintos: una cosa es el contenido libre y otra la respuesta libre. La libertad operativa requiere de la libertad aprehensiva como condición *sine qua non*. No hay que malentender esto, el “contenido libre” señala que, ante la visión de la serpiente, el conejo huye por instinto; el hombre, en cambio, la retrata, la caza, la deifica, la nombra, la domestica. Tiene esa libertad porque se le presenta como algo desprovisto de esta preconfiguración responsiva que sí posee el conejo. La respuesta libre es lo que permite a Séneca aconsejar una medida en el dolor.

El arte, la religión y el lenguaje son indicadores de realidad, ya que indican una vida que ya no está en la preconfiguración conductual y responsiva del animal, sino en un genuino horizonte de realidad o libertad capaz de construir sentido. Lo mismo con Adán: el que se supiese desnudo indica que ya ha accedido a lo real.

El animal elige, pero no elige en libertad ni valorativamente, y no lo hace porque no aprehende realidades. El animal tiene una vida fijada, determinada, definida o, más precisamente, tiene una vida etiológica. Vida que de suyo es dinámica, evolutiva, adaptativa y rica. En la persona sucede lo opuesto, sucede el horizonte indefinido, como decía Zubiri, o la autodeterminación, como decía Séneca. Incluso Nietzsche decía que el hombre es un animal no fijado.⁸ Se trata de la vida ética. El hombre construye su vida enfrentándose a contenidos libres o reales. Todo el rodeo del pecado original era para arribar a este punto: el enfrentamiento con lo real sitúa al ser humano *a una* en la valoración y la acción libre por mor de la inteligencia.

Esto abre la siguiente cuestión por tratar: el proyecto mismo.

15. El proyecto

El animal se enfrenta a las cosas desde la preconfiguración o, lo que es lo mismo, se enfrenta a las cosas instintivamente. El instinto animal es constitutivamente abierto y dinámico. En su enfrentamiento, el animal actúa como si tuviese la solución dispuesta. A causa de ello decía Zubiri que el animal resuelve su vida, mientras que el hombre la proyecta. Si el animal se limita a resolver es porque ya tiene a la mano las soluciones. El animal ya posee una INSTRUCCIÓN. No se trata de una instrucción como orden informática, eso sería un mecanicismo, sino como cuando se

⁸ Claro, como con Séneca, el contexto en el cual Nietzsche habla de la no fijación del hombre es otro. Dice, respecto a los ánimos europeos de humanitarismo y democracia: “Solo desarrollan en el hombre, precisamente, un animal gregario y con ello quizás *fijan* al animal «hombre» —pues hasta ahora el hombre era el «animal no fijado» [...]—” (Nietzsche 2008, 82).

dice que aprender es instruirse. El animal tiene conductas y aprendizajes heredados. No es el caso del hombre, él precisa de instruir-*se* y en ello va su carácter proyectivo. La persona humana no nace instruida, sino que precisa de ser construida. Es una CONSTRUCCIÓN PROYECTIVA. Antes la constructividad sirvió para explicar la construcción de sentido, ahora sirve para explicar la construcción del proyecto.

Para realizarse, para vivir el hombre necesita conocer a las cosas y lo hace construyendo sentido. De allí que el horizonte de realidad sin logos sea fantasmagórico y de que sea falsa la oposición irreductible entre teoría y praxis. El ser humano nombra, dota de sentido, conceptúa y conoce para poder vivir. Está estructural y constitutivamente lanzado a conocer las cosas. De allí la ingente verdad con la que Aristóteles abre la *Metafísica*: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos” (Aristóteles 1998, 980a21-22). Se discute sobre el sentido que tiene la expresión “por naturaleza” (φύσει). ¿Se refiere a la naturaleza *del* hombre la que lo hace conocer? ¿O más bien es la naturaleza misma la que hace conocer *al* hombre? Del genitivo al dativo media un abismo y aquí sendas posibilidades son radicalmente distintas. No se trata de un dato erudito, servirá para lo que sigue.

El ser humano, desde su estructura somática y filogenética, está vertido a lo real. Ahora bien, ¿qué quiere decir esta versión, este estar lanzado? Sale de nueva cuenta el problema de la caída; Heidegger la interpretó como un estar arrojado, lo cual es propiamente el estado de yecto. El estado de yecto y el proyecto están emparentados. Heidegger lo plantea en los siguientes términos:

El comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos *proyecto* [*Entwurf*]. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del *Dasein* hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial del ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar (Heidegger 1997, 169).

Y enseguida Heidegger aclara que no se trata de una proyección en sentido planificador u organizador, “sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe” (Idem).

Para Heidegger, hay un “hacia” proyectivo que estructura a la comprensión por cuanto significación. El *Dasein va* a las cosas y ese *ir* es ya el significar en cuanto tal. La cuestión es que

ese *ir* es el carácter proyectante cobrado a la existencia a la que está arrojado. Esto es propiamente la caída.⁹ El estar arrojado del *Dasein* es el *factum* e implica algo fundamental: la apertura al mundo. Aperturidad y mundanidad son congéneres. “El proyecto concierne siempre a la plena aperturidad del estar-en-el-mundo; en cuanto poder-ser, también el comprender mismo tiene posibilidades” (Idem).

El problema del mal es asaz complicado, de allí la necesidad de todo el rodeo del pecado original que, tras lo visto, no fue un rodeo del todo, fue necesario para la intelección del problema y de los autores. Antes, frente a la idea de la *caída*, la *ascensión* como trascendencia fue más satisfactoria. Ahora, el proyecto heideggeriano, si bien tiene una innegable referencia bíblica, tiene un sólido sustento metafísico. Pues bien, tampoco es satisfactorio.

La inconformidad es a causa de la misma disyuntiva que había en la interpretación del pasaje de Aristóteles. El *Dasein* se proyecta y es proyectante en un sentido comprensor por mor de su aperturidad al mundo. Sea, pero ¿lo proyectante está cobrado al *Dasein* o está cobrado al mundo *qua* mundo? En otros términos: el *Dasein* está arrojado, está aperturado y tiene un poder-ser, el cuestionamiento es: ¿qué lo está arrojando, aperturando y empoderando? Qué hace proyectarse al *Dasein*. Heidegger se lo pregunta, pero lleva la respuesta por la temporalidad dentro del cuidado. Pero no es esa la cuestión, dado que en el cuidado y la temporalidad se está dentro del proyecto *del Dasein*; la pregunta es por aquello que hace proyectar *al Dasein*. De nuevo, del genitivo al dativo hay un abismo.

La $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ vuelve a salir al paso. Heidegger la estudió, pero como lo que brota en la apertura, hay otro enfoque que Heidegger no cubre. La $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es lo que hace aperturar. En el segundo capítulo la conclusión fue que la realidad por cuanto perfectual es lo que hace hacer, el tema aquí es que la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sería aquello que *hace* aperturar y lo que *hace* proyectar. Esto queda velado en la idea heideggeriana de la caída. El proyecto del *Dasein* es un modo de la efectualidad de lo real, está inserto en ella, pero incumbe a la totalidad de lo real. El *Dasein*, siguiendo esta metáfora de la caída, no *fue arrojado*, sino que *está siendo arrojado* y no está siendo arrojado por él mismo, sino por algo más: el mundo.

Este carácter de lo real como $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es la perfectualidad. Antes funcionó para explicar el carácter de lo real más allá de todo valor, ahora servirá para explicar al proyecto. Reformulando los términos, más que un estado de yecto, hay una efectualidad de lo real. Esta efectualidad

⁹ Dice: “El proyecto, el *Dasein* se revela como arrojado. Arrojadamente abandonado al «mundo», ocupándose, cae en él” (Heidegger 1997, 169).

trastoca la cuestión: no se trata de un estado de yecto, sino de un estado de EYECTO. El hombre proyecta su vida porque está eyectado a hacerlo. La sinonimia entre realidad y libertad ahora no es válida. ¿Por qué? Porque estaba inscrita *en* la aprehensión. Un contenido libre como indefinido, indeterminado o suelto es aprehendido como libre. Aquí ya no vale esa posibilidad, dado que se está tomando a la realidad *en* la $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$. No es libertad, sino lo absoluto. No es lo real como lo aprehendido, sino como REALIDAD FÍSICA. Son dos momentos: la realidad física que actúa en la aprehensión y la aprehensión que actualiza a eso físico como realidad. La cuestión, sin embargo, va más allá. Esa misma realidad física que actúa en la aprehensión es la misma que hace actuar al hombre.

Hay dos aspectos: por el reverso está la eyección física de lo real y, por el anverso, la proyección como modo intelectual de esa eyección. Por razones de extensión, no es posible detallar más el tema. Lo que importa es que el hombre está eyectado a actuar, eyectado a realizarse mediante sus acciones y estas son de suyo intelectivas.

16. El proyecto y el deber

Los autores —Aristóteles, Zubiri y Heidegger— hicieron grandes análisis sobre la posibilidad, ante lo cual hay poco que añadir. Este apartado es para atender otra cosa: el modo humano de esa eyección.

El carácter eyectivo de lo real no se limita al hombre, sino que hace hacer a la totalidad de lo real. En el animal se presenta como algo muy preciso y problemático: como INSTINTO. El instinto es la eyectividad de lo real inscrito en la sensibilidad. El ser humano, que está incurso en la instintividad, la modifica esencialmente por mor de su inteligencia. Él tiene, en todo caso, un instinto reificado o intelegizado. En definitiva, posee instintos liberados. Freud cayó en cuenta de ello y lo recogió en su idea de *pulsión*. El marco freudiano, sin embargo, compromete, pues implica admitir supuestos no deseados; por ello no la pulsión no termina por explicar la cuestión. Más que instinto, en el hombre hay INTENCIÓN. No se trata, claro, de la intencionalidad lógica, sino de una intencionalidad operativa, si bien ambas son un modo intelectual de ir a las cosas. El animal tiene, por ejemplo, instintos sexuales, el hombre, en cambio, tiene intenciones sexuales. La intención sexual recubre y excede a la mera instintividad. La sexualidad humana es trascendental por cuanto es mundana o real. Si de represión quiere hablarse, esta tiene como supuesto una sexualidad real. La pulsión erótica de la que habla Freud existiría porque, primero, hubo una sexualidad libre que luego fue culturalmente reprimida. Nada fuerza a aceptar su

hipótesis. La sexualidad, en vez de represión neurótica, es exteriorización trascendental del instinto liberado.

Todo esto viene al caso porque la proyección no es un mero acto comprensor, en su reverso está la vocación, pero también la orientación, la tendencia, la instintividad y la inclinación como estructuras. Son elementos intrínsecos al poder-ser o poder realizarse humano. Se insiste demasiado en la configuración histórica y social, que también estructuran al proyectar, pero que alejan el debate en torno a la instintividad humana.

Volviendo al tema. En su hacer, la persona porta a todo el ámbito de la efectividad y se ve, por ello, forzada a actuar. En sus acciones, opta a partir de su enfrentamiento con lo real; a partir de lo que sabe sobre lo real. El ser humano se ve forzado a elegir entre diversas opciones o posibilidades. Ante una serpiente, la persona le rinde culto, la caza, la devora, etcétera. Pues bien, las posibilidades de acción no son finitas o infinitas, sino libres. La persona podría tener una única posibilidad de acción y, aun así, en ella habría un actuar libre.¹⁰ Por eso las posibilidades humanas no se explican en la finitud o infinitud, sino en la libertad como modo de enfrentamiento a las cosas. Por su inteligencia, el hombre trasciende su situación y puede innovar y construir nuevas posibilidades. Esto va desde el enfrentamiento con la serpiente hasta las cuestiones más fundamentales. En última instancia, esas nuevas posibilidades son construidas desde la libertad.

