



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**TRATADO DEL BIEN Y DEL MAL.  
LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA**

Autor: Francisco Javier Rojo Vázquez

Director: D. Miguel García-Baró

Madrid  
Junio 2017

Fco. Javier  
Rojo  
Vázquez

**TRATADO DEL BIEN Y DEL MAL. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA**





# TRATADO DEL BIEN Y DEL MAL. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

Francisco Javier Rojo Vázquez

## RESUMEN

El autor trata, a lo largo y ancho de este escrito, de indagar en el siempre acuciante, desconcertante, insidioso, dual –¿o tal vez no?– y persistente enigma del bien y del mal, a partir de sus reflexiones y a la luz del análisis de las visiones que de tan esencial y, a la vez, ancestral y actual problema, han propuesto algunos de los más ilustres pensadores de la Historia –dividida para dicho estudio en cuatro edades: Filosofía Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Filosofía Contemporánea–. Las tesis emanadas por tan egregios compañeros de viaje a través del tiempo oscilan así entre lo ingenuo, trágico, razonable, genial, religioso, reiterativo, insulso, intrépido, categórico, excelso, desmesurado, subversivo, ilustrado y extemporáneo.

Quede invitado el lector a participar en esta cardinal reflexión ética, extensible a todo ser humano que se precie, sobre posibles causas, tipologías, interpretaciones y consecuencias de la perseverancia de la cuestión del bien y el mal a lo largo de las épocas, al tiempo que se escrutan potenciales respuestas/soluciones que permitan eliminar o, cuanto menos, mitigar notablemente la influencia del mal, de manera que los individuos y las sociedades humanas puedan evolucionar hacia un ansiado mundo mejor, más justo y perfeccionado.

## PALABRAS CLAVE

Bien, mal, teodicea, ética, filosofía primera.

## ABSTRACT

The author tries, throughout the length and breadth of this writing, to investigate the always pressing, disconcerting, insidious, dual –or maybe not?– and persistent enigma of good and evil, from his reflections and the light radiating from the analysis of the visions that of so essential and, at the same time, ancestral and current problem, have proposed some of the most illustrious thinkers of History –divided for this study in four ages: Ancient Philosophy, Middle Ages, Modern Age and Contemporary Philosophy–. The theses emanated by such egregious travel companions through time oscillate between the naive, tragic, reasonable, genial, religious, repetitive, insipid, intrepid, categorical, exalted, excessive, subversive, enlightened and extemporaneous.

The reader is invited to participate in this cardinal ethical reflection, which can be extended to every human being worth his salt, about possible causes, typologies, interpretations and consequences of the perseverance of the question of good and evil throughout the ages, at the same time that potential answers/solutions are screened to try to eliminate or, at least, significantly mitigate the influence of evil, so that individuals and human societies can evolve towards a desired world, better, more just and perfected.

## KEY WORDS

Good, evil, theodicy, ethics, first philosophy.



## ÍNDICE

1. DEL BIEN Y EL MAL EN PLATÓN Y LOS ANTIGUOS.....	01
2. DEL BIEN Y EL MAL EN AGUSTÍN Y EL MEDIEVO.....	28
3. DEL BIEN Y EL MAL EN LA ERA MODERNA.....	50
4. DEL BIEN Y EL MAL EN LOS CONTEMPORÁNEOS.....	95
5. EPÍLOGO.....	123
6. BIBLIOGRAFÍA.....	130



## 1. DEL BIEN Y EL MAL EN PLATÓN Y LOS ANTIGUOS

*“Debemos buscar para nuestros males otra causa que no sea Dios”*

*Platón (427-347 a.C.)*

El mal supone, desde todo punto de vista y desde sus mismísimos inicios, que se pierden en la noche de los tiempos, una insidiosa amenaza, un profundo enigma y un indudable desafío intelectual y volitivo para la vida humana. Mente y voluntad se ven impelidas directamente, ante la palmaria evidencia de su impacto continuo en el transcurrir del mundo y la vida de individuos y comunidades de toda clase y condición a lo largo de la historia conocida, a tratar de buscar una respuesta legítima tanto al origen como a la solución o posible insolubilidad del mal, ya sea en el plano natural, moral o metafísico de las cosas.

Pero, ¿qué es el mal? ¿Y su antítesis, el bien —o será al revés—? ¿De dónde procede el mal? ¿Cuándo se originó? ¿Qué sentido tiene? ¿Por qué tanto dolor y sufrimiento aparentemente inútiles? ¿Es que carece de límites espaciales y temporales el mal? ¿Por qué parece, en ocasiones, cebarse con los más justos y los inocentes —véase si no el caso paradigmático de Job—? ¿Qué implicaciones o consecuencias se derivan del mal? ¿Cómo erradicarlo de una vez por todas de la vida humana? ¿Es, acaso, esto último posible?

Estas y otras muchas cuestiones de gran calado contenidas en el problema han agitado por centurias las mentes y vidas de insignes filósofos —y, por qué no decirlo, de todo *‘homo viator’* que ha transitado alguna vez por la faz de la Tierra—, que han intentado encontrar respuestas —en ocasiones de lo más variopintas, todo sea dicho— a las causas y consecuencias posibles planteadas por la diatriba de la presencia del mal en la naturaleza y en el núcleo de la vida misma.



En mayor o menor medida nadie escapa al mal, sea éste del tipo que fuere. Breves o duraderos, leves, moderados y gravísimos males parecen acechar de continuo al hombre entre chinescas sombras, aguardando el momento oportuno para abalanzarse sobre su desprevenida presa y sacarle, cuanto menos, del aparente estado de *ataraxia* o de ilusoria felicidad en el que se encontraba, tal vez, un solo instante antes.

Dolor, sufrimientos más sutiles o intensos, enfermedad, crimen, guerra, terremotos, maremotos, plagas, pestilencia, tortura, muerte finalmente... nada vivo o aun inanimado parece poder huir de las afiladas garras del mal o de la destrucción si la entendemos tal. Es, por tanto, común, si bien en distinto grado, la experiencia del mal en la vida del hombre, lo que a la par pone en cuestión la posibilidad de una *vita buona* que merezca la pena ser vivida y exige redoblar los esfuerzos intelectuales para replantear, sea desde la razón o desde la fe o de cualquiera de todas sus posibles mixturas intermedias, los caracteres que debería atesorar esa 'buena vida' para intentar salir así, de manera al menos un poco digna, de semejante atolladero.

Por tanto, constituye el mal —y el bien— un asunto de plena vigencia tanto ahora en la era contemporánea como en la antigüedad, en el medievo como en la era moderna, épocas en la que centraremos nuestro estudio filosófico, al objeto de intentar encontrar las respuestas que fueron dadas, al respecto de este aspecto capital y radical de la existencia humana, a lo largo y ancho de los tiempos por las mentes más ilustradas. En todo caso, es el problema del mal ardua cuestión que requiere de revisión constante a lo largo de la historia, al igual que muchos otros temas que atañen a la filosofía, dada su obstinada continuidad y su insana afición a acompañar lúgubremente el tránsito vital de todo bicho viviente. Cabe anticipar así, aun a priori, su prolongación futura en el tiempo perpetuando su '*eterno ritornello*' si es que, realmente, no está al alcance de lo humano u otras posibles inteligencias de grado superior a la del *homo sapiens* erradicarlo definitivamente de su trayectoria vital.

Así, pues, parece quedar justificado el apremio en la búsqueda de la elucidación y posible solución del mal, a la vista del acontecer humano del que se tiene noticia. En una primera aproximación, no obstante, cabe señalar que los distintos filósofos que se han ocupado a lo largo de la historia de esta cuestión, han señalado varios tipos de males principales que han clasificado, fundamentalmente, en males naturales —catástrofes como terremotos, sequías, inundaciones, etc.—, físicos —dolor, sufrimiento, hambruna, enfermedad, muerte... si bien estos dos tipos anteriores podrían considerarse conjuntamente como males materiales— y mal ético o moral —el pecado, daño que se inflige de manera consciente, o aun inconsciente según algunas interpretaciones, a otro ser vivo—.

Posteriormente, se añadirá un elemento más a esta tipología, el mal metafísico, que para algunos filósofos —i.e. Leibniz— constituirá el origen mismo del mal moral, constituyente del que más se ha ocupado tradicionalmente la filosofía, si bien las respuestas que se han intentado dar a este problema han sido notablemente divergentes, y hasta la propia cantidad de pensadores que han tratado esta peliaguda materia, la disimilitud en las supuestas soluciones presentadas y el hecho de que el propio mal siga campando por sus respetos en este mismo momento —y, si cabe, aún más intensificado, quizás, por su magnitud cuantitativa—, parecerían dar cuenta de una proverbial insolubilidad intrínseca del tema que nos ocupa, al menos en lo concerniente a un punto de vista exclusivamente racional, lo que sin duda contribuiría a explicar la continuada perplejidad del hombre ante el espectáculo infausto y grotesco del mal, quien a pesar de ello sigue intentando formular una respuesta válida y perdurable al misterio de la iniquidad —*anomía*—.



En suma, está el mal que se padece y el mal que se hace o se provoca y, en todo caso, no parece tampoco factible —ni recomendable— desistir negligentemente de la ingente empresa de tratar *tête-à-tête* con el mismo mal ya que, aunque el hombre desee íntima y vehementemente aniquilarlo de manera fulminante, el mal probablemente no abandonaría al hombre, y más pareciera en ocasiones su mismísima negra y pegajosa sombra, que lo acompaña, impertérrita y desafiante, de la cuna a la tumba.

El bien y el mal, por lo demás, se muestran intrínsecamente unidos a aspectos fundamentales como la libertad humana, el sentido de la vida o hasta la propia existencia de Dios. Especialmente, se suele tender tanto filosófica como teológicamente a circunscribir el tema del mal en el marco de la dimensión de la libertad humana —y angélica, seráfica, etc.—, que parece condición *sine qua non* para actuar obrando el mal —o el bien—, ya sea de manera consciente o más inconsciente.

Bien y mal impactan de continuo en la vida individual y colectiva —comunidades, estados— del hombre. Afectan, por tanto, de manera global la existencia humana y, a pesar de esta facticidad innegable de ambos, parece yacer en lo más recóndito del alma humana el ancestral anhelo de la eliminación del mal y una positiva tendencia innata hacia el Sumo Bien, que históricamente se ha tratado de materializar mediante la búsqueda y consecución, utópica o no, de una 'sociedad perfecta' planificada minuciosamente en la que reinaran supremamente la armonía y la bondad, y de las cuales pudieran participar todos sus componentes 'societarios'. En las más de las ocasiones, sin embargo, dichas ideologías han generado un sinnúmero de falsas ilusiones y degenerado luego con inusitada celeridad en algunos de los episodios más trágicos y dantescos de la azarosa y, habitualmente, poco edificante historia humana.

El problema comienza ya al intentar determinar qué es lo que debe calificarse como 'malo' *per se*, ya que un simple objeto cualquiera podría ser calificado como bueno o malo por una infinidad de atributos susceptibles de ser 'juzgados' positiva o negativamente. Ahora bien, el hombre puede experimentar el mal como algo previo y ajeno a sí mismo —lo que se ha dado en llamar *mal de pena o de castigo*— o como algo en lo que él mismo se reconoce —mal de culpa—. <sup>1</sup> Por tanto, puede considerarse el problema del mal, igualmente, desde una doble vertiente, su génesis externa —ligada a una concepción trágica del mal— o interna —asociada a una visión ética o moral del mismo—. De esta manera, el análisis del mal constituye todo un reto para la *ratio* humana y aun para la fe.

Como trasfondo sigue estando vigente el interrogante que cuestiona si es posible luchar contra una amenaza cuyo origen y naturaleza constituyen un enigma y que, por ende, ignoramos en gran medida. La respuesta obvia sería que no, lo que obliga a repensar y afrontar una y otra vez el problema en toda su magnitud. Algunas hermenéuticas propuestas del mal han tratado de demostrar que el hombre habría evolucionado desde la concepción trágica del mal —que se ve fielmente recogida, sobre todo, en la tragedia griega antigua— hacia una más reciente concepción del *ethos* del mal, que recoge también a la primera. Podría pensarse, no obstante, una tercera alternativa sintética a las dos anteriores que opte por una posición que integra las concepciones trágica y ética, de manera que el mal 'esté' o 'sea' dentro y fuera del hombre a la vez, por lo que tesis y antítesis no serían, en este caso, excluyentes.

Por tanto, ya sea que se exprese en términos filosóficos, teológicos o seculares, el concepto del *mal* representa un persistente obstáculo y un problema de difícil solución para tratar de justificar el vínculo del hombre con el mundo, con los demás hombres y con lo Absoluto, para el entendimiento

---

<sup>1</sup> Cfr. Anneliese Meis, *El problema del mal en Orígenes*, Anales de la Facultad de Teología Vol. XXXVII, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988, p. 19



de aquél y su explicación última. Cuando males y catástrofes de cierto calado y nefastas consecuencias nos sobrevienen e impactan de súbito, una mezcla de desconcierto, recóndita angustia, torpe reacción y agitada reflexión nos lleva a cuestionar profundamente el sentido que tenemos de nosotros mismos y de la vida, del mal y de lo vulnerables que somos, en realidad, ante su presencia.

El gran postulado, enarbolado una y otra vez, de que cuanto ha ocurrido en el mundo ha sido de conformidad con la razón, no es otra cosa, a poco que se examine, que confiar ciegamente en la Providencia, aunque el hombre no pueda acabar de entender o de asumir sumisamente, sin más, los insondables designios divinos. Pero una simple historia del pensamiento filosófico sobre el pertinaz problema del mal, ¿puede ofrecernos realmente una arquitectura argumental sólida para reflexionar adecuadamente sobre el origen y las posibles soluciones o ‘cataplasmas’ que se le pudieren aplicar al mismo para eliminar o, cuanto menos, reducir al mínimo sus nocivos efectos en el individuo y en las comunidades humanas?

La historia se erige a partir de una confluencia de eventualidades, hecho que ocupó y preocupó a incontables e insignes pensadores de todas las épocas. No cabe duda, no obstante, de que la falta de discernimiento puede llegar a ser, en ocasiones, más peligrosa que la perversidad misma, por pérfida y ruin que ésta fuese. Y es que resulta cuanto menos curioso que, con mayor frecuencia, nos suela amenazar la egoísta resistencia a observar las consecuencias que tienen las acciones ordinarias realizadas irreflexivamente que perniciosos deseos manifiestos de daño y destrucción. Y pareciera, además, que se sigue manteniendo la tendencia, acaso perenne por la insidiosa miopía humana para con uno mismo referida atinadamente en la Biblia, a detectar la paja en ojo ajeno antes que percatarse del evidente peso de la viga en el propio.

La presencia de esta primitiva clase de mal atribuible al *ego* pone en tela de juicio el análisis introspectivo de sus formas, especialmente de aquellas más triviales y sutiles, por esa propia ceguera. Existe, además, la infundada creencia de que el mal ha permanecido inalterable a lo largo de sus innumerables apariciones a lo largo del ajetreado devenir humano. Cabe argüir, no obstante, que esto no es así y que esa sustancia maligna amorfa va mutando con el tiempo, si no en su esencia misma, al menos en su fenomenología.

Puede decirse, por tanto, que nuestra comprensión del mal ha ido cambiando progresivamente a lo largo del tiempo, tanto en base al entendimiento que se ha tenido en cada época sobre el mismo como por el hecho de tener que enfrentarnos a las incontables máscaras que el mal ha ido asumiendo. La consecuencia obvia que se sigue de este planteamiento es que los intentos de abarcar las infinitas formas que parece adoptar el mal en una sola definición corren el riesgo de ser patéticamente parciales o superficiales y, así, de fracasar estrepitosamente, tanto intelectualmente como en cuanto a su adecuación a la realidad. Muchos ejemplos representan formas que el mal puede adoptar, pero ninguna de estas representaciones parece agotar la ingente cantidad de máscaras que puede llegar a utilizar. El caso es que el extremo mal se hace manifiesto de repente, normalmente sin avisar a sus desprevenidas víctimas; lo imposible deviene realidad y la dura e inaprensible realidad, asombrosamente, pronto desemboca de nuevo en rutina. La sorpresa tiene fecha de caducidad pronta, de manera que, tras el sobresalto inicial, el hombre regresa a sus quehaceres diarios. Y la vida sigue... o al menos hasta el nuevo suceso o catástrofe. Etc.

Iniciemos, pues, nuestro recorrido por los enrevesados caminos del bien y el mal —quedará por elucidar si se trata de dos caminos radicalmente diferentes y con destino opuesto o de un camino solo por el que se puede transitar en direcciones contrarias— en la era antigua, en la que, según se va avanzando, se van generando distintas concepciones dispares acerca del bien y del mal y de su





posible origen y consecuencias para la vida del hombre. En todo caso, el pensamiento griego más antiguo sobre el mal no se constituía originariamente como una ‘filosofía del mal’, sino que se desarrolla partiendo de la evidencia primigenia de la existencia de los dioses, concebida como luz y consistencia del ser, pensamiento que se va materializando y polarizando en los polos trágico —que postula que la batalla se libra en el seno del ser— y ético —que se centra en la moral individual aunque, con mayor ahínco todavía, en la organización política de las *póleis* y las reglas inmanentes de convivencia que permitan evitar el mal— señalados anteriormente. Se generan, pues, dos respuestas fundamentales a la cuestión sobre el origen del mal, aunque puede añadirse una tercera muy ligada a la propia muerte de Sócrates: la prosaica. El pensamiento prosaico del mal es aquel que concibe este mundo material como radicalmente malo, donde el cuerpo es la misma cárcel del alma y el papel de la filosofía puede ayudar a la liberación del alma, pues lo corpóreo es algo absolutamente despreciable.

Mucho antes ya de Platón —cuyo verdadero nombre, al parecer, era Aristocles— o de Sócrates, los mitos trágicos mostraban la decisiva presencia de la fortuna en el transcurso de la vida humana. El mal —*kakon*—, en primer lugar, debe provenir de la misma Divinidad. De ahí es situado en lo ilimitado, el *ápeiron*; luego, es atribuido a la expulsión del alma humana de un estado feliz, para transformarse finalmente en ‘*un principio de ser*’ que tiene su fuente en lo corpóreo, de tal forma que la materia preexistente, sustrato del cosmos, ejerce su influencia sobre el alma humana. Así, el mal resulta ser, tras toda esta citada migración, un castigo.

Junto con la explicación ‘externa’, se comienza a comprender posteriormente, por tanto, el mal como ‘*auto-causado*’, al situarlo en el interior del hombre. Se observa, pues, un movimiento o desplazamiento de la culpa desde fuera hacia adentro, de manera que el mal es ya así una posibilidad inextricablemente ligada a la libertad humana. La ignorancia llega a ser culpa, de la cual el hombre puede liberarse mediante una vida virtuosa probada gracias a la Providencia. El problema del mal se comprende entonces, en la cultura griega, a partir de la divinidad fuera del tiempo o a partir del hombre en el tiempo.

Así, por ejemplo, en las tragedias de Esquilo, los protagonistas constituyen puros paradigmas de la vulnerabilidad de las decisiones morales, al enfrentarse a un dilema sin solución o final feliz ya que, sea cual sea la decisión que adopten, ninguna está exenta de males y, sin embargo, han de elegir, ineludiblemente, una de ellas. En una de las obras de Esquilo (525-456 a.C.), Agamenón es obligado a elegir entre el sacrificio de su hija, Ingenia, según el mandato de Ártemis, o dejar que mueran todos los guerreros griegos por la falta de viento, lo que impide la navegación a Troya, que ha de realizarse por mandato de Zeus, quien exige vengar el delito contra la hospitalidad griega cometido por el príncipe troyano Paris al raptar a Helena. Agamenón es libre para elegir una de las dos acciones, pero no para inhibirse. La deliberación moral, que se desarrolla en la conciencia de Agamenón, brota de sus labios y la escuchamos en los versos poéticos: «*Grave destino lleva desobedecer, pero grave también si doy muerte a mi propia hija, la alegría de mi casa, manchando las manos de un padre con los chorros de sangre de la virgen degollada junto al altar. ¿Qué alternativa está libre de males?*»<sup>2</sup>

Los versos de la tragedia describen en detalle los sentimientos cambiantes del padre que, tras una difícil deliberación decide, como ‘mal menor’, sacrificar a su hija. Cedió a los vientos de la suerte que lo azotaban y acomodó la dirección de su voluntad al impulso de la necesidad. El dilema trágico de Agamenón nos hace meditar sobre la débil línea que separa la vida humana inteligente y racional de la degradación hasta la animalidad, por la búsqueda de una necesaria seguridad —seguridad, por

---

<sup>2</sup> Esquilo, *Agamenón*, vv. 206-211

lo demás, totalmente ilusoria—. La tragedia expone amargamente, pues, la dramática fragilidad del bien. No obstante, en la obra trágica el héroe cae en desgracia de los dioses aun sin cometer voluntariamente acciones deshonestas; no se trata, pues, de un ser malvado, sino que actúa movido por una fuerza superior a él mismo, sin disponer de libertad individual y sin poder evitar su aciago destino. Fueron los dioses los que decretaron su infortunio. En la permanente novedad del mal, en su arremetida siempre insospechada, a través de tal o cual iniciativa tomada para lograr un anhelo o evitar un daño, la tragedia reside.

El pensamiento del *ethos*, por otra parte, se basa en la existencia de la organización política y de sus reglas inmanentes. El *ethos* griego tiene en común con la expresión trágica el hecho de suponer la existencia de los dioses y de un lazo invisible que liga a los mortales con aquéllos; si bien, también supone que el hombre, a través de un libre trabajo ejercido sobre sí mismo, puede alcanzar la belleza, a semejanza de los mismos dioses. La bella construcción de sí mismo está ejemplificada en Sócrates, hombre justo y verdadero, quien subordina la ética —entendida como el *ethos* griego de la *pólis* que prevalecía en aquel momento— al reino del conocimiento. Según Sócrates, la persona que conoce el bien debe practicarlo.

El conocimiento nos libera del mal. El mal obrar es el resultado de la ignorancia. Entonces, la preocupación principal de Sócrates era reflexionar sobre las diversas cualidades y virtudes humanas como la bondad, la justicia, templanza, valor, etc., para vivir virtuosamente. La preocupación ética de Sócrates es un llamado de la divinidad, pues «*una vida sin examen no es digna de ser vivida por un hombre*». El filósofo piensa que el mal se puede superar a través del conocimiento y, en consecuencia, mediante el desarrollo de la ciencia —‘optimismo teórico’—.

En la figura de Sócrates podemos reconocer que el hombre puede orientarse por sí mismo, pero iluminado por lo divino. El bien es ya accesible para el hombre y puede realizarlo por sus propias fuerzas aplicándose a la tarea; no queda permanentemente encadenado, por tanto, a las fuerzas supramundanas. La filosofía puede así ayudar a la comprensión de lo posible para el hombre, siempre y cuando se dirija a las cosas humanas. Esa fue la revolución socrática que aterrizó la filosofía del cielo a la tierra.

Junto al pensamiento trágico y al del *ethos*, podemos encontrar otra mirada sobre el mal a partir de la obra de Platón. El contexto en que se genera este nuevo pensamiento es contemporáneo a una crisis general de la organización política que tuvo su hito en la condena y posterior muerte de Sócrates, ese momento de horror que supone la condena a la pena capital del hombre justo y del hombre de la verdad, Sócrates, condenado por un poder a todas luces injusto.

La muerte de Sócrates (470-399 a.C.) no es un suceso desafortunado entre otros muchos; significa el punto de la realidad donde se condensa la intensidad de un mal radical que constituye un enigma para el pensamiento. Ahora, el mundo se ha vuelto más vulgar, más prosaico, y el deseo humano desenfrenado ‘reina soberano’. Sócrates es la víctima inocente, el logos atropellado. Pero no es condenado por los dioses, ni por su conciencia, sino por los hombres, por la sociedad de la *pólis* y en nombre de una supuesta defensa del *ethos*. Se hace claro de forma más patente, si cabe, que este mundo no puede ser sino el lugar del error y, así, la guarida del mal.

La Apología es la pieza dramática en la que Platón (427-347 a.C.) transmite la propia defensa que hizo su maestro ante los jueces durante su proceso de ‘impiedad’ —*asébeia*—. Aunque, hablando con propiedad, la Apología de Sócrates no es un diálogo; en los diálogos platónicos existe la refinada dialéctica de preguntas y de respuestas, que mueven enseguida a la discusión filosófica. Sin embargo, puede decirse que la Apología constituye una bellísima pieza clásica de prosa forense. Suele ser habitual en la obra platónica que el lector pueda sumarse a las discusiones que mueven a

los interlocutores de sus diálogos, pero en el caso especial de la Apología, el lector queda casi formalmente invitado o, más bien, compelido, a dar su veredicto como juez, como un *dikasta* o jurado más de entre los 500 componentes del tribunal que juzgó y condenó a muerte a Sócrates.

Pero, entonces, y tras la defenestración de Sócrates, ¿qué es el bien? ¿Cómo puede definirse? ¿En qué consiste? ¿Y su antinomia, el mal? ¿Cómo entiende Platón la gran contradicción existente entre el bien y el mal? Las respuestas a estas cuestiones y a otras pasaría por plantear que la filosofía de Platón debe entenderse a partir de una reflexión hermenéutica de sus mitos, no sujetarse tanto a un esquema dogmático como ha hecho reiteradamente la interpretación escolástica del pensamiento platónico. Interrogarse por el sentido del bien y del mal en el pensamiento de Platón exige establecer el mito del que se debe partir.

Esto es así, además, ya que Platón no publicó nunca un sistema filosófico completo, bien ordenado y acabado; su pensamiento siguió desarrollándose a medida que iban surgiendo en su espíritu problemas nuevos, dificultades que debían tenerse en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración, y según consideraba el filósofo que debía introducir diversas modificaciones.<sup>3</sup>

La exposición de la ética platónica está dividida principalmente en cuatro actos. Cada uno de ellos lo ocupa un drama filosófico de Platón: el *Protágoras* —la virtud es conocimiento y puede ser enseñada—, la *República* —dualismo metafísico—, el *Banquete* —toda la belleza terrestre es solo una sombra de la verdadera Belleza, a la cual aspira el alma en virtud del *Eros*— y el *Fedro* —de la naturaleza del amor y la naturaleza tripartita del alma—. No obstante, existen otros textos que también abordan, aun de manera más indirecta, pero en ocasiones preclara, el asunto, como el *Fedón* —sobre las ideas y la inmortalidad del alma—, el *Teeteto* —el conocimiento no es la percepción sensible, o del verdadero juicio—, *Hipias II* o *Hipias menor* —plantea si es mejor hacer el mal voluntariamente o sin querer— y el *Filebo* —trata la relación entre el placer y el bien—.