Sobre las cuestiones fundamentales los autores dicen lo siguiente. Heidegger dice que la autenticidad está en el ser-para-la-muerte por cuanto la muerte es “la posibilidad *más propia* del *Dasein*” (Heidegger 1997, 282). Por otra parte, Zubiri ve en la optación la configuración del ser absoluto, de allí que el hombre, “al hacer su ser absoluto no puede menos de sentir, expresa o sordamente, esta doble interrogación: ¿qué va a *ser de mí*, de mi ser absoluto? y ¿qué voy a *hacer de mí* puesto que aquel ser lo hago yo?” (Zubiri 2012, 163). El hacer no solo supone optar y adoptar posibilidades, sino que en esa misma optación va la propia realidad. Lo que dicen los autores es fundamental; se sitúan en la ultimidad de la proyectividad humana y, por eso mismo, están muy alejados de lo que ha guiado esta investigación: explicar las situaciones más simples. Al construir las posibilidades proyectivas, hay un cuidado en cual va el ser —dice Heidegger— y hay una ocupación de lo que será de mí —dice Zubiri—; la pregunta es, al momento de elegir

¹⁰ Por esto la inteligencia artificial es una imitación de la inteligencia. La inteligencia artificial parte de un árbol de decisiones con mayor o menor amplitud, incluso puede incrementar ese árbol. Pero lo decisivo de la inteligencia no es la amplitud de posibilidades, sino la libertad de los contenidos y de las respuestas.

entre comer una manzana o una naranja, ¿están presentes estas cuestiones? ¿De qué modo? Es decir, al optar por una manzana, ¿está presente el-ser-para-la-muerte o la duda de que voy a hacer de mí? Parece muy forzada su inclusión. Heidegger y Zubiri toman a la ultimidad del proyecto, no al momento constructivo.

Estas cuestiones últimas soterran las acciones más cotidianas y simples. Opóngase a ellas, no como alternativa, sino como complemento, una pregunta más inmediata a la hora de elegir y, por ello, de realización: ¿qué *debo hacer*? Como se dijo, es una cuestión complementaria a estas ultimidades. En el fondo, en la pregunta de “¿qué va a ser de mí?” está presente la de ¿qué *debo hacer* de mí? Vuelve a surgir la deontología, pero ahora no como un sentido ideal, como en la valoración, sino de un modo operativo bastante concreto que funciona para saber qué se debe hacer con nuestro ser absoluto, así como para saber si se debe comer una manzana o una naranja. En el caso de la manzana, el deber no se refiere a un mandato, sino de algo más simple: una duda. Es que el deber en filosofía está cargado de supuestos que ahora mismo impiden precisar la cuestión.

Podría pensarse que el “deber hacer” es algo ajeno al proyecto y que su implementación en él es artificial; nada de eso, el deber hacer está implícito como lo medial en la proyección humana. Si la posibilidad de la muerte y nuestro ser absoluto son ultimidades, el deber hacer es una estricta medialidad. El deber cumple la función de destacar los medios para todo proyecto. Por alguna razón, los autores, incluido el propio Scheler, menospreciaron al deber. A modo de hipótesis, los autores no desearon ligarse con el kantismo y al deber como imperativo categórico. Pareciera que toman al deber como algo evidente y evidentemente ingenuo. No es claro por qué omiten al deber en el proyecto. Toda la posibilidad del mal en la acción está dicha por mor del deber hacer. La deontología práctica funda al mal en la acción. Pero entonces hay que explicar por qué Kant hizo un análisis que no funciona para explicar al proyecto.

17. El deber imperativo: Kant

El juicio valorativo establece si la manzana está mal en función de lo que debería ser, ahora bien, esto tiene una aplicación concreta: saber si debe comerse o no. Kant se dio cuenta de este carácter medial del deber entre la motivación y el efecto.

Según él, el deber ordena los bienes en orden a uno supremo: la felicidad, la cual considera el “primer e incondicionado propósito” (Kant 2012, 84). Y será en la consecución de ese fin que el deber se ordena de dos modos: como imperativo hipotético y como categórico.

Todos los imperativos mandan *hipotética* o *categoricamente*. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin (Ibidem, 114).

Kant plantea lo siguiente: *si* se desea la felicidad, se *debe*, por ejemplo, tener salud o riqueza. Esta relación condicional entre un “*si*, por lo tanto, se *debe*” es un imperativo por cuanto en él se expresa un consejo, una máxima, un precepto o una recomendación. Afecta a cosas contingentes, posibles y subjetivas. Esto no sucede con el imperativo categórico, el cual no tiene esa estructura condicional, sino que él mismo es ya incondicionado. Por esta razón “no puede estipularse *a través de ningún ejemplo*” (Ibidem, 123). Este no es una recomendación, sino una ley, como cuando se dice “no debes mentir”.

Estos imperativos afectan a la acción y, por ello, Kant los ve como causas eficientes. Dice, sobre los imperativos hipotéticos, que determinan “las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo” (Kant 2011, 20). Mientras que los imperativos categóricos son “una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla” (Ibidem, 20). Esto es *grasso modo* el tratamiento que Kant dio al deber y que genera problemas insuperables, como se verá inmediatamente.

La ética kantiana suscitó críticas en tiempos de Kant. La más elocuente es la de Benjamin Constant. Él sostiene lo siguiente: “El principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad” (Constant 2012, 18-19). Pone un ejemplo: si un asesino preguntase por un amigo que se aloja en nuestra casa, ¿debemos decirle la verdad? No, evidentemente: debemos mentir. La aplicación incondicionada de los principios sin ver los medios de para que se dé esa aplicación destruiría todo el sistema moral. “Un principio reconocido como verdadero, por consiguiente, nunca debe ser abandonado [...] Debe ser descrito, definido, combinado con todos los principios circunvecinos hasta que se haya encontrado el medio de poner remedio a sus inconvenientes y de aplicarlo como debe ser aplicado” (Ibidem, 22).

Kant le respondió diciendo que “la veracidad en las declaraciones que no se pueden evitar, es un deber formal del hombre con relación a cualquier otro, por mayor que sea el perjuicio que se deduzca de esta conducta para él o para otra persona” (Kant 2012, 28). Kant permitiría que

su amigo muriese con tal de decir la verdad, pues con ello no dañaría a la humanidad en general. Lleva a un límite insospechado su respuesta: considera que mentirle al asesino sería cometer un crimen y que, si se le miente y resulta que el amigo escapó y después fue asesinado, “con razón podrías ser acusado de ser el autor de su muerte” (Ibidem, 28). Kant resbala penosamente; y lo hace debido a cómo caracterizó al deber.

18. El deber proyectivo

Kant tiene en mente a la moralidad y a la buena voluntad. Esto sesga la intelección del deber. De entrada, Kant habla desde un juicio de valor. Pero lo más importante es: ¿dónde está dicho que el deber es primariamente un imperativo? Kant atendió al deber como una condicionalidad eficiente y eso es un error: el deber es una medialidad, pero no una condicionalidad. Son cosas muy distintas. El deber no opera necesariamente como una condición del tipo “*si* esto, por lo tanto, se *debe* hacer esto”. En la pregunta ¿qué debo hacer de mí? aplicada a la disyuntiva entre comer una manzana o no, el deber funciona como una medialidad, pero no como una condicionalidad. No es un “*si* esto, por lo tanto, se *debe* hacer esto”, sino un “qué se *debe* elegir entre esto o aquello”. Kant tomó al deber como un condicional orientado a un bien supremo y, por ello, trastocó la naturaleza misma del deber.

La medialidad del deber es, efectivamente, lo que Kant señala como causa eficiente: incumbe a los medios por los cuales se efectúa una acción. En ese sentido, es parte de la eficacia o eficiencia. Si se le desea llamar “causa” o no es irrelevante. Pero no se limita a indicar los medios, sino también a la deliberación sobre ellos. En el ejemplo sobre saber si se debe o no comer una manzana, el deber cumple una función deliberativa, no imperativa. Todo imperativo es un deber, pero no todo deber es un imperativo. El deber proyectivo es DELIBERACIÓN, esa es su medialidad en el proyecto. Esta medialidad del deber no está dicha tan solo respecto a una buena voluntad, sino a acciones tan irrelevantes para la moral como en el ejemplo de la manzana. Más aún, está presente en acciones inmorales. El asesino que busca al amigo también delibera qué debería hacer para lograr su fin.

Pero el gran desliz de la ética kantiana es lo que vela lo fundamental del problema. De asumir los principios de Kant, situados en *sus* términos, el imperativo categórico no es incondicionado ni es un fin por sí mismo. En su teoría, Kant postula deberes incondicionados, pero en la práctica los subsume siempre a algo más: ¿a qué? Al bien de la sociedad. Ese es el argumento central que dota de fuerza al planteamiento kantiano: si todos mintiesen, la sociedad se disolvería.

Todo lo demás —el reino de los fines, la fundamentación del derecho, la inclinación, el querer y la buena voluntad— es un complemento de ese argumento central. El fin no es decir la verdad, sino evitar la disolución social. Kant, sin quererlo, apunta al objeto de la deliberación y de la valoración: el *para qué* del deber. Ese es el punto de arranque en esta cuestión, el deber como medialidad de la eficiencia, funciona *para* poder realizarnos. Es el primer momento del deber tomado proyectivamente: el *deber ordenado al vivir*.

α. El deber ordenado al vivir

El deber, en primera instancia, no viene a indicar nada que esté inscrito en la esfera de la moralidad, del imperativo o, siquiera, del valor. El vivir se plasma en las acciones que se eligen, allí es donde surge primariamente la cuestión de qué se debería hacer. El deber funciona para el vivir y, claro, puede servir para la ultimidad del proyecto. Allí no es tanto el deber como función del vivir cotidiano, sino para la vida en su conjunto. Pero, ya lo dijo Heidegger, el proyecto no es ni lo planificador ni lo organizador, es algo previo. La planificación y organización son momentos secundarios. Ahora bien, serán todo lo secundarios que se quiera, pero no dejan de ser constitutivos al proyecto y a la acción humana.

El deber indica primariamente cómo ejecutar la proyectividad. Es una funcionalidad de la acción por cuanto sirve para determinar tanto los medios como las opciones a disposición. Entonces, el deber tiene una función primaria de ELEGIBILIDAD. Esa elegibilidad es la forma de la deliberación. Líneas arriba fue importante mostrar que la estimación es un juicio y no aprehensión, ahora sucede algo similar: el deber práctico es primariamente una deliberación y no un imperativo. La unidad del vivir humano se muestra en el hecho de que esa deliberación se realiza de modo libre por mor de la aprehensión de realidad. El animal también elige y delibera, pero no lo hace situado en el horizonte de lo real; el animal no actúa libremente.

En este momento del deber, no hay mal ni bien. En la deliberación sobre si se debe comer una manzana o no, no hay moralidad ni valor. Solo cuando hay juicio de valor la deliberación adquiere una forma distinta. Hay dos momentos: por un lado, la deliberación puede incorporar al juicio valorativo que se hace sobre las cosas y, por otro lado, por mor de ese juicio sobre las cosas, se extiende el juicio de valor a la propia deliberación. Por ejemplo, si la manzana estaba mal y se elige comerla, tanto la deliberación como la acción de comerla son extensivamente revaloradas como malas: se deliberó mal y se hizo mal al comer esa manzana. Así como en el juicio valorativo era necesario saber qué era la cosa para poder decir que estaba mal, aquí se necesita

de una cosa valorada como mala para poder decir que la acción está mal; que se hizo mal. No se trata de hacer un mal en sentido moral, sino que es deliberativo. Cuando se dice “no debí hacer eso, no debí comer esa manzana” no hay un mal moral. El hacer mal principia en el “no deber hacer” que tiene la forma de la elegibilidad.

En un primer momento, el deber práctico tiene una utilidad planificadora. Está dicho en orden a la acción y, por ello, al vivir. El mal solo se incorpora por cuanto la deliberación se hace sobre cosas valoradas y que, regresivamente, revalora a la acción misma.

Esto conduce al momento decisivo de todo el problema, ya que, ¿por qué se valora a algo como malo en orden al vivir? En la pura valoración teórica, la disconformidad con el sentido ideal lleva a valorar algo como malo, pero en las acciones sucede algo distinto. No solo funciona *para* el vivir, sino que funciona *al* vivir. Es un segundo momento: lo malo es tal porque afecta a la vida. El *deber ordenado al vivir* es la razón formal del hacer mal, pero el *deber ordenado a la vida* es la razón final.

β. El deber ordenado a la vida

El contenido último de toda valoración por la cual algo se dice malo es la vida. Una manzana está mal, mentir está mal, etcétera, porque afectan a la vida en tanto que tal. Se estima a las cosas a la luz de lo que debieran ser, allí está la razón formal del mal, su *por qué*; pero se las estima como malas con la vida como razón final, como su *para qué*.

Los deberes, entonces, ya no están dichos en la mera elegibilidad, planificación y deliberación, sino que tienen como fin a la vida misma, a su conservación. Muchos sentidos originarios del mal cobran inteligibilidad por esto. La MENTIRA es un mal por cuanto destruye a la sociedad, esto es, a la *vida social*. La ENFERMEDAD y la INMUNDICIA son un menoscabo de la *vida física*. Pero también es posible hablar de una *vida espiritual*, entonces la enfermedad y lo inmundo se dicen en un sentido simbólico. Y, en este modo de entender la vida, la BLASFEMIA supone un atentado contra ella. La vida no tiene un único sentido. En definitiva, los deberes tienden a la conservación de la vida, siendo la vida algo de suyo abierto. También es un contenido libre.

Todo esto es afín a la idea de Spinoza sobre la persistencia en el existir. Sin embargo más que existencia, es persistencia en la vida. Por lo dicho, no es posible sustentar esta tesis de modo suficiente, baste con decir que, en los hechos, esta persistencia dota de inteligibilidad al mal. El mal en este sentido es propiamente todo cuanto indica la destrucción de la vida. Por esto, el *para qué* del mal, su razón final o función última es la persistencia en el vivir, el PERVIVIR. El mal es

una irrealidad que funciona para pervivir. Los sentidos del mal señalados apuntan a esa estructura.

Volviendo sobre algo que salió al paso, estos deberes ordenados a persistir en la vida explican lo que Levinas llamaba mal elemental. El nacionalismo impone deberes para la persistencia de una *vida nacional*. Y esto muestra el problematismo intrínseco del pervivir: la idea de vida es abierta y se construye de modos varios, pero también es de suyo abierta y problemática la idea de lo que la menoscaba. Con razón de un mismo fin, el pervivir, los medios para asegurarlo son de lo más varios y hasta opuestos. En este caso, para preservar la vida nacional se puede proponer una cosa o la contraria; la guerra o la paz. Hay un mismo fin, pero la idea de lo que sea la vida nacional y lo que la menoscaba es asaz distinta en cada caso. El mal es intrínsecamente relativo en su contenido, aunque se trate de una estructura funcional permanente. En otras palabras, cada cual juzga como malo algo desde posiciones completamente distintas, pero en cada posición hay algo común: la conservación de la vida.

Esta es la esfera del deber valorativo por la cual se juzga de malo a algo o alguien como elemento nocivo para la vida, sin embargo, aún no se trata de la esfera de la moralidad o del imperativo, es la deliberación valorativa. ¿Cuál es la diferencia? Que justamente *por* la vida se puede suspender toda moralidad y ley. No hago una prescripción, sino una descripción. Los casos más lamentables, como el nazismo, llaman a suspender la moralidad y la ley por mor de su idea de lo que es la vida y de los medios para preservarla. Sin embargo, también esto es un movimiento típico en las religiones. En ellas es común encontrar casos de excepcionalidad a la ley debido al salvaguardo de la vida.

Piénsese en el problema clásico de Antígona. Se suele interpretar como la dialéctica entre la ley divina y la ley humana, donde Antígona da sepultura a Edipo contraviniendo a su pueblo, pero atendiendo a los dioses. Es así, pero hay algo más profundo: Antígona desprecia a la ley humana y sigue a la divina a causa de la vida inmortal de Edipo. Por la vida del ser amado se desprecia la ley. Ya lo decía Nietzsche: “Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y el mal” (Nietzsche 2005b, 116). La cuestión es que los deberes que están ordenados a la vida no necesariamente están inscritos en la moralidad o, mejor dicho, en el imperativo. ¿En qué lo están si no?

No se ha fundamentado, pero en esto va algo que no está dicho a partir de religiones específicas, sino del ámbito mismo de la *religación*, como la llamó Zubiri o de la *coligación*, como la llamó Heidegger. Da lo mismo, ambas versan sobre el modo en que la persona humana está

ligada a lo fundamental. Tanto en la *re-ligación* como en la *co-ligación* está dicha la unidad con lo absoluto. Pues bien, la efectividad de lo real lleva al hombre a persistir en la vida. No es un imperativo, es algo previo y más radical, algo impuesto por la vida misma: es una OBLIGACIÓN. Se suele tomar a la obligación como un mandato, ya sea moral o jurídico, se suele tomar como un sinónimo del imperativo; pero es algo previo: la imposición de lo real por pervivir. De aquí que, cuando se considera que la vida está ya menoscaba, fracturada, se tome como una mala vida y pueda conducir a la penosa decisión del suicidio.

De cualquier modo, es solo a partir de una idea más o menos fija sobre lo que es la vida, lo que la menoscaba y de los deberes como medios para el pervivir que se establecen, ahora sí, los deberes como reglas. Toda la esfera del imperativo es la universalización de medios para pervivir. Al universalizar al deber, este puede caer en contradicción, como en el caso de Kant, y también, al universalizarse, abre el problema de su aplicación precisa y concreta, es decir, lleva a la ciencia del derecho. En todo caso, la moralidad universaliza medios específicos y acotados para pervivir. Es el tercer momento, no es el *deber ordenado a la vida*, sino la *vida ordenada al deber*.

γ. La vida ordenada al deber

El deber es una función del vivir que tiene como fin a la vida. Esto condiciona al deber imperativo en tanto que moralidad. No existen los deberes incondicionados ni las leyes universales, sino que, por cuanto penden de la pervivencia, la ley se modifica y es dinámica. La pervivencia es relativa a la situación histórica y al pueblo en cuestión.

En la vida ordenada al deber sucede la inversión inicial del deber proyectivo. No se habla del deber al servicio de la vida, sino de la vida al servicio del deber. Solo así es posible comprender la máxima moral de conservar la vida. Kant pone un ejemplo:

Cuando los infortunios y una pesadumbre desesperanzada han hecho desaparecer por entero el gusto hacia la vida, si el desdichado desea la muerte, más indignado con su destino que pusilánime o abatido, pero conserva su vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral (Kant 2012, 87).

Solo en la esfera moral y del deber imperativo es posible hablar de la vida como fin del deber. Pero no se trata de un deber incondicionado sin más, sino que está condicionado a la estructura del deber proyectivo como se desarrolló.

¿Cómo va en ello la relatividad? No hay que olvidar que Kant abrevó de la doctrina de Rousseau. Rousseau plantea una situación: una mujer espartana, al enterarse de la muerte de sus cinco hijos en la batalla, se preocupa más bien por si se ha ganado la guerra; al enterarse de que así fue, “la madre corre hacia el templo y da las gracias a los dioses”, y remata su ejemplo Rousseau con lo siguiente: “He aquí una ciudadana” (Rousseau 2015, 130). Por mor de una vida abstracta, la de la nación o la de la humanidad en general, el deber de conservar la vida individual y concreta, tanto para Rousseau como para Kant, queda suspendida. Saber qué deber prima, si el de la vida propia o la de la humanidad, es relativo a la noción de ciudadanía.

No deseo ni puedo hacer aquí una fundamentación del derecho, baste con decir que el deber imperativo o moral es la cristalización de todo lo dicho hasta ahora: en él acontece la valoración, la funcionalidad del deber y la vida como fin último. Al obviarlo se corre el riesgo de resbalar en su definición. Ese fue el desliz de Kant en algo tan simple y evidente como que hay que mentirle a un asesino que busca a un amigo o a quien sea. El deber imperativo ni es universal ni es incondicionado, sino que es intrínsecamente histórico y relativo. Paralelamente, es la vida como lo actual y no la muerte como posibilidad lo que ordena y fundamenta al proyecto. Finalmente, y puesto que la religación es intrínseca a la acción humana, es asaz vaporosa la idea de una vida privada del fundamento como sostuvo Zubiri.

Con esto queda suficientemente cubierta la semántica del mal. El mal es propiamente lo que no se debe hacer, es lo INDEBIDO. En su proceso como deber ordenado al vivir, ordenado a la vida y como vida ordenada al deber se explican la mayoría de los núcleos semánticos de un modo u otro. Explicitaré cómo en las conclusiones.

En este momento del deber, como fin al cual se tiende, toda posible inteligibilidad de lo que es indebido se sustenta en la vida. Incluso en los casos más contraintuitivos. Tal es el caso, por ejemplo, del antinatalismo, propuesta que tiene por fin salvaguardar la vida de la Tierra negando a la vida humana. Incluso por el deber es posible renunciar a la propia vida, no por un bien superior, sino por la vida dicha en un sentido diferente. Piénsese en Sócrates, quien toma la cicuta por la vida de la polis. Como con Kant, las leyes compelen a Sócrates por mor de la pervivencia de la sociedad.

Quedan cubiertos, entonces, la mayoría de los sentidos y conceptos del problematismo del mal. Es momento, tras lo dicho, de enunciar la definición formal del mal.

19. Definición formal del mal

El objetivo de esta tesis era dar con un concepto según la clásica distinción entre el género próximo y la última diferencia con arreglo al movimiento concipiente que lo posibilita y que recogiese la totalidad del problema expresado en los sentidos originarios y las distintas posiciones, incluso aquellas que niegan al mal. Ya es posible evaluar los avances en ese sentido.

El mal, en su género próximo, es una *irrealidad funcional*, del mismo modo que los es el sentido o la ficción, pero se distingue de estos por cuanto indica aquello que *menoscaba a la vida*. El menoscabo es la última diferencia. ¿Qué es el “menoscabo” y qué es la “vida”? Es una cuestión abierta. Según el momento histórico, la situación cultural o, incluso, la situación personal, estos elementos varían. Pueden incluso contraponerse. Es muy común que alguien sostenga una posición política, por ejemplo, respecto a la pena de muerte, la eutanasia o el aborto con el fin de preservar la vida y que, quienes sostienen la posición opuesta, lo hagan por exactamente la misma razón: preservar la vida. En el caso del aborto, quienes abogan por los derechos del producto se autonombran “provida”; ante ello, se ha dicho que quienes abogan por el derecho al aborto, también defienden la vida: la de la mujer. Ambas posiciones son provida, pero con objetivos diferentes. En nombre de la vida se ha luchado por causas sociales nobles, pero también en nombre de la vida se han cometido los mayores crímenes. El menoscabo a la vida es una estructura que persiste en toda intelección del mal y en toda posición. La sustentación de este hallazgo ha sido el objetivo de todo el trabajo hasta ahora.

Lo que la menoscaba puede entenderse, igual, de los modos más diversos: entran aquí la mayoría de los sentidos originarios del mal, desde la mentira hasta el pecado original, pero también otras formas que son designadas como *males*. La pobreza, la guerra, el odio, etcétera. El menoscabo a la vida es propiamente el contenido hilético de la intencionalidad del mal. Quienes niegan al mal, lo hacen, como Spinoza, para hablar de algo que es más bien contrario a la salud. No importa si se afirma o se niega al mal, en todo caso el mal refiere a algo que menoscaba la vida y la hace peligrar de algún modo.

El problema es que el menoscabo no solo actúa como la última diferencia, sino también como contenido final. La dificultad de investigar al mal es que no siempre se recurre a él como ese menoscabo a la vida. Cuando se dice que un libro es malo, ¿dónde estaría ese menoscabo? Opera allí la pura funcionalidad del vivir, funcionalidad que acude a la deontología por cuanto *deber ser* o *deber hacer*. Estos deberes son autónomos; no tienen por qué indicar al menoscabo. Sin

embargo, en su estructura, el deber tiende al menoscabo como contenido final. Un vino es malo porque no se ajusta a lo que debiera ser, pero en ese “deber ser” está la posibilidad de que tal vino enferme. Convergen en ese punto la *irrealidad funcional* y el *menoscabo a la vida*. Es como si el mal tuviese dos capas, que se ajustan al *para qué*, el vivir, y al *por qué*, el pervivir o la vida, las cuales adquieren unidad por mor de su convergencia. El deber es el corazón del mal y en el cual se encuentra la posibilidad de delinear la consecución de cada momento.