Sirva de ejemplo el siguiente fragmento, extraído del *Teeteto*: «*La verdad, digámosla así: el dios nunca y en ningún lugar es injusto, sino que es justo en el grado máximo. Y no hay nada que se le asemeje tanto como aquel de nosotros que resulte el más justo. Acerca de ello se da la máxima maestría del hombre, así como también su nulidad y su falta de cualidad humana. La inteligencia de ello es ciencia y virtud verdadera, su desconocimiento, en cambio, ignorancia y maldad evidente*».<sup>4</sup>

Por ende, resulta interesante conocer primero la aproximación a la teoría del conocimiento platónica, de la que en primer lugar cabría decir que, para Platón, «*el conocimiento no es la percepción de lo sensible*».<sup>5</sup> La prevalencia del alma sobre el cuerpo es una característica del pensamiento de Platón, y en esta dicotomía se halla contenido, en gran medida, el sentido del pensar en su filosofía. El *Protágoras* es, desde el punto de vista literario y filosófico, la respuesta platónica a la *Antígona* de Sófocles. Los dos protagonistas y, al tiempo, antagonistas en el diálogo son, en este caso, *Protágoras* y *Sócrates*. En el *Fedón*<sup>6</sup> se narra el mito del 'carro alado' para describir la estructura del alma. No explica qué es el alma, sino más bien se compara con una fuerza; en este sentido, el alma es movimiento. El alma tiene dos posibilidades: el equilibrio y su contrario, y ambos

---

<sup>3</sup> Cfr. Praechter, *Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang*, Ueberweg-Praechter, p. 260

<sup>4</sup> Platón, *Teeteto*, 176c

<sup>5</sup> Frederick Copleston, S.I., *Historia de la Filosofía Vol. I, Grecia y Roma*, Trad. Juan Manuel García de la Mora, Ed. Ariel S.A., Barcelona, 1994, p. 155

<sup>6</sup> Platón, *Fedón*, 246a y ss.



son necesarios por su carácter quíestésico. Por lo tanto, el alma es activa, porque busca su propio orden en el equilibrio de fuerzas.

Esta estructura dinámica permite la comparación alegórica con un ‘carro alado’ compuesto de un jinete y dos caballos —naturaleza tripartita—. El jinete representa el ‘punto de tensión’ —la razón o sabiduría— capaz de controlar las dos fuerzas equidistantes de los dos caballos, uno de los cuales es bueno —apetito irascible: valor, coraje, voluntad— y el otro, malo —apetito concupiscible: placer, deseo—. <sup>7</sup>

De este modo, la cuestión del mal es planteada por Platón de manera ontológica, como posibilidad esencial del alma, del ser humano. Así, el orden del alma adecuado se posibilita mediante el control de la fuerza del mal —el caballo malo— y no tanto por su negación. Lo malo no se entiende como pecado —interpretación escolástica—, sino como desorden, aunque la participación de ese mismo mal es condición necesaria para posibilitar el equilibrio y el orden del ser humano.

En la *República*, se comparan las tres fuerzas del alma con las tres partes del Estado: el jinete en el Estado será el gobernante, el caballo bueno el ejército, y el caballo malo el pueblo. <sup>8</sup> Se deduce, entonces, que el pensamiento platónico propone una ética del orden y, para ser exactos, de la justicia, dado que ese equilibrio de fuerzas será el orden que genera la justicia: «*Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo*». <sup>9</sup> La justicia sería la fuerza que mueve el orden del alma y, por tanto, determina su bondad.

En el alma, la razón —*logistikón*— controla la fuerza del valor y, a la vez, la concupiscencia —*epiqumhtikón*—. La razón gobierna, el valor obedece y la concupiscencia desea, si bien los dos principios primeros deben controlar al tercero. La injusticia, en consecuencia, vendría dada por el desequilibrio provocado por el caballo malo de la concupiscencia, el placer.

Así, el alma ‘buena’ será aquella cuyas partes mantienen su orden virtual, en que la razón manda y controla sobre las otras dos partes. De este orden virtual se desprenden las funciones de cada una de las fracciones constitutivas del alma, es decir, sus virtudes —*areté*—: la virtud de la razón será la prudencia o sabiduría —*sophía*—, la virtud del valor será la valentía u hombría —*andreia*— y la virtud de la concupiscencia —aquella que la lleva a dejarse dominar por las otras dos fuerzas y así templar los placeres para establecer el equilibrio— será la moderación —*sophrosine*—.

Cada parte debe, pues, cumplir con su función virtuosa ya que, en caso contrario, sobrevendría el desequilibrio y, como consecuencia, el mal. Dice al respecto Platón: «*Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del estado o en las transacciones privadas, en*

<sup>7</sup> Platón, *Fedón*, 253d-254a

<sup>8</sup> Platón, *República*, 427d y ss.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 441d



*todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará ‘ignorante’ a la opinión que la haya presidido».*<sup>10</sup>

Ahora bien, la función armoniosa de cada una de las virtudes que deben acompañar al alma depende de su propio conocimiento, de manera que el alma se vuelva hacia sí misma, a su propio ser, indagando internamente para descubrir el camino hacia lo verdadero, ya que en el alma se guardan las reminiscencias de lo auténtico que ésta contempló en algún momento pasado.

El alma, por tanto, posee en sí misma el conocimiento del Bien. Para Platón, así como la vista reside en el ojo, la ciencia dialéctica —único conocimiento verdadero— se aposenta en el alma. El alma se conoce únicamente cuando es dirigida por la Idea suprema del Bien. No se trata, en todo caso, de una teoría sobre las virtudes sino de practicar la virtud y de educar/conducir aquello que en nosotros está de antemano presente: el ser humano es virtuoso en potencia, pues la virtud se halla en el alma, por lo que sólo es necesario ejercitar su esencia para poder alcanzar un alma justa.

Desde la perspectiva platónica, la virtud no se puede enseñar, sino educarla/conducirla hacia su propia realización. En consecuencia, el bien no se enseña, se educa, lo que implica que se aspira al Bien cuando se practica y se está en el bien. Así, la Idea del Bien —que no es dialéctica, ya que no tiene par; no es lo mismo bueno que el Bien absoluto, y éste posibilita también el mal—, será el objeto de estudio por antonomasia, ya que es a partir de ella que todas las cosas se vuelven útiles y valiosas.<sup>11</sup>

Quien conoce el Bien dará razón del bien y del mal, pero el que se halla en el mal, no podrá dar razón del bien ni del mal; se encuentra este último, por tanto, en la sinrazón. Toda aquella alma que no haya contemplado la verdad tomará cualquier figura material, menos la humana; por lo mismo, no podrá conocer. El alma humana, por otra parte, al haber contemplado las Ideas, estando en vida en este mundo material, podrá recordar lo visto en el mundo supraceleste y acercarse a la verdad.<sup>12</sup>

*«El conocimiento del Bien no sólo tiene como fin hacer sabio al hombre, sino hacerlo, ante todo, un hombre de bien. Para ser sabio se necesita primero conocerse a sí mismo, porque el conocimiento no lo es de afuera, sino que está en uno mismo».*<sup>13</sup> La Idea del Bien conduce a la comprensión de la unidad de las Ideas en un sistema relacional de significados; es decir, al orden ontológico que guía el conocimiento de la verdad. Platón subraya que el alma debe acoplarse a este orden, del cual deviene el conocimiento del Bien.

Ahora bien, ¿cómo es posible conocer el mal? ¿Es el mal también una Idea? ¿Por qué sucede el mal? Platón propone la existencia de dos mundos: inteligible y sensible; uno imagen —sombra, apariencias— y otro modelo —luz, objetos verdaderos—. El mundo-imagen carece de ser verdadero; es un ‘no-ser’ que, para existir, depende de su modelo. El mundo de la luz ‘es’. El mundo de las sombras, por ser no-siendo, se halla en constante cambio, sujeto al constante devenir, mientras el mundo de la luz no deviene y es captable. Paralelamente, considera Platón que el mundo inteligible de las Ideas, modelo del mundo-imagen, se encuentra fuera de toda la realidad sensible o material. El alma es a lo inteligible lo que el cuerpo es a lo sensible. El alma da la vida, es la causa de la vida del cuerpo e inmortal e invisible.

<sup>10</sup> Platón, *República*, 443d-444a

<sup>11</sup> Cfr. Platón, *República*, 505a-b

<sup>12</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 249b-d; Cfr. *Fedón*, 72-73

<sup>13</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 229e



Existen, pues, dos mundos: el del ser y el del no-ser-siendo; pero no otro, el de la nada, que no es ni luz ni sombra y, del cual, nada se puede decir ni pensar; de la nada, nada se puede conocer. Del mundo del no-ser-siendo es posible un modo de conocimiento inferior, pues su cualidad de no-ser, al no permitirle la estabilidad, lo aleja del verdadero ser y sólo es posible conocerlo alejadamente como entre sombras y en medio del caos. Del ser sí es posible el conocimiento en cuanto es presencia en sí, capaz de ser captada por el pensamiento.

La diferencia entre el ser y el no-ser no está en la existencia y la no-existencia —a la manera en que Parménides concebía el Ser distinto del no Ser como la nada—, sino en el grado de verdad. El ser contiene en sí mismo su verdad; pero el no-ser carece de ésta; de ahí que al conocimiento del no-ser no pueda denominársele como tal. Platón llama al modo de conocimiento del no-ser opinión —*doxa*—, y al que trata sobre el ser, ciencia —*episteme*—.

Ahora bien, ¿qué pasa con la nada, de la cual nada se puede saber? La opinión es una creencia no demostrada, injustificada, de tal forma que puede ser, por lo tanto, opinión verdadera o falsa. Así, el conocimiento sólo puede ser de algo, no de nada. Entonces, cuando se tiene una opinión verdadera conocemos algo, aunque no seamos conscientes de ello; pero cuando tenemos una opinión falsa, creemos saber algo, cuando en realidad no sabemos nada y, entonces, erramos.

No acertamos con ‘algo’, sino con ‘nada’. Por ejemplo, un agente puede realizar una acción buena sin saber que lo es, no es consciente de ello; por el contrario, alguien puede realizar una acción mala creyendo que es buena, y esto lo lleva a errar su acto y, por lo tanto, se conduce por el mal; es el desequilibrio de su acción con respecto a su propio bien. Podemos decir que, si un ladrón roba por ignorancia, pensando en su propio bien, equivoca el camino. Para el ladrón, robar es bueno porque le causa un beneficio, pero en realidad se perjudica al desequilibrar la justicia de su alma.

En ese sentido, la opinión que busca el no-ser puede acertar en el bien, pero lo más seguro es que lleve al alma a la ruina al encaminarla a la nada. En el Protágoras, Platón afirma: «¿Qué entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto: a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia?»<sup>14</sup> «La ignorancia es entonces el origen de todos los males. Someterse al placer del cuerpo y las riquezas es la mayor ignorancia».<sup>15</sup>

«Y la ignorancia es la causa del mal, al conducir a las malas acciones. Por ello, cuando mueran, las almas buenas e inteligentes se purificarán en el mundo de las almas, y las almas malas e ignorantes vivirán en la materia de acuerdo con su semejante: el mal».<sup>16</sup> El sabio es el virtuoso, mientras el vicioso es el ignorante.

De ello se desprende una relación ya establecida: la ignorancia es a la nada lo que la opinión es al no-ser y la ciencia al ser. La ignorancia es una enfermedad del alma.<sup>17</sup>

«Extranjero.- Me parece ver una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma.

Teetetes.- ¿Cuál es?

Extranjero.- Creer saber, cuando no se sabe nada. Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento.

---

<sup>14</sup> Platón, *Protágoras*, 358c

<sup>15</sup> Platón, *Protágoras*, 357d

<sup>16</sup> Platón, *Teeteto*, 176e-177a

<sup>17</sup> Cfr. Platón, *Timeo*, 86bc



*Teetetes.* - *Es verdad.*

*Extranjero.* - *Y creo que sólo a esta forma de ignorancia le corresponde el nombre de ausencia de conocimiento.»*<sup>18</sup>

Por eso mismo yerra el ignorante, ya sea en el plano de la opinión o en el de la verdad; al creer que sabe, cuando no sabe nada, vive engañándose en asuntos de gran importancia. «*La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia.*»<sup>19</sup> Los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta; en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.<sup>20</sup>

Para Platón, sólo dos seres no desean el saber: los sabios —que ya lo poseen— y los ignorantes —que creen poseerlo—. De esta forma, el único deseoso del saber es el amante de la sabiduría: el filósofo. La ignorancia es una enfermedad: carencia de razón; toda enfermedad es carencia, como la enfermedad del cuerpo es carencia de salud. Ahora bien, la ignorancia no es un mal voluntario sino involuntario. El mal se comete por ignorancia, por eso es involuntario. La posibilidad del conocimiento requiere, ante todo, alejarse de su propia ausencia. Quien busca la verdad debe reconocer que lo único que sabe es que no sabe; he aquí el principio del conocimiento y del bien.

Para aliviar la ignorancia se tiene una técnica de enseñanza, denominada educación. La educación en el Bien tiene por objetivo el acto bueno para diferenciarlo del acto malo. Dos son los tipos de educación para curar la ignorancia: la amonestación, la cual resulta poco efectiva, y la *paideia* o educación por argumentos, en la cual el educando analiza su saber erróneo o falso y se hace consciente de ello al eliminar el mal que no le permitía adquirir el conocimiento del Bien, de lo Bueno, de lo Justo, e inclusive del Mal. En otras palabras, purifica su alma.<sup>21</sup> Platón concibe la educación como una orientación del alma: llevarla hacia su propia estabilidad.

«*No es la educación, de ninguna manera, un proceso de adquisición de conocimientos; es conducir el alma hacia la búsqueda y contemplación del sentido relacional de las Ideas en pos de un orden ontológico: desde lo que deviene hasta lo que es.*»<sup>22</sup> Refiriéndose a los sofistas, Platón dice que éstos basan su educación en el no-ser, en la mentira.<sup>23</sup> El conocimiento del Bien se logra conforme más se separa el alma del cuerpo. De tal forma que debemos educar primero el alma, para que posteriormente se eduque el cuerpo. Lo que no es posible, asegura Platón, es que el cuerpo eduque al alma.

Por otra parte, para Platón, el Bien es lo que da la verdad a los objetos cognoscibles, el poder conocerlos al hombre, luz y belleza. El Bien es comparado con el sol, que da a los objetos no solo la posibilidad de ser vistos, sino también la de generarse, crecer y nutrirse; y lo mismo que el sol que, a pesar de ser la causa de estas cosas, no es ninguna de ellas, así el Bien, fuente de la verdad, de lo bello, de la cognoscibilidad y, en general, del ser, no es ninguna de estas cosas y se halla fuera de ellas, es la fuente de todo ser en el hombre y fuera de él. Lo más característico de la actitud de Platón, es el haber ligado el problema ético a lo que se puede denominar el problema metafísico.

---

<sup>18</sup> Platón, *Sofista*, 229c

<sup>19</sup> Platón, *Protágoras*, 357d-e

<sup>20</sup> Cfr. Platón, *Banquete*, 204a

<sup>21</sup> Cfr. Platón, *Sofista*, 230b-d

<sup>22</sup> Platón, *República*, 518d y 521c

<sup>23</sup> Cfr. Platón, *República*, 491e-492b



Para Platón, el porqué de la conducta humana no puede desligarse del porqué de todo el universo y del mismo ser, y el 'bien' ético referido al hombre no es más que un aspecto del Bien absoluto referido a todo lo existente. Lo que Platón dice es que no basta, para la visión, con que la vista resida en el ojo, ni el color en el objeto, sino que hace falta, además, la presencia de la luz y, más concretamente, la del sol, el cual resulta ser así la causa total de la visión, tanto por el lado del ojo como por la del objeto. Es la idea del Bien, y no el sujeto cognoscente, la que comunica o dispensa la verdad a los objetos del conocimiento, en función de la conformidad o adecuación de estos objetos con aquella idea. Es el Bien, y no el 'ojo del alma' que es nuestro entendimiento, el dispensador de la ciencia y la verdad. *Eros* también es el deseo del bien y la alegría que está activo en el alma en todos los niveles y por medio del cual somos capaces de dirigirnos hacia la realidad. Ningún hombre yerra voluntariamente; sólo lo bueno es siempre deseado como genuino o, aún más, sólo se desea lo bueno.

En otro texto fundamental, Platón, después de haber expuesto la alegoría de la Caverna, encarece la necesidad de volverse «*con toda el alma, de las cosas precederas a la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, que es aquello a que llamamos el Bien*». Declara que el Bien es el aspecto más brillante y luminoso del ser, por ello mismo, si el texto dice lo que dice, reduce el Bien al ser y no admite, por tanto, la disociación entre ser y valor.

En el Protágoras, Sócrates, el filósofo, sostiene al final de la refutación de la opinión del sofista una posición que favorece, aparentemente, más la del sofista que sus creencias mismas. Sócrates, que empezó aduciendo las pruebas a favor de la imposibilidad de enseñar la virtud, se aferra después a que la virtud no es sino sabiduría y el vicio no es sino ignorancia; y es claro que sólo la sabiduría es lo que puede aprenderse y enseñarse y que sólo la ignorancia es lo que, por su esencia misma, ni puede aprenderse ni puede enseñarse. Ha quedado perfectamente claro que el sofista ignora lo que es la virtud; entonces, es que ignora lo único absolutamente importante y que, además, es precisamente aquello único que se jacta de enseñar. «*Protágoras va por el mundo a la manera de Epimeteo y no a la de Prometeo*».<sup>24</sup>

Se ha lanzado a ser profesor de virtud antes de someterse a la reflexión radical sobre lo que es la virtud. Ignorante de su índole, aún será más ignorante de si la virtud tiene o no la cualidad de dejarse enseñar y aprender. En realidad, resulta imposible actuar sólo después de haber comprendido la totalidad de las consecuencias de la acción que vamos a emprender y el equilibrio o desequilibrio de los dolores y los gozos presentes y futuros que se siguen del acto. Un sabio de tal especie estaría paralizado por la razón inversa por la que murió de hambre el asno del Buridán.<sup>25</sup>

El burro, situado entre dos piensos exactamente iguales, nunca pudo comer de ninguno, porque su gusto anticipado se compensaba perfectamente cuando miraba los alimentos amontonados. No disponía de inteligencia suficiente que le permitiera anticipar el supremo dolor de sucumbir de hambre ante la abundancia. El filósofo, en cambio, se sumiría en el vértigo cognitivo hasta quedar paralizado por completo su exceso de sabiduría enumerando y evaluando consecuencias, lo que sería letal de necesidad.

Ambos, tanto el asno como el filósofo —nótese la ironía—, si no actúan malogran inevitablemente su vida. Pero es absurdo que la inteligencia vaya a cortar nada más que con sus propias armas el nudo gordiano de la inteligencia. Pensemos, por un momento, que las rutinas empíricas triunfan, justamente porque la vida del hombre no es posible sin confianza y la confianza

<sup>24</sup> García-Baró, Miguel, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Colección Hermeneia nº 82, Ed. Sígueme, Salamanca, 2008, p. 66

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 67



basada en el saber se demora demasiado con frecuencia, sobre todo en los asuntos decisivos, o sea, en los que hacen referencia a la virtud, al bien, a la excelencia.<sup>26</sup>

¿Cómo se puede tener y mantener, entonces, una opinión bien encaminada careciendo de saber? ¿No será una lúcida conciencia de estar a distancia del saber sobre el bien, pero haberse logrado ya salvar de la ignorancia que se ignora culpablemente a sí misma? Éste es el primer problema absolutamente decisivo de toda filosofía y también de la filosofía platónica. El problema es el placer inmediato. Protágoras sostenía, por esto mismo, que no hay superficie y fondo, que no hay que distinguir el ser del parecer. Antes de los problemas refinados de la teoría del conocimiento, ha surgido desde siempre la cuestión de tener que optar sin poseer aún la ciencia del bien o la ciencia de que no hay, en último término, ningún fondo de la existencia y ninguna alternativa entre bien y mal reales —y no sólo aparentes y del instante—. El problema de la opinión correcta y derecha, bien dirigida a donde debe, es, pues, urgente y de la máxima relevancia.

Si los hombres se hallan obligados por la naturaleza de las cosas a empezar rigiéndose de modo sofístico y retórico, según el principio del placer inmediato, entonces el hombre verdadero será el 'tirano', es decir, el que actúa o gobierna para su propio y exclusivo provecho, para su placer. Las cosas resultan muy distintas si admitimos que, realmente, cabe la opinión correcta sin ciencia y que, por consiguiente, el principio del placer egoísta no tiene que ser el único que intervenga. La crítica del mal y de la ignorancia pueden hacerlas el dios, el profeta y el filósofo, y, si tal cosa es posible, también, después de haber sido filósofo, el sabio. El filósofo no sabe, pero sabe que no sabe; lo cual implica un cierto saber a distancia, sólo gracias al cual puede quitar la máscara a la ignorancia esencial, la que afecta a cómo se debe vivir.

Todo hombre, en la medida en que su ignorancia de la ignorancia del bien sea culpable, es de nacimiento un filósofo. Incluso el sofista nació filósofo. Si bien un sofista cree que existe el sofista, un egoísta que prefiere el placer inmediato al saber, el discurso largo al diálogo, la rutina a la crítica.

A la falta de toda vinculación con el bien, al hecho de que lo que a un hombre le parezca mejor sea la satisfacción de su placer egoísta, la filosofía llama impotencia, en el sentido preciso de que no es hacer lo que uno mismo quiere, puesto que poder es, justamente, la capacidad de realizar lo que sí se quiere. El fondo de esta tesis consiste en que lo malo se hace cuando la ignorancia no nos presenta otro objeto posible de la acción; y como las consecuencias del mal son necesariamente malas y lo malo no se puede desear, resulta que nunca, en realidad, se quiere el mal, por lo que poder hacerlo no es sino no poder hacer el bien. De ahí la impotencia. La impotencia radical, que es ésta de empeorar las cosas, se basa, por tanto, en la ignorancia absoluta del bien.

La ignorancia es el principio de la impotencia radical, pero se entiende muy bien que, ya que es completa ignorancia, se interprete a sí misma como su contrario: 'yo, el carente', me tomo a mí mismo por la totalidad de cuanto hay; nada fuera de mí es comparable a mí mismo y, por tanto, cualquier cosa debe, por ley de naturaleza, servirme para acrecentar —en esto se halla la contradicción característica de esta tremenda ignorancia— mi ser.

Quien conoce su ignorancia, sus carencias, sólo puede haberlo vislumbrado valiéndose ya de alguna manera de la noticia de la plenitud, la divinidad y el bien. Saber que no se está en la dicha y la virtud es el primer medio necesario del conocimiento de la dicha y la virtud, el cual, a su vez, es condición indispensable para alcanzarlas en algún futuro. Poder crecer en el bien es, realmente, poder; no poder crecer en el bien es, simplemente, impotencia. Incluso en el estado de máxima ignorancia y de la peor de las impotencias, el hombre actúa hacia lo bueno y escoge lo mejor; pero

---

<sup>26</sup> Íd.



en esta situación se equivoca flagrantemente, sin duda, ya que en vez de conocimiento tiene apariencia de conocimiento.

Sin embargo, disponemos de un instrumento del conocimiento que seguimos teniendo hasta en la oscuridad de la peor de las ignorancias, que es nuestra capacidad de creer, de juzgar, de opinar —*doxazein*—: sin juicio —*doxa*—, sin tomar algo por verdadero, no hay el desarrollo natural del querer —*boulesthai*—, que es la acción —*práttein*—. Sólo quiero conscientemente algo que aparece en el ámbito de mi conciencia y que juzgo que es lo mejor de lo que puedo ahora mismo hacer. Haga lo que haga, lo haré en virtud de mi conocimiento actual, de mis opiniones reales.<sup>27</sup>

La cuestión es que este parecer —*phainómenon*— no siempre es la verdad misma. La raíz del mal está, pues, en la ignorancia, que ahora se revela como, primordialmente, ignorancia de mí mismo y, luego, ignorancia del bien que anhelo. Queda así al descubierto que el principal interrogante que se plantea es el de la relación existente entre la apariencia —*phainómenon*, lo que se muestra— y la realidad —*on*, lo que es—, o sea, entre mi juicio —*doxa*, mi parecer, fundado en lo que parecen las cosas, en su aparecer primero ante mí— y este mismo juicio cuando da con lo que ‘es’ —*orthós doxa*—.<sup>28</sup>

Y aún hay otro punto que considerar: en cuanto sé que una opinión correcta es correcta, se me transforma en *episteme*, y de que es así tengo, a su vez, *episteme*. En cuanto realizamos que una opinión es ‘torcida’, también, en cierto modo, deja de serlo porque desaparece, deja de ser una auténtica opinión y, a partir de ahora, será considerada como un ‘error’.

El caso no considerado aún es el de una opinión que no se demuestre que es *episteme*, pero que resista a todos los intentos de refutarla, una conjetura enormemente exitosa, pero aún no consolidada como ciencia, el de aquella *doxa* que sea, quizá, el fundamento que lleva a la filosofía misma. Todos los textos escritos por Platón y todas las conversaciones socráticas constituyen nuevas aproximaciones a este problema, el más decisivo de la vida, como anhelo del bien verdadero y perfecto.

Desde el mal no se entiende el bien; desde el bien no se termina de entender el mal. Sumergido un hombre en la maldad, no concibe más que egoísmos a su alrededor. Si concibiera el bien e imaginara que esos otros hombres no son exactamente iguales que él, justamente porque están en relación positiva con el bien, él mismo dejaría de ser lo que es. La injusticia, cuando es cerrada y perfecta —sin ventanas al exterior—, está máximamente alejada de la dicha —*eudaimonía*— y queda reducida a oscura ignorancia, inquietud, odio, recelo, envidia, crimen, barbarie... Se percibe únicamente al otro como un peligro y un posible alimento del propio egoísmo, alguien de quien usar y abusar.

Para quien mantiene el bien a la vista, por lejos que lo vislumbre, el verdadero sufrimiento sí se relaciona positivamente con lo bueno, y se define como la cercanía continua de la tentación de volverse ignorante y caer en la vulgar imitación del hombre perverso. El no saber nada en absoluto, ni de lo divino ni de lo interhumano, queda magníficamente personificado en Calicles, personaje que figura en los diálogos del Gorgias platónico. Calicles ve en la filosofía la inversión de la vida, la antvida esencial. Entiende que tiene que haber dos modos de vida, que sólo podremos pensar como dos grados diferentes de intensidad o de fuerza: la vida fuerte y plena —del amo, del león— y la vida floja y carencial —del esclavo, de los corderos o borregos—. Ambas podrían equipararse a la libertad y a la servidumbre, respectivamente, de manera que la fuerza actúa y la debilidad

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>28</sup> *Íd.*



—*asthénéia*— recibe esa acción, es decir, padece. Una forma de la acción es el cometer injusticia —*adikein*—; una de la pasión, el sufrirla —*adikeisthai*—. Pero estos términos están más bien tomados de la vida de los muchos, que son débiles, los cuales se ven perjudicados por los fuertes, que son los menos, y forjan este vocabulario que sólo hace buen sentido dentro del sistema conceptual de la vida ‘floja’ del esclavo.

Para Calicles, la vida es mero deseo —*epithymía*— y satisfacción potente del deseo. A más y mayores deseos, más vida, siempre y cuando les correspondan un ímpetu formidable de conquista de sus objetos y, de seguido, la satisfacción gloriosa sin referencia a nada más que a sí misma. La pura fuerza se mantiene fuerza consumiendo sus alimentos, como el fuego sus combustibles. Es movimiento, aspiración ascendente que, en el camino, toma lo menos fuerte, asumiéndolo y consumiéndolo. El esclavo, por el contrario, está por derecho natural a merced de su amo. No obstante, surge un punto de conflicto y, por ello, de conciencia: el esclavo se rebela frente a la idea de su dependencia total a los deseos inconsistentes del amo; surge en él un derecho natural a la subversión del propio supuesto derecho natural de la ley del más fuerte.

A esta diatriba da respuesta la filosofía, a pesar de las numerosas quejas de Calicles. La filosofía considera en los placeres dos características que los hacen inaptos para identificarlos con el bien. La primera es que el placer va necesariamente ligado al dolor, porque sólo mientras se experimenta la carencia dolorosa se complace el hombre en ir la satisfaciendo poco a poco. En cuanto está satisfecha su necesidad, la misma actividad que un momento antes era placer pasa a ser más bien hartura. Pero resulta evidente que, si se precisa la presencia de lo malo para que aparezca esta forma modesta del bien que es el placer, entonces éste, en efecto, no puede ser el bien puro, el bien sin mezcla de ningún mal. Lisis trabajará con este fenómeno hasta sus últimas consecuencias, y la doctrina platónica del amor está toda ella pendiente de tal hecho.