Lo malhecho es un juicio de valor que opone lo que la cosa es frente a lo que debiera ser; el hacer mal es la incorporación de ese juicio en la deliberación para saber qué se debería hacer. Y solo en el ámbito del deber hacer es posible destacar la forma plenaria del mal como el menoscabo. Toda posición y todo sentido del mal está situado en alguno de estos momentos.

Por su carácter irreal, relativo y deontológico, es posible negar al mal. Es posible suspender esa función. Sin embargo, esta negación no es total. Quien niega al mal no deja de recurrir a él en las cuestiones más cotidianas, como cuando se dice que un libro es malo y que se hizo mal al leerlo. Es que no es lo mismo decir “estoy mal peinado” a decir “la guerra es un mal”. Quienes niegan al mal, niegan lo segundo, no lo primero. Heráclito, por ejemplo, negó que la guerra fuese un mal. Desactivan el contenido último del mal, pero mantienen la forma genérica. Por esta desactivación es que, de hecho, niegan al mal. La prueba de ello es que niegan la vivencia del mal.

La vivencia del mal es el último aspecto por revisar, la cual no está dentro de su definición o concepto, sino que se describe con base en el concepto. Conclusivamente, la definición formal del mal es que es una *irrealidad funcional* que funciona para el vivir y para señalar lo que *menoscaba a la vida*. La irrealidad funcional en orden al vivir es la razón formal del mal, mientras que la pervivencia es la razón final. Son dos momentos desagrupados, pero consecutivos: el hacer mal como función adverbial del mal parte de lo malhecho como función adjetival.

Antes de describir la vivencia del mal, hay que indagar una cuestión. La definición del mal tiene dos momentos consecutivos: lo malhecho funda al hacer mal, la valoración a la deliberación que incorpora al mal y lo adjetival a lo adverbial. En el capítulo pasado, la negación de lo malhecho llevó a la idea de perfectualidad. La negación del mal en su sentido valorativo mostró esa posibilidad. Hay otra: la de negar al mal en el hacer mal. Esta es una posibilidad muy precisa: la ESPONTANEIDAD.

20. La espontaneidad

La espontaneidad supone la negación de la valoración o, en otros términos, la suspensión del juicio valorativo. No se trata, claro, de una *epojé* fenomenológica, pues no se trata de una suspensión del sentido, sino tan solo del valor. La espontaneidad es algo más: no es solo suspender la valoración, sino que es un *suspender-se*. Varios sistemas filosóficos acuden a esta forma de ética: el propio escepticismo pirrónico, que realiza la *epojé*; en varios pasajes, Nietzsche, pero donde ha adquirido una forma plena y madura es en los sistemas orientales. El taoísmo, el advaita o el budismo zen tienen a la espontaneidad no solo como un modo ético de comportarse, sino que la sitúan como propiedad fundamental de lo real.

Lao Tze dice: “Actúa sin actuar (practica el no-actuar), / ocúpate en no ocuparte en nada, / saborea lo que no tiene sabor.” (Lao Tse 2006, 161). La no-acción es algo propio del fundamento. Por ello dice que “el Tao permanente no actúa” (Ibidem, 159). Y, lo más importante, esta ética tiene como sustento la suspensión del valor.

Todos saben lo que es bueno,
 y entonces aparece lo que no es bueno.
 Ser y no-ser se engendran mutuamente
 [...] Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar
 [...] Desarróllanse [*sí*] por sí mismos los infinitos seres
 sin que él les dé comienzo;
 déjalos actuar por sí mismos
 y no se impone (a ellos);
 los lleva a la perfección,
 mas no se apodera de ellos (Ibidem, 163).

En este pasaje surgen varias cosas que han salido a lo largo de la tesis: la valoración, la perfectitud o el insistir en la libertad. Pues bien, ¿qué es la espontaneidad?

El marco metodológico de este trabajo ha seguido una línea: la de la actualidad, actividad y acción. Desde allí es posible afrontar este pasaje taoísta. El texto mismo dice “actúa sin actuar”. No se trata de la omisión de la acción, eso es imposible. El hombre está eyectado a realizarse, y esta realización se plasma en las acciones. El contenido apunta a algo diferente: a que, en las acciones, se renuncia a la elegibilidad. Al igual que antes, esta renuncia no es absoluta. Se renuncia a las ultimidades del proyecto, esto es, a actuar con miras al qué será de mí u omitiendo la

posibilidad de la muerte. Es un modo de *ir a las cosas* en suspensión. No es la epojé fenomenológica, o no solamente, sino una suspensión en sentido práctico donde se suspende la intencionalidad volitiva. Si la perfectualidad se comprende a la luz de la supresión del estimar, la espontaneidad lo hace al suspender la deliberación.

Schopenhauer entendió esta suspensión como anulación y estricta renuncia. Él habló de una anulación de la voluntad. Sostenía que la afirmación de la voluntad de vivir era de suyo la afirmación del cuerpo y la procreación; vuelve a salir el tema de la sexualidad. “Con arreglo a todo ello los genitales son el auténtico *núcleo* de la voluntad y, por consiguiente, el polo opuesto del cerebro, del representante del conocimiento, esto es, la otra cara del mundo, del mundo como representación” (Schopenhauer 2010a, 579). La propuesta de Schopenhauer es netamente un ascetismo por mor del conocimiento. Dice:

Pero quien menos tema convertirse en nada con la muerte habrá reconocido que él ya no es nada ahora y dejará de interesarse por su fenómeno individual, toda vez que en dicho fenómeno el conocimiento ha consumido y devorado a la voluntad, por así decirlo, de suerte que en ese fenómeno ya no resta ninguna voluntad, o sea, ningún anhelo de vida individual (Schopenhauer 2010b, 805).

La posibilidad de la espontaneidad, como bien señala Schopenhauer, no es la de un proyecto dicho que incluya a la posibilidad de la muerte. Sin embargo, Schopenhauer se equivoca por completo en todo lo demás. No digo esto por tener un marco vitalista y por partir del taoísmo. La visión mortificadora del budismo de Schopenhauer cae por su propio peso.¹¹

Por principio, la presunta anulación de la voluntad es imposible. Es o fantasmagórico o angelical. Además, es espuria la dualidad cerebro-genital y, por ende, la volente-epistémica, pues la acción humana es una unidad. La voluntad de vivir no es algo que se suspenda sino que, por el contrario, la espontaneidad es la insistencia en la voluntad de vivir misma.

La VOLUNTAD DE VIVIR es la perfectualidad de lo real que eyecta intelectivamente al hombre y, por ello, libremente. La sexualidad no es una trampa de la naturaleza que funcione como un destino instintivo, sino que es la exteriorización libre de la trascendentalidad humana. En todo caso, la espontaneidad no es la negación del mundo, sino un suspenderse en él, ¿en qué sentido? Por un lado, la espontaneidad es un *ir a las cosas* suspendiendo la valoración y la deliberación y,

¹¹ El budismo zen, por ejemplo, mantiene intacta la espontaneidad.

por otra parte, es un *dejarse llevar* por ellas; suspenderse en ellas. El *dejarse llevar* es la suspensión como espontaneidad.

El suspenderse tiene tres sentidos: al *ir a las cosas*, en la voluntad de vivir y en el mundo. Este es el contenido propio de la espontaneidad, por mor de lo cual hay una renuncia a la elegibilidad o a plantearse las ultimidades proyectivas. No es vivir en renunciamiento, eso es otra cosa, es lo que señala Schopenhauer, que es respetable, pero que no debe torcer las cosas: algunos renunciamientos ascéticos son espontaneidad, pero no toda espontaneidad es renunciamiento ascético.

La espontaneidad niega a los deberes y, al hacerlo, niega al mal en la acción. La vivencia del mal puede entenderse como la vivencia del sufrimiento. El budismo busca anular al deseo por cuanto este es fuente del sufrimiento. La ética schopenhaueriana busca esa anulación mediante la mortificación del cuerpo. Pero la posibilidad de negar al mal plantea una objeción: no hay por qué aceptar que los sufrimientos sean males. Esto quedará más claro en la descripción de la vivencia del mal.

El *dejarse llevar* por las cosas modo de ser espontáneo desactiva al deber, pero tan solo en su función última, el conservar la vida, pero conserva la forma genérica, es decir, aquella que recurre al deber en un sentido no imperativo, como un deber ordenado al vivir. Allí se expresa la funcionalidad del mal, pero no su contenido final: señalar el menoscabo a la vida. La definición propuesta en esta tesis es capaz de explicar al mal en distintos registros y dimensiones. En el caso de los ascetas orientales, dígame del budismo, taoísmo o shivaísmo, la explicación del mal ha generado controversias. Se niega de modo último, pero se apela a él en la cotidianidad. Esta diferencia quedaría explicada a partir de la distinción en la funcionalidad de mal como irrealidad.

Queda por revisar la última dimensión: la vivencia del mal.

IV. EL HECHO DEL MAL

21. Introducción

La deontología ha dado inteligibilidad al mal en todos los casos, ya sea como *deber ser* o como *deber hacer*. El mal, en su concepto formal, es una funcionalidad de la vida intelectual que tiene al vivir como razón formal y a la vida como razón última. La negación del *deber ser* evidencia la perfectualidad y la negación del *deber hacer*, la espontaneidad. La posibilidad de afirmar o negar al mal está cobrada a su carácter de irreal o construido; la posibilidad de fijar sus distintos registros es a causa a las diferencias dentro de su funcionalidad, diferencias que se ajustan en cada caso a un uso del deber.

El mal dado en el estimar es lo *malhecho*; el dado en la elección, el *hacer mal*. El hacer mal supone a lo malhecho, pero lo malhecho no implica al hacer mal. La valoración es la condición necesaria de todo mal y la deliberación que no incorpora a la valoración no incorpora al mal. La negación del mal nunca es absoluta o es improbable que sea así. Incluso Ashtavakra, en *El canto del ser*, dice: “Para mí, establecido en mi propia gloria, no hay ser, ni no ser, bueno o malo, pensamiento o ausencia de pensamiento” (Plazas 2002, 154), incluso él —decía— sabría que sus agujetas *están mal* anudadas y que *haría mal* si camina así. Esta negación del mal, sin embargo, tiene una implicación: excluye al mal de la vivencia. Es decir, quienes niegan al mal pero recurren a él en los sentidos más simples, no tienen una vivencia del mal como sí la tienen quienes lo afirman. Hay que explicar esto.

El mal tiene dos funciones: la adjetival y la adverbial, pronto se vio que no hay una función sustantiva. No hay una física del mal, no es una cosa, no es real y no es algo aprehendido. Es una irrealidad funcional. Pese a ello, pese a ser algo irreal, relativo, construido, etcétera, por cuanto se incorpora como función en la vida, existe una vivencia de él. La vivencia del mal no es algo en absoluto irrelevante o desdeñable. De hecho, se trata de la dimensión cúspide del problema y que porta a todo lo revisado hasta ahora. La vivencia del mal recubre a lo malhecho y al hacer mal, pero es algo distinto a ellos: es propiamente el HECHO DEL MAL.

Para enfocar bien la cuestión convendrá deslindar al hecho del mal de toda sustantivación. Servirá para dar cuenta de las implicaciones de sustantivar al mal y de los modos en que se suele hacer.

22. La sustantivación del mal

Podría pensarse que como lo malhecho es lo adjetival y el hacer mal es lo adverbial, luego, el hecho del mal es lo sustantivo. No es así. Por supuesto, al hablar “*del mal*” se acude a una sustantivación sintáctica, pero esta no tiene un homólogo metafísico como las otras funciones. Todavía más, la sustantivación metafísica del mal es un paso ilícito.

El mal principia en la *episteme*. Al decir “esta manzana está mal” hay un juicio valorativo donde la manzana se valora a partir de lo que es y de lo que se cree que debiese ser. Si se valora por mera recreación o por fines teóricos, se podría postular que la manzana *debería ser* de tal forma, de tal sabor, de tal color, etcétera. Pero si se la valora con miras a una elección, como comerla, el mal adquiere una finalidad distinta al mero sentido ideal: el mal indicaría que la manzana puede menoscabar la vida. Se trataría, por ejemplo, de una manzana podrida. Nada de esto es nuevo, se ha argumentado a lo largo del trabajo. Pues bien, hay otra vía.

A partir del juicio “la manzana está mal”, se podría arribar a un segundo paso: ir del “está mal” al “es mala”. No se trataría ya de un juicio hecho *por* las propiedades reales de la manzana, sino de una incorporación del mal en la manzana como una propiedad *de* ella. El mal se volvería una propiedad y sería objeto de conocimiento y aprehensión. Paso ilícito que se desmontó en el segundo capítulo; lo que no se desmontó fue un tercer paso. Ir del “es mala” al “es lo malo”. Es la falacia naturalista. Se hace de ese valor algo real y efectivo. Scheler y Zubiri tomaron al mal como algo real y lo sustantivaron, pero aquí hay algo distinto: más que una sustantivación hay una sustancialización del mal. El mal se vuelve no ya mera propiedad, sino sustancia como sujeto de propiedades. Eso no lo hicieron Scheler y Zubiri, pero es una forma usual de entender al mal.

Es posible sustantivar al mal como una propiedad *de* las cosas, pero también es posible hablar de *el mal* como sustancia en sí misma. La sustancialización del mal es propiamente la MALDAD. Por cuanto la maldad es la forma sustancializada del mal es una construcción indebida. Sin embargo, sea por la razón que sea, es un modo típico de comprender al mal. Una posible razón es el lenguaje mismo.¹ La maldad no vincula al hecho del mal por una razón: esta se construye a partir de lo malhecho o del hacer mal. No roza al hecho del mal. En definitiva, la maldad o es la sustantivación del adjetivo o del adverbio. Esos son los dos modos de sustantivar al mal.

¹ La actual sustantivación del mal puede tener lugar, en parte, a que los autores escriben desde el inglés o el alemán. Ellos se preocupan por el *evil* y el *Böse*, los cuales, al tener un campo semántico tan delimitado, parece estar dislocado del campo del *bad* y del *Übela*, respectivamente. El español funde todas las formas del mal en la palabra misma. Prueba de ello es que no es tan clara la diferencia entre *el mal* y *la maldad*, mientras que en inglés sí es patente la diferencia entre *badness* y *evilness*.

En el primer modo, tras la falacia naturalista que va del “es malo” al “es lo malo”, la maldad funge como una pseudosustancia. Esta participaría en la manzana, pero también en la miseria, en la soledad, la muerte, etcétera. La maldad participaría o sustentaría a las cosas malas como una especie de fuerza. Se vio con Plotino en el primer capítulo, aunque también es parte del gnosticismo. En él, el mal como momento sustentador sería la materia informe. También puede pensarse como un espíritu en las cosas malas, como Ahriman en el mazdeísmo. Finalmente, la maldad podría pensarse como un principio cósmico, tal y como sostuvo el maniqueísmo. De cualquier manera, la maldad sería una fuerza sustancial y cósmica que es de suyo indefinida y que participa de alguna forma en las cosas malas. Esta sustancialización es la MALDAD ADJETIVAL.

En el segundo modo, dado que el mal es una funcionalidad del vivir y para la vida, y dado que la vida humana es volitiva y libre, la sustancialización del mal adquiere otras características. No se deja de hablar de una fuerza indefinida, pero, en este caso, tendría efectos en las acciones humanas. En virtud de esta sustancialización es posible inteligir las ideas de maleficios, del mal de ojo y de formas mágicas en general que afectarían a la voluntad humana o menoscabarían la vida. Se trataría, entonces, de una MALDAD ADVERBIAL. Una forma ulterior de la maldad adverbial es que, dado que está dicha de un ser intelectual, de una persona, es posible llevar la sustancialización a la personificación. La maldad sería entonces el Maligno, el Diablo, el Enemigo, etcétera. Es la MALDAD PERSONIFICADA.

Estas son las razones y formas por las que se sustantiva y sustancializa al mal. Formas que son ilícitas dado que el mal no es sustantivo ni mucho menos sustancial. La maldad es una construcción conceptual fundada en las cosas que se estiman malas. Al revisar la estimación no hubo ningún argumento que apoyase la sustancialización del mal, por el contrario, se mostró como falso.

Si bien se han denunciado estos pasos como ilícitos, no son producto de un sinsentido. Todo lo contrario. Si hay una tendencia a sustancializar al mal es debido a que este tiene una presencia y a que, en ocasiones, reporta una utilidad discursiva y propagandística; como sucede en la política. El mal es una irrealidad, como la del sentido o la de la ficción, pero es una irrealidad presente. Es decir, que sea una irrealidad no obsta para que haya una vivencia de él. Tanto Pedro Páramo como el espacio geométrico son irrealidades perfectamente vivenciadas por el lector o por el matemático. ¿Cómo es la vivencia del mal si es una irrealidad? Salió la cuestión en el primer capítulo, al pensar el problematismo real del mal. Es momento de afrontar esta cuestión.

23. La vivencia *del mal*

En ese momento, la dificultad de hablar de un *hecho del mal* residía en que la sola alusión al hecho del mal se prestaba a un malentendido: la afirmación de su existencia positiva. Esta afirmación conllevaba dos riesgos: omitir las posiciones que negaban al mal y presuponer el significado de existencia como realidad exterior. Ambas cosas se solucionaron al explicar el carácter irreal del mal. Por él se niega como mera ilusión y por él no se precisa de la noción de existencia como lo *que es*. El mal evidentemente existe, pero existe del mismo modo que lo haría Pedro Páramo. Ahora, si con existencia se apela al *que es* medieval, entonces, no existe. En el primer capítulo la pregunta era por aquel “algo” que se nombra, conceptúa y dota sentido, dado que todo acto lógico lo es “de algo”, ya sea al afirmarlo o negarlo. Todo el apartado lógico *parte de algo* como un hecho posibilitador. Es la *dimensión hilética* o contenido de la intencionalidad primera. Ese contenido, a la luz de los hallazgos, es formalmente el menoscabo a la vida.

La vivencia de lo irreal es la vivencia de lo que se construye sobre lo real y, luego, se reactualiza. Tan irreal es el sentido de “vaso” como Pedro Páramo. En esto está la razón por la cual se sustantiva al mal. Como se construye un concepto de mal como si fuese una cosa, se incorpora posteriormente en la reactualización, pero como no tiene ningún referente y se termina por declarar como indefinible, anónimo y amorfo. No hay una unidad de sentido o una aprehensión compacta del mal. En realidad, solo hay una reactualización de un “vaso” y, por el juicio valorativo, se dice que ese es un “mal vaso”. Solo en este sentido hay una vivencia del mal como irrealidad funcional. En la irrealidad funcional, el mal se vivencia como irrealidad en algo tan irrelevante como un mal vaso. Hay otra forma la vivencia.

Más que indicar a lo menoscaba a la vida, la vivencia del mal es también el efectivo y actual menoscabo. Allí se cifra, no ya la vivencia del mal como irrealidad funcional, sino, y fundado en ella, la vivencia del contenido material del mal. Si la vivencia es la actualización de una actualidad, el efectivo menoscabo a la vida es el hecho posibilitador del mal. La cuestión es que es dentro de la vivencia de la irrealidad que se dan las condiciones de la vivencia *del mal*. Es decir, se puede valorar al vaso como malo dado que este esté, por ejemplo, roto. Su valoración, la elección de no beber de él comporta a lo hasta ahora visto. Pero cuando el vaso efectivamente corta y hace peligrar la vida cifra la vivencia del mal. Esta vivencia, no obstante, está condicionada. Si se niega al mal, esto es, si se suspende la valoración y la deliberación, entonces la vivencia de la cortada

no es una vivencia del mal. La negación del mal supone la exclusión del mal en la vivencia aun en medio del menoscabo a la vida. Es una de las cuestiones más difíciles del problema.

Se puede negar a lo malhecho y al hacer mal, pero ¿cómo se puede negar al mal en la vivencia directa y tangible de lo que menoscaba la vida? No es una hipótesis; a la luz de los ejemplos de Epicteto, Job o Ashtavakra es posible negar la vivencia del mal. Ellos la negaron en medio de penalidades y sufrimientos. Kant citaba a Cicerón cuando dice de los estoicos: “Bien podrían reírse del que en el más violento dolor de gota gritaba: «Dolor, tú podrás atormentarme todo lo que quieras, yo no confesaré nunca que eres algo malo»” (Kant 2011, 71). Por su situación vital, su trayectoria filosófica, su sapiencia o sea por la razón que sea, estos hombres sufrieron y no vieron en ello mal alguno. En el caso bíblico de Job, se relata que estando él vivenciado al mal en sus dolores terminó por excluirlo de su vivencia al reconocer que esos dolores estaban dominados por la misma Voluntad que regía las estrellas. Que Job vivencie al mal en el sufrimiento para después superarlo en la revelación de Dios hacen de su ejemplo uno de los más difíciles de interpretar en las investigaciones sobre el mal.

El matiz a la hora de hablar de una negación de la vivencia del mal es que, aparentemente, es una posibilidad excepcional cobrada a una actitud filosófica. No es lo mismo que Spinoza niegue al mal a que lo haga, por ejemplo, un indolente. Spinoza seguiría negando al mal en medio de tormentos, el indolente no.

Por esto, por el atisbo de indolencia en la negación del mal, Ricoeur o Arendt denuncian al tratamiento del mal desde la teodicea. La negación del mal desde el análisis teórico suena inverosímil y hasta ingenuo. Por el contrario, la negación del mal en medio del sufrimiento es una posición convincente. Termina por ser más “genuina” la negación del mal por parte de alguien como Nietzsche que por Leibniz. Aun cuando la teodicea se mostró como una posición relevante dentro del perfectismo, negar al mal cobra fuerza cuando se hace en el reconocimiento pleno del sufrimiento. Aceptar el dolor mientras se niega al mal es una postura más fuerte que cualquier perfectismo. Nietzsche dice:

Aquellos hombres que en definitiva me interesan, son a los que les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo, además, que no desconozcan el profundo desprecio de sí mismos, el martirio de la desconfianza de sí mismos, la miseria del vencido; y no tengo compasión de ellos, porque les deseo lo que revela el valor de un hombre: ¡que aguanten con firmeza! (Nietzsche 2006, 600).

Recuerda a Kant, al ejemplo del hombre que vive por deber. Nietzsche también se alejó del kantismo y no habló del deber por el deber, sino de la vida. Dice: “¡Yo Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento [...]!” (Nietzsche 2011, 351). Como se dijo: el problema del mal exige al vitalismo como marco. No es que Nietzsche sea un vitalista, pero sin duda se encuentra en las antípodas de Schopenhauer.

Las condiciones de la vivencia del mal *qua* mal son la admisión de lo malhecho, del hacer mal, de los elementos que componen a estos —deontología, valoración, deliberación valorativa— y de un horizonte particular. No debe olvidarse que es *en* esa vivencia donde puede hablarse en sentido estricto de un hecho del mal, el hecho del mal no es algo exterior. La vivencia del mal es la cúspide de todo el problematismo, ella porta y recubre a lo anterior. Con lo dicho hasta ahora se puede emprender su descripción. En ella, hay una nota característica y que constituye un sentido originario del mal: la VIOLENCIA.

24. Descripción de la vivencia del mal

α. Consideraciones en torno a la violencia

La violencia es intrínseca a la vivencia del mal. En virtud de ello, la filosofía contemporánea en general identificó a la violencia como el mal. Se dijo en el primer capítulo que cada época encumbró un sentido originario como el definitorio. El griego tomó como flor de lis a la inmundicia; el cristiano, como el budista, al sufrimiento. En la actualidad, desde el siglo pasado —por razones muy concretas—, ha encumbrado a la violencia como sentido evidente y obvio del mal. Estudiar al mal es sinónimo de estudiar las formas en que la violencia opera, se tecnifica y se filtra a través de las sociedades e individuos. Incluso Arendt, que niega que el mal sea la violencia,² la supone, pues la banalidad del mal refiere a acciones violentas.