La segunda característica, estrechamente ligada con la anterior, es que la tarea de satisfacer placenteramente necesidades es la obra de Sísifo: un trabajo infinito, que empieza de nuevo en el instante en que creemos acabarlo. Y, además, a cada nuevo traslado de la piedra hasta la cumbre, Sísifo está más agotado y exige placeres más fuertes, más exóticos y prohibidos. Su gusto se estraga, sus nervios ceden, todo se le vuelve rutina, nadería. Calicles reacciona a las palabras de Sócrates insistiendo en que la piedra vive menos que Sísifo, y que cuanto más se derrame el hombre en la inestabilidad, la búsqueda, la insatisfacción y la furia de los nuevos placeres, más vivo estará y se sentirá... Si, por fin, dejamos que la verdad entre en estas desafortunadas ideas sobre la vitalidad y reconocemos que la inteligencia es la cumbre de la actividad del alma, es decir, de lo que hace que el ser vivo humano viva, entonces no hay duda de que la participación de la inteligencia será indispensable para obtener la *areté*. Naturalmente, la virtud, la excelencia de la vida buena, no es el Bien perfecto sino, como en el *Lisis* se enseñaba sabiamente, un reflejo extraordinariamente diáfano de él y, por ello, una igualación del hombre con la bondad —más que una identificación ya que, por definición, ésta no es posible—. La vida ignorante, sin referencia al bien, se va hundiendo sin remedio en el placer inmediato, en el egoísmo, en la (auto)destrucción.

Epicuro (341-270 a.C.), por su parte, luchó toda la vida contra tener que admitir en la auténtica noción del placer estos rasgos que lo vuelven inservible como candidato a la identificación con el Bien perfecto. En todo caso, entendía Epicuro que otra forma de enfrentar el mal es a través de la ‘resignación’ y el cultivo de la filosofía, actitud propia de la escuela estoica. Todo pasa al olvido, al polvo, a la insignificancia en el abismo insondable del tiempo; luego el bien y el mal también pasarán, ya que se entiende que todo es transitorio.



Evitar el mal o huir ante él era la propuesta de la escuela epicúrea, basándose en su ética del placer —*hedoné*—. En efecto, Epicuro de Samos insiste en el deleite o placer como el fundamento natural, fácil y firme de la felicidad. Entonces, la felicidad se obtiene alcanzando el estado de ausencia de temor, evitando el dolor —el mal—, la pena y preocupación. Afirma: *«Débil es la naturaleza para el mal, pero no para el bien; en los placeres, en efecto, se conserva; en los dolores, al contrario, se destruye»*.<sup>29</sup>

Los epicúreos opinan que el placer en reposo —en contraposición al placer en movimiento— es un medio para obtener la paz, entendida como ausencia de perturbación —*ataraxia*—. Dicha situación, que es perfectamente accesible para el hombre, por definición no puede, una vez en ella, hartar. Por tanto, el hombre sabio, para Epicuro, debe buscar los placeres con moderación, evitando el mal. Epicuro, como los cirenaicos, hizo pues del placer el fin de la vida. Todos los seres procuran conseguir el placer, y en el placer consiste la felicidad: *«...afirmamos que el placer es el comienzo y el fin de la vida venturosa; porque hemos reconocido este bien como el primero de todos y connatural a nosotros, y por referencia al mismo es como iniciamos toda elección y toda repugnancia; y a esto venimos a parar, como si juzgáramos todo bien tomando la pasión por modelo...»*.<sup>30</sup>

Se han de notar, pues, dos cosas: la primera, que Epicuro no se refería a los placeres momentáneos, a las sensaciones pasajeras, sino al placer que dura a lo largo de toda la vida; y segunda, que el placer consistía para él, más que en alguna satisfacción positiva, en la ausencia de dolor. Tal placer se hallará preeminentemente en la serenidad atarácica del alma. A esta serenidad del ánimo juntaba Epicuro la salud del cuerpo, pero insistía principalmente en el placer intelectual, pues mientras que los dolores corporales gravísimos suelen ser de corta duración, los dolores menos agudos pueden superarse o hacerse tolerables mediante los placeres de la mente. *«... una teoría exacta... puede atribuir toda elección o evitación a la salud del cuerpo y a la libertad con respecto a las inquietudes del alma»*. *«... a veces prescindimos de muchos placeres: si es probable que de ellos se siga alguna dificultad; y preferimos a los placeres muchos dolores cuando a éstos les ha de seguir un placer mayor si resistimos por un momento aquellos dolores»*.<sup>31</sup>

Siempre que Epicuro habla de elección entre los placeres y de evitación de algunos, a lo que se refiere, en realidad, es a la permanencia del placer y a la presencia o ausencia del subsiguiente dolor, pues en su ética no cabe distinguir entre los placeres a base de una discriminación de valor moral, aunque podamos, ciertamente, distinguir entre unos placeres y otros basándonos sin darnos cuenta en valoraciones morales... como es preciso que suceda en toda ética hedonista, a menos que el que la profese esté dispuesto a admitir que los placeres *«más groseros»* están al mismo nivel que los placeres más refinados.

*«Por consiguiente, cuando decimos que el placer es un bien principal, no estamos hablando de los placeres del disoluto, ni de los que consisten en el goce sensual, como creen algunos ignorantes, y quienes no participan de nuestras opiniones o las interpretan al revés, sino que queremos referirnos a la liberación del dolor corporal y de las inquietudes y confusiones del alma. Pues no son las continuas embriagueces y orgías... lo que hacen la vida feliz, sino sobrias contemplaciones que examinan los motivos de toda elección o evitación, y rechazan las vanas opiniones de las que se originan la mayor parte de las inquietudes que turban el alma»*.<sup>32</sup> *«Ningún placer es intrínsecamente*

<sup>29</sup> Epicuro, Sobre la felicidad, exhortación 37, p. 109

<sup>30</sup> Laercio, Diógenes, 10, 129

<sup>31</sup> Laercio, Diógenes, 10, 128-129

<sup>32</sup> Laercio, Diógenes, 10, 129 y 131-2

*malo; pero las causas eficientes de algunos placeres comportan gran cantidad de perturbaciones del placer».*<sup>33</sup>

En la práctica, tenemos que considerar si un placer pasajero producirá, tal vez, un dolor más grande, y si algún dolor momentáneo podrá generar un placer mayor. Por consiguiente, aunque todo dolor, teóricamente, sea un mal, y todo placer un bien, en la práctica debemos mirar al futuro y esforzarnos por conseguir el máximo placer duradero; esto es, según Epicuro, la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. El hedonismo epicúreo no pretende, por tanto, inducir al libertinaje irresponsable y a los excesos, sino a que se lleve una vida tranquila y sosegada; porque el hombre es desgraciado, ya sea por el temor, ya por los deseos vanos e ilimitados de su ánimo, y si consigue desembarazarse de aquél y poner freno a éstos, se asegurará los beneficios de la razón.

El sabio, además, procura no multiplicar sus necesidades, pues esto implica multiplicar las fuentes del dolor; reducirá, más bien, al mínimo lo que necesite. Dado que el hombre no debe escoger irreflexivamente el primer placer que se le ofrezca, es necesario para la conducta de la vida un arte de la medida. Para que un hombre viva una vida verdaderamente dichosa, ha de poseer esta perspicacia. *«Ahora bien, el comienzo y el mayor bien de todas estas cosas es la prudencia y por eso es la prudencia algo de más valor que la filosofía misma, en cuanto que todas las demás virtudes derivan de ella, pues ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente como no se viva también con prudencia, honradez y justicia, y que no se puede vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida agradable; porque las virtudes son hermanas de la vida grata y ésta es inseparable de aquéllas».*<sup>34</sup> Cuando un hombre es virtuoso, no es tanto persona que goza incesantemente de placeres cuanto el hombre que sabe cómo conducirse en la búsqueda serena y sensata del placer. Una vez definida la virtud de esta manera, es evidente que se la ha de ver como condición absolutamente indispensable para una felicidad perdurable.

Para los estoicos, la filosofía versa, ante todo, sobre la conducta. Ahora bien, el fin de la vida, la felicidad —*eudaimonía*— consiste en la ‘virtud’ —en el sentido estoico del término—, es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza, en la conformidad de la acción humana con la Ley de la naturaleza o de la voluntad humana con la Voluntad divina. Para el hombre, conformarse con las leyes del universo en sentido amplio y adaptar su conducta a su propia naturaleza esencial, a la razón, es una misma cosa, puesto que el universo es regido enteramente por la Ley natural.

Para los cínicos, la «naturaleza» significaba más bien lo primitivo e instintivo; por tanto, vivir conforme a la naturaleza suponía un desprecio deliberado de los convencionalismos y tradiciones de la sociedad civilizada, desprecio que se exteriorizaba en la conducta, excéntrica y, a veces, indecente. Para los estoicos, por el contrario, vivir conforme a la naturaleza significaba atenerse al principio que opera en la naturaleza, al *logos*, del cual participa el alma humana. En consecuencia, el fin ético consiste, según los estoicos, en la sumisión al orden divinamente impuesto por Dios en el mundo.

Mas el hombre está dotado de razón, facultad que le confiere superioridad sobre el bruto: debe entenderse, por tanto, que, para el hombre, *«la vida según la naturaleza significa la vida conforme a razón»*. De donde se sigue que la definición que da Zenón de Citio (336-264 a.C.) del fin humano es *«vivir en conformidad con la naturaleza, lo cual quiere decir vivir una vida virtuosa, puesto que a lo que la naturaleza conduce es a la virtud. Por otra parte, una vida virtuosa es una vida conforme a nuestra experiencia del curso de las cosas naturales, ya que nuestras naturalezas humanas son sólo partes de la naturaleza universal. Así, el fin del hombre es llevar una vida según la naturaleza,*

---

<sup>33</sup> Laercio, Diógenes, 10, 141

<sup>34</sup> Laercio, Diógenes, 10, 132

*entendiendo por ésta no solamente nuestra propia naturaleza, sino la naturaleza del universo: una vida en la que no hagamos nada de lo que universalmente está prohibido, es decir, nada de lo que veda hacer la recta razón, que todo lo penetra y es idéntica a Zeus, guía y rector del universo».*<sup>35</sup>

Como los estoicos mantenían que todo obedece necesariamente a las leyes de la naturaleza, no podía menos de hacérseles esta objeción: ¿A qué viene andar diciendo al hombre que acate las leyes de la naturaleza, si en ningún caso puede dejar de someterse a ellas? Los estoicos respondían que el hombre es racional y, por ende, aunque siempre haya de actuar según las leyes naturales, tiene el privilegio de conocer esas leyes y de aceptarlas conscientemente. De lo que se sigue que la exhortación moral tiene una finalidad: el hombre es libre para cambiar de actitud interior. Esto implica no solo una modificación de la tesis determinista, sino algo más... y es que no hay ni puede haber deterministas que sean consecuentes del todo, y los estoicos no son excepción a esta regla.

El resultado es que, *sensu estricto*, para el estoico ninguna acción es en sí misma buena o mala, porque el determinismo no da lugar a la acción voluntaria ni a la responsabilidad moral, mientras que en un sistema monístico el mal sólo es mal cuando se le ve desde un punto de vista particular: *sub specie aeternitatis* todo es bueno y justo. Parece que los estoicos aceptaron —al menos teóricamente— la idea de que no hay acciones que sean malas de suyo, en sí mismas, y que Zenón admitió que ni siquiera el canibalismo, el incesto o la homosexualidad son en sí mismos malos.<sup>36</sup> En ningún caso se debe entender que Zenón quisiera recomendar tales acciones: lo que quiso decir es que el acto físico es indiferente, que la maldad moral es cosa de la voluntad humana y de la intención.<sup>37</sup>

Por otra parte, admitían una escala de valores y daban por supuesto, al menos tácitamente, que el sabio es libre para elegir los valores superiores y evitar los inferiores. Según los estoicos, sólo la virtud es un bien en el pleno sentido de este término: todo lo que no sea ni virtud ni vicio tampoco será bueno ni malo, sino indiferente. «*La virtud es una disposición conforme a la razón, deseable en sí misma y por sí misma y no a causa de alguna esperanza o del temor de algún motivo externo*».<sup>38</sup> De acuerdo con esta opinión de la autosuficiencia y la autodesiderabilidad de la virtud fue como Crisipo ridiculizó los mitos platónicos relativos a las recompensas y a los castigos de la otra vida. Estas virtudes o se dan todas juntas o faltan todas, es decir, que quien posee una de ellas las posee, en realidad, todas.

A pesar de estas diferencias, los estoicos se adhirieron en general al principio de que las virtudes están indisolublemente ligadas unas con otras, como expresiones que son de un solo y mismo carácter, de tal suerte que la presencia de una virtud implica la presencia de todas ellas. Y, viceversa, pensaban que cuando se da un vicio se dan sin duda todos. El carácter es, pues, el punto en que más insisten, y la conducta verdaderamente virtuosa —que es el cumplimiento del ‘deber’, término utilizado por Zenón, pero que denotaba más «*lo conveniente*» en el espíritu recto— sólo el sabio la alcanza.

Una consecuencia de esta doctrina es que los que logran la virtud son muy pocos y, además, sólo la logran al cabo de muchos años. El hombre camina en la perversidad durante toda su vida o, si no, la mayor parte de ella. Si alguna vez llega a ser virtuoso, es ya tarde, en el ocaso mismo de sus días. Este riguroso idealismo moral es característico del primer estoicismo; los estoicos posteriores insistieron mucho más en la noción del progreso, animando al hombre a que entrase por las sendas

<sup>35</sup> Laercio, Diógenes, VII 86 y ss.

<sup>36</sup> Cfr. Von Arnim, Hans, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. I, pp. 59-60

<sup>37</sup> Cfr. Orígenes, *Contra Celso*, 4, 45

<sup>38</sup> Laercio, Diógenes, VII, 89

de la virtud y perseverase en ellas: el ideal ético se alcanza cuando amamos a todos los hombres como a nosotros mismos, o sea, cuando nuestro amor propio abarca con igual intensidad todo cuanto está relacionado conmigo, incluida la humanidad en su sentido más amplio.

Aristóteles (384-322 a.C.), por su parte, entendería el mal como carencia, por lo que el mal en sí no tenía causa ni formal, ni eficiente, ni final, sólo causa material. Rechazará Aristóteles, finalmente, el intelectualismo moral de Sócrates y de Platón: no toda maldad es ignorancia, no toda la actividad psíquica se agota en el conocimiento. Además del error cognoscitivo o dianoético —la verdad y la falsedad— existe el ‘error’ volitivo o ético. Sólo eso, argumenta una y otra vez Aristóteles, explica el hecho de que imputemos a otros y a nosotros mismos el haber actuado mal. Incluso la ignorancia es digna de castigo para el estagirita, si se es responsable de ella.

La ética aristotélica es abiertamente teleológica. Considera la acción no en cuanto buena en sí misma sin tener en cuenta ningún otro aspecto, sino en cuanto a que conduce al bien del hombre —como un medio, por tanto—. De esta manera, todo lo que conduzca al logro de su bien o de su fin constituirá una acción ‘buena’ del hombre y la acción que se oponga a la consecución de su verdadero bien será una acción ‘mala’.

Dice Aristóteles: «*Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección, parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas*». <sup>39</sup> Pero se pueden considerar diferentes tipologías de bienes, que se corresponden con las distintas artes o ciencias. Así, el arte del médico trata de conseguir la salud como finalidad última y el de la navegación —por ejemplo—, un viaje seguro. Por lo demás, algunos fines se subordinan a otros que tienen un mayor carácter de ultimidad. Estos fines inmediatos se ordenan, pues, a otros fines o bienes mediatos —y, como tales, diferidos en el tiempo—.

Pero si hay algún fin que deseamos por él mismo y para lograr el cual es por lo que queremos todos los demás fines o bienes subordinados, entonces este bien último será el mayor bien de todos; será, en definitiva, el Bien. Aristóteles se propone descubrir qué es este Bien y cuál la ciencia que le corresponde en buena lid. En cuanto a la segunda cuestión, alega el Estagirita que la ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social.

El estado y el individuo poseen un mismo bien, aunque este bien, tal como se halla en el estado es, según la visión aristotélica, mayor y más noble. <sup>40</sup> Por ejemplo, en su *Ética a Nicómaco* o la *Ética a Eudemo*, Aristóteles entiende la ética como una rama de la ciencia política o social, si bien se ocupa primero de la ciencia ética individual y, después, de la ciencia ética política, en su *Política*. Respecto a la cuestión de cuál pueda ser el bien fundamental del hombre, Aristóteles concibe que no puede responderse con la exactitud con que se puede responder a un problema matemático, y que esto se debe a la propia naturaleza del asunto, porque el objeto de la ética lo constituyen las obras humanas. <sup>41</sup>

Hay también otra gran diferencia entre las matemáticas y la ética: mientras aquéllas parten de unos principios generales de los que deducen conclusiones, la ciencia moral parte de las conclusiones. En la ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, oponiéndolos y cribándolos, se formulan luego principios generales. <sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 1-3

<sup>40</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1904a 27-b 11. Cfr. *Magna Moralia*, 1181 a y b

<sup>41</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 11-27. Cfr. *Ética a Eudemo*, I, 6

<sup>42</sup> En la *Ética a Eudemo*, dice Aristóteles que partimos de «juicios verdaderos pero oscuros» (1216 b 32 y ss.) o de «los primeros juicios confusos» (1217 a 18 y ss.) y pasamos luego a formar juicios éticos claros

Esta opinión presupone que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza, el atenerse a las cuales, observando una actitud general de armonía, coherencia y equilibrio, esto es, reconociendo sus importancias relativas, constituye para el hombre la auténtica vida ética.

Esta concepción proporciona una base para una ética que podríamos calificar como natural en cuanto contrapuesta a una ética arbitraria, pero enseguida surgen graves dificultades en cuanto se trata de fijar teóricamente la obligación moral, sobre todo en un sistema en el que, como ocurre en el de Aristóteles, no se puede vincular la ética de las acciones humanas a la Ley divina, como tratarán de hacer posteriormente los filósofos cristianos de la Edad Media, que tantas tesis aceptaron del de Estagira. Sin embargo, pese a sus evidentes defectos, la ética aristotélica es, en gran parte, una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre, habitualmente considerado como bueno y virtuoso. Aristóteles procuró que sus doctrinas éticas fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales de ese hombre justo, que es —dice— el más calificado para juzgar en cuestiones de esta índole.<sup>43</sup>

Pero, ¿qué es lo que la gente suele anhelar como el fin último de la vida? La felicidad, dice Aristóteles, aunque resulta obvio que esto no nos lleva demasiado lejos en el análisis y las potenciales conclusiones sobre ese fin, pues es un hecho que la gente entiende por felicidad cosas muy dispares: el placer, la riqueza, los honores, la fama, etc. Más aún, un mismo hombre puede estimar de maneras diferentes en qué consiste la felicidad, según se halle en un momento o en otro de su existencia. Así, cuando esté enfermo, considerará la salud como la mayor felicidad, y cuando esté necesitado económicamente la identificará, probablemente, con la riqueza. Pero el placer es un fin más para los esclavos que para los hombres libres, y los honores tampoco pueden ser la finalidad de la vida, pues dependen de quienes los otorgan y no realmente de nosotros.

Por otra parte, la honra y los honores parecen ordenarse a asegurarnos de nuestra virtud; por lo tanto, ¿no será el fin de la vida la virtud moral? No, dice Aristóteles, porque la aparente virtud moral puede coexistir con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, aquello a lo que todos tienden —aun de forma equivocada—, ha de ser una actividad y ha de excluir la miseria. Ahora bien, si la felicidad es una actividad del hombre, hemos de ver cuál es la actividad peculiarmente propia del hombre. Ésta no puede ser la actividad del crecimiento, ni la de la reproducción, ni tampoco la de la sensación, pues de todas ellas participan también otros seres inferiores al hombre: habrá de ser la actividad de lo que sólo el hombre posee entre los seres naturales, es decir, la actividad de la razón.

Tal es, verdaderamente, una actividad virtuosa —pues Aristóteles distingue, junto a las virtudes morales, las virtudes intelectuales— pero no lo que la gente entiende de ordinario cuando dice que la felicidad consiste en ser virtuoso, ya que entonces se piensa en general en las virtudes morales, tales como la justicia, la templanza, etc. De todos modos, la felicidad como fin moral no podría consistir simplemente en la virtud en cuanto tal: consiste, más bien, en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, entendiendo por virtud a la vez las virtudes intelectuales y las morales. Además, dice Aristóteles, para que merezca realmente el nombre de felicidad ha de manifestarse durante una vida entera, y no sólo en breves períodos.

Una vez asentados estos conceptos, Aristóteles pasa a considerar, en primer lugar, la naturaleza general del buen carácter y de la acción buena, y después las principales virtudes morales, las virtudes de aquella parte del hombre que puede atenerse al plan fijado por la razón; por último, considera las virtudes intelectuales. Al final de la *Ética Nicomáquea* contempla la vida ideal, es decir,

---

<sup>43</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 27 y ss.



la de la actividad conforme en todo con la virtud, vida que será la existencia verdaderamente feliz para el hombre.

Respecto a la bondad en general, al buen carácter, dice Aristóteles que desde el comienzo tenemos una capacidad para lograrlo, pero que hemos de desarrollarla mediante la práctica. ¿Cómo se desarrolla? Haciendo obras virtuosas. Pero ¿cómo podremos realizar actos de virtud si no somos ya antes virtuosos? Responde Aristóteles<sup>44</sup> que empezamos por hacer actos que son virtuosos objetivamente, sin tener, empero, un conocimiento reflexivo de esos actos y sin elegirlos deliberadamente como buenos, sino sólo por una disposición habitual.

La acusación de cometer círculo vicioso queda, pues, refutada mediante la distinción entre los actos que crean la buena disposición y los actos que se derivan de ella una vez creada. La misma virtud es una disposición que se ha desenvuelto a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta capacidad o facultad. ¿Cómo se opone la virtud al vicio? Característica común de todas las acciones buenas es la de poseer cierto orden o proporción, y la virtud, para Aristóteles, es un medio entre dos extremos, entre dos vicios, de los cuales el uno lo es por exceso y el otro por defecto.<sup>45</sup> ¿Por exceso o defecto de qué? Ya con respecto a un sentimiento ya con respecto a una acción. Así, respecto al sentimiento de la confianza, el exceso constituye la temeridad —por lo menos cuando el sentimiento lleva a la acción, pues es de las acciones humanas de lo que se ocupa la ética—, mientras que su defecto sería la cobardía.

El medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad y la cobardía: este medio es el valor, que es la virtud en el sentimiento de la confianza. En consecuencia, Aristóteles describe o define la virtud moral como «una disposición a elegir, que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, por una regla, esto es, por la regla a tenor de la cual se determinaría un hombre sabio en las cuestiones prácticas».<sup>46</sup> La virtud es, por consiguiente, una disposición, disposición a elegir según una regla, a saber, la regla a que se atendería un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de un penetrante discernimiento moral, al hacer sus elecciones.

El Estagirita consideraba la posesión de la sabiduría práctica, la aptitud para ver cuál es la cosa justa que ha de hacerse según las circunstancias, como esencial para el hombre verdaderamente virtuoso, y daba mucho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a cualesquiera conclusiones a priori y puramente teóricas. Tampoco se ha de tomar la doctrina aristotélica del «medio» como equivalente a una exaltación de la mediocridad en la vida moral, pues en cuanto entra en juego la excelencia, la virtud es un extremo: sólo con relación a su esencia y a su definición es un «medio».

Por ejemplo, el valor no es sólo temeridad, ni es fría previsión, sino una síntesis de las dos —siendo este carácter de síntesis lo que le impide al valor degenerar por un lado en temeridad y, por otro, en cobardía. Debido a este sentir, hondamente justificado, no atribuyó la virtud a ninguno de esos elementos, sino a su síntesis. Un presupuesto necesario para la acción moral es el de la libertad, ya que sólo con sus acciones voluntarias se hace un hombre responsable. Quien actúe bajo alguna constricción física externa o en la ignorancia, no podrá ser tenido por responsable.

A propósito de la ignorancia, Aristóteles observa que, aunque de un hombre que actúe en un arrebató de cólera o en estado de embriaguez pueda decirse que obra *con* ignorancia, no se puede

---

<sup>44</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, B 1, 1103 a 14-b 26; B 4, 1105 a 17-b 18

<sup>45</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, B, 6 y ss.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106 b 36 –1107 a 2



decir que obre *por* ignorancia, pues esta ignorancia es debida ella misma a la cólera o al vino.<sup>47</sup> Sin embargo, su afirmación de que un hecho cometido por ignorancia es involuntario si el agente lo lamenta en seguida, y no-voluntario si no es lamentado pronto, difícilmente se puede aceptar, pues, aunque la actitud subsiguiente del agente pueda revelar su carácter general, es decir, si es en conjunto un hombre bueno o malo, no puede en cambio servir para diferenciar las acciones no queridas de las acciones puramente involuntarias...

Claro que, debido a lo que podríamos llamar el carácter estrictamente humano de la ética de Aristóteles, por quien lo «*justo*» es explicado en términos de «*bien*», cabría la respuesta de que aun el hombre incontinente actúa como tal *sub ratione boni*. Esto es verdad, pero así y todo el hombre incontinente sabe que la acción que lleva a cabo es moralmente mala. Ciertamente que un hombre puede haberse creado un hábito malo tan fuerte que le sea imposible dejar de realizar las obras intrínsecamente malas que de ese hábito naturalmente se derivan; pero podría haber evitado desde el principio la contracción de ese nefasto hábito. Un hombre puede haber engeguado su conciencia hasta tal punto que ya no pueda discernir qué es lo justo, pero él es el responsable último de tal ceguera y de haber determinado así su propia ignorancia. Cabe decir que éste es el pensamiento genérico de Aristóteles, aunque, por la manera como trata la tesis socrática, no parece hacer suficiente justicia a la debilidad moral, ni tampoco a cuestión de la pura perversidad.

En el libro quinto de la *Ética a Nicómaco* trata Aristóteles de la justicia, entendiendo por ésta lo que es justo y equitativo. Aristóteles considera que la ley del Estado se extiende —por lo menos idealmente— sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de acciones materialmente virtuosas —puesto que, claro está, la ley no puede imponer las acciones virtuosas entendidas formal o subjetivamente—, la justicia universal coincide poco más o menos con la virtud, vista ésta, de todos modos, en su aspecto social.

Aristóteles, al igual que Platón, está firmemente convencido de que el Estado tiene una función positiva y educadora. No obstante, dice a continuación que la justicia no es realmente un medio, como lo son las otras virtudes, sino en el sentido de que ella produce un estado de cosas tal que viene a ser un equilibrio entre aquél en que A posee demasiado y aquél en que B posee también demasiado. Finalmente, Aristóteles establece la distinción entre diversos tipos de acciones materialmente injustas, mostrando que realizar una acción que redunde en daño para otro, cuando este daño no había sido previsto o querido —y menos aún si ordinariamente no suele resultar tal daño de esa acción— es muy distinto de cometer una acción de la que se siga de suyo un daño para otro, sobre todo si este daño había sido previsto y querido.<sup>48</sup> Tales distinciones dejan espacio abierto a la equidad como tipo de justicia superior a la justicia legal, siendo esta última demasiado general para que pueda aplicarse eficazmente a todos los casos concretos.

Al estudiar las virtudes intelectuales, Aristóteles las divide según las dos facultades racionales: la facultad científica, con la que contemplamos los objetos que son necesarios y no admiten ninguna contingencia, y la facultad razonadora o facultad de opinar, que se ocupa de los objetos contingentes. Las virtudes intelectuales de la facultad científica son la *epistémé*, «*la disposición en virtud de la cual demostramos*»,<sup>49</sup> y a la que conciernen las pruebas, y el *nôus*, o la razón intuitiva, mediante la cual aprehendemos una verdad universal después de haber experimentado cierto número de casos particulares y de haber visto entonces que esa verdad o ese principio son evidentes

<sup>47</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Γ 1, 1110 b 24-7

<sup>48</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, E 8, 1135 a 15-36 a 9. Cfr. *Retórica*, 1374 a 26-b 22

<sup>49</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b 31 -2



de por sí.<sup>50</sup> La unión del *nôus* y la *epistême* es la sabiduría teórica o *sophía*, que está orientada hacia los objetos más excelsos —incluyendo probablemente no sólo los de la Metafísica, sino también los de las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza—.

Las virtudes de la facultad razonadora son la *téchne* o arte, «*aquella disposición por la que hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera*»,<sup>51</sup> y la sabiduría práctica o *phrónesis*, «*una disposición verdadera a la acción, con ayuda de una regla, en lo que concierne a las cosas buenas o malas para los hombres*». <sup>52</sup> La *phrónesis* se subdivide según los objetos sobre los que versa. En cuanto que se ocupa del bien del individuo, tenemos la *phrónesis* en sentido estricto; en cuanto se ocupa de la familia y del hogar se llama economía. En cuanto se ocupa del Estado, recibe el nombre de ciencia política, en el sentido más lato. Ésta se subdivide, a su vez, en: arquitectónica o facultad legislativa, que es la Política en el sentido más estricto y la facultad subordinada o administrativa. Y esta última se subdivide también en deliberativa y judicial.

Es importante advertir que, a pesar de estas divisiones, se trata en realidad de una misma virtud, que recibe el nombre de sabiduría práctica cuando se refiere al individuo y el de política cuando se refiere al bien del Estado. Pero Aristóteles reconoce expresamente que hay hombres que pueden tener conocimiento de cuál es la manera recta de proceder deduciéndolo de sus experiencias de la vida, aunque no tengan ninguna idea clara de los principios generales. Por consiguiente, vale más conocer la conclusión del silogismo práctico, sin la premisa mayor, que conocer ésta e ignorar la conclusión.

Acerca de la opinión de Sócrates de que toda virtud es una forma de la prudencia, declara Aristóteles que en parte es acertada y en parte errónea. Sócrates «*se engañaba al afirmar que toda virtud es una forma de prudencia, pero tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia*». <sup>53</sup> Sócrates sostenía que todas las virtudes son formas de la razón —por lo mismo que son formas del conocimiento—, pero Aristóteles declara que lo cierto es, más bien, que todas las virtudes son razonables.

Así, pues, la prudencia le es necesaria al hombre para ser verdaderamente virtuoso, por ser «*la excelencia de una parte esencial de nuestra naturaleza*», y en la medida en que «*no puede haber elección justa sin que se den a la vez la prudencia y la virtud, puesto que esta última asegura la elección del fin justo, y la primera la elección de los medios justos para alcanzarlo*». <sup>54</sup> Pero la prudencia o sabiduría práctica no es lo mismo que la habilidad o destreza. Ésta es la facultad mediante la cual un hombre puede hallar los medios conducentes para conseguir un determinado fin, y un rufián puede ser habilísimo en dar con los medios más idóneos para conseguir su innoble fin. La mera destreza difiere, por tanto, de la prudencia, que presupone las virtudes y equivale a la penetración moral. <sup>55</sup>

La prudencia no puede existir sin el talento y la habilidad, pero tampoco puede reducirse a éstos, pues es una virtud moral. En otras palabras, la prudencia es el talento en cuanto que se aplica a encontrar los medios conducentes para conseguir el verdadero fin del hombre y es la virtud moral la que nos capacita para elegir el verdadero fin, de suerte que la prudencia presupone la virtud moral. Aristóteles es consciente de que cabe la posibilidad de que un hombre haga lo que es justo,

<sup>50</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Z, 6, 1140 b 31-1141 a 8

<sup>51</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a 9-10, 20-21

<sup>52</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 b 4-6

<sup>53</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 b 19-21

<sup>54</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145 a 2-6

<sup>55</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 a 23 y ss.



lo que debe hacer, sin ser bueno, pero sólo será bueno si su acción procede de una decisión moral y si hace aquello precisamente porque es el bien.<sup>56</sup> Más aún, «*dada la sola virtud de la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella*».<sup>57</sup> Aristóteles afirma que se ha de distinguir entre la ciencia teórica y la ciencia práctica: «*Lo que deseamos no es saber en qué consiste la bravura, sino ser bravos, ni qué es la justicia, sino ser justos*». Del mismo modo, observa en los *Magna Moralia* que «*quien conoce la esencia de la justicia no por ello es justo*».<sup>58</sup>

El de Estagira, además, se niega a admitir que los placeres sean de suyo malos, al igual que no acepta que todos los placeres sean deseables y no reconoce que el placer consista simplemente en una compensación, es decir, que el dolor represente un fallo en el estado natural y que el placer sea una reparación de tal defecto. Verdad es que donde hay restauración hay placer, y que donde hay agotamiento hay dolor, pero no puede decirse universalmente que el placer sea la compensación de un dolor previo. El placer es, pues, algo positivo, y su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad. Los placeres se diferencian específicamente según las características de las actividades a las que acompañan, y el hombre bueno debe ser nuestro modelo en cuanto a lo verdaderamente agradable o desagradable.

Hay hombres que tratan de conseguir para ellos todo el dinero que les sea posible, o los más grandes honores o los mayores placeres físicos, y a éstos sí que podemos tacharlos de «*egoístas*», de que se aman a sí mismos, y echárselo en cara a modo de reproche; pero otros, a saber, los hombres justos, desean sobresalir en la virtud y en las nobles acciones, y a éstos, aunque «*se aman a sí mismos*» no se lo podemos reprochar en cuanto tales. En verdad, estamos obligados a amarnos a nosotros mismos y a hacernos todo lo buenos que nos sea posible. La facultad cuyo ejercicio constituye la felicidad perfecta es, según Aristóteles, la facultad contemplativa, por la cual entiende la facultad de la actividad intelectual o filosófica, patentizando así que partía del mismo punto intelectualista que Platón.

Es, pues, en el ejercicio de la razón, y precisamente en el de la razón aplicada a los más nobles objetos, en lo que consiste la felicidad completa del hombre, siempre y cuando tal felicidad abarque todo «*un espacio completo de años*». El objeto más excelso de la metafísica es Dios, pero, en la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles no incluye explícitamente la actitud religiosa expresada en la definición de la vida ideal que aparece en la *Ética a Eudemo*, a saber, «*la adoración y la contemplación de Dios*».<sup>59</sup> En todo caso, su doctrina acerca de la contemplación influyó mucho en todo el pensamiento posterior, especialmente en los filósofos cristianos, que la encontraron muy acomodada a sus fines.

Sea como fuere, apenas puede dudarse de que nuestra vida está sustentada en una situación de carencia múltiple. Ya los creadores arcaicos de la filosofía en Jonia parecen haber afirmado que los males de nuestra existencia sólo tendrán fin cuando hayamos penetrado en el conocimiento de la totalidad en la que se inserta, es decir, la Naturaleza. Pero la ignorancia básica no es la de la naturaleza, sino la nuestra propia, puesto que ni siquiera podemos afirmar, sin más, que seamos simplemente partes de la naturaleza... La gran pregunta es cómo debemos vivir, dónde se encuentra, realmente, el polo ideal de la vida buena.

---

<sup>56</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 a 13 y ss.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144 b 32 –45 a 2

<sup>58</sup> Aristóteles, *Magna Moralia*, 1183 b 15-16

<sup>59</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1249 b 20. Dice Aristóteles en los *Magna Moralia* (1208 b 26-32), no obstante, que es inconcebible la amistad con Dios puesto que, si nos fuese posible amarle, Él no nos podría corresponder con su amor



Sócrates de Atenas (470-399 a.C.) confiaba plenamente en la fuerza del diálogo para la investigación de la verdad —para la comprobación precisa, ‘científica’, de la ignorancia—. Sócrates se atenía, pues, a la inscripción del templo de Apolo en Delfos que rezaba: «*Conócete a ti mismo*». La posición socrática —intelectualismo moral— se basa en que un hombre actúa en conformidad con lo que piensa, de modo que, en principio, si llega a comprender plenamente que esto que piensa es falso, modificará su praxis. Nadie hace el mal a sabiendas, porque la verdad más clara acerca del mal es que perjudica a quien lo realiza aún en mayor medida que a quien lo sufre. La otra tesis esencial de Sócrates es la siguiente: la conjetura que nunca se ha podido refutar, y que en cambio ha servido para refutar las demás, es que jamás, suceda lo que suceda, hay que hacer el mal. Lo que importa no es parecer que uno no hace el mal, sino ser bueno; por tanto, no hacerlo, parezca lo que parezca.

De aquí que Sócrates reconozca en el hombre un factor capaz de desafiar a la muerte; y no precisamente porque sepa con certeza que el justo que muere será feliz, sino porque lo único que sabe con plena seguridad es que el mal moral es lo malo mismo, lo peor, mucho peor que la muerte cuando es sufrida sin haberse manchado con el mal. Este factor que hace que el hombre sea capaz, si llega el caso, si la evitación del mal lo exige, de afrontar la muerte ‘con buena esperanza’, no puede ser otro que aquello que hace vivir al hombre, o sea, su alma. Pero entonces es también evidente que el alma es, por así decir, el lugar donde se atesoran las opiniones sobre el bien. El hombre es, pues, básicamente su alma, y su alma es, fundamentalmente, su tesis sobre el bien, de la que dependen todas las acciones.

En definitiva, no caben más que dos posibilidades: o el hombre cree saber que la muerte propia es el peor de los males —y entonces hará cualquier cosa con tal de evitarla—, o el hombre sabe que ignora qué es en realidad la muerte, pero sabe también que el mal moral es lo peor. En este segundo caso, el hombre vive la vida del filósofo, a saber, el cuidado por la verdad y el alma; en el otro, el hombre valora más la retórica, que puede dar a su opinión fuerza persuasiva ante los demás, aunque no sea verdadera, valora más la apariencia que la verdad y cree erróneamente no ser sino cuerpo —*soma*—, y no alma. El lema de la moral socrática dice precisamente: ‘No parecer sino ser’.

Así, puesto que únicamente es mal —para mí y para los demás— el mal que yo hago, y éste consiste, vistas las cosas con radicalidad, en creer que sé a ciencia cierta lo que no sé a ciencia cierta, un hombre que no se contaminara con el mal no tendría nada que temer de ningún acontecimiento, ni natural, ni histórico, ni sobrehumano. Ni las cosas, ni los hombres, ni los dioses, ni la muerte tienen el poder de dañarlo de verdad. Y es de esta forma como Sócrates inaugura el modo de vida y de filosofía que sabe que no hay otra senda que dé al ámbito de la sabiduría más que la de la bondad. No cabe duda de que, aun conociendo y analizando los textos de Platón, resulta complicado desligar su pensamiento del del propio Sócrates, ya que el filósofo desconfiaba notoriamente de la palabra escrita y, por otra parte, en sus diálogos nunca es él mismo quien habla, sino que lo hace a través de otros actores.

Sócrates había preguntado una sola cuestión: ¿Qué es la excelencia?, o sea, ¿qué es lo bueno? Una y otra vez se comprueba en los diálogos platónicos, cuyo protagonista es Sócrates, que no se logra alcanzar ninguna respuesta satisfactoria, ninguna definición definitiva y perdurable de lo bueno y su contrario. En cuanto alguien pretende que lo bueno sea esto o aquello, de manera simplista, se inicia el camino que conduce inexorablemente a una contradicción. No podemos saber si fue Sócrates o Platón quien afirma que lo bueno mismo, esa forma que tienen todas las acciones que se llaman adecuadamente buenas, es indefinible porque sólo consiste, precisamente, en lo bueno mismo y nada más. Tal vez sea esa, por tanto, la ansiada solución a la enrevesada cuestión.

En realidad, pues, todos los diálogos socráticos y platónicos tratan acerca del hombre y sus cualidades, es decir, de la forma de vivir que debe ser adoptada por cada uno de nosotros. Al comienzo del Filebo, Protarco y Sócrates adoptan, *causa argumenti*, dos posiciones extremas: aunque los dos reconocen que el bien ha de consistir en un estado del alma, Protarco se dispone a mantener que la esencia del bien es el placer, mientras que Sócrates la cifrará en la sabiduría. Procede Sócrates a demostrar que el placer, como tal, no puede ser el único y verdadero bien humano, puesto que una vida de puro placer —entiéndase de placer corporal—, en la que no tuviesen parte alguna el espíritu, ni la memoria, ni el conocimiento, ni la opinión verdadera, sería no una vida humana, sino ‘la vida de una ostra’.

Ni el mismo Protarco puede concebir tal vida como deseable para un ser humano. Por otra parte, una vida ‘de puro espíritu’, que careciese en absoluto de placeres corporales, no podría ser el único bien del hombre, aunque el entendimiento sea la parte más excelsa de la naturaleza humana y aunque la actividad intelectual sea la más alta función del hombre, pues el hombre no es puro intelecto. Por lo tanto, la vida buena para el hombre deberá ser una vida ‘mixta’: ni únicamente espiritual, ni tampoco exclusivamente centrada en el placer sensible.

Así, pues, Platón está dispuesto a admitir los placeres que no van precedidos por el dolor, por ejemplo los placeres intelectuales, pero también aquellos que consisten en la satisfacción del deseo, con tal que sean inocentes y se goce de ellos con mesura. Lo mismo que la miel y el agua se han de mezclar en debida proporción para que resulte una bebida grata al paladar —hidromiel—, de igual modo el sentimiento agradable y la actividad intelectual deben mezclarse en justa proporción para hacer buena la vida del hombre. En otros términos, no es preciso volver enteramente la espalda a esta vida mortal y al mundo material para poder vivir la vida verdaderamente buena, sino que se ha de reconocer que este mundo no es el único, ni tampoco el mejor, antes solamente una pobre copia del ideal.

El ‘secreto de la mezcla’ que constituye la vida buena es la medida o proporción. El bien es, por tanto, una forma de lo bello, forma que se constituye mediante medida y proporción. El motivo que impulsa a procurarla es *Eros*, el deseo o la aspiración de alcanzar el bien o la felicidad, la vida buena. El *summum bonum* del hombre, la felicidad, incluye el conocimiento de Dios. Ningún hombre podría ser feliz sin reconocer la operación divina en el mundo. Por lo tanto, Platón declara que la felicidad divina es el modelo de la felicidad humana.

En el *Hippias menor*, Sócrates desea conocer si la tesis de alguien que se reconoce como sofista sobre el bien y el mal es o no verdadera. *Hippias* acaba de proponer una tesis: en su opinión, el mejor de los hombres es el que dice sencillamente las cosas como son; el cual está en máxima oposición con aquel hombre que, usando de doblez, jamás dice las cosas como son. En la última parte de la conversación entre Sócrates e *Hippias* en casa de Éudico, se trata de establecer si son mejores los que hacen el mal premeditadamente o los que lo hacen sin querer.

Para estudiar la cuestión se recurre al rodeo inductivo, igualándose esencialmente el caso del bien y el mal a otros casos de otros muchos ámbitos. La inducción comienza, por tanto, por abandonar los fenómenos morales y dirigirse hacia territorios ajenos, hacia actividades humanas en las que podamos fácilmente distinguir quiénes son mejores, si los que las hacen mal cuando así se lo proponen, o si los que las hacen mal por bien que deseen hacerlas.

Sócrates va extendiendo el alcance de su inducción universalmente. Primero la dirige a todas las actividades que tienen que ver con el uso del cuerpo, ejemplificadas por la carrera y la lucha. Luego, se refiere a la cualidad preferible —excelencia— en aquellas cosas que, sin ser uno mismo, son de uno mismo, por la fuerza —posturas y actitudes del cuerpo, voz, pies, ojos, oídos, nariz,



boca—. Lo que se quiere decir es que la actividad de cualquier sensación o de cualquiera de las demás cosas ‘de uno mismo’ es mejor cuando adrede se ejecuta imperfectamente que no cuando ya sin querer se hace mal. En tercer lugar, se atiende a los instrumentos con los que el hombre se ayuda en la realización de determinadas acciones. Los ejemplos que se consideran bastantes para establecer la misma conclusión —que valen más aquellos utensilios con los que sólo se hace algo mal cuando uno quiere— son el timón, el arca, la lira y las flautas.

A partir de aquí, se indaga dentro del hombre mismo. El sujeto no es, pues, ni sus instrumentos, ni lo que es de él —cuerpo, sensaciones—, ‘es él mismo’, realidad que se expresa en los diálogos de Sócrates con el término *psyché*, alma. La *psyché* o alma es, pues, quien emplea todo lo demás, sensaciones y herramientas.<sup>60</sup> Completado el viaje inductivo, el resultado es que siempre el conocimiento teórico-práctico sobre un asunto —o sea, sobre la excelencia posible de una cosa—, es la excelencia misma en el sentido más elevado, ya que lo es en el sujeto último del que procede toda acción que se llame adecuadamente así. El problema era, en la última fórmula universal que había recibido, el de la justicia.

Ser consecuentes con nuestra inducción es identificar la justicia con el conocimiento de los conocimientos y la injusticia adrede y a sabiendas y sus contrarios, dado que se trata de la regla por la que se pondrá en acto o se dejará en potencia, en cualquier circunstancia, cualquier otra excelencia o saber que poseamos. La justicia sólo puede ser la excelencia de las excelencias y el saber de los saberes, si la extensión a ella de los resultados de nuestra inducción es apropiada. El objetivo de la existencia ha de ser, indudablemente, adquirir, para el propio sujeto que cada cual es, la justicia en el sentido descrito y definido.

Hay, sin embargo, en el fondo de todo este asunto, una espinosa paradoja todavía. Y es que, si la conclusión alcanzada es verdadera, entonces aquel que comete el mal a sabiendas y adrede es siempre mejor que otro que lo haga sin querer. No sólo eso, el que hace el mal premeditadamente es capaz de hacerlo justamente en la medida en que posee la excelencia de las excelencias. Es, precisamente, su ‘excelencia suprema’ la causa de esta maldad, porque ella es el poder que permite, indistintamente, hacer el bien adrede y hacer el mal con premeditación. Y es cometiendo el acto malvado consciente como ejerce, en ese mismo instante, su justicia, que se basa entonces en que la propia justicia se vuelva injusticia. No obstante, aún faltaría por introducir en este argumento el aspecto de la ‘ignorancia de la justicia’ que no se ha sabido ver a sí misma ya que, de haberlo hecho, y en nombre de la misma justicia, se habría actuado con rectitud de juicio. En consecuencia, no se puede vivir, pues, un solo momento más habitando en la ignorancia y sin la menor idea de cómo se debe vivir, como mantienen constantemente Platón y Sócrates a lo largo de toda la obra filosófica platónica.

En este sentido, cuanta menos fama —*timé*— de algo bueno se disfrute, más posibilidades habrá de reducirse modestamente a las proporciones lamentables que uno realmente tiene, y con más sencillez y sinceridad se podrá reconocer —no sólo en el fuero interno, sino incluso ante los demás— que se está falto del conocimiento más imprescindible. Pero cuanto más crezca la conciencia de este vacío de conocimiento de la ignorancia, más se sentirá el dolor, la imposibilidad de permanecer sufriendolo y de seguir en semejante estado de ignorancia supina. Es decir, antes y con mayor ímpetu y determinación se estará dispuesto a emprender la heroica tarea de perseguir infatigablemente lo único que merece el nombre de excelencia, de sabiduría, de Bien.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cfr. García-Baró, Miguel, El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica, Colección Hermeneia nº 82, Ed. Sígueme, Salamanca, 2008, p. 90

<sup>61</sup> *Ibid.*, 95



## 2. DEL BIEN Y EL MAL EN AGUSTÍN Y EL MEDIEVO

*“La soberbia no es grandeza sino hinchazón; y lo que está hinchado parece grande pero no está sano”*

San Agustín (354-430 A.D.)

El más grande de los padres latinos de la Iglesia es, sin duda, san Agustín de Hipona (354-430 A.D.). La importancia del pensamiento filosófico y teológico de Agustín no tiene parangón en la Edad Media. Su pensamiento influyó profundamente no sólo durante los primeros tiempos medievales, sino que los ecos de su magna obra todavía guardan plena vigencia en la actualidad, tanto en el ámbito de la teología cristiana como a nivel puramente filosófico.

Es, además, el primero de los grandes pensadores en los que su biografía está intrínsecamente relacionada con su filosofía y su teología, debido a que sus escritos parten, en gran medida, de reflexiones sobre las múltiples experiencias que marcaron su vida. Su potente e ingente legado dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII, hasta el punto de que hay que recurrir a Agustín —también llamado el Doctor Africano— para intentar comprender las corrientes de pensamiento vigentes en esa época. Agustín, el de Hipona, ilustró con sus abundantes y lúcidos escritos sobre innumerables materias a otros pensadores cristianos de la talla de san Anselmo, san Buenaventura e, incluso, al propio santo Tomás de Aquino.

Los Padres griegos previos, que no hicieron una clara distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología, consideraron el cristianismo como la única sabiduría o ‘filosofía’ verdadera. En cuanto a la filosofía griega, tendieron a verla como una propedéutica para el cristianismo, de modo que su principal interés al ocuparse de ella consistió, fundamentalmente, en indicar la anticipación de la verdad cristiana que veían allí contenida, así como los no pocos extravíos que también advertían claramente en dicha filosofía.



En todo caso, según señala Frederick Copleston, S.I., «*sería inútil tratar de buscar una síntesis filosófica sistemática en ninguno de los Padres griegos o latinos a excepción de San Agustín*» —dado que, básicamente, no existe como tal—. <sup>62</sup>

Nace Agustín el año 354 en la provincia romana de África —en el actual Túnez—. Su familia estaba religiosamente dividida, porque su madre, Mónica —santa, a la sazón—, se había convertido al cristianismo. Como estudiante capaz y al que no faltaban recursos, vivió con toda despreocupación en Cartago, la capital, hasta que una lectura cambió su mente y dio inicio al giro copernicano que acontecería en su vida. El libro mencionado fue un diálogo de Cicerón del género protréptico/exhortativo —que abundó en la Antigüedad y que incitaba a la dedicación a la filosofía— de nombre *Hortensio*, contándose entre las raras piezas ciceronianas extraviadas.

Imbuido de este nuevo entusiasmo —*enthousiasmós*— por la sabiduría, se adhirió Agustín al ‘maniqueísmo’, religión universalmente extendida procedente de Persia y que había surgido a partir de los movimientos gnósticos de siglos anteriores. Ya mucho antes, el ‘zoroastrismo’ o ‘mazdeísmo’, la religión original persa surgida de la predicación de Zaratustra —Zoroastro— sobre el siglo VII a.C., mostraba una fuerte tendencia dualista, que Mani, el fundador del maniqueísmo, aún exacerbó más.

Si bien el mazdeísmo contraponía al Dios del bien —*Ormuz* o *Ahura-Mazda*— con otra entidad casi divina que caracterizaba el principio del mal —*Ahriman*— en una lucha eterna que se reflejaba en el mundo, el maniqueísmo aún lleva la pugna más allá y entiende que hay una dura lucha sin cuartel entre dos seres o dioses, el del mal y el del bien, que presentan un poder semejante. Mani postulaba, además, que el hombre estaba impelido a participar activamente en esta lucha desgarrada, rescatando las semillas del bien diseminadas y perdidas en medio de la oscuridad de la materia. Narraba a sus seguidores un mito en el que el primitivo dios del bien se encontraba casi derrotado por su enemigo, al haber entrado ambos en pugna, además de explicar en clave gnóstica dualista los prodigiosos misterios del cosmos.

Agustín, a quien la cuestión del mal angustió hondamente a lo largo de gran parte de su vida, quedó fascinado ante tan grandiosas promesas de sabiduría, de manera que se unió al grupo. El propio sistema maniqueo parecía recomendarse a sí mismo ante los ojos de Agustín, además, por su manifiesto enfoque en una visión materialista del mundo y de la vida, ya que no podía, por aquel entonces, concebir una realidad inmaterial que no fuera percibida por los sentidos.

No obstante, la naturaleza inquisitiva de Agustín le llevaba a buscar respuestas, continuamente, al gran número de preguntas que le acuciaban en su interior. Consciente de su propia debilidad respecto de algunas pasiones, pensaba que podría ahora atribuir su sentido de culpa a una causa negativa externa... Otro problema que turbaba a Agustín era el de la fuente de certeza. Además, si bien los maniqueos condenaban el comercio sexual y comer carne, y prescribían prácticas ascéticas como el ayuno, esas prácticas obligaban solamente a los ‘elegidos’, no a los ‘oyentes’, nivel al que pertenecía Agustín.

Con el tiempo, éste sufriría una gran decepción, cuando sus cuestiones no pudieron ser respondidas de manera intelectualmente satisfactoria por un alto sacerdote del culto, de nombre Fausto, en quien Agustín había depositado elevadas expectativas ante la insistencia de sus correligionarios, que le remitían siempre a una posible visita de tan alta autoridad a Cartago —y dado que ellos mismos no sabían cómo resolver las profundas dudas planteadas por Agustín—.

---

<sup>62</sup> Cfr. Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Vol. II. De San Agustín a Escoto, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1994, p. 48



Como había permanecido unos cuantos años en lo que luego consideraría una secta con una doctrina significativamente errada, se tornó escéptico, encontrando en Cicerón y los Académicos su nuevo modelo a seguir como orador, y disponiendo de abundante documentación antigua para sustentar su nueva tendencia. El escepticismo se combinaría por un tiempo en Agustín con una carrera de profesor de retórica exitosa, lo que le permitió ir a Italia y llegar, finalmente, a Milán que, en aquel momento, era una ciudad incluso más importante que la propia Roma.

En Milán, comenzó Agustín a tener una idea más positiva sobre el cristianismo, aunque también tuvo acceso a varios tratados platónicos y neoplatónicos, en concreto de Plotino. El efecto que causó la lectura de las *Enéadas* plotinianas parece que fue determinante para el abandono de la nueva tendencia en la que habitaba Agustín, al encontrar un verdadero arsenal de refutaciones sobre el escepticismo y percatarse, además, de la existencia de realidades inmateriales que en su época de maniqueo jamás hubiera podido aceptar. Se podría aventurar que estos textos contribuyeron a iniciar una conversión intelectual de Agustín.

Sin embargo, el proceso de conversión al cristianismo fue, todavía, prolongado... Comenzó entonces a releer el Nuevo Testamento, especialmente los escritos de san Pablo. El obispo cristiano de Milán era entonces san Ambrosio, al que se puede considerar como el mayor de los teólogos ortodoxos latinos anteriores al propio Agustín. Aunque no tuvieron un intenso contacto personal, la oratoria de Ambrosio constituyó otro peldaño importante en su conversión, si bien el impulso final que llevó de manera definitiva a Agustín a abrazar el cristianismo tiene que ver con un hecho misterioso ocurrido en el puerto de Roma y en el que, según relataría posteriormente el propio Agustín, vivió una experiencia de 'certeza en la fe inexplicable'.

En pleno proceso de lucha moral interna, se encontraba Agustín en el jardín de su casa cuando escuchó la voz de un niño que, desde lo alto de un muro, gritaba repetidamente: «*Tolle lege!, Tolle lege!*»; al abrir al azar el Nuevo Testamento, Agustín fue a dar con unas palabras de la epístola a los Romanos,<sup>63</sup> que le causaron tal hondo impacto que decidieron, irrevocablemente, su conversión moral. Tras la conversión, pero antes de su bautismo, Agustín abandonó la cátedra de Milán que ocupaba aprovechando una eventual enfermedad y se retiró con un grupo de amigos a la casa de uno de ellos en Casiciaco, retiro que se convirtió en una larga y fructífera serie de meditaciones filosóficas que, aún hoy, se conservan en gran parte y cuyos diálogos constituyen, seguramente, la base de muchos de los pensamientos filosóficos que Agustín desarrollaría con posterioridad.