Al entronizar un sentido originario, la definición del mal está condenada al fracaso. Primero, porque no es posible dar cuenta de toda la semántica y, segundo, porque al atender a una única dimensión del problema se excluye del debate a consideraciones tales como el relativismo, la negación del mal, la deontología, etcétera; todos ellos elementos determinantes de la vivencia del mal. Era esencial haber explicado que, pese a su irrealidad, el mal denota a todo cuanto menoscaba a la vida y funciona para señalar a lo que no debería ser es que evitamos presentar una tesis

² Arendt, tras haber criticado a la teodicea, dice: “Y al decir esto no pretendo igualar a la violencia con el mal; solo quiero recalcar que la violencia no puede derivarse de su opuesto, que es el poder” (Arendt 2006, 78).

frívola e indolente. El tercer problema es que la violencia empaña la discusión. En la Introducción se dijo que se evitarían a toda costa ejemplos concretos; utilizar ejemplos tremendos para probar razonamientos sobre la existencia de Dios es de mal gusto. Se utiliza el dolor de otros para probar que se tiene razón. Aquí sucede algo diferente.

El mal gusto es solo una cuestión de estilo, no es nunca una restricción argumentativa. En este caso, de ningún modo está en tela de juicio la buena fe de los autores contemporáneos; sin embargo, la violencia empaña la discusión al hablar desde la indignación. Hay una apelación *ad passiones*. Y, más grave aún, sin dejar de confiar en la buena fe, hay una instrumentalización de la violencia. Instrumentalización subrepticia e inadvertida por los propios autores que se debe a los dos grandes hitos que dirigen las intelecciones sobre el mal y por los cuales se entiende hoy como violencia: el nazismo en el siglo pasado y el terrorismo en este.

No debe malentenderse esto, no quiere decir que solo una posición desideologizada pueda afrontar al mal, sino que hay una instrumentalización en el sentido de que se seleccionan una forma particular del mal, como la violencia, y, como segundo momento, se seleccionan casos específicos de violencia para promover una visión política. Esto es algo legítimo, pero conlleva desenfocar el problema del mal. Al final, ya no se explica qué es el mal, sino que, por ejemplo, se hace una crítica al neoliberalismo o a cualquier sistema económico, religioso o social. Son temas muy diferentes.

El tratamiento de la violencia en la filosofía contemporánea hace que se lea con estupefacción cómo Donskis y Bauman meten en el mismo saco de la “maldad líquida” a cosas tan disímiles como el terrorismo y Facebook.³ Según el autor que se lea, la maldad es el nazismo, el capitalismo, el neoliberalismo, el socialismo, la anarquía. En buena medida, se habla de una maldad sustancial que recubre a cosas violentas seleccionadas ideológicamente. Incluso hay filósofos de profesión y con mediano renombre que acusan —aquí sí con mala fe— al islam de ser la religión del mal. Como sea, la filosofía contemporánea atiende la ligazón entre violencia y totalitarismo y aporta análisis interesantes sobre la violencia estructural de sistemas políticos o,

³ Destacando Facebook como objeto de su crítica. Dice: “Pero con dicha red [Facebook] se hicieron posibles también el peligro de muerte y el mal fatal. Y es que Facebook encarna, como tú [Bauman] dirías, la esencia del fenómeno del «hágaselo usted mismo». Quítese la ropa, muéstranos sus secretos: hágalo usted mismo, por su propia voluntad, y disfrute haciéndolo. Hágaselo usted mismo. Desnúdate para mí, cielo”. Después habla de “una nación Facebook”, la cual, por sus posibilidades, “hacen que nos detengamos por un momento a pensar en la posibilidad de un totalitarismo «de terciopelo»: una forma controlada de manipulación de la consciencia y la imaginación que, revestida del ropaje de la democracia liberal, permite la esclavización y el control hasta de las voces críticas” (Bauman y Donskis 2019). Insisto, no me opongo a una coma de esta crítica, sea, pero que estén en un mismo conjunto el terrorismo y las redes sociales es —pienso— un exceso teórico.

incluso, del ser humano, pero que no contribuyen a explicar o describir la vivencia del mal. Simplemente la identifican con alguna forma de violencia y la asumen sin mayor detalle.

β. El hecho del mal en tanto que tal

La vivencia del mal se vive como una violencia, pero eso no quiere decir que se limite a actos violentos. En el ejemplo de antes, un vaso cortante sería sin duda una experiencia violenta, pero no es necesaria una experiencia de esa índole para vivenciar al mal.

A estas alturas del análisis la deontología se ha mostrado como el núcleo del mal en cada apartado, el hecho del mal no es la excepción. Copiando la fórmula de Zubiri, en la vivencia del mal se siente, sorda o expresamente, la exclamación: ¡esto no debería estar pasando! No se trata de lo indebido, pues este está dicho en orden a los deberes, sino de lo que no debiese suceder. A falta de términos, diré que se vivencia el INDEBER. Levinas habla de algo similar, recordando lo anteriormente citado, dijo:

Lo importante en la no-libertad, en el padecer del sufrimiento, es la concreción del *no* que emerge como mal [...]. El *No* del mal es negativo hasta el sinsentido. Todo mal remite al sufrimiento [...] El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo (Levinas 2001, 116).

Debido a que la aprehensión de libertad se reveló como estructural a la inteligencia humana, la idea de una “no-libertad” es problemática. Igualmente, y enseguida se verá por qué, el sufrimiento no basta para explicar la vivencia del mal. La cita de Levinas, no obstante, da con lo decisivo de la cuestión: ese “no”.

La vivencia del indeber es la de la violencia. Pero esto no necesariamente es la experiencia del sufrimiento o el dolor. Por dos razones. No toda violencia forma parte de la vivencia del mal. Una cirugía o un deporte comportan violencia, pero no al mal. Todavía más, Bataille habla de una posibilidad que lleva muy lejos, demasiado lejos; en su esquema, la dialéctica entre prohibición y transgresión lo hace decir lo siguiente: “El terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación” (Bataille 2011, 21). La sexualidad ha hecho decir cosas tremendas a estos autores, la cuestión es que la sola violencia no determina al mal, pero tampoco el sufrimiento solo. Se trata de algo completamente distinto a lo que constituye a las fenomenologías del dolor. Por otra parte, la violencia del indeber no necesariamente es sufriente o doliente. Por ejemplo, y sobre todo en un niño, la visión de algo impactante puede constituir lo que se llama

un *evento traumático*. No tiene por qué ser doliente o sufriente, aunque suponga una violencia. Llega a suceder que el sufrimiento viene después, solo tras haber caído en cuenta de que lo que se vivió estuvo mal. Caer en cuenta de que se vivenció al mal puede tomar toda una vida.

La violencia del hecho del mal está dicha solamente en arreglo a ese indeber. Replantando a Levinas: no es que el sufrimiento como un mal lleve a la emergencia del “no”, sino que el “no” es en sí mismo la violencia por la cual el sufrimiento se vivencia como un mal. Ese “no” es lo importante y lo que determina a la vivencia del mal, no el sufrimiento. Piénsese en los casos donde solo tras una reflexión posterior se cae en cuenta de que algo no debió haber sucedido. Eso sucede en la vergüenza. En ocasiones la vergüenza adviene mucho después de haber cometido la acción vergonzosa. Allí, el “no” antecede y da origen al sufrimiento que se siente por esa acción. El hecho del mal es un “no” como lo que “*no debería estar pasando*” o “*no debió haber pasado*” y tiene una forma muy específica: la transgresión.

La violencia del hecho del mal es una transgresión en el siguiente sentido. Dándome una licencia sobre su etimología, la transgresión del hecho del mal es una agresión trascendental, donde la trascendentalidad está en el “trans-” de la *trans-gresión*. Es etimológicamente falso, pero verdadero en los hechos. La vivencia del mal reside en todo aquello que agrede *nuestra* realidad, que agrede a *nuestro* mundo. No hablamos, por supuesto, de algo que agrede a lo real *qua* real o al mundo *qua* mundo, sino tan solo en tanto que son *nuestros*. El mal se vivencia como algo que irrumpe como violencia transgresora nuestro horizonte y nuestro saber de las cosas. Con razón de ello, excede a lo que creíamos que estas debían o no debían ser. Está más allá de la deontología en un sentido estimativo o deliberativo. Es estrictamente lo que indica Levinas: es un sinsentido, un absurdo; es una agresión trascendental.

El uso técnico de los términos en esta tesis impide transcribir lo que en psicología se describe como “irrealidad”. Se dice, por ejemplo, que en la depresión hay una irrealización donde se siente que lo que se vive no es real. No se habla de la realidad como aprehensión formal, sino de algo distinto: que se vive como si se estuviese en un sueño. La cuestión es que la vivencia del mal tiene también ese carácter: se vive o se recuerda como si de un sueño se tratase. Como si no debiese ser así. El uso metafísico del término *irrealidad* impide transcribir el uso psicológico. A falta de términos, diré que se trata de algo muy específico: la agresión trascendental del mal se vive como una SURREALIDAD. Lo surreal se ha mantenido dentro de los límites de la historiografía del arte, hace falta incorporarlo en los estudios realistas. Sea como sea, lo absurdo se vivencia como lo surreal. Pensando en los hitos que marcaron a la filosofía contemporánea, los

crímenes del nazismo y del terrorismo se recuerdan y se analizan como sucesos surreales. Son absurdos y sin sentido a causa de su surrealidad.

Como con la irrealidad, lo surreal no es lo opuesto a lo real, sino una posibilidad dentro de la aprehensión de realidad como aprehensión de contenidos libres. El animal no vivencia la surrealidad. En las fauces de su asesino, la presa experimenta un terror que la paraliza. Terror intenso y breve que, sin embargo, no tiene mundo. Lo que caracteriza a la surrealidad del mal es que se pone en entredicho al ámbito del sentido, pero no al horizonte de realidad. Quizá por ello varios filósofos del ser, los vistos en la Introducción, se enfrentan al mal como lo indefinible e indescriptible por definición; lo surreal como transgresión al horizonte de sentido pone en entredicho al ser de las cosas, es una nada. Es la vivencia de la nada del ser. Como cuando Hegel decía que el movimiento negativo de la consciencia, el escepticismo, “ve siempre en el resultado la *pura nada*” (Hegel 2009, 55). La cuestión con la surrealidad es que esa nada está alojada en lo real. La nada de sentido que revela la oquedad de lo real como su fondo es la surrealidad del mal. En virtud de ello, el mal no se vivencia como una parálisis, sino como un anonadamiento.

Considero que estas son las líneas generales de la descripción de la vivencia del mal. Ahora bien, hay una posibilidad de lo surreal intrínsecamente ligada al mal: la muerte.

25. La muerte y el mal

Ha salido un par de ocasiones: debido al marco realista de este trabajo, ni la irrealidad ni la surrealidad constituyen lo opuesto a lo real, son posibilidades cobradas al horizonte de realidad mismo. Pues bien, la muerte es lo surreal por antonomasia.

Si antes el uso técnico y metafísico de la *irrealidad* no permitía transcribir el uso psicológico, ahora no permite transcribir sin más a Hegel cuando define a la muerte como una irrealidad.⁴ De nueva cuenta, es perfectamente comprensible a qué se refiere. Se vivencia a la muerte como algo surreal. No es el acto de morir, sino de vivenciar la muerte en la muerte de los demás, como algo exterior. Solo hasta este momento es claro por qué el rito funerario del hombre primitivo es un indicador de realidad: prueba que se enfrentó a la muerte de sus seres cercanos como algo constitutivamente surreal y a lo cual dotó de sentido en el rito mismo. Es interesante que en la semántica del mal, la rosa del mal, los múltiples sentidos y nombres provenientes de las lenguas indoeuropeas y germánicas no apelaran a la muerte como un sentido originario. Y, sin embargo,

⁴ El pasaje dice: “La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere mayor fuerza” (Hegel 2009, 24).

la muerte estaba sobrentendida en muchos sentidos y conceptualizaciones. El cumplimiento del menoscabo a la vida es la muerte en tanto que tal. Solo con Zubiri y Heidegger la muerte como ultimidad del proyecto adquirió relevancia plena. Entre los sentidos originarios del mal, el que señala a la muerte lo hace mediante un rodeo: el NEGRO. El negro del mal es propiamente la muerte. Esta está presente en múltiples adjetivos que recurren a este rodeo simbólico. Se habla del mal como lo sombrío, lo nocturno, lo lúgubre, lo tenebroso. Pocos adjetivos, como lo macabro, hacen una referencia explícita a la muerte.