Se relata que el primer problema que abordaron los amigos reunidos en la finca de Casiciaco fue si la verdad es accesible para el hombre o debe éste conformarse con tan sólo la *verosimilitud* de los Académicos. Los pasos y resultados del debate se encuentran recogidos en los tres libros *Contra los Académicos*. En esencia, Agustín y su círculo estiman absurda la idea de admitir verosimilitud alguna —irónicamente, '*verisimile*' significa, literalmente, '*lo que se parece a la verdad*'— si no se conoce verdad ninguna. ¿Cómo se puede saber, si no es empleando como modelo a la verdad, qué se parece a ésta? El Académico podrá insistir en que él no niega que haya la verdad, sino que sólo duda y dudará siempre de haber accedido a ella. Pero, lo que de hecho está afirmando es que sabe con absoluta certeza la 'verdad' autocontradictoria de que no se puede saber con certeza ninguna verdad...

Otro de los cardinales asuntos tratados es la disertación sobre el fin último de la vida humana, o sea, *Sobre la vida feliz*, en la que se concluye la preferibilidad de lo incorruptible y su valor superior sobre lo corruptible, lo que, aun pareciendo una conclusión simple, tiene importantísimas consecuencias —p.ej. la consideración de las verdades que conoce el hombre como objetos

---

<sup>63</sup> Cfr. Ad. Romanos, 13, 13-14

incorrupibles—. Posteriormente, Agustín tratará de refutar también, entre otras, varias de las doctrinas maniqueas que antes había conocido, como por ejemplo la de la dualidad, incompatible con la postura cristiana de la existencia de un solo Dios creador de la vida y el universo.

Ambrosio bautizaría a Agustín —y a sus amigos— en la Pascua del año 387 A.D. Luego, Agustín regresaría a África, donde fundó una de las primeras sociedades religiosas cristianas con reglas instituidas de vida comunitaria. Ya en el 395 A.D., sería elegido por el pueblo obispo de Hipona, por lo que las nuevas responsabilidades que conllevaba el cargo le obligaron a llevar una intensa actividad relacionada con las tareas de gobierno eclesiástico, amén de las continuas controversias doctrinales surgidas con grupos heréticos —como los propios maniqueos, los donatistas, los pelagianos, etc.—.

En éstas y en sus tratados de exégesis bíblica se encuentran, diseminados por todas partes, fragmentos de su poderosa construcción teológica, que se expresó con plenitud, sobre todo, en tres obras célebres: el tratado *Sobre la Trinidad*, el monumental conjunto de libros sobre filosofía y teología de la historia titulado *Sobre la Ciudad de Dios* y sus conocidas *Confesiones*. Las Confesiones se desarrollan como un apasionado diálogo, lleno de citas bíblicas y discusiones filosóficas y teológicas de Agustín con Dios, donde aquél expone su propia vida hasta la conversión como una serie de acontecimientos en los que se refleja, misteriosamente, la gracia providencial de Dios sobre él. La autobiografía de las búsquedas de Agustín fuera del territorio de la que él consideró ya siempre la Verdad, se convirtió así en un auténtico tratado filosófico-teológico, en el que el tema central lo constituye la misma naturaleza humana en el continuo combate de la libertad de escoger entre múltiples opciones, sólo una de las cuales conduce secretamente a la plenitud.

Así, en el capítulo IV del libro II de las Confesiones, relata Agustín —no sin pesadumbre— el aparentemente inocente hurto que cometió en compañía de otros cuando era joven: *«Vuestra ley, Señor, prohíbe y castiga el hurto; y esta ley de tal modo está grabada en el corazón del hombre, que no hay maldad que baste para borrarla, porque ¿qué ladrón hay que pueda tolerar que otro le robe a él, aunque él esté abundante y el otro necesitado? Pues no obstante eso, yo quise hacer un hurto y lo hice efectivamente, sin que a ello me moviese la necesidad ni la escasez, sino el tedio de la virtud y la abundancia de mi maldad, porque hurté una cosa de que yo estaba sobrado, y de mucho mejor especie y calidad que lo que hurté. Ni tampoco quería aprovecharme de lo que iba a hurtar, sino que mi gusto estaba únicamente en el mismo hurto y pecado. En una heredad, que estaba inmediata a una viña nuestra, había un peral cargado de peras, que ni eran hermosas a la vista ni sabrosas al gusto. No obstante eso, juntándonos unos cuantos perversos y malísimos muchachos, después de haber estado jugando y retozando en las eras, como teníamos de costumbre, fuimos a deshora de la noche a sacudir el peral y traernos las peras, de las cuales quitamos tantas, que todos veníamos muy cargados de ellas, no para comerlas nosotros, sino para arrojarlas después, o echarlas a los cerdos, aunque algo de ellas comimos. En lo que ejecutamos una acción que no tenía para nosotros de gustosa más que el sernos prohibida»*.<sup>64</sup>

Y continúa el relato en el Capítulo VI del mismo libro II: *«Pues, miserable de mí, ¿qué fue lo que yo busqué en el hurto que ejecuté en aquella noche a los dieciséis años de mi edad? Porque tal maldad no puede en sí misma tener nada de hermoso que pueda halagar siquiera para hablar de ella. Las peras que hurtamos, sí que eran hermosas, porque al fin eran criatura vuestra, Señor, que sois hermosísimo sobre todas las cosas, Creador de todas ellas, Dios sumamente bueno y sumo bien, y bien mío verdadero. Hermosas eran aquellas peras, Señor, pero no era su hermosura y bondad lo que mi alma apetecía. Porque tenía yo abundancia de otras mejores, y aquéllas las cogí solamente*

---

<sup>64</sup> San Agustín, Confesiones, Libro II, Capítulo IV, 9

por hurtar, pues luego que las tuve, las arrojé, comiendo de aquel hurto solamente la maldad, con que me divertía y alegraba. Porque si entró en mi boca algo de aquellas peras, solamente el delito y la maldad era lo que para mi gusto las hizo sazonadas y sabrosas». <sup>65</sup> Y termina: «¡Oh corrupción humana! ¡Oh vida monstruosa! ¡Oh abismo de la muerte! ¿Es posible que pudo deleitarme lo que no era lícito, no por otra causa sino porque no era lícito?» <sup>66</sup>

Se trasluce en estos pasajes el hondo arrepentimiento de Agustín por haber cometido un pecado —y saberse pecador ante Dios— que, a los ojos de la mayoría, podría pasar por una intrascendente travesía de juventud sin la menor relevancia. No así para Agustín, que tendrá como una de sus más presentes y reiteradas reflexiones el problema del mal —de hecho, en ocasiones hasta será denominado, no sin cierta malicia, el ‘filósofo del mal’—.

Puede afirmarse que, desde la Edad Media, uno de los temas comunes a la filosofía y a la teología es el problema del mal. La problemática del mal se constituye en un permanente acicate, no sólo para la inteligencia del creyente —*intellectus fidei*—, sino también para el entendimiento de todo hombre que busca encontrar una respuesta adecuada e integral al sentido último de la existencia humana. La cuestión del mal se convierte, pues, en un problema fundamental para el pensamiento cristiano. De esta manera, tanto en la Patrística como en la Escolástica, el tema del mal será central.

Ante el problema filosófico del mal, se detectan varios aspectos fundamentales que, además, se encuentran interconectados, como son el propio origen del mal, su naturaleza, posibles soluciones propuestas para eliminar o limitar el mal y las propias teorías filosóficas y teológicas que indagan a fondo en la cuestión. La reflexión en torno a la naturaleza del mal intenta responder a la pregunta: qué es el mal. Sin embargo, esto equivaldría a dar por supuesto que el mal es ‘algo’ en la realidad y sólo faltaría entonces determinar su modo de ser —una realidad necesaria, un ser o sustancia, un no-ser, un principio, una energía, etc.—.

Ya en la filosofía clásica —posterior a Platón y previa a Agustín—, Plotino (205-270 A.D.) había sido uno de los primeros en comprender la necesidad de elaborar una reflexión sistemática sobre el mal, advirtiendo que debería ser complementada con una teoría del bien. Así escribe en las *Enéadas* «¿Cómo se podría concebir el mal como una forma si se da únicamente como ausencia del bien? Pero como existe una ciencia de los contrarios, y como el mal es el contrario del bien, la ciencia del bien será la del mal. De ahí la necesidad de que quienes pretenden conocer el mal especulen en torno al bien, ya que las especies superiores preceden a las inferiores, y éstas no son aquellas, sino sus privaciones. Y se debe también investigar en qué sentido el bien es lo contrario del mal: sino como el inicio lo es del fin o como la forma de la privación». <sup>67</sup>

Luego el mal es, para Plotino, ‘privación’ —en la tradición aristotélica, *steresis* o *privatio* significaba llegar a no poseer de hecho algo que, por naturaleza, una cosa debiera tener—. Esta idea plotiniana del mal como privación será retomada, posteriormente, por Agustín y por santo Tomás de Aquino, entre otros. No obstante, Plotino ve en el Bien la primera Hipóstasis, o sea, el origen de la realidad, Dios mismo, y lo considera como causa del ser, de la ciencia y de todo lo que ‘es’ o ‘vale’. Así, en relación al bien, dirá: «El Bien primero, o sea, el Bien, se nos ha manifestado como trascendiendo todos los seres, como Bien sin más y como no teniendo nada en sí mismo, sino estando puro de todas las cosas, sobre todas las cosas y causa de todas las cosas. Porque lo cierto es que ni

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 12

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 14

<sup>67</sup> Plotino, *Enéadas*, Edición por G. Faggini, Rusconi Libri, Milán, 1992, página 149, citado por Vittorio Possenti en *Dios y el Mal*, p. 25

*la Belleza ni los seres provienen de lo malo, ni tampoco de cosas indiferentes. Porque la causa es superior a lo causado, pues es perfecta».*<sup>68</sup>

Pero, ¿qué es el mal en sí mismo, el mal moral? ¿Es algo positivo, existe acaso una positividad del mal? ¿Es el mal una causa externa o inherente al hombre? ¿Es el hombre el responsable último de su propio mal o lo es Dios por encontrarse el mal en Él o por habernos creado? El problema de la prevalencia del mal ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones a lo largo de la historia: para unos, el mal procedería en último término de Dios, al ser la causa primera de todo lo creado; así, si Dios es la causa de todo, debe serlo también del mal, porque si Dios no existiera no existiría tampoco el mal por lo que, en consecuencia, el mal tiene que ser inherente a Dios mismo.

La problemática del mal aparece para la razón y para la fe como algo incomprendible a la conciencia que cree en un Dios creador, identificado con el Amor. Luego, para el pensamiento cristiano la presencia del mal se convierte en un problema de fe especialmente para los creyentes, y para los ateos como una confirmación de su incredulidad. El hombre que cree que el mundo salió de las manos de un Dios bueno, no puede comprender que este Dios también haya creado el mal, mientras que el no creyente, en cambio, se siente confirmado en su incredulidad. La propuesta atea pasaría por argumentar que, si el mal existe es, desde luego, porque no existen ni Dios ni los dioses. No obstante, una concepción tal que no tenga en cuenta la existencia de Dios y sí la existencia del mal, debería implicar que sólo existiera el mal y que todo fuera malo, lo cual es, evidentemente, erróneo.

Epicuro, por su parte, llegaría incluso a decir que *«si Dios prestara oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres perecerían porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros»...*<sup>69</sup> Epicuro argumenta que, lógicamente hablando, únicamente hay cuatro posibilidades: *«O bien Dios quiere eliminar el mal y no puede. O bien puede y no quiere. O bien no puede ni quiere. O bien puede y quiere hacerlo. Si Dios quiere eliminar los males, pero no puede, es débil, carece de omnipotencia y, por tanto, no es Dios. En el segundo caso, Dios puede acabar con el mal, pero no quiere, habríamos de decir que Dios es un ser maligno. Él mismo sería un mal. Si se diera la tercera posibilidad, la de que Dios no puede ni quiere eliminar los males, sería tanto débil como maligno. La cuarta posibilidad merece descartarse por la sencilla razón de que contradice la realidad. Existe el mal. Por tanto, no puede haber un Dios que quiera y pueda eliminarlo».*<sup>70</sup>

Por otra parte, los males afectan, sin distinción, a justos e injustos, por lo que no parece existir una lógica de la justicia en el mal. Uno de los casos más flagrantes, a este respecto, sería el que se relata en el libro de Job en el Antiguo Testamento, admirablemente comentado por Maimónides: *«Job es el símbolo de la humanidad atormentada por el enigma de su dolor y de su destino. Sus más terribles maldiciones y rebeldías le son perdonadas "porque al hombre no se le castiga por lo que pronuncia su dolor". Sus grandes padecimientos le llevaron a descubrir la acción de la Providencia, ignorada antes porque pretendía que el designio del universo se plegara a sus apetitos y deseos. Los errores acerca de la Providencia dimanaban, o bien de que el hombre quiere convertirse en designio de la creación, o de que pretende juzgar el universo con su limitado conocimiento, es decir, del orgullo y de la ignorancia. El universo tiene sus propios fines, superiores a los que imagina el hombre, y el conocimiento divino que ordena la creación es de otra índole mucho más excelente que el conocimiento humano. 'Cuando nos hayamos percatado de estas verdades, sobrellevaremos*

<sup>68</sup> Plotino, Enéadas, V, 5, 13, 35-40

<sup>69</sup> Epicuro, Sobre la felicidad, Carta a Meneceo, 123-124, Ed. Debate, Madrid, 2000, p. 72

<sup>70</sup> Cfr. Safranski, Rüdiger, El Mal o El drama de la libertad, Editores Tusquets, Trad. de Raúl Gabás, Barcelona, 2002, pp. 254-255

*fácilmente todo cuanto nos acaezca; la desventura no suscitará dudas en nuestro corazón acerca de Dios, de si se cuida de nosotros o nos abandona. Antes bien, el infausto destino contribuirá a encender nuestro amor de Dios' —Parte Tercera, cap. XXIII—. Todo en el Universo es bueno en esencia, y todas las acciones conspiran a despertar el conocimiento que lleva a Dios y a la felicidad».*<sup>71</sup>

A Job, pues, sin motivo aparente por haber causado mal alguno —ni a sí mismo ni a otros—, le acontecen los peores males imaginables del mundo, llegando a perderlo todo, incluso a sus hijos y, finalmente, la salud. Inicialmente soporta el dolor con entereza, aunque luego comenzará a quejarse y llegará a acusar a Yahvé de que haya permitido entrar el mal en el mundo. No obstante, como Job se mantiene piadoso, a pesar de todos los males que ha tenido que sufrir, al final resulta recompensado. La moraleja de la historia pasaría por llegar a realizar que todo mal se puede superar con paciencia —la proverbial resignación de Job— y, esencialmente, con la ayuda inestimable de la fe.

Pero aún existe otro caso mucho más flagrante y escandaloso: Y es el hecho de que, como mantiene el cristianismo, el propio Hijo de Dios —y, a su vez, Hijo del hombre— haya bajado a la Tierra a sufrir, Él mismo, en su carne, el Mal más descarnadamente incomprensible. En Jesús, el Cristo, se puede entender que es el mismo Dios quien asume el escándalo del sufrimiento absurdo del Inocente, pero no observando inopinadamente desde las alturas la atrocidad de la tragedia que se consume, sino siendo protagonista principal de uno de los episodios de horror más enigmáticos de la historia, en el que Dios mismo es atravesado —literalmente— por la realidad del mal.

Tras la Pasión y muerte de Cristo, seguimos sin poder disponer de una respuesta definitiva sobre el problema del mal y del sufrimiento, pero todo cobra una nueva y grandiosa dimensión, aunque no esté carente del mayor de los misterios. Jesús, el Inocente absurdo y malévolamente atropellado, viene a liberar al hombre del mal del pecado, asumiendo los pecados de 'toda la humanidad' sobre sus espaldas y redimiéndolos con su misma preciosa Sangre. Por tanto, con Jesús, el Cristo, el Mal ha sido definitivamente vencido, al cumplirse lo profetizado en las Escrituras, aunque no haya desaparecido el mal del mundo como lo pueda entender el hombre, por lo que se sigue manteniendo el misterio de iniquidad —*mysterium iniquitatis*—.

El logos es la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo pero que, aunque por Él se han hecho todas las cosas, los suyos no lo recibieron y el mundo se convirtió en el dominio de la oscuridad —*skotía*—. Tras la Creación, la Luz Verdadera, en la que está también la Vida —la palabra podría aludir a la tercera persona de la Trinidad cristiana, el Espíritu—, emprende la recreación del mundo radicándose carnalmente en él —*skené*—. El Anuncio, el tener noticia —en el sentido fuerte y profundo de la cuestión— de lo acaecido con Jesús de Nazaret resulta esencial, dado que Dios se manifiesta en la historia como el Libre, además de como el Compasivo, el Fiel y, en última instancia, como el Amor —*Agape*—.

Dios ya no es, pues, objeto de mero conocimiento apriorístico, racional, que prescinde de los hechos. Aunque la inteligencia sea imprescindible, también lo es ahora la proclamación del relato de Dios y, en especial, la proclamación de que el Logos, que estaba en el principio junto a Dios y era Dios, se ha hecho carne, ha sufrido el suplicio de la cruz y ha sido resucitado por Dios. Esta serie de acontecimientos no es anticipable por la mera razón, pero tampoco es irracional. Se convierte, eso sí, en gigantesca piedra de tropiezo —*skándalon*— para los hombres hinchados por sus supuestas obras de sabiduría o de piedad —i.e. los fariseos, aquellos que aparentan ser externamente lo que

---

<sup>71</sup> Maimónides, Guía de los descarriados o perplejos. Tratado del conocimiento de Dios, Ed. Orión, México, 1947, Selección española y estudio preliminar por Fernando Valera, Edición digital, p. 27

no son internamente—. Para ellos, esta historia nueva de Dios sólo puede ser o blasfemia o necedad, pero, en todo caso, resulta de todo punto incompatible con su representación de Dios, lo que daría razón de que no podemos intentar ‘comprender’ a Dios única y exclusivamente mediante la razón humana.

Volviendo a Agustín y su inquietud continuada con el problema del origen del mal, se puede leer en sus Confesiones: *«Busqué entonces qué era la maldad, y no hallé que fuese sustancia alguna, sino un desorden de la voluntad, que se aparta de la sustancia suma que Vos sois, Dios mío, y se ladea y une a las criaturas inferiores, que desecha y arroja todos sus bienes interiores, y se muestra en lo exterior soberbia y orgullosa»*.<sup>72</sup>

Para Agustín, el mal tiene que ver con la obstinación del espíritu humano y la indolencia del corazón. Entonces, ya se intuiría en este pasaje de las obras del santo que el mal es un alejamiento de la Voluntad de Dios por parte del hombre, mediante un acto llevado a cabo por su propia voluntad. El error capital del maniqueísmo, según Agustín, pasaba por atreverse a atribuir a Dios mismo el origen del mal. La causa de este error ha de estar en que el hombre no se aviene a la humildad de reconocer su propia e intransferible responsabilidad. Como pasa regularmente, un pecado se convierte en la verdadera causa de una equivocación teórica. Hay que empezar por confesar, de esta manera, que el mal no es ninguna realidad, ninguna esencia, nada que haya salido ya así elaborado de las manos de Dios. La creación entera ha de ser buena en la misma medida en que posee ser. La materia no es mala de suyo, contra lo afirmado por Plotino en este caso, sino que cada cosa, en su orden propio, participa de la Verdad y la Bondad de su Creador.

Hay, pues, que admitir —en contra de lo que parece dictaminar el juicio lógico y aun a regañadientes— que era bueno crear alguna realidad que tuviera la potencia de perturbar, de algún modo, el orden magnificante de lo creado, sin duda porque se sigue un bien mucho mayor del hecho de que esta criatura singular restaure el orden que ella misma alteró. El alma del ángel y del hombre, en tanto que está dotada de voluntad, es esta esencia extraordinaria. La voluntad no puede, sin embargo, querer el mal *per se*, puesto que éste no existe hasta que ella no lo hace. Incluso después de su perversión, el mal no existe tampoco como esencia real y no puede, por lo mismo, ser elegido. Aparte de que nadie quiere lo malo como tal sino lo bueno, o sea, lo que cree bueno porque así se lo dice su inteligencia. ¿De dónde, entonces, surge el mal y en qué consiste? La única solución posible a este problema pasa por recordar —mediante una suerte de *anámnesis* platónica— que los bienes están jerarquizados por sus propias esencias. Por tanto, si la voluntad opta por un bien de grado inferior cuando podía haber elegido un bien superior, no estará escogiendo lo malo, pero sí estará optando mal. Desoye la voz de la inteligencia, que trata de recordarle la superioridad de lo eterno e incorruptible sobre lo corruptible.

Pero, ¿cómo puede ser esto? De nuevo, parece que el único medio para entender lo que sucede es admitir que el deleite de lo temporal seduzca indebidamente a la voluntad. Ésta está eternamente ordenada a gozar de Dios. Tal es su fin último, contra el que no puede rebelarse, porque así ha sido creada. No se movería a querer nada si no fuera porque busca *«descansar en Dios»*; pero el hecho es que sus movimientos reales no suelen encaminarse derechamente a la meta, sino que más bien se apartan de ella y pueden hasta errarla para siempre.

Es como si en el hombre, por tanto, lucharan dos voluntades: una, imposible de anular, que aspira a gozar de Dios; y otra que prefiere los bienes que se pueden perder cuando menos quiere uno perderlos y que, por consiguiente, está destinada a multitud de calamidades y dolores, pero que se empeña en seguir poniendo la meta de sus aspiraciones en el placer, las riquezas o la fama

---

<sup>72</sup> San Agustín, Confesiones, Ediciones bilingüe, Sarpe, Madrid, 1983, Libro III, capítulo VII, p. 74



—que fue, de hecho, el último y más duro obstáculo para la conversión del propio Agustín—. Este exceso de deleite en los bienes que, aun siendo ‘bienes’, debieran haber sido ordenados a buscar a Dios, es llamado técnicamente por Agustín ‘*libido*’ y, menos veces, ‘*cupiditas*’ o ‘*codicia*’. Y el problema del origen del mal se renueva así otra vez más: ¿de dónde procede la *libido*?

Agustín reconoce su presencia en todos los hombres y ya desde los primeros instantes de vida. Un niño —el propio Agustín—, aunque disponga en su huerto de peras mucho mejores, prefiere invadir la pequeña propiedad de su vecino pobre y robarle, por el puro placer de quebrantar la ley, como aseguraba en el fragmento de las *Confesiones* mostrado anteriormente. El adolescente Agustín no podía concebir la vida sin los ‘placeres de la carne’, conviniera o no, fuera o no ordenado. El hombre maduro temía la mella en su fama de profesor que se seguiría de su conversión pública al cristianismo y temía, sobre todo, sentir luego la exigencia de abandonar el éxito de la cátedra —donde lo que menos importaba era la verdad de lo que se enseñara—.

La *libido* es, pues, egoísmo, amor irracional de sí mismo por encima de todo —lo cual lleva en no pocas ocasiones a la extravagancia más ostentosa, aun a pesar de que uno mismo es un bien menor, corruptible, percedero y que, en realidad, ni siquiera se tiene a sí mismo porque no puede asegurar su propia existencia—. La *libido* universal e inicial en la vida humana fue explicada por Agustín recurriendo al pecado original, inspirado éste, aunque no forzado, al primer hombre por el ‘diablo’ —Lucifer, devenido tras su Caída en desgracia en Satán—, y transmitido luego de generación en generación, misteriosamente. No parece del todo viable intentar penetrar con éxito en las causas que hicieron posible la misma *libido* de Adán, el primer hombre, pero el texto bíblico del Génesis habla de la tentación de ‘ser como Dios’. Y, desde entonces, sin la Gracia divina, no es plenamente posible la conversión de la voluntad, el duro pero salvador regreso al reconocimiento del divino orden.

La providencia ha dispuesto Leyes por las que, por lo regular, la vida desordenada esté llena de sufrimientos que pueden indicar con eficacia la necesidad de variar su rumbo. Es consecuente con el orden divino de las cosas que el mal moral, el pecado, lleve ya en sí mismo su dolor, su castigo —el mal de pena o mal físico—. En última instancia, no hay dolor que no tenga su causa en el pecado, de una u otra manera. En estas condiciones, la reordenación de la voluntad y la vida no es vista ya por Agustín como algo que pueda ser efecto de la mera filosofía, del diálogo socrático, de la enseñanza doctrinal que se reciba en una o en otra escuela. Hay un requisito de orden práctico para poder pensar con verdad.

Pero, además, esta bondad recuperada, sin la cual el hombre no consigue en el fondo abrirse a los beneficios del diálogo filosófico, sólo es posible por la acción de la Gracia de Dios, que, aunque se ofrece por igual a todos los hombres, providencialmente sólo es acogida por algunos. Esta necesidad primordial de la Gracia, la bondad moral e incluso la conversión religiosa constituye un lema esencial de la doctrina de Agustín, que él tomaba de un texto del profeta Isaías: *Nisi credideritis, non intelligetis* —a no ser que creáis, no entenderéis—.

Agustín murió en el año 430 A.D. cuando su sede episcopal estaba sitiada por los vándalos, que terminaron tomándola y destruyendo la cristiandad africana occidental. Hacía años que los godos habían saqueado brutalmente Roma y aquella sacudida había suscitado una polémica anticristiana, a la que Agustín respondió con su tratado *Sobre la ciudad de Dios*. San Agustín de Hipona oponía una ciudad o sociedad terrena a otra celestial, entendiendo que ambas existen desde el principio y hasta el final de la historia, y sus leyes respectivas son el amor de sí mismo y el amor de Dios. La apariencia exterior es que la ciudad terrenal vence constantemente a la celestial; pero, realmente,



la Providencia de Dios guía por entre todos los peligros a esta segunda y, al final de la historia, manifestará su triunfo inapelable y la separará definitivamente de su antítesis.

Este gran relato del arco completo de la historia, con su implícita fe radical en que posee aquella un sentido y un destino que necesariamente se verá cumplido, porque sobre ella, en cada momento, vela la providencia de Dios —por misteriosos o desconcertantes que puedan ser los medios de que se valga, vistos desde la perspectiva humana—, preparó la posibilidad de entrar adecuadamente en la Edad Media. Indudablemente, hizo concebir a los habitantes del viejo Imperio invadido y fragmentado la esperanza de que la crisis terrible que se estaba atravesando era el medio para la consecución de un orden mejor en el futuro —como cualquier otra crisis, aun a pesar de los sufrimientos que conlleve—. San Agustín daba forma concreta, así, a esa esperanza: la realización un poco más perfecta de la ciudad de Dios en el interior de la historia de la ciudad terrena.

En fin, como diría Agustín, parafraseando en parte a San Pablo: *«El bien sólo es susceptible de aumento y disminución cuando es bien de otro bien. [...] Y dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: En Él vivimos, nos movemos y existimos»*.<sup>73</sup>

Por otra parte, dada la gran insistencia del Pseudo-Dionisio (siglos V-VI A.D.) en la Bondad divina, tenía que conceder alguna atención a la existencia y el consiguiente problema del mal, y así lo hizo en su tratado *De los Nombres divinos*.<sup>74</sup> En primer lugar, el Pseudo-Dionisio Areopagita insiste en que, aunque el mal tendría que ser referido a Dios como a su Causa si fuese algo positivo, no es, de hecho, nada positivo: precisamente, como mal, no tiene ser. Si se objeta que el mal puede ser positivo, ya que puede ser productivo —a veces, incluso de bien— y, ya que, por ejemplo, el libertinaje, que es el opuesto de la templanza, es algo malo y positivo, el Pseudo-Dionisio contesta que nada es productivo precisamente como mal, sino solamente en la medida en que es bueno, o mediante la acción del bien: el mal, como tal, tiende únicamente a destruir y degradar.