Pues bien, la surrealidad de la muerte es algo que solo se atiende *desde fuera*. Al pensar a la muerte en tanto que tal, al acto de morir, este es algo distinto a lo surreal. Es la ARREALIDAD. Allí sí acontece el fin del horizonte de realidad, del fin de la realidad. Zubiri emplea el término, pero lo hace en otro sentido que no viene al caso. La arrealidad es lo no real en absoluto o, en este caso, la disolución de lo real. Es la muerte que, por cuanto va de la habitud a la disolución de la aprehensión de realidad es, a diferencia de la muerte animal, una muerte real. La muerte real como tema excede las posibilidades de esta investigación y la arrealidad ofrece una veta investigativa interesante: la de los contenidos allende la formalidad de realidad.

La muerte sería un mal si se la atiende como el momento último del menoscabo a la vida. Si no se la atiende de ese modo, no es posible mentarla como un mal inmediato. Solo si la arrealidad de la muerte se toma como algo no debiera ser y como algo que menoscaba a la vida es posible identificarla como un mal. La irrealidad del mal sirvió, junto con la funcionalidad, para explicar al mal en el vivir y la vida; luego, la surrealidad explicó a la vivencia del mal, finalmente, la arrealidad funcionó para atender el problema de la muerte. Sin embargo, lo irreal, lo surreal y lo arreal son momentos plenamente diferenciables, aunque colinden. No existe una vivencia de lo arreal, pues toda vivencia humana está trascendentalmente formalizada por la realidad. La única vivencia del mal es la que tiene la forma de la surrealidad como elemento que transgrede al horizonte de lo real. *Dentro* del horizonte la valoración exterior de la muerte puede vivenciarse como una surrealidad; *fuera* del horizonte no hay valoración ni vivencia, sino justo lo allende que, en el caso de la muerte, es la disolución de la vivencia y, por ende, la arrealidad en tanto que tal.

La vivencia del mal está configurada por lo irreal, lo surreal y lo arreal. Ya sea que se hable de un cuadro o un crimen, de una valoración o la muerte, la vivencia del mal está atravesada por alguno de esos momentos.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de este trabajo era el de presentar una propuesta de definición del mal que cumpliera con las siguientes cláusulas. Que fuese lo suficientemente integral para incorporar los distintos usos del mal, que fuese capaz de mostrar la historicidad del término resolviendo los problemas en las definiciones históricas y que se expresara en la forma clásica del género próximo y última diferencia. La definición propuesta fue la del mal como una *irrealidad funcional* y que *indica lo que menoscaba a la vida*. Son dos los momentos de la definición.

La *irrealidad funcional*, a su vez, indica dos aspectos: lo irreal y lo funcional. Lo irreal es una categoría que señala algo distinto a la mera actualización y reactualización de realidad: la irrealidad es una excedencia. Al aprehender un sabor se actualizan contenidos físicos. Si se atiende solo a esos contenidos, se tiene una mera actualización de realidad. El caso es que esos contenidos, posteriormente, son reactualizados bajo una forma precisa: como “vino”. No se trata de una diferencia cronológica, sino estructural. En los hechos, las cosas son aprehendidas desde estos dos momentos: el de mera actualización y el de la reactualización compacta o intencional. La cuestión es que, en esa aprehensión, el contenido “vino” es una innovación de cara a la aprehensión. Es un contenido construido que excede a lo real pero permite aprehenderlo dotándolo de una figura. Eso es propiamente la irrealidad: el momento constructivo, innovativo y dativo.

Hay muchas irrealidades que exceden a la mera aprehensión de realidad: la ilusión, el sueño, la idea, el número, etcétera. El valor y, extensivamente, el mal, no es cualquier tipo de irrealidad, sino que es una irrealidad que se constituye en el enjuiciamiento de las cosas frente a sus versiones ideales. El mal señala la disconformidad entre el sentido ideal y la aprehensión compacta. El valor opera sobre irrealidades y es él mismo una irrealidad que nada dice sobre el mundo. El mal se funda en el conocimiento, pero él mismo no es, como todo valor, un saber ni hay un saber de él.

Sin embargo, eso no va en detrimento de la —digamos— naturaleza del mal. El mal no afirma nada del mundo, pero eso no quiere decir que no posea relevancia. Su relevancia está dicha en orden a la vida. El mal es relevante porque funciona para el vivir. No se trata de cualquier vivir, sino del vivir intelectual. La irrealidad es una posibilidad cobrada a la conceptualización lógica, del mismo modo, el mal es una posibilidad intelectual, pues parte de conceptos y sentidos

ideales. Funciona para el vivir de modo cotidiano, al saber si algo debe ser de tal modo o de tal otro. Esta funcionalidad posee tres niveles.

El mal *funciona* para decir si algo es tal y como debe ser. Si no se ajusta a lo que debiese ser, luego, es malo. Retomando el ejemplo del vino, este puede ser mal porque debía tener mejor sabor, cuerpo o lo que sea. Sin embargo, hay una segunda posibilidad: el mal vino es malo porque afecta al vivir. Entonces el mal *funciona* para saber qué elegir. Sigue hablándose del deber, pero en las acciones. La valoración en general y, por ello, la valoración de malo tiene una utilidad electiva. Saber que un vino no es como debe ser, funciona para saber que no debe elegirse. La funcionalidad muestra estos dos primeros módulos del mal dichos en orden al *deber ser* y al *deber hacer*. Varios usos del mal responden a estas dos formas deontológicas. Dentro de ellas, el *deber hacer* tiene tres niveles: el deber ordenado al vivir, donde tiene una función deliberativa; el deber ordenado a la vida, donde tiene una función deliberativa y valorativa, y la vida ordenada al deber, donde adquiere la forma del imperativo. El tercer módulo es el siguiente.

El mal *funciona* para indicar lo que no debe ser o hacerse en virtud de que eso no solo incumbe al vivir, sino que menoscaba a la vida. Ese mismo vino no solo puede ser malo porque tener un sabor tal, sino que puede además ser malo porque compromete la vida de quien lo beba. No debe beberse porque hace peligrar la vida. Esta función se funda en las dos anteriores, pero es independiente de ellas. En virtud de esto es que, dentro de la definición del mal, si bien este, por ser un valor, es en su género próximo una *irrealidad* y en su última diferencia una *irrealidad funcional*, se distingue de los demás valores por señalar de modo último aquello que *menoscaba a la vida*. La definición del mal estaría incompleta sin esta referencia al menoscabo, pero sería muy restringida si se agotara en él. El mal también se dice de otras cosas que no necesariamente menoscaban la vida, como al hablar de agujetas mal anudadas.

Con esta definición en mano es posible, entonces, revisar los distintos usos del mal. Estos usos son los siguientes y tienen más o menos algo en común que los agrupa en distintos núcleos: injuria, mentira, blasfemia; error, falla, imperfección; perjuicio, violencia, destrucción; inmundicia, impureza, suciedad; exceso, enfermedad; negror, y alteridad.

El ERROR indica una disconformidad ontológica entre lo que se dice y lo que es la cosa. Cuando algo es falso, como un vino falso, se dice que es malo porque existe también una disconformidad, pero en el nivel dicho: como disconformidad deontológica. El error y la falsedad se dicen “malos” no porque indiquen que algo *no es* lo que debe ser, sino porque indican que algo no es lo que *debe ser*. El aspecto deontológico es lo que valida decir que son malos. Cuando

esta valoración se hace sobre las cosas, se valoran a estas como malas como sinónimo de IMPERFECTAS o FALIBLES. Son tales porque son algo que *no debieran ser*.

La FALSEDAD está cobrada a la disconformidad ontológica y deontológica, sin embargo, es posible enfocarla atendiendo a las motivaciones de quien la afirma. Hay una diferencia entre que un vino sea falso y decir falsamente que es un vino. Lo primero es una valoración de las cosas, lo segundo es la descripción de una motivación. En ese sentido se dice que es malo, no tanto por ser respecto a algo que *no debiera ser*, sino porque *no se debiera hacer*. Es entonces cuando la funcionalidad muestra su capacidad explicativa: no se debe mentir porque, en función del vivir y de la vida, la falsedad puede menoscabarla. La MENTIRA, como la INJURIA o, incluso, la BLASFEMIA, son males porque pueden hacer peligrar a la vida en diversos sentidos. Kant tomó a la vida social y sancionó a la mentira; las legislaciones de las naciones sancionan la injuria por peligrar la vida pública de alguien; una persona como Aquino reprobaría la blasfemia por afectar a la vida espiritual. Estos usos del mal parten del error como lo que *no debiese ser*, pero lo sitúan en el vivir por cuanto *no se debiesen hacer*.

Lo INMUNDO, según lo dicho, es malo por dos razones: por cuanto puede identificarse con lo que *no debiese ser*, como cuando los herméticos decían que este mundo material y sublunar es inmundo; pero también puede ser a causa de lo indicado en lo que *no se debiese hacer*. Es decir, la inmundicia sería un mal no como un valor de las cosas, sino como algo que de hecho puede hacer peligrar la vida. De nueva cuenta, no importa si con esto se toma a lo inmundo de modo metafórico, como Ricoeur, o literal: lo inmundo es un sinónimo de insalubre; sea la salud corporal, espiritual, cultural o lo que sea. Por esta razón junto a lo inmundo son males la SUCIEDAD y la IMPUREZA. Es el uso del mal que denuncia a lo insalubre.

Consecuentemente, la ENFERMEDAD como actualidad de la vida que se está menoscabando, es uno de los sentidos más poderosos del mal. Prueba de ello es su uso amplio en las formas coloquiales. Es quizá la forma que más directamente recoge la definición completa del mal, esto es, tanto como irrealidad funcional como por cuanto esta irrealidad señala a lo que menoscaba a la vida. Es decir, lo inmundo puede hacer enfermar, pero es solo eso: una posibilidad. En cambio, la enfermedad es una actualidad. Lo inmundo, lo sucio y lo impuro son malos con razón de la enfermedad como contenido último. En esta misma línea, el EXCESO, presente tanto en los griegos como en las lenguas germánicas, se toma como un mal debido a las mismas razones que la enfermedad.

La VIOLENCIA se dice mala en orden a lo anterior. La violencia del bisturí del médico no es la misma que la del cuchillo del asesino. No se trata de cualquier violencia, sino tan solo de aquella que hace peligrar la vida. Al igual que antes, no es solo por la vida física, sino también, por ejemplo, por la vida psíquica que la violencia se dice mala. Tanto la enfermedad como la violencia están dichas en orden a la vida u no solo al vivir. De allí que engloben y atraigan los análisis hacia ellas como formas paradigmáticas del mal. No son los paradigmas del mal, puesto que hay otros usos, como el error, que no necesariamente conllevan violencia o enfermedad; pese a ello, recogen la definición del mal de modo completo. Lo mismo sucede con la DESTRUCCIÓN y el PERJUICIO.

La ALTERIDAD es un modo complejo del mal, pues está sujeta a consideraciones históricas muy precisas, pero su persistencia a lo largo de la historia —sea en el modo del racismo, machismo, clasismo, etcétera— justificó su inclusión como núcleo semántico en los usos del mal. Es solo con base en lo hasta ahora dicho que es posible dar inteligibilidad a la alteridad como mal. Cuando el análisis deontológico impone a otra persona tanto *lo que es* como *lo que debiera ser* es que surgen valoraciones del tipo: “tal es una mala persona”, “una mala mujer”, “un mal ciudadano”, etcétera. La Ilustración en particular conjugó varios elementos, donde la visión racista y darwinista del mal habló de “razas enfermas” que enfermarían o destruirían a las “razas puras” y sus sociedades. Se sostuvo esto de un modo darwinista, donde se instrumentalizó a las ciencias biológicas. Formas premodernas de este uso del mal, hablarían, no tanto de “razas enfermas”, sino de “gente impura”, de “corazones inmundos”, tendría entonces una connotación teológica. Estos son solo ejemplos de cómo se operan los usos del mal para calificar a los otros, a la alteridad, como mala. No está de más subrayar que en todos y cada uno de esos casos se sostienen ideas falsas que deforman a la ciencia, la religión, la política o la filosofía por fines equivocados o ignorantes. Sin embargo, aun en su equivocación, se apela a la misma estructura de la definición del mal: se sanciona al otro porque se cree que hace peligrar a la vida nacional, social de un pueblo, una clase, un *status quo*, etcétera.