Que el mal no tiene ser positivo por sí mismo puede ponerse en claro por el hecho de que *«bien»* y *«ser»* son sinónimos: todo aquello que tiene ser procede del Bien y, como ser, es bueno. ¿Significa eso, entonces, que el mal y la no existencia son lo mismo? Indudablemente, el Pseudo-Dionisio tiende a expresarse como si ése fuera el caso, pero lo que verdaderamente quiere decir se manifiesta en su fórmula de que *«todas las criaturas, en la medida en que tienen ser, son buenas y proceden del Bien, y en la medida en que están privadas del Bien, ni son buenas ni tienen ser»*.<sup>75</sup>

En otras palabras, el mal es, nuevamente, una privación o una pérdida: consiste no simplemente en 'no-ser', o en la ausencia de bien, sino más bien en la ausencia de un bien que debería estar presente. El pecador, por ejemplo, es bueno en la medida en que tiene ser, vida, existencia, voluntad; el mal consiste en la privación de un bien que debería estar allí y realmente no está, en la indebida relación de su voluntad a la norma de moralidad, en la ausencia de esta o aquella virtud, etc. Se sigue de ahí que ninguna criatura, considerada como un ser existente, puede ser maléfica.

Incluso los demonios serían buenos en la medida en que existen, porque también su existencia deriva, en último término, del Bien, y esa existencia continúa siendo buena: son malos no en virtud de su existencia, de su constitución natural, sino *«solamente por su falta de virtudes angélicas»*;<sup>76</sup> se les llama malos por la privación y la pérdida por la que fueron degradados de sus virtudes propias. Lo mismo se aplicaría a los seres humanos malos, a los que se llama malos en virtud de *«la*

---

<sup>73</sup> San Agustín, Sobre la Trinidad, L.VIII, C.III, 4-5

<sup>74</sup> Cfr. Areopagita, Dionisio, De los Nombres divinos, 5, 10

<sup>75</sup> Areopagita, Dionisio, De los Nombres divinos, 4, 20

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 23

*deficiencia de buenas cualidades y actividades, y en virtud del fallo y caída debidos a su propia debilidad». «De donde se sigue que el mal no inhiere en los demonios o en nosotros como mal, sino solamente como una deficiencia o falta de perfección de sus virtudes propias».*<sup>77</sup>

El mal físico, 'no-moral', recibe un tratamiento semejante: «*Ninguna fuerza natural es mala; el mal de naturaleza reside en la incapacidad de una cosa para cumplir sus funciones naturales*».<sup>78</sup> También «*la fealdad y la enfermedad son una deficiencia en la forma o una falta de orden*», y eso no es totalmente malo «*sino más bien un bien menor*».<sup>79</sup> Ni la materia como tal puede siquiera ser mala, puesto que «*también la materia tiene una participación en el orden, la belleza y la forma*»;<sup>80</sup> la materia no puede ser mala en sí misma, puesto que es producida por el Bien, y puesto que es necesaria a la Naturaleza. «*En resumen, el bien procede de la única Causa universal; el mal procede de muchas deficiencias parciales*».<sup>81</sup>

Si se dice que algunas personas desean el mal, de modo que el mal, como objeto de deseo, debe ser algo positivo, el Pseudo-Dionisio responde que todos los actos tienen por objeto el bien, pero que pueden estar equivocados, puesto que el agente puede errar en cuanto a cuál sea el adecuado bien u objeto de deseo. En el caso del pecado, el pecador tiene el poder de conocer el bien verdadero y justo, de modo que su «*error*» le es moralmente atribuible a él mismo.<sup>82</sup> Además, la objeción de que la providencia debería conducir a los hombres a la virtud incluso en contra de la voluntad de éstos, es una insensatez para el Areopagita, porque «*no es digno de la Providencia violar la Naturaleza*»: la Providencia provee a la libre elección, y la respeta.<sup>83</sup>

Anselmo de Aosta (1033-1109 A.D.), por su parte, encontraba tantos problemas peligrosos en el fideísmo de los antidialécticos como en el ingenuo racionalismo de los dialécticos. Comprendió profundamente que no había nada más contrario al espíritu de Agustín y el conjunto de los Padres que dar de lado a la razón en el interior de la religión. Puesto que la razón es el distintivo del hombre, su diferencia específica, su único privilegio ontológico, ha de ser precisamente ella quien más próxima llegue a estar de Dios, si es debidamente aplicada. Ha de ser la razón lo que ante todo rinda culto a Dios en el hombre.

El lema bajo el que debe ponerse la actividad intelectual de Anselmo es el subtítulo de su más famoso tratado: *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia. En definitiva, como se dice en las cartas de san Pablo, en la fe, que es el principal y el inicial modo del conocimiento de Dios mientras el hombre peregrina por la vida terrenal, sólo se conoce oscura, enigmáticamente y como en un reflejo; pero, como también dicen las cartas de Juan, en la vida redimida de después de la muerte y el juicio final, veremos a Dios cara a cara. La teología ha de ser entendida, pues, como el esfuerzo por ascender de la oscuridad a la claridad racional en el conocimiento del Ser Supremo, de Dios, y su creación.

Y esto es absolutamente imposible de realizar si se desprecia o se rebaja el valor de la razón y, por tanto, de la ciencia que habla de los criterios de su uso en la investigación de la verdad, que es la dialéctica. El entusiasmo racional de san Anselmo fue aún mucho más allá que el del mismo san Agustín y tiene pocos paralelos en la historia del pensamiento cristiano. Ciertamente, san Anselmo

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 24

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 26

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 27

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 28

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>82</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 35

<sup>83</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 33

no pretendió que la dialéctica pudiera reducir y hasta anular el carácter de misterio que tienen los dogmas cristianos, pero sí que llevó sus pretensiones al punto extremo de creer que la filosofía no sólo deshará las objeciones que se presenten contra la verdad del misterio dogmático, sino que puede demostrar que es necesario en todos los casos reconocer por fe esta verdad.

Anselmo, por ejemplo, aplicó este principio a la prueba de *Por qué Dios se hizo hombre*, donde defiende que éste era el único medio de redimir a la humanidad del peso del pecado adánico y reabrirle las puertas del paraíso. Las dos obras de Anselmo más relevantes para la historia de la filosofía son, en todo caso, el *Monologio* —soliloquio— y el *Proslogio*.

En el primero de ellos, Anselmo sistematiza con gran rigor lógico las pruebas contenidas en Agustín acerca de la existencia y la naturaleza de Dios. Pero la fama del *Proslogio* ha eclipsado la del otro trabajo. En este segundo libro, también compuesto pensando en los monjes de la abadía benedictina normanda de Bec, a cuyo frente estaba Anselmo —después sus actividades literarias se vieron interrumpidas por el nombramiento de arzobispo de Canterbury, en un momento muy delicado de las relaciones entre el poder secular y el eclesiástico—, se presenta un único argumento que, por su sencillez y su radicalidad, aún debe expresar mejor, según cree Anselmo, la esencia del camino agustiniano hacia Dios.

El ‘argumento ontológico’ de Anselmo —si bien sería Kant quien acuñaría tal apelación siglos más tarde— dice, sencillamente, que es de evidencia inmediata que Dios existe, porque quien piensa en él ya, necesariamente, lo ha de reconocer existente. En otras palabras: basta la idea de Dios para demostrar su existencia. Y puesto que es tanta y tan inmediata la evidencia de que Dios existe, sólo el necio —*insipiens*, según la Biblia Vulgata latina—, puede creer que Dios no existe. En efecto, el concepto de Dios es el de «*aquel ser mayor que el cual ningún otro puede ser pensado*» —fórmula que se encuentra prácticamente ya en san Agustín, además de equivaler a la expresión agustiniana *summa essentia*—.

Es esta idea de Dios la que tiene todo el mundo, incluidos el ateo y el que duda si Dios existe. El ateo no se preocupa por negar que exista un ángel poderoso u otros tipos de entidades supramundanas, sino precisamente Dios; o sea, no niega que exista un ser muy grande, sino el ser más grande que se pueda pensar. Por consiguiente, ateos, escépticos y creyentes de todos los credos tienen en sus inteligencias esta misma idea cuando piensan en Dios: el ser más grande que existe —Dios— no puede ser pensado en su totalidad, al menos en términos humanos.

Si ahora intentamos negar que exista el ser mayor que el cual ninguno puede ser pensado, acabamos de caer en flagrante contradicción, porque esta negación implica necesariamente pensar un ser aún mayor que éste. En efecto, si negamos de Dios la existencia, es que podemos pensar en algo aún mayor, porque, además de existir en nuestro entendimiento y nada más que en él, existiera también en la realidad de fuera de nuestro entendimiento.

Negar la existencia es, en definitiva, limitar lo supremo, lo incompatible con todo límite. El que dice «*Dios no existe*» está diciendo en verdad: «*El ser mayor que el cual no se puede pensar otro no es el ser mayor que el cual no se puede pensar otro*». Si el Dios en el que pienso no existe, es que aún no he pensado en Dios, aunque haya usado su nombre. El llamado «*argumento ontológico*» trata de expresar, pues, el auto-transcendimiento de la razón humana hacia la verdad que la ilumina y que es, como dice la extraordinaria fórmula de Agustín, *interior intimo meo et superior summo meo*, o sea, más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo más alto que hay en mí.

Mientras ejerce como abad, Anselmo escribirá también, entre 1085 y 1090, el *Tractatus de casu diaboli*, o *Tratado sobre la caída del demonio o el problema del origen y de la concepción del mal* —obra menos conocida de Anselmo—. En dicha obra, analizará la causa última o el origen del mal.



Se parte, para ello, de la caída del demonio como primer desencadenante posible de la existencia del mal, no sólo desde un punto de vista temporal, sino lógico. El pecado original supone, según el Génesis, la tentación y, por tanto, la existencia previa de un mal ya encarnado, representado por la serpiente que indujo a Eva —y a Adán— a pecar, con la consecuente expulsión de ambos del cielo, tras haber probado los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal.

En un mundo que se supone creado enteramente por un Dios infinitamente bueno y omnipotente, resulta problemático afirmar la existencia del mal, pues hacerlo implicaría, por lo menos, aceptar o bien que Dios no es del todo bondadoso —al punto que permitiría la posibilidad del mal en su creación— o bien que no es íntegramente poderoso —y que por esto su creación no resultó perfecta—, como ya se había apuntado previamente. Anselmo entra a considerar minuciosamente cómo es posible la existencia del mal, y para hacerlo analiza la realización del primer pecado, es decir, trata de explicar la Caída del diablo. En su respuesta, mostrará de qué manera el pecado del demonio consistió, básicamente, en su desobediencia ‘espontánea’ a la voluntad de Dios, es decir, en el hecho de querer por sí mismo lo que no debió, sin atenerse a una instancia superior y, a la vez, contrariándola.

La disertación de Anselmo acerca del primer mal no sólo explica el pecado del ángel caído, sino que debe servir como parámetro para comprender cualquier otro pecado, incluso el humano. Este es un punto de vista que vale la pena resaltar, pues en una época en que las relaciones sociales planteaban todo tipo de dificultades por la falta de estabilidad y de instituciones sólidas que administraran los asuntos públicos, el hecho de afirmar la voluntad divina como rectora de todo buen obrar, así como el deber de obedecerla, se puede entender también como el intento de fundamentar un criterio general de orden social basado en la rectitud moral aplicada mediante la voluntad.

Todas estas cuestiones mencionadas son afrontadas por san Agustín y radicalmente meditadas por san Anselmo, en una línea eminentemente platónica pero que, a la vez, presenta como insuficiente el esfuerzo del platonismo, pues ambos manifiestan en su obra la viva convicción de que la Gracia divina es necesaria para adquirir no una filosofía cualquiera, sino la auténtica y única. Ambos pensadores afrontan la tarea de mostrar —y, en cierto modo, san Anselmo representa una radicalización, un ahondar en las raíces de los planteamientos agustinianos— la falsedad, lo profundamente erróneo, de la afirmación de Protágoras: *‘homo mensura’*. El hombre, pues, no es la medida de todas las cosas, a pesar de que múltiples gracias le hayan sido concedidas desde lo Alto. Ahora bien, y esta es la clave hermenéutica de la propuesta de Agustín y Anselmo: sin *«fe, esperanza y caridad»* el hombre confunde, finalmente, la Verdad consigo mismo, lo que le lleva al mal y al pecado.

Juan da Fidanza, franciscano más conocido como San Buenaventura (1217-1274 A.D.), se cuestiona primordialmente las siguientes diatribas: ¿Es este mundo, que refleja tan admirablemente al Creador divino, el mejor de todos los mundos posibles? ¿Podría Dios haber hecho un mundo mejor que éste? ¿Podría Dios haber hecho este mundo mejor de lo que es? San Buenaventura contesta a las dos primeras preguntas que Dios podría haber hecho un mundo mejor que éste, creando esencias más nobles, y que tal cosa no puede ser negada sin limitar el poder de Dios. En cuanto a la tercera cuestión, todo depende de lo que entendamos por ‘mundo’ y por ‘mejor’.

Si nos referimos a las substancias que van a constituir el mundo, ¿qué es lo que se pregunta? ¿Si Dios pudo hacer substancias mejores, en el sentido de hacerlas esencialmente más nobles, es decir, substancias de tipo superior, o si Dios pudo hacerlas accidentalmente mejores, sin dejar de

pertenecer a su propia clase? Si lo que se pregunta es lo primero, entonces la respuesta es que Dios pudo, ciertamente, cambiar las substancias en otras más nobles, pero que entonces el mundo no sería el mismo, y Dios no haría mejor este mundo. Si lo que se pregunta es lo segundo, entonces la respuesta es que Dios pudo hacer mejor este mundo.

El 'Doctor Seráfico' plantea el siguiente ejemplo: si Dios cambiase un hombre en ángel, el hombre dejaría de ser hombre, y Dios no haría mejor al hombre; pero Dios pudo hacer mejor a un hombre aumentando su capacidad intelectual y sus cualidades morales.<sup>84</sup> Además, si bien Dios pudo hacer mejores a este hombre o a este caballo, debemos hacer otra distinción si se pregunta si Dios pudo o no hacer mejor al hombre como tal, en el sentido de colocarle en mejores condiciones. Absolutamente hablando, pudo; pero si se tiene en consideración el propósito por el que Dios ha colocado al hombre en esas condiciones o le ha permitido estar en esas condiciones, puede muy bien ser que no pudiera hacer al hombre mejor...

Por ejemplo, si Dios hubiese hecho que todos los hombres le sirvieran bien, habría hecho al hombre mejor, desde un punto de vista teórico; pero si se considera el propósito por el que Dios ha permitido al hombre servirle bien o mal, no habría hecho al hombre mejor privándole de su libre albedrío. Finalmente, si alguien pregunta por qué, si Dios pudo haber hecho o podría hacer mejor el mundo, no lo ha hecho así, la única respuesta que puede darse es que así lo quiso Él, y que Él conoce la razón —*solutio non potest dari nisi hae, quia voluit, et rationem ipse novit*—.<sup>85</sup>

Dentro de la misma línea marcada primeramente por Agustín, aunque con matices diferenciadores, encontramos también a santo Tomás de Aquino (1224-1274 A.D.). Tratar en detalle la fructífera y extensa teoría moral del Aquinatense sería aquí impracticable, pero la discusión de algunos de los puntos principales que trata puede arrojar luz sobre la visión de santo Tomás respecto a importantes cuestiones y sobre las disimilitudes y semejanzas de su perspectiva con la ética aristotélica. Tomás escribió un libro dedicado exclusivamente al problema del mal. Así, en el primer artículo de *Las Cuestiones Disputadas acerca de lo malo*, se pregunta si lo malo es 'algo'. La respuesta que llega a dar el 'Doctor Angélico' es que lo malo no es 'algo', lo malo es privación de lo bueno y, por tanto, nada real, nada activo ni eficiente. «*Hay que decir que lo malo es, por cierto, en las cosas, pero como privación, no como algo real; y que es en la razón como algo entendido: por lo que puede decirse que lo malo es ente de razón y no real, porque en el intelecto es algo, pero no en la cosa*».

Lo malo es una privación determinada, es la privación de una perfección que se debería tener. En la *Suma Contra Gentiles* señala Tomás que el mal afecta a la sustancia cuando ésta carece de lo que debe tener por naturaleza, y así no es malo que un hombre 'carezca de alas', porque no le pertenecen naturalmente. Sería, sin embargo, un mal que no tuviera manos, las cuales debe tener naturalmente; pero esto no sería un mal tampoco para el ave. Toda privación, por tanto, tomada propia y estrictamente, lo es de algo que uno debe tener por naturaleza.

Luego, la privación, entendida de esta manera, siempre incluye la razón del mal. Ahora bien, la privación no es una esencia, sino más bien negación en la sustancia. Luego, el mal no es ninguna esencia, en realidad. El mal es, entonces, una privación de un 'bien debido'. Santo Tomás argumenta, además, que la divina providencia no excluye totalmente el mal de las cosas: «*Dios no es causa del mal sino que, al no suprimir la operación de las causas segundas, éstas pueden fallar; es decir, el defecto en un efecto de la causa segunda se produce por defecto de ésta, pero no es*

---

<sup>84</sup> Cfr. San Buenaventura, I Sentencias, 44, I, 1, conclusio

<sup>85</sup> *Ibid.*, ad 4

*imputable a la Causa primera*».<sup>86</sup> Por eso, se suele hablar de la ‘permisión’ divina del mal. De ahí que el mal, en consecuencia, esté sometido a la Providencia. Cabe decir entonces, con palabras de san Agustín, que «Dios no permitiría jamás la existencia de ningún mal en su obra si su poder y su bondad no fueran capaces de sacar un bien del mal».<sup>87</sup>

En esta línea se mueve Tomás de Aquino, que razona afirmando que Dios prefiere sacar el bien del mal a no permitir la existencia de ningún mal. Pertenece, pues, a la bondad de Dios permitir los males y obtener de ellos mayores bienes. Dios es «*previsor universal de todo ser —universalis provisor totius entis—*».<sup>88</sup>

En realidad, Tomás contempla dos axiomas:

1. «*Deus nullo modo est causa peccati neque directe, neque indirecte*»: en ningún sentido y bajo ningún aspecto puede ser Dios causa del mal moral, ni directa ni indirectamente.

2. «*Defectus gratiae prima causa ex nobis*»: la causa primera de la falta de gracia viene de nosotros.<sup>89</sup>

Es en nosotros, en la creatura, donde reside la causa primera del mal moral. De estos dos axiomas de Santo Tomás, por tanto, se sigue que es el propio ser humano el causante de su propia desdicha. En definitiva, Dios es inocente del mal. Por tanto, del mal o los males que existen en el mundo no hay que culpar a Dios, sino al propio ser humano. Al conceder a los hombres una participación en su providencia, Dios respeta su libertad, aun cuando éstos obren mal, lo que conduce al pecado y a la perpetuación del mismo mal sobre la faz de la Tierra.

La experiencia del mal trae al frente, sin duda, la tensión generada entre la omnipotencia y la bondad divinas en su actuación a lo largo de la historia, tensión a la que el cristianismo ofrece una respuesta ciertamente misteriosa: el evento de la Cruz de Cristo, que revela el ‘modo de ser’ de Dios y es, por tanto, fuente de sabiduría para el hombre —*sapientia crucis*—. En estas consideraciones late la definición del mal como privación, y no como parte constitutiva del universo, que es una noción desarrollada bajo el influjo del pensamiento cristiano. Al afirmar que el mal existe, pero sin sustancia, se supera el dilema en el que sucumben, por una parte, los que niegan la realidad del mal en nombre de la bondad y del poder infinito de Dios; y, por otro lado, quienes niegan la bondad y el poder infinito de Dios en nombre de la realidad del mal.

La verdad de la creación, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a sostener que no hay privación sin un ser que se vea privado de algo. Es decir, que no hay un mal sin un bien que lo soporte. Desde esta óptica, el mal puro, absoluto, es un imposible. Con otras palabras, el bien es más fundamental en el universo que el mal, luego el bien es más potente que el mal. Por lo tanto, a la cuestión que plantea «*si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?*» —*si Deus est, unde malum*—, santo Tomás responderá con el célebre y radical argumento siguiente: «*si existe el mal, Dios existe*». Pues no existiría el mal si se quitara el orden del bien, cuya privación es el mal. Y este orden no existiría si Dios no existiese —«*si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset*»—.<sup>90</sup>

El mundo, aun imperfecto y con el mal casi inconcebible —desde una perspectiva humanista— que podemos observar de manera continua a lo largo de la historia, existe, luego Dios existe. El mal

<sup>86</sup> Cfr. Santo Tomás, Suma contra Gentiles, Libro 3, Capítulo 71

<sup>87</sup> San Agustín, Enchiridion, 3, 11

<sup>88</sup> Santo Tomás, Suma Teológica, I<sup>a</sup>, q. 22, a. 2, ad 2

<sup>89</sup> Maritain, Jacques, Y Dios permite el mal, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967, p. 24

<sup>90</sup> Santo Tomás de Aquino, Suma Contra Gentiles, Libro 3, Capítulo 71, n. 10

tiene siempre necesidad de un sujeto en el que encontrarse —p.ej. no habría ceguera sin un sujeto que estuviera privado de la vista—. Se puede decir, por tanto, sin paradoja alguna, que el mal prueba la existencia de Dios, pues descubre la existencia de un sujeto contingente que postula la existencia del Absoluto.

En la *Suma de Teología*, en el tratado de la creación, en las cuestiones 48 y 49, Tomás concluye: «Según se ha dicho, el mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón del mal; porque de otro modo habría que decir que las cosas que de ningún modo existen son males, y asimismo que cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista. [...] Como el mal es privación y no mera negación del bien, según hemos dicho, no toda carencia de bien es un mal, sino que solamente lo es la carencia de un bien que se puede y debe tener. La falta, por ejemplo, de vista en la piedra no es un mal, aunque sí lo es en el animal; porque el tener vista está en contra de la naturaleza de la piedra».

Así pues, para Tomás el mal es, una vez más, la 'privación de un bien debido'. No obstante, podemos profundizar más en el contraste entre la filosofía del Aquinatense y la propuesta concreta aristotélica. El «*hombre verdaderamente feliz*» de Aristóteles es el filósofo, no el santo. Ahora bien, santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológico similar, y su teoría acerca del fin de la conducta humana es en algunos aspectos intelectualista, pero no tarda en dejarse advertir un cambio de énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la aristotélica.

Los únicos actos del hombre que caen propiamente dentro del campo de la moral son los actos libres, aquellos actos que proceden del hombre precisamente como hombre, como un ser racional y libre. Esos actos humanos —*actiones humanae*, a diferencia de *actiones hominis*— proceden de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien —*bonum*—. Constituye una prerrogativa del hombre el obrar en vistas a un fin que ha aprehendido; pero el fin o bien particular, para cuyo logro es ejecutado un acto humano particular, no puede perfeccionar ni satisfacer la voluntad humana, orientada al bien universal y que solamente puede encontrar satisfacción en el Bien universal.

¿Y cuál es el Bien universal en concreto? No puede consistir en las riquezas, por ejemplo, ya que las riquezas son simplemente un medio para un fin, mientras que el Bien universal es necesariamente fin último, y no puede ser éste, a su vez, medio para un fin ulterior. Tampoco puede consistir en el placer sensible, puesto que solamente perfecciona al cuerpo, no al hombre entero; ni puede consistir en el poder, que no perfecciona a todo el hombre ni satisface completamente la voluntad y del que, además, puede abusarse, mientras que es inconcebible que se pueda abusar del Bien universal último o que pueda emplearse para un propósito indigno o maléfico. Ni siquiera puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas, puesto que es indudable que la especulación filosófica no satisface completamente al intelecto ni a la voluntad humana. La perfecta felicidad, el fin último, no ha de buscarse, pues, en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, el Bien supremo e infinito.

Dios es el Bien universal en concreto, y aunque es el fin de todas las cosas, tanto de las criaturas racionales como de las irracionales, únicamente las criaturas racionales pueden alcanzar ese Bien último por vía de conocimiento y amor: solamente las criaturas racionales pueden llegar a la visión de Dios, donde únicamente se encuentra la felicidad perfecta. En esta vida el hombre puede conocer que Dios existe, y puede alcanzar una noción analógica e imperfecta de la naturaleza de Dios, pero

solamente en la vida futura puede conocer a Dios como es en Sí mismo, y ningún otro fin puede satisfacer plenamente al hombre.<sup>91</sup>

Se observa, por tanto, que la teoría moral de santo Tomás se mueve en un plano distinto del de la de Aristóteles, pues, por mucho que Tomás se valga del lenguaje aristotélico, la introducción de la vida futura y de la visión de Dios en la teoría moral es extraña al pensamiento de Aristóteles. Lo que en Aristóteles se llama felicidad es en santo Tomás de Aquino felicidad imperfecta, o felicidad temporal, o la felicidad que puede alcanzarse en esta vida, y el Aquinatense ve esa felicidad imperfecta como ordenada a la felicidad perfecta, que sólo puede alcanzarse en la vida futura y que consiste, principalmente, en la visión de Dios. La beatitud consistiría, principalmente, en el conocimiento natural y en el amor natural de Dios tal como puede alcanzarse en esta vida — beatitud natural imperfecta— y tal como puede alcanzarse en la vida futura —beatitud natural perfecta—.

Serán buenas aquellas acciones que conducen al logro de la beatitud o son compatibles con éste, mientras que serían malas las acciones incompatibles con la beatitud. La teoría moral de santo Tomás es en parte filosófica y en parte teológica: el Aquinatense utiliza la ética filosófica, pero la adapta a un montaje cristiano. Dice que la Iglesia ha sido instituida para ayudar al hombre a alcanzar su fin sobrenatural y el Estado para ayudar al hombre a conseguir su bien temporal. Santo Tomás considera en su teoría moral al hombre como orientado o vocado a este fin: la voluntad desea necesariamente la felicidad, la beatitud y, *de facto*, esa beatitud solamente puede encontrarse en la visión de Dios.

Esa interpretación quedaría aparentemente confirmada por la doctrina de la *Suma contra Gentiles*. Todas las criaturas están ordenadas a Dios como a su fin último,<sup>92</sup> y las criaturas racionales están ordenadas a Dios principal y peculiarmente por vía de su facultad más elevada, el entendimiento. Tampoco puede consistir la felicidad humana en el conocimiento de Dios que se obtiene por la fe, aun cuando por la fe podamos llegar a conocer más cosas acerca de Dios que las que podemos aprender por las demostraciones filosóficas. El «*deseo natural*» —*desiderium naturale*— se satisface por el logro del fin último, la felicidad completa, pero «*el conocimiento por fe no satisface el deseo, sino que más bien lo excita, puesto que todo el mundo desea ver aquello que cree*».<sup>93</sup>

El fin último y la felicidad del hombre deben consistir, pues, en la visión de Dios tal como Él es en Sí mismo, en la visión de la esencia divina, una visión que nos ha sido prometida en las Escrituras y por la que el hombre verá a Dios «*cara a cara*».<sup>94</sup> Así pues, la voluntad desea la felicidad, la beatitud, como su fin, y los actos humanos son buenos o malos en la medida en que son o no son medios para el logro de dicho fin. Todo acto humano es bueno o malo. Un acto indeliberado, como el acto reflejo de ‘espantar una mosca’, puede ser «*indiferente*»; pero ningún acto humano deliberado puede ser indiferente, ni bueno ni malo.

Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al tratar las virtudes morales o intelectuales como hábitos, como cualidades o hábitos buenos de la mente, por los que el hombre vive rectamente.<sup>95</sup> El hábito virtuoso se forma mediante actos buenos, y facilita la ejecución de actos subsiguientes para el mismo fin. Es posible tener las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia, sin las

---

<sup>91</sup> Cfr. Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, cuestiones 1-3

<sup>92</sup> Cfr. Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, 3, 18

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 55 y ss.



virtudes morales, y es posible tener las virtudes morales sin las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia y la inteligencia.<sup>96</sup> La virtud moral consiste en un término medio —*in medio consistit*—.

El objeto de la virtud moral es asegurar o facilitar la conformidad a la regla de la razón en la parte apetitiva del alma; pero esa conformidad implica que se eviten los extremos del exceso y del defecto, que es lo que significa que el apetito o pasión se reduzca a la regla de la razón. La regla de medida de los actos humanos es la razón, porque es a la razón a quien corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin.<sup>97</sup> El objeto imaginario de la razón práctica es el bien, que tiene naturaleza de fin, y la razón práctica, al reconocer el bien como fin de la conducta humana, enuncia su primer principio, que reza *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*: se debe hacer y buscar el bien, y se debe evitar el mal.<sup>98</sup>

La ética eudemonista de Aristóteles armonizaba con su perspectiva general finalista; pero no se basaba en Dios, puesto que el Dios de Aristóteles no era creador ni ejercía providencia: era causa final, pero no primera causa eficiente ni causa ejemplar suprema. En el caso de santo Tomás, por el contrario, la ética se conecta demostrativamente con la metafísica. Sobre el supuesto de que Dios crea y gobierna el mundo —la prueba de esas proposiciones no corresponde a la ética— puede establecerse que hay que concebir la sabiduría divina como ordenadora de las acciones humanas hacia su fin. Dios tiene así una idea: constituye la ley eterna. Esa ley eterna, existente en Dios, es el origen y fuente de la ley natural, la cual es una participación de la ley eterna.

Por su parte, la ley natural se expresa pasivamente en las inclinaciones naturales del hombre, y es promulgada por la luz de la razón como resultado de la reflexión sobre dichas inclinaciones, de modo que, como todo hombre posee naturalmente la inclinación a su fin y posee también la luz de la razón, la ley eterna está suficientemente promulgada para todos los hombres. No obstante, como la influencia de la pasión y de las inclinaciones que están en desacuerdo con la recta razón puede extraviarlos, y como no todos los hombres tienen el tiempo, o la capacidad, o la paciencia que se requieren para descubrir por sí mismos la totalidad de la ley natural, era moralmente necesario que la ley natural fuese positivamente expresada por Dios, como lo fue por la revelación del Decálogo a Moisés.

Para Juan Duns Escoto (1266-1308 A.D.), un acto es naturalmente bueno —*naturaliter bonus*— cuando posee todo lo que se requiere para su *esse naturale*, como un cuerpo es bello cuando posee todas aquellas características de tamaño, color, forma, etc., que cuadran al cuerpo y armonizan entre sí. Un acto es bueno moralmente cuando posee todo lo requerido no por la naturaleza del acto tomado meramente en sí mismo, sino por la recta razón —*recta ratio*—. Para caer dentro del orden moral, un acto tiene que ser libre, porque «*un acto no es digno de alabanza ni de oprobio si no procede de la voluntad libre*»; pero está claro que eso se requiere tanto para los actos moralmente buenos como para los moralmente malos; para que un acto sea moralmente bueno se requiere algo más, y ese algo más es la conformidad con la recta razón.<sup>99</sup> «*Atribuir bondad moral es atribuir conformidad con la recta razón*».<sup>100</sup>

Todo acto moralmente bueno ha de ser objetivamente bueno, en el sentido de tener un objeto conformable con la recta razón; pero ningún acto es bueno sólo por eso, salvo el amor a Dios, que

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 58, 4-5

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 90, 1

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 94, 2

<sup>99</sup> Duns Escoto, Juan, *Opus oxoniense*, 2, 40, quaestio única, núms. 2-3

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 1, 17, 3, n.º 14

no puede en circunstancia alguna ser moralmente malo. E, igualmente, ningún acto es moralmente malo por la sola razón de su objeto, salvo el odio a Dios, que no puede ser moralmente bueno en circunstancia alguna.<sup>101</sup> Pero, en otros casos, «*la bondad de la voluntad no depende solamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y principalmente del fin —a fine—*», que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto.<sup>102</sup> Y aunque el fin ocupe el primer lugar entre las circunstancias del acto, un acto no es moralmente bueno simplemente porque su fin sea bueno: el fin no justifica los medios. «*Es necesario que todas las circunstancias —requeridas— se den juntas en un acto moral para que éste sea moralmente bueno; el defecto de cualquier circunstancia es suficiente para que —el acto— sea moralmente malo*»;<sup>103</sup> «*no deben hacerse cosas malas para que puedan obtenerse buenos resultados*».<sup>104</sup>

Así pues, para que un acto sea moralmente bueno, según Escoto, debe ser libre, debe ser objetivamente bueno, debe ser hecho con intención buena, de manera adecuada, etc. Si posee todas esas circunstancias, estará en conformidad con la 'recta razón'. Por ejemplo, para que el dar limosna sea un acto moral completamente bueno, para que pueda tener pleno valor moral, debe estar hecho con una intención moral. Ahora bien, dar limosna con una intención mala convertiría en malo al acto; pero es posible dar limosna, simplemente, por una inclinación inmediata, por ejemplo, y un acto así, dice Escoto, puede llamarse moralmente indiferente; ni es un acto malo, ni es un acto plenamente moral.<sup>105</sup> En la admisión de actos elícitos indiferentes —Escoto insistía en que no se refería a actos reflejos involuntarios—,<sup>106</sup> el 'Doctor Sutil' adoptó una opinión opuesta a la de santo Tomás de Aquino, pero para entender mejor la diferencia es importante saber que, para Escoto, «*el primer principio práctico es: Dios debe ser amado*».<sup>107</sup> No es que un hombre esté siempre obligado a referir su acto a Dios, ni actual ni virtualmente porque, dice Escoto, Dios no le ha puesto bajo esa obligación, pero si no lo hace, su acto no será completamente bueno desde el punto de vista moral.

Por otra parte, y como no estamos obligados a referir así todo acto, no hay que sacar la consecuencia de que el acto no referido a Dios sea un acto malo. Si es incompatible con el amor de Dios, será malo; pero puede ser compatible con el amor de Dios y no estar referido a Dios ni actual ni virtualmente. Entonces, ¿cuál es la norma de la recta razón y de la moralidad de nuestras acciones? Según Escoto, «*la voluntad divina es la causa del bien, y, así, por el hecho de que Dios quiere algo, eso es bueno*».<sup>108</sup> Escoto hace a la ley moral dependiente, en cierto sentido, de la voluntad divina. No dice, meramente, que la obligación pese sobre los seres humanos solamente porque Dios ha querido crearlos, lo que sería bastante obvio, puesto que mal podrían estar obligados si no existiesen, sino que la voluntad divina es la fuente de la obligación misma.

Parece seguirse de ahí que, si Dios no hubiese querido imponer la obligación, la moralidad sería cuestión de autoperfeccionamiento, en el sentido de que el entendimiento podría percibir que un cierto tipo de acción conviene a la naturaleza humana, y juzgaría que es razonable obrar de esa manera. Se tendría así una ética del tipo representado por la ética de Aristóteles. Pero, en realidad, Dios ha querido aquel tipo de acción, y ese acto de la voluntad divina se refleja en la obligación

---

<sup>101</sup> Duns Escoto, Juan, Reportata Parisiensia, 4, 28, n.º 6

<sup>102</sup> Duns Escoto, Juan, Opus oxoniense, 1, distinctio ultima, núms. 1 y 2

<sup>103</sup> Íd.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 4, 5, 2, n.º 7

<sup>105</sup> Duns Escoto, Juan, Reportata Parisiensia, 2, 41, n.º 2

<sup>106</sup> Cfr. Duns Escoto, Juan, Opus oxoniense, 2, 41, n.º 4

<sup>107</sup> *Ibid.*, 4, 46, 1, n.º 10

<sup>108</sup> Duns Escoto, Juan, Reportata Parisiensia, 1, 48, quaestio única

moral: transgredir la ley no es, pues, algo simplemente irracional, sino que es pecado, en el sentido teológico de la palabra. Que el contenido de la ley moral no se debe simplemente al capricho o decisión arbitraria de Dios es algo que Escoto aclara abundantemente en sus escritos.

Hablando del pecado de Adán, observa: *«Un pecado que es pecado solamente porque está prohibido, es menos pecado formalmente que lo que es pecado en sí mismo, y no porque esté prohibido. Ahora bien, comer de aquel árbol no era más un pecado, por lo que se refiere al acto mismo, que comer de otro árbol, excepto por el hecho de que estaba prohibido. Pero todos los pecados relativos a los diez mandamientos son formalmente malos, no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos; en consecuencia, son prohibidos, puesto que por la ley de la naturaleza el opuesto de todo mandamiento es malo, y por razón natural un hombre puede ver que cualquiera de esos preceptos debe ser observado»*.<sup>109</sup>

Ahí afirma Escoto que los diez mandamientos no son meramente preceptos arbitrarios, y que un hombre puede discernir su validez mediante el empleo natural de la razón; tal afirmación impone la conclusión de que Dios mismo no podría cambiarlos, no porque Él esté sometido a aquéllos, sino porque están fundamentados últimamente en su naturaleza. Se plantea, sin embargo, la dificultad de que Dios parece haber hecho ciertas dispensas en algunos de los preceptos secundarios del Decálogo —los preceptos de la segunda tabla de la ley—. Por ejemplo, Dios dijo a los israelitas que despojases a los egipcios y ordenó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac...

Al tratar de esa materia, Duns Escoto se pregunta en primer lugar si la totalidad de los diez mandamientos pertenecen a la ley de la naturaleza, y procede a establecer una distinción. Aquellas leyes morales que son evidentes por sí mismas o que se siguen necesariamente de principios prácticos evidentes por sí mismos, pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, y en el caso de dichos principios y conclusiones ninguna dispensa es posible. Dios no podría, por ejemplo, permitir al hombre que tuviese otros dioses, o que tomase su nombre en vano, pues tales actos serían enteramente incompatibles con el fin del hombre, el amor a Dios como Dios, que necesariamente implica culto y reverencia exclusivos... Por otra parte, una ley moral puede pertenecer a la ley de la naturaleza no como consecuencia necesaria de principios prácticos primarios, necesarios y evidentes por sí mismos; y de este tipo son los mandamientos de la segunda tabla.

En el caso de esos mandamientos morales, Dios puede hacer dispensas. Escoto procede a argumentar que aun cuando el amor al prójimo pertenece a la ley natural en sentido estricto, de modo que yo estoy necesariamente 'obligado-a' querer que mi prójimo ame a Dios, no puede concluirse, indefectiblemente, que yo deba querer que mi prójimo tenga este o aquel bien particular.<sup>110</sup> Pero eso no impide que el Doctor Sutil llegue a decir que los preceptos del Decálogo son obligatorios en todo estado y que, antes de que se diera la ley escrita, todos los hombres estaban obligados a observarlos, *«porque estaban escritos interiormente en el corazón, o tal vez por alguna enseñanza externa dada por Dios, que aprendieron los padres y transmitieron a sus hijos»*.<sup>111</sup> Dios puede, pues, dispensar en el caso de los preceptos de la segunda tabla, y no puede dispensar en el caso de mandamientos que pertenecen estrictamente a la ley natural. En este tema de la dispensa, la opinión de Escoto difiere de la de los tomistas, que no admiten que Dios pueda, propiamente hablando, dispensar de ninguno de los preceptos del Decálogo, puesto que todos derivan inmediata o mediatamente de los principios prácticos primarios.

<sup>109</sup> Duns Escoto, Juan, Reportata Parisiensia, 2, 22, quaestio única, n.º 3

<sup>110</sup> Duns Escoto, Juan, Opus oxoniense, 3, 37, quaestio única, n.º 11

<sup>111</sup> *Ibíd.*, núms. 13-15



Para el también franciscano Guillermo de Ockham (1280-1349 A.D.), no hay duda de que una voluntad libre creada está sujeta a obligación moral. Dios no está, ni puede estar, bajo obligación alguna; pero el hombre depende enteramente de Dios y, en sus actos libres, esa dependencia se expresa en forma de obligación moral. El hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer y a no codiciar lo que Dios le ordena no codiciar.

El fundamento ontológico del orden moral es, pues, la dependencia en que el hombre está con respecto a Dios, como la criatura está en dependencia con respecto a su Creador. Y el contenido de la ley moral es proporcionado por el precepto divino. Para Ockham, el mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto. La obligación no pesa sobre Dios, puesto que Éste no está bajo ninguna obligación de hacer algo.

Esta personal concepción de la ley moral estaba íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Una vez que esas verdades se aceptan como verdades reveladas, todo el orden creado, incluida la ley moral, es visto por el filósofo y fraile como enteramente contingente, en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios. Habiéndose desembarazado de toda idea universal de hombre en la mente divina, Ockham pudo desterrar también la idea de una ley natural que fuera inmutable en esencia. Hay actos que son intrínsecamente malos y que son prohibidos porque son perjudiciales; no son malos sencillamente porque están prohibidos.

Para Ockham, la voluntad divina es la norma última de moralidad: la ley moral se fundamenta en la libre decisión divina más que en la esencia divina. Dios concurre, como creador y conservador universal, a todo acto, incluso a un acto de odio a Dios. Pero Dios puede también causar, como causa total, el mismo acto al que concurre como causa parcial. Así, Él puede ser la causa total de un acto de odio a Dios, y eso sin ninguna malicia moral. Dios no está bajo obligación alguna; y, por lo tanto, puede causar en la voluntad humana un acto que sería moralmente malo si el hombre fuese el responsable del mismo.

Si el hombre fuese responsable de ese acto, cometería pecado, puesto que está obligado a amar a Dios, y no a odiarle; pero la obligación, que es el resultado de la imposición divina, no puede afectar a Dios mismo. Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga... Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios; porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está —en tal caso— obligado, porque el acto no estaría en su propio poder. Dios puede hacer todo y ordenar todo lo que no implica contradicción lógica.

Así pues, como, según Ockham, no hay repugnancia natural y formal entre amar a Dios y amar a una criatura de un modo que haya sido prohibido por Dios, Dios podría ordenar la fornicación. Entre amar a Dios y amar a una criatura de una manera que es ilícita, no hay más que repugnancia extrínseca, a saber, la repugnancia que resulta del hecho de que Dios ha prohibido ese modo de amar a una criatura. De ahí que, si Dios ordenase, por ejemplo, la fornicación, ésta sería no solamente lícita, sino meritoria. Odiar a Dios, robar, cometer adulterio, son cosas prohibidas por Dios, pero podrían ser ordenadas por Dios; y, si lo fueran, serían actos meritorios. Observamos hasta aquí, pues, una peculiar teoría ética planteada por Ockham. Su tesis era, en todo caso, que tales actos son indebidos porque Dios los ha prohibido y su intención era subrayar la omnipotencia y libertad divinas, no promover la inmoralidad. El fraile franciscano se valía de la distinción entre el poder absoluto —*potentia absoluta*— de Dios, por el que Éste podría haber establecido prohibiciones opuestas a las que de hecho ha establecido, y la *potentia ordinata* de Dios, por la cual Éste ha establecido, realmente, un determinado código moral.



Pero Ockham explicaba tal distinción de modo que dejaba claro no solamente que Dios podía haber establecido otro orden moral, sino que, en cualquier momento, podría ordenar lo que actualmente ha prohibido. No tiene, pues, sentido alguno que se busque para la ley moral una razón más última que el simple *fiat* divino. Así pues, Dios no está obligado a ordenar un tipo de actos mejor que su opuesto. El que haya ordenado tal cosa y prohibido otra/s se explica en términos de la libre decisión divina; y ésa es una razón suficiente. Además, para que un acto sea virtuoso, no solamente ha de estar de acuerdo con la recta razón, sino que también debe ser hecho porque está de acuerdo con la recta razón. Ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que en ese acto la voluntad quiera lo que está prescrito por la recta razón, porque está prescrito por la recta razón. Porque si alguien quisiese lo que está prescrito por la recta razón simplemente porque es agradable o por algún otro motivo, sin tener en cuenta su estar prescrito por la recta razón, su acto «*no sería virtuoso, puesto que no sería producido en conformidad con la recta razón*».

La recta razón es, pues, la norma de la moralidad. En otras palabras, la conciencia debe ser seguida siempre, incluso en el caso de la conciencia errónea. Indudablemente, un hombre puede ser responsable de tener una conciencia errónea; pero también es posible que se encuentre en situación de «*ignorancia invencible*» y, en tal caso, no sería responsable de su error. En cualquier caso, tiene que seguir lo que de hecho es el juicio de su conciencia. Una voluntad creada que sigue una conciencia ‘invenciblemente errónea’ es una voluntad recta, porque la voluntad divina quiere que siga su razón cuando ésta no es culpable. Si obra contra esa razón —es decir, contra una conciencia invenciblemente errónea—, pecaría...

De tal concepción parece que debería seguirse que solamente puede haber un código moral revelado. Porque ¿de qué otro modo que por la revelación podría conocer el hombre un código moral que depende enteramente de la libre decisión divina? La deducción racional no nos permitiría ese conocimiento. Pero, por otra parte, está la insistencia de Ockham en la recta razón, que parece implicar que la razón puede discernir lo que es debido y lo que es indebido. Así pues, si dejamos al margen la teología ockhamista, parece que nos quedamos con una moral no-metafísica y no-teológica, cuyos preceptos no pueden ser conocidos como preceptos necesarios o inmutables y que serían, más bien, incluso contingentes.

Tal vez deba verse ahí la razón de la insistencia de Guillermo de Ockham en que se siga el dictamen de la conciencia, incluso de la conciencia errónea. En definitiva, la razón última y suficiente por la que debemos seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón es que Dios quiere que lo hagamos así. El ser humano, pues, como un ser creado libre que depende enteramente de Dios, está moralmente obligado a conformar su voluntad a la voluntad divina con respecto a aquello que Dios manda o prohíbe.



### 3. DEL BIEN Y EL MAL EN LA ERA MODERNA

*“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”*

*Immanuel Kant (1724-1804)*

En las líneas que siguen a continuación, se analizarán los conceptos de bien y mal y sus consecuencias en la era Moderna, iniciada con Descartes. Dentro de esta época, un ejemplo excelente de cómo incluso los mejores planes y deseos de un futuro mejor para el hombre pueden torcerse dramáticamente lo constituiría la Revolución Francesa (1789-1799). A este respecto, cabría señalar la ironía de que una revolución cimentada, supuestamente, en la supremacía de la razón, acabe con semejante número de cabezas, razones e ideas rodando por el suelo o recolectadas infructuosamente en vulgares cestos o sacos de cuero.

Recuérdese, en todo caso, que hace trescientos años, la tortura en público hasta la muerte era ampliamente aceptada y celebrada por las autoridades y la sociedad de la época, de tal guisa que las sesiones de ejecución de los traidores a la Revolución solían congregarse a un elevado número de asistentes al evento, ansiosos de presenciar lo que podríamos denominar las tajantes virtudes del estafalario artefacto perfeccionado y recomendado para su uso por Messie Guillotin, quien al parecer era contrario a la pena de muerte y acérrimo defensor de un método de ejecución de los reos más humano y menos doloroso que otros de extendido uso en aquellos tiempos.

En base a tan nobles principios y objetivos, cabe pensar que el destino deparó un insospechado futuro para este reputado doctor, pasando a formar parte de la historia no por sus logros en la cirugía, sino por tan peculiar legado.



Los propios excesos de la Revolución acabarían pasando factura a algunos de sus más notables instigadores, manifestándose así en toda su gloria la acefalia del período revolucionario, que no obstante tendría consecuencias trascendentes tanto en la propia Francia como en el resto de Europa en las décadas venideras. De hecho, Immanuel Kant (1724-1804 A.D.) pensaba, incluso, que podríamos comprender mucho acerca de la humanidad si nos concentráramos no directamente en la Revolución francesa, sino en la reacción internacional que provocó posteriormente. Mas Kant, en realidad, lo que deseaba era contar con visiones del mundo que manifestaran puntos de vista morales: que la dignidad humana es un bien que no puede ser objeto de trueque y tampoco lo es el hecho de que hay acciones tan viles y malvadas que no pueden ser redimidas.

Las distintas preferencias de los filósofos modernos dieron lugar, con el tiempo, a corrientes metafísicas de peso y complejidad variadas, y reflejaban intuiciones en conflicto que la mayoría de nosotros compartiríamos aun en la actualidad: que más allá de todas las formas y máscaras del mal, debe existir una realidad mejor y más cierta que la que conocemos o, por el contrario, que creer esto es una ilusión infundada que ya deberíamos haber superado y descartado. En ocasiones, la humanidad parece lograr ciertos progresos morales y, dichos logros, aún escuetos o tratándose más bien de espejismos, sustentan los ingentes esfuerzos para seguir avanzando dignamente en nuestra trayectoria individual y conjunta por el mundo. En todo caso, la amenaza del fracaso en la consecución del bien sigue acechando a la vuelta de la esquina o en algún giro inesperado del destino y nos inquieta, también, saber cómo podemos sostener un compromiso con la rectitud de juicio y de acción cuando gran parte de nuestros congéneres, en general, no se atiene a tal obligación moral.

Nos preguntamos de continuo, asimismo, cuál es la razón de la necesidad de darle un sentido teórico al mundo y a la vida humana cuando no conseguimos hallar o desvelar el sentido de la miseria, el sufrimiento y el horror. No obstante, madurar —por las buenas o por las malas— parece forzarnos a pensar con mayor intensidad y profundidad sobre la cuestión de si la historia nos ofrece algo más que motivos para la desesperación y si las esperanzas de progreso y de superación del mal tienen otra base más sólida que la aportada por las meras ilusiones.

La filosofía de los siglos XVIII y XIX estuvo orientada, en gran medida, a las elucubraciones en torno al persistente problema del mal, que puede ser expresado en términos teológicos o filosóficos/seculares, pero que constituye, fundamentalmente, un problema sobre la inteligibilidad del mundo como un todo. La exigencia de que el mundo sea inteligible es una demanda que surge de razones prácticas y teóricas, el campo de pensamiento que la filosofía debe aportar. No obstante, el problema del mal no pertenecería *sensu estricto* a la ética ni a la metafísica exclusivamente, sino que constituye un vínculo entre una y otra —algo que ya habían planteado, a su modo, varios de los filósofos cristianos medievales—.

Si la Ilustración, en base a sus elevados postulados iniciales, consiste en la intolerable osadía de pensar por uno mismo, debería implicar también la temeridad de asumir la responsabilidad por el mundo al que hemos sido arrojados. Separar radicalmente los males naturales de los males morales fue parte del sentido y los objetivos asumidos por la modernidad. Las concepciones modernas del mal fueron desarrolladas en el intento de dejar de culpar a Dios por el deplorable estado del mundo, para hacernos responsables de tal condición por cuenta propia y tratar de emanciparnos, así, de la omnipresente tutela divina. En cualquier caso, en la medida en que una mayor responsabilidad por el mal fue siendo atribuida a los seres humanos, menos digna fue pareciendo nuestra especie de cargar con dicha atribución y esa asunción de responsabilidades generó, sin duda, nuevas y lacerantes preguntas que añadir al extenso repertorio de cuestiones acumulado a lo largo del tiempo respecto al espinoso asunto del mal.

Desde luego, si el problema del mal resultara tan fácil de esclarecer, el esfuerzo racional masivo desplegado durante cientos de años en la práctica de la filosofía estaría necesitado de una solemne y convincente explicación. Pero no ha lugar... la cuestión del mal sigue más viva que nunca en la modernidad y suscitando todo tipo de teorías disímiles que intentan explicarlo. Y es, precisamente, esta fragmentación escorzada la que tiende a impedir percibir el problema del mal tal como es. Además, cabría añadir que el hecho de que el mundo no aparente tener justicia ni significado alguno ha amenazado históricamente nuestra capacidad, tanto para actuar en él como para comprenderlo adecuadamente, lo que parece abocar al hombre al fracaso sistemático en sus intentos de sobreponerse al mal, aun partiendo incansablemente hacia nuevas cruzadas contra el mismo con las mejores intenciones.

Así pues, bajo tal tesitura y prisma, el maligno genio imaginado por el pergeñador de la filosofía moderna, Descartes (1596-1650 A.D.), no se nos aparece ya como un inofensivo experimento del pensamiento ideado en el apogeo de una sucesión de inocentes e imaginativas meditaciones, sino como una flagrante y certera amenaza. A diferencia, por tanto, de su pálido e inexpresivo heredero, de afilado gañote, cortante gesto y rictus severo pero que hacía las delicias del hastiado populacho francés, el demonio constituía una preocupación real. ¿Y si el mundo fuera la obra de un ser diabólico cuyo único propósito fuera atormentarnos y engañarnos continuamente con vanas ilusiones? Dios sabe bien que hay ocasiones en que así pareciera ser, ya que tan exacerbada y gratuita maldad no parece obra atribuible de suyo al propio hombre, aun siendo *homo hominis lupus* que se nutre de los de su misma especie de cuando en cuando —probablemente, en más ocasiones de las deseables—...

Por otra parte, al comienzo de la tercera parte de su *Ética*, Baruch Spinoza (1632-1677 A.D.) observa que la mayoría de los que han escrito sobre las emociones y sobre la conducta humanas parecen haber considerado al hombre como un reino dentro de un reino, como algo aparte y por encima del curso ordinario de la naturaleza. Él, por su parte, se propone tratar al hombre como una parte de la naturaleza, y considerar «*las acciones y deseos humanos exactamente como si estuviera tratando de líneas, planos y cuerpos*». <sup>112</sup> El problema de la interacción de mente y cuerpo no era un verdadero problema para Spinoza, a diferencia de Descartes,, puesto que aquél veía mente y cuerpo «*como una sola y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el atributo de la extensión*». <sup>113</sup> Puesto que la mente y el cuerpo son la misma cosa, concebida bajo atributos diferentes, nuestras actividades mentales están tan determinadas como nuestras actividades corporales.

Si nos sentimos espontáneamente inclinados a creer que nuestros actos deliberados de decisión son libres, eso se debe, simplemente, a que ignoramos sus causas. Al no comprender sus causas, pensamos que no las tienen. Toda cosa individual —y, por lo tanto, no meramente el hombre— se esfuerza en persistir en su propio ser. Spinoza llama a ese esfuerzo *conatus*. Nada puede hacer cosa alguna sino lo que se sigue de su naturaleza: la esencia o naturaleza de algo determina su actividad. Así pues, el poder o «*esfuerzo*» por el que una cosa hace lo que hace o se esfuerza en hacer lo que se esfuerza en hacer, es idéntico a su esencia. «*El esfuerzo por el cual una cosa se esfuerza en persistir en su ser no es sino la esencia actual de esa cosa*». <sup>114</sup>

Así pues, cuando Spinoza dice que el impulso fundamental en el hombre es el esfuerzo por persistir en su propio ser, no está haciendo simplemente una generalización psicológica, está

---

<sup>112</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte III, prefacio

<sup>113</sup> *Ibíd.*, prop. 2, nota

<sup>114</sup> *Ibíd.*, prop. 7



haciendo uso de un juicio que tiene aplicación a toda cosa finita y, cuya verdad, según el propio filósofo, es lógicamente demostrable. Puede ponerse de manifiesto que toda cosa tiende a conservarse a sí misma y a incrementar su poder y actividad. Esa tendencia, el *conatus*, es llamada por Spinoza «*apetito*» —*appetitus*— cuando la refiere simultáneamente a mente y cuerpo. Pero en el hombre hay una consciencia de esa tendencia, y el apetito consciente es llamado «*deseo*» —*cupiditas*—. Además, así como la tendencia a la autoconservación y a la auto-perfección tiene su reflejo en la consciencia como deseo, así también la transición a un estado más alto o más bajo de vitalidad o perfección es reflejada en la consciencia.