Finalmente, el NEGROR del mal es propiamente la disolución de la vida: la muerte. Fue interesante que la muerte no fuese un elemento preponderante en la semántica del mal. También lo es que hay una porción de sinonimia entre el mal y adjetivos que apelan a lo oscuro, sombrío, etcétera. En todo caso hay una evasión simbólica, un modo indirecto de señalar a la muerte como forma última del mal o, incluso, como el mal superior donde culmina todo ser y todo deber.

Estos son los usos del mal, los núcleos semánticos que pueden ser explicados a partir de la definición del mal propuesta en esta tesis. Las definiciones históricas, ya sea que negaran al mal, que lo definieran como perversión o que lo hicieran algo propiamente humano, cojearon al no poder dar un tratamiento integral. El ejemplo más elocuente es en la actualidad, donde se toma a la violencia como forma última del mal y, con ello, se cierra la posibilidad de pensar a otras formas más simples y cotidianas. Explicar por qué decimos que estamos mal vestidos es algo que se escapa a los marcos teóricos y metodológicos de, por ejemplo, Spinoza cuando niega al mal debido a la perfección de la sustancia, a la filosofía contemporánea cuando identifica al mal con la violencia o a Kant cuando habla del deber. La vía relativista ofrecía una posibilidad interesante, pues caía en cuenta de la irrealidad del mal, sin embargo, yerra al no identificar el fundamento o estructura absoluta de toda definición y posición del mal: el menoscabo a la vida. Toda definición del mal cruza de una forma u otra por el menoscabo, pero no todos los usos del mal se agotan en él. Aun ahora hay que insistir que muchos usos se explican solo en el carácter de irrealidad funcional del mal.

Cubiertos los usos del mal, falta extraer conclusiones sobre las definiciones típicas del mal a la luz de la propuesta de tesis. Respecto a la *perversión*. La perversión es la vía de conceptualización que hace del mal lo contrario al bien, definiendo por bien a algo fundamental o esencial. Esta vía posee un problema de inicio: es negativa; y posee otro problema que surgió en cada paso: no explica los usos cotidianos del mal. Al definir al mal como una irrealidad fundada en el juicio valorativo, se establece con claridad qué se considera malo: lo que entra en disconformidad con una forma ideal de sentido. No es necesario apelar a grandes conceptos como Dios o la racionalidad para definir al mal, sino a un acto cotidiano y que se explica en cada caso. *Respecto al perfectismo*. El perfectismo niega al mal en virtud del carácter perfecto del mundo. Conceptualización típica que omite algo esencial: que el mundo sea perfecto no resta relevancia al empleo del mal; por otra parte, no explica qué es el valor ni cómo la deliberación incorpora al mal. Esta incorporación queda claramente explicada en la definición propuesta en esta tesis: se incorpora como funcionalidad. Finalmente, la vía antrópica define al mal como fundado o relacionado con el hombre, pero sus términos nunca definen qué es el mal. La definición propuesta, por el contrario, además de explicar qué es el mal, ancla la explicación en el carácter intelectual por cuanto posibilita al juicio valorativo y a lo que de él se desprende: la deontología y la deliberación valorativa. El mal como irrealidad funcional que señala el menoscabo a la vida permite dialogar con las posturas clásicas y comprender los usos del mal.

Con esto queda cubierta la utilidad de la propuesta para explicar al mal en orden al vivir y a la vida. Un último elemento es el de la vivencia.

La vivencia del mal se explicó como algo que está posibilitado por la asunción de esa irrealidad, pero que implica algo asaz diferente: la surrealidad del mal. No es tanto la vivencia de *lo que no debe ser o lo que no se debiera hacer*, sino de una exclamación que sorda o expresamente dice esto *no debería estar pasando*. Es algo más que lo indebido, es el indeber de la vivencia del mal, lo que no debería suceder, pero no porque no sea conforme ontológica o deontológicamente con algo, sino porque transgrede al horizonte de sentido, agrede al ser y al deber ser de las cosas, pero no rebasa al horizonte de realidad. No se trata ni del error ni de la contradicción lógica, sino de lo absurdo. Lo absurdo es la surrealidad de la vivencia del mal propiamente dicha.

La muerte se mostró como algo que no es real, irreal o surreal, sino como algo arreal. La arrealidad del mal excedió las intenciones y objetivos de la tesis, sin embargo, abre una línea de investigación que podría reportar interés. El problema de la muerte tiene en la actualidad pocas explicaciones desde las metodologías más extendidas; hermenéutica, fenomenología, análisis lógico, neorrealismo, etcétera. Por otra parte, los contenidos arreales serían aquellos que están fuera del horizonte de realidad. Se trataría de lo que es allende la aprehensión. Si bien en fenomenología y en el realismo trascendental lo allende a la consciencia es un límite insuperable, es un campo de investigación interesante.

Otro hallazgo de este escrito fue el de la relación entre los contenidos libres y la libertad en un sentido operativo. Se habló de la libertad en varios sentidos que sin embargo están intrínsecamente conectados. La aprehensión de contenidos libres, la aprehensión de libertad, el instinto liberado, la libertad optativa y la libertad operativa representan un objeto de estudio para investigaciones futuras.

Finalmente, un hallazgo que sirvió para delinear a la irrealidad fue el de hiperactualidad. Ajeno a la discusión zubiriana, la hiperactualidad como construcción innovativa y dativa sería interesante para indagar en el proceso de *hermeneusis* por cuanto conecta a la aprehensión sentida, el sentido intencional o lógico y la percepción. La interpretación principia en la percepción o, incluso, en el sentir.

Cada uno de estos hallazgos reportó una utilidad argumentativa a lo largo de los capítulos, por razones de extensión y de pertinencia no se exploraron debidamente. Investigaciones futuras podría suplir esa necesaria deficiencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás de. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducido por Ezequiel Téllez. Navarra: Eunsa, 2014.
- . “Cuestiones disputadas sobre la verdad”. En *Santo Tomás de Aquino*, de Tomás de Aquino, traducido por Gabriel Ferrer Aloy. Madrid: Gredos, 2012.
- . *Suma de Teología*. Traducido por José Martorell Capó. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.
- . “Ética eudemia”. En *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, traducido por Julio Pallí Bonet, 411-547. Madrid: Gredos, 1985.
- . “Ética nicomáquea”. En *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, traducido por Julio Pallí Bonet, 129-409. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Metafísica*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Sobre la interpretación*. Vol. II, de *Tratados de lógica (Órganon)*, de Aristóteles, traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Traducido por Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. México: Tusquets, 2011.
- Bauman, Zygmunt, y Leonidas Donskis. *Maldad líquida*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Planeta, 2019.
- Carnap, Rudolf. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Traducido por C. Nicolás Molina Flores. México: UNAM, 2009.
- Constant, Benjamin. “Decir la verdad no es un principio general al que tengan derecho todos los hombres”. En *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, de Benjamin Constant y Immanuel Kant, traducido por Pedro Lomba. Madrid: Tecnos, 2012.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vols. G-MA. Madrid: Gredos, 1984.

- Elkaïm-Sartre, Arlette. “Situación de la conferencia”. En *El existencialismo es un humanismo*, de Jean-Paul Sartre, traducido por Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Traducido por Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993.
- Eriúgena, Juan Escoto. *Sobra las naturalezas*. Traducido por Pedro Arias y Lorenzo Velázquez. Navarra: Eunsa, 2007.
- Ernout, A., y A, Meillet. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.
- Escartín Gual, Montserrat. “Pandora y Eva: la misoginia judeo-cristiana y griega en la literatura medieval catalan y española”. *RLLCGV XIII* (2008): 55-71.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Traducido por Antonio Ferrara Forino. Madrid: Trotta, 2018.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- . *Ser y Tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- Hesíodo. *Trabajos y días*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Gredos, 2015.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos y Antonio Zirión Quijano. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Julius, Pokorny. «Proto-Indo-European.» 2017. <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/> (último acceso: 14 de mayo de 2022).
- Kant, Immanuel. “Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía”. En *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, de Immanuel Kant y Benjamin Constant, traducido por Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2012.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, 2012.

- . *La Metafísica de las Costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2008.
- Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Traducido por Herederos de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza, 2008.
- Kroonen, Guus. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Editado por Alexander Lubotsky. Vol. II. Leiden: Brill, 2013.
- Lao Tse. *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Traducido por Idoeta Preciado Idoeta. Madrid: Trotta, 2006.
- Levinas, Emmanuel. “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerianismo”. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerianismo. El mal elemental*, de Emmanuel Levinas y Miguel Abensour, traducido por Ricardo Ibarlucea y Beatriz Horrac. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . “El sufrimiento inútil”. En *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Locke, John. *La ley de la naturaleza*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos, 2007.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducido por Oberdan Caletti. México: Siglo XXI, 2007.
- Monier-Williams, Sir Monier, E. Leumann, y C. Cappeller. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- Natarajan, Swaminathan. “Así son los Aghoris, la secta caníbal india que no usa ropa, bebe en cráneos humanos y fuma marihuana”. *BBC News*, 12 de Enero de 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011.
- . “Cuaderno W I 8. Otoño de 1885-Otoño de 1886”. En *Fragmentos póstumos*, de Friedrich Nietzsche, traducido por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- . *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005a.
- . *La voluntad de poder*. Traducido por Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2006.
- . *Más allá del bien y el mal*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005b.
- Nishida, Kitarō. *Indagación del bien*. Traducido por Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.

- Platón. “Fedro”. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, de Platón, traducido por E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- Plazas, Javier, trad. *Ashtavakra Gita. El canto del Ser y la no-dualidad*. Madrid: EDAF, 2002.
- Plotino. *Enéadas*. Vol. I, de *Vida de Plotino. Enéadas I-II*, traducido por Jesús Igal, 179-535. Madrid: Gredos, 1982.
- Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Tecnos, 1980.
- Puricelli, Franco César. “Edmund Husserl: Los objetos como unidades de sentido”. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 58 (2018): 137-156.
- Renau Nebot, Xavier, trad. *Textos herméticos*. Madrid: Gredos, 1999.
- Rousseau, Jean-Jaques. *Emilio o la educación*. Traducido por Francisco Luis Cardona Castro. Madrid: Gredos, 2015.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o El drama de la libertad*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. “A puerta cerrada”. En *A puerta cerrada. La puta respetuosa*, traducido por Aurora Bernárdez, 9-80. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Scheler, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducido por Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: CAPARRÓS EDITORES, 2001.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Vol. 1. Madrid: Alianza, 2010a.
- . *El mundo como voluntad y representación*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Vol. 2. Madrid: Alianza, 2010b.
- Séneca, Lucio Anneo. “Consolación a Marcia”. En *Consolaciones*, de Lucio Anneo Séneca, traducido por José M. Gallegos Rocafull. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1948.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2013.
- Vaan, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Editado por Alexander Lubotsky. Vol. 7. Leiden: Brill, 2008.
- Xun-Zi. “La naturaleza del hombre es mala”. Editado por Flora Botton Beja. *Estudios Orientales* IV, nº 2 (1969): 205-217.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 2012.

- “El origen del hombre”. *Revista de Occidente*, nº 17 (1964): 146-173.
- “El problema del mal”. En *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1993.
- *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza, 2015.
- “Génesis de la realidad humana”. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de. *Cuestiones disputadas. Acerca de lo malo*. Traducido por María Isabel Flisfisch y Humberto Giannini. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2018.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Traducido Josep Escué. Madrid: Alianza, 2015.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. Nueva York: Continuum, 2006.
- Flores, Darío, J. Fuerte, J. D. Acosta y B. Saganogo, coord. *Reflexiones sobre el problema del mal. Un acercamiento a la condición humana*. Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2017.
- Hipona, Agustín de. “Del libre albedrío”. En *Obras filosóficas*, vol. III. Traducido por Evaristo Seijas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.
- Howard-Snyder, Daniel, y J. P. McBrayer, ed. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Massachusetts: Wiley-Blackwell.
- Peterson, Michael L., ed. *The Problem of Evil. Selected Readings*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Traducido por Cristina de Perretti, Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2004.
- . “La simbólica del mal interpretada”. En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, traducido por Alejandro Falcón. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.