El reflejo en la consciencia de la transición a un estado de mayor perfección es llamado «*placer*» —*laetitia*—, mientras que el reflejo en la consciencia de la transición a un estado de menor perfección es llamado «*dolor*» —*tristitia*—. Según los principios generales de Spinoza, un incremento en la perfección de la mente tiene que ser un incremento en la perfección del cuerpo, y a la inversa. Eso no significa que todo el mundo considere el placer como el propósito o fin conscientemente concebido de todas sus acciones: lo que significa es que, necesariamente, se busca la conservación y perfeccionamiento del propio ser. Y ese perfeccionamiento del propio ser, cuando se considera en su aspecto mental, es el placer.

Es, desde luego, posible que la palabra «*placer*» sugiera simplemente el placer sensible; pero no es así como Spinoza la entiende. Porque hay tantas especies de placer y dolor «*como especies de objetos por los que somos afectados*». <sup>115</sup> Habiendo explicado las emociones fundamentales de placer y dolor en términos del *conatus*, que es idéntico con la esencia determinada de una cosa, Spinoza procede a derivar las demás emociones a partir de esas formas fundamentales. Por ejemplo, el amor —*amor*— no es «*sino placer acompañado por la idea de una causa externa*», mientras que el odio —*odium*— es simplemente «*dolor acompañado por la idea de una causa externa*». <sup>116</sup>

Spinoza se esfuerza así en derivar las diversas emociones a partir de las emociones o pasiones fundamentales del deseo, placer o dolor. Y esa explicación vale tanto para los hombres como para los brutos. De ahí se sigue que las emociones de los animales que son llamados irracionales difieren de las emociones de los hombres solamente en cuanto que su naturaleza difiere de la nuestra. En todo caso, la explicación de Spinoza es completamente «*naturalista*». Ese naturalismo encuentra expresión en la explicación espinoziana del «*bien*» y del «*mal*». «*Por bien —bonum— entiendo aquí todas las especies de placer y cualquier cosa que conduce a éste, y más especialmente aquello que satisface nuestros fervientes deseos, cualesquiera que sean. Por mal —malum— entiendo todas las especies de dolor, y especialmente aquello que frustra nuestros deseos*». <sup>117</sup> No deseamos una cosa porque pensamos que es buena: al contrario, la llamamos «*bueno*» porque la deseamos. De modo semejante, llamamos «*mal*» o «*mala*» a una cosa de la que nos apartamos y hacia la que experimentamos aversión. «*Por tanto, cada uno juzga o estima según su propia emoción lo que es bueno o malo, mejor o peor, óptimo o pésimo*». <sup>118</sup> Y a causa de que nuestras emociones están determinadas, también han de estarlo nuestros juicios de lo que es bueno o malo.

No siempre lo reconocemos así; pero el que no lo reconozcamos se debe a nuestra ignorancia de las conexiones causales. Una vez que hemos entendido los orígenes causales de las emociones, entendemos que nuestros juicios referentes al «*bien*» y al «*mal*» están determinados. Todas las emociones son derivadas a partir de las pasiones fundamentales del deseo, placer y dolor. Y

---

<sup>115</sup> *Ibíd.*, prop. 456

<sup>116</sup> *Ibíd.*, prop. 13, nota

<sup>117</sup> *Ibíd.*, prop. 39, nota

<sup>118</sup> *Íd.*

normalmente son explicables en términos de asociación. Cuando la idea de una cosa externa se asocia en mi mente con el placer, es decir, con la elevación de mi vitalidad o impulso hacia la auto-conservación e incremento de poder, puede decirse que «*amo*» esa cosa y la llamo «*buena*». Además, «*todo puede ser accidentalmente causa de placer, dolor o deseo*». <sup>119</sup>

Depende de mi condición psico-física, qué cosa me cause en un momento dado placer o dolor, y, una vez establecida la asociación entre una cosa determinada y el placer o dolor causado, tiendo necesariamente a amar u odiar esa cosa y a llamarla «*buena*» o «*mala*». Consideradas de ese modo, las emociones son «*pasivas*»; son, propiamente hablando, «*pasiones*». Somos dominados por ellas. «*Hombres diferentes pueden ser afectados por un mismo objeto de maneras diferentes, y un mismo hombre puede ser afectado por un mismo objeto de maneras diferentes en tiempos diferentes*». <sup>120</sup> Así pues, lo que un hombre ama, otro hombre lo odia, y a lo que un hombre llama 'bueno' otro puede llamarlo 'malo'. Observamos, por tanto, un relativismo moral bastante acusado en la propuesta ética spinoziana, aun parapetada en las nociones de determinismo y de desconocimiento de las conexiones causales que nos llevan a determinar que algo es bueno o malo.

Pero, prosigue Spinoza, aunque podemos distinguir a los distintos hombres según sus diferentes emociones, no por ello queda lugar a los juicios morales, puesto que éstos implican que un hombre es libre para sentir como le agrada y para determinar libremente sus juicios sobre lo bueno y lo malo. Pero aunque «*todas las emociones hacen referencia al placer, dolor o deseo*», <sup>121</sup> no todas las emociones son pasivas. Porque hay emociones activas que no son meramente reflejos pasivos de modificaciones corporales, sino que dimanen de la mente en cuanto ésta es activa, es decir, en cuanto que entiende. Pero las emociones activas no pueden hacer referencia al dolor, pues «*entendemos por dolor que el poder de pensar de la mente está disminuido u obstaculizado*». <sup>122</sup>

Solamente pueden ser emociones activas las emociones de placer y deseo. Éstas serán 'ideas adecuadas', derivadas de la mente, en contraste con las emociones pasivas que son ideas confusas o inadecuadas. Todas las acciones que se siguen de las emociones en cuanto la mente es activa o entiende, son referidas por Spinoza a la «*fortaleza*» —*fortitudo*— distinguiéndose dos partes: «*valor*» o «*magnanimidad*» —*animositas*— y «*nobleza*» —*generositas*—. «*Entiendo por 'valor' el deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar lo que es suyo, según el dictado de la sola razón*». <sup>123</sup> La templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en el peligro, y, en general, todas las acciones que promueven el bien del agente de acuerdo con el dictado de la sola razón, caen bajo el rótulo general de «*valor*». «*Por 'nobleza' entiendo el deseo por el cual cada uno se esfuerza, según el dictado de la sola razón, en ayudar y unirse en amistad a todos los demás hombres*». <sup>124</sup> La modestia, la clemencia, etc., caerían bajo el rótulo de 'nobleza'.

Podría esperarse, así, que el progreso moral consistiese para Spinoza en una liberación respecto de las emociones pasivas y en un cambio de éstas, en la medida de lo posible, en emociones activas. Y eso es lo que encontramos, en efecto. El progreso moral es, pues, paralelo al progreso intelectual o, mejor, es un aspecto del único progreso. En realidad, Spinoza repite su creencia de que «*en cuanto a los términos 'bueno' y 'malo', no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas, ni son otra cosa que modos de pensamiento o nociones que formamos a partir de una*

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, prop. 15

<sup>120</sup> *Ibíd.*, prop. 51

<sup>121</sup> *Ibíd.*, prop. 59

<sup>122</sup> *Íd.*

<sup>123</sup> *Ibíd.*, nota

<sup>124</sup> *Íd.*

*comparación de cosas mutuamente*».<sup>125</sup> Pero podemos formarnos, y nos formamos, una idea general de hombre, un tipo de naturaleza humana o, más exactamente, un ideal de naturaleza humana. Y el término «bueno» puede ser entendido en el sentido de que «*sabemos ciertamente que es un medio para que alcancemos el tipo de naturaleza humana que nos hemos propuesto*», mientras que el término «malo» puede utilizarse en el sentido de que «*sabemos ciertamente que nos impide conseguir dicho tipo*».<sup>126</sup>

Así pues, si entendemos de esa manera los términos «bueno» y «malo», podemos decir que es posible saber lo que es bueno, es decir, aquello que nos ayudará a alcanzar el ideal o tipo reconocido de naturaleza humana, y, no obstante, hacer lo que es malo, es decir, aquello que ciertamente nos estorbará el lograr ese tipo o ideal. La razón de que eso pueda ocurrir está en que los deseos que proceden de emociones pasivas, que dependen de causas externas, pueden ser más fuertes que el deseo que procede de «*un verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo*» en cuanto éste es una emoción.<sup>127</sup> Por ejemplo, el deseo de lograr un ideal, considerado como un objetivo futuro, tiende a ser más débil que el deseo de una cosa que está presente y que causa placer.

Opuesta a la servidumbre de las emociones pasivas está la vida de la razón, la vida del sabio. Ésta es la vida de la virtud: porque «*obrar absolutamente de acuerdo con la virtud no es en nosotros otra cosa que obrar bajo la guía de la razón, vivir y conservar el propio ser —las tres cosas significan lo mismo— sobre la base de buscar lo que es útil para nosotros mismos*».<sup>128</sup> Comprender es liberarse de la esclavitud de las pasiones. «*Una emoción que es una pasión, cesa de ser una pasión tan pronto como nos formamos una idea clara y distinta de ella*».<sup>129</sup> Porque pasa a ser una expresión de la actividad de la mente, y no de la pasividad de ésta.

Consideremos, por ejemplo, el odio. Éste no puede convertirse en una emoción activa, en el sentido de Spinoza, porque es esencialmente una pasión o emoción pasiva. Pero, una vez que comprendo que los hombres obran por una necesidad de la naturaleza, puedo superar más fácilmente el odio que siento por alguien. Además, una vez que la persona comprenda que el odio depende del no reconocimiento del hecho de que los hombres tienen una naturaleza semejante y un bien común, cesará de desear el mal a otro; porque se verá que el desear el mal a otro es irracional. Los que sienten odio son los que están gobernados por ideas confusas e inadecuadas. Si he entendido la relación de todos los hombres con Dios, no sentiré odio por ninguno de ellos. «*El mayor bien de la mente es el conocimiento de Dios, y la mayor virtud de la mente es conocer a Dios*».<sup>130</sup> Y, cuanto más entiende a Dios, tanto más lo ama.

Puede parecer que la verdad fuera lo contrario, ya que al comprender que Dios es la causa de todas las cosas comprendemos que es también la causa del dolor. «*Pero a eso respondo que, en la medida en que comprendemos la causa del dolor, éste cesa de ser una pasión, es decir, cesa de ser un dolor y, en consecuencia, en la medida en que comprendemos que Dios es la causa del dolor, nos regocijamos*».<sup>131</sup> Es importante entender que, para Spinoza, Dios y la naturaleza son la misma cosa —visión panteísta—. Al concebir las cosas como contenidas en Dios y como resultando de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, al pensarlas en su relación al sistema causal infinito de la

---

<sup>125</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte IV, prólogo

<sup>126</sup> Íd.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, prop. 15

<sup>128</sup> *Ibíd.*, prop. 24

<sup>129</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte V, prop. 3

<sup>130</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte IV, prop. 28

<sup>131</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte V, prop. 18, nota

naturaleza, las concebimos «*bajo especie de eternidad*» —*sub specie aeternitatis*—. Esto es, las imaginamos como partes del sistema infinito lógicamente conectado. Y, en la medida en que nos concebimos a nosotros mismos y a las demás cosas de esa manera, conocemos a Dios. Ese conocimiento tiene por resultado un placer o satisfacción de la mente. Y ese placer, acompañado por la idea de Dios como causa eterna, es el «*amor intelectual de Dios*».<sup>132</sup>

Dicho amor intelectual de Dios es «*el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Él es infinito, sino en cuanto que puede expresarse a través de la esencia de la mente humana considerada bajo especie de eternidad*».<sup>133</sup> En realidad, «*el amor de Dios por los hombres y el amor intelectual de la mente a Dios son una misma cosa*».<sup>134</sup> Spinoza declara que ese amor de Dios es «*nuestra salvación, beatitud o libertad*».<sup>135</sup> Se observa, pues, que existe un notable determinismo que podría lastrar una definición más precisa de la teoría moral de Spinoza. Finalmente, en la *Ética* observa el filósofo que sólo en la sociedad civil se dan significados comúnmente aceptados a términos como «*bueno*», «*malo*», «*pecado*» —del que dice que no es otra cosa que desobediencia punible por el Estado—, «*mérito*», «*justo*» e «*injusto*». Por tanto, se entiende el pecado como noción extrínseca —afecta esta vez a la comunidad o sociedad, más que a los dioses—. Spinoza entiende, en fin, que es posible el progreso moral mediante la depuración de las ideas, a través del poder de la mente y su control sobre las emociones.

John Locke (1632-1704 A.D.), por su parte, niega en su filosofía la existencia tanto de principios innatos de carácter especulativo como de orden moral o práctico. Por consiguiente, nuestras ideas morales se derivarían de la experiencia, en el sentido de que debemos, como dice Locke, «*terminar en ideas simples*», lo que quiere decir que, en último término, los elementos de los que están compuestas deben derivarse de la sensación o de la reflexión. Pero Locke no pensaba que su punto de vista empirista sobre el origen de las ideas morales constituyera ningún obstáculo para el reconocimiento de los principios morales que conocemos con certeza ya que, una vez que hemos obtenido nuestras ideas, podemos examinarlas y compararlas y descubrir entre ellas relaciones de acuerdo y desacuerdo.

Esto nos hace capaces de formular reglas morales, y si éstas expresan relaciones necesarias de acuerdo o desacuerdo entre ideas, serán ciertas y susceptibles de ser conocidas como tales. Hay que distinguir, eso sí, entre las ideas o términos que aparecen en una proposición ética y la relación afirmada en la proposición. En una regla moral, las ideas deben derivarse de distintos modos posibles de la experiencia; pero la verdad o validez de una norma moral no depende de su observancia. Si se sostiene, por ejemplo, que decir la verdad es moralmente bueno, las ideas de decir la verdad y de bondad moral deben poderse derivar, en último término, de la experiencia; pero la relación afirmada entre esas ideas sigue siendo la misma, aunque muchas personas digan mentiras. Si tenemos en cuenta este punto de vista, no debe sorprender tanto que Locke proponga en el tercer y cuarto libros de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* un ideal ético «*racionalista*».

En un arrebatado de empirismo exaltado, Locke subraya que «*la moralidad es tan susceptible de demostración como las matemáticas*».<sup>136</sup> La razón es que la ética se ocupa de ideas que constituyen esencias reales. En las ciencias naturales no conocemos las esencias reales de las cosas, sino sólo las

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, prop. 32, corolario

<sup>133</sup> *Ibíd.*, prop. 36

<sup>134</sup> *Ibíd.*, corolario

<sup>135</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, Parte V, nota

<sup>136</sup> Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 4, 12, 8; II, p. 347

esencias nominales. Sin embargo, en matemáticas esta distinción entre esencia nominal y esencia real deja de tener sentido; y lo mismo ocurriría en la ética. Nuestra idea de justicia se deriva, en último término, de la experiencia, en el sentido de que los elementos de que está compuesta dependen de ésta, pero no hay «ahí fuera» ninguna entidad llamada justicia, cuya esencia real pudiera ser desconocida. No hay, por consiguiente, ninguna razón para que no pueda convertirse a la ética en una ciencia de carácter demostrativo.

*«Puesto que la certeza no consiste sino en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, y la demostración no es otra cosa sino la percepción de este acuerdo mediante la intervención de otras ideas o mediaciones, y nuestras ideas morales, del mismo modo que las matemáticas, por ser en sí mismas arquetipos, son como tales ideas adecuadas y completas, el acuerdo o desacuerdo que encontremos entre las mismas producirá conocimiento real, como ocurre con las figuras matemáticas».*<sup>137</sup> Al decir que nuestras ideas morales son en sí mismas arquetipos, Locke quiere decir que, por ejemplo, la idea de justicia es ella misma un patrón por medio del cual distinguimos entre acciones justas e injustas.

Por consiguiente, si se consiguen definir los términos morales de un modo claro y preciso *«el conocimiento moral puede llevarse a un grado de claridad y certeza tan alto»*<sup>138</sup> como nuestro conocimiento matemático. Estas sugerencias de Locke pueden inducirnos a creer que para él la ética no es sino un análisis de ideas en el sentido de que no existe ninguna serie de reglas morales definitivas que los hombres estén obligados a obedecer. Así, si construimos una determinada serie de ideas, deberemos formular determinadas reglas; si construimos otra serie, formularemos las reglas que corresponden a esta serie, y podemos elegir libremente una u otra serie de ideas... Pero éste no era en modo alguno el punto de vista lockeano, al menos no es el que se expresa en el libro II del *Ensayo*, en el que Locke habla sobre el bien y el mal moral y sobre las reglas o leyes morales. Locke definía el bien y el mal por referencia, respectivamente, al placer y al dolor. Es bueno lo que es apto para dar lugar a aumentar el placer en la mente o en el cuerpo, y malo lo que es apto para causar o incrementar el dolor o disminuir el placer.<sup>139</sup>

Sin embargo, el bien moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por la que el bien —es decir, *«el placer»*— aumenta para nosotros, de acuerdo con la voluntad del legislador; y el mal moral consiste en el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por el que el mal —esto es, el *«dolor»*— *«cae sobre nosotros en virtud de la voluntad y el poder del que ha hecho la ley»*.<sup>140</sup> Locke no pretende que el bien y el mal moral sean, respectivamente, el placer y el dolor, ni se ve lógicamente obligado a admitirlo, ya que define el bien y el mal no como el placer y el dolor —aunque algunas veces habla de este modo, con escaso rigor— sino como aquello que procura, respectivamente, placer y dolor.

Locke distingue tres clases de ley: la ley divina, la ley civil y *«la ley de la opinión o reputación»*.<sup>141</sup> En este último caso, se refiere a la aprobación o desaprobación, elogio o censura *«que por un secreto y tácito consentimiento se establece en las distintas sociedades, tribus y clubs de hombres en el mundo, en virtud del cual determinadas acciones pasan a gozar de buena o mala fama entre ellos, según los juicios, máximas o costumbres que gozan de preponderancia en cada lugar»*.<sup>142</sup> En relación

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 4, 4, 7; II, p. 232

<sup>138</sup> *Ibíd.*, 3, 11, 17; II, p. 157

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 2, 20, 2; I, p. 303

<sup>140</sup> *Ibíd.*, 2, 28, 5; I, p. 474

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 2, 28, 7; I, p. 475

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 2, 28, 10; I, p. 477

con la ley divina, las acciones pueden ser de acatamiento o de transgresión; en relación con la ley civil, inocentes o criminales; y, en relación con la ley de la opinión o reputación, virtudes o vicios.

No obstante, estas leyes podrían discrepar entre sí. Como observa Locke, cabe que en una sociedad dada los hombres aprueben acciones que son contrarias a la ley divina. Y, desde luego, la ley divina es el criterio último con relación al cual las acciones voluntarias se consideran moralmente buenas o malas. *«Pienso que no hay nadie tan irracional que niegue que Dios ha dado una regla por la que los hombres habrían de gobernarse a sí mismos. Tiene derecho a ello, puesto que somos sus criaturas; tiene bondad y sabiduría para dirigir nuestras acciones a lo que es mejor; tiene poder para obligar mediante premios y castigos de peso y duración infinita en otra vida, ya que nadie puede sustraernos a su poder. Éste es el único criterio verdadero de la rectitud moral»*.<sup>143</sup>

Sin duda, Locke pensaba que reflexionando sobre la naturaleza de Dios y del hombre y sobre la relación entre los mismos obtendríamos principios morales evidentes por sí mismos de los que podrían deducirse otras reglas morales concretas. Y este sistema de reglas deducidas constituiría la ley de Dios en cuanto conocida por la luz natural de la razón. No está claro, en todo caso, si pensaba en la ley moral revelada como suplementando o como formando parte de las premisas, ni tampoco realizó Locke el intento de demostrar un sistema ético según un método deductivo semejante al que permite determinar principios matemáticos.

Por consiguiente, Locke parte del estado de naturaleza, y en su opinión *«todos los hombres están naturalmente en este estado y permanecen en él hasta que por su propia voluntad se convierten en miembros de una sociedad política»*.<sup>144</sup> *«El estado de naturaleza, para hablar con propiedad, se caracteriza porque los hombres viven juntos según la razón, sin que haya en la tierra un superior común para dirimir los conflictos entre ellos»*.<sup>145</sup> La fuerza, cuando se ejerce fuera de la esfera del derecho, crea un estado de guerra; pero éste no debe identificarse con el estado de naturaleza, puesto que constituye una violación de lo que éste debe ser.

Por otra parte, es interesante destacar que George Berkeley (1685-1753 A.D.) estaba influido por la idea de Locke de que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa del tipo de las matemáticas. Así, consideró con detenimiento lo que Locke quería decir al hablar de álgebra *«que proporciona ideas intermedias. Es preciso pensar también en un método que permita el mismo empleo en moral, etc., al modo como se hace en las matemáticas»*.<sup>146</sup> La idea de que el método matemático puede ser aplicado a la ética, transformando a ésta en una ciencia demostrativa era, desde luego, corriente en la época, en parte a causa del prestigio obtenido por las matemáticas por su afortunada aplicación en la ciencia física y en parte porque era una idea también común que la ética se había basado históricamente en la autoridad —y sus abusos— y que necesitaba una nueva fundamentación, de carácter racional.

Berkeley sostenía, desde luego, que la ética no podría reducirse fácilmente a una rama de la matemática pura; pero compartía la esperanza de hacerla análoga a una rama de la matemática aplicada, o, para emplear sus mismas palabras, de la *«matemática mixta»*.<sup>147</sup> Nunca intentó llevar a cabo esta aspiración de un modo sistemático, pero formuló algunas observaciones que demuestran que difería de Locke en su punto de vista sobre la forma que habría de tomar la demostración ética. Para Locke, las matemáticas estudian relaciones entre ideas abstractas y

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 2, 28, 8; I, p. 475

<sup>144</sup> Locke, John, *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Segundo tratado, 2, 15

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 3, 19

<sup>146</sup> Berkeley, George, *Principios del conocimiento humano*, Madrid, 1968, 697; I, p. 85

<sup>147</sup> *Ibíd.*, 75S; I, p. 92

pueden llevar a cabo sus demostraciones por medio de las «*ideas intermedias*», mientras que Berkeley considera las relaciones, no entre ideas abstractas, sino entre signos o símbolos. Así, la ética, matemáticamente tratada, no demostraría relaciones entre ideas abstractas: guardaría más bien relación con las palabras. Parece, dice Berkeley, que todo lo que es necesario para convertir la ética en una ciencia demostrativa es construir un diccionario de palabras y ver qué está incluido en qué... Por tanto, la primera tarea importante sería la de definir las palabras.<sup>148</sup>

Sin embargo, parece claro, a partir de algunas observaciones de sus cuadernos, que George Berkeley se daba cuenta de que es mucho más difícil, en realidad, alcanzar un consenso acerca del significado de los términos éticos que sobre el sentido de los símbolos algebraicos. Cuando aprendemos matemáticas, aprendemos al mismo tiempo el significado de los símbolos, sin preconcepciones sobre el mismo; pero éste no es el caso de los términos que se emplean en ética... Ésta fue, posiblemente, una de las razones de que Berkeley no escribiera nunca la parte de los *Principios* que habría de tratar de la ética. De este modo, la filosofía moral de Berkeley es fragmentaria y no consiguió alcanzar un desarrollo suficiente. En sus cuadernos encontramos la inicialmente sorprendente afirmación de que «*el placer sensual es el bien sumo. Éste —es— el gran principio de la moralidad,*<sup>149</sup> *que parece a primera vista la expresión de un hedonismo craso. Pero esta conclusión sería apresurada, a juzgar por las frases que siguen a continuación en la misma nota: «una vez entendido esto rectamente, todas las doctrinas, incluso las más áridas de los evangelios pueden ser demostradas con toda claridad».*

Pero si la declaración de que el placer sensual es el *summum bonum* o bien supremo ha de ser acorde con las más áridas doctrinas de los evangelios, no puede tomarse obviamente en su sentido aparente. Además, en otros pasajes, Berkeley establece una distinción entre las distintas clases de placer. «*El placer sensual qua placer es bueno y digno de ser deseado por un hombre sabio. Pero es despreciable no qua placer sino qua dolor o causa de dolor, o —lo que es lo mismo— de privación de un placer mayor*». <sup>150</sup> Además, declara que «*el que no actúa para obtener la felicidad eterna debe ser un infiel; al menos, no está seguro de la existencia de un juicio futuro*». <sup>151</sup> Estos pasajes pueden parecer inconsecuentes a primera vista; pero Berkeley, al parecer, entiende por «*placer sensual*» el que es sentido o percibido —placer concreto— más que la gratificación del apetito sensual en un sentido exclusivo. Por tanto, si la felicidad constituye el fin de la vida humana, debe consistir en algo concreto, no en una mera abstracción. Cada cual puede pensar que conoce lo que es para un hombre ser feliz, o un objeto bueno. Pero pocos pueden pretender construir una idea abstracta de felicidad, prescindiendo de todo placer particular, de bondad, prescindiendo de todo lo que es bueno... Y, en efecto, la doctrina de la abstracción ha contribuido en no poca medida a echar a perder las partes más útiles del conocimiento.

Berkeley establecerá una distinción entre placeres «*naturales*» que convienen al hombre, tanto en cuanto ser racional como en cuanto ser sensitivo, y placeres «*fantásticos*» que alimentan el deseo sin satisfacerlo. Suponía que el amor a uno mismo, juntamente con el deseo de felicidad, es el móvil que dirige la conducta; pero destacaba en un plano más alto el amor racional a uno mismo y despreciaba los placeres de los sentidos, como inferiores a las delicias de la razón, al modo como en sus últimos escritos, especialmente en *Siris*, colocaba la sensación en un rango inferior al conocimiento racional. Algunas de las observaciones de Berkeley parecen inclinarse incluso hacia el

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*, 853; I, p. 101

<sup>149</sup> *Ibíd.*, 769; I, p. 93

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 773; I, p. 93

<sup>151</sup> *Ibíd.*, 776; I, p. 93

utilitarismo y expresar el punto de vista de que la meta del esfuerzo humano es el bien común, más bien que la felicidad privada.

Así, habla de «*verdades morales o prácticas que guardan siempre conexión con el provecho universal*».<sup>152</sup> Y, en su *Tratado sobre la obediencia pasiva*, asegura que «*Dios señala que el bienestar general de todos los hombres, de todas las naciones, de todas las épocas del mundo, se obtendrá por la concurrencia de las acciones de cada individuo*».<sup>153</sup> Pero la insistencia sobre el bien común no era, en opinión de Berkeley, incompatible con la insistencia sobre la primacía de un racional amor a sí mismo. Pues éste no consiste sólo en egoísmo, sino que incluye en él lo que llamamos altruismo, y Dios ha ordenado las cosas de tal modo que la búsqueda racional de la felicidad contribuya siempre al bienestar común. Además, al estar convencido de que la moralidad reclama leyes racionales, Berkeley sostenía que la razón puede descubrir una ley moral natural, que implica la libertad y las obligaciones humanas.

Pero afirmar la existencia de modelos y reglas universales no es contradictorio con decir que cada cual busca su propio interés. Lo que ordena la ley moral es que busquemos nuestro interés verdadero de acuerdo con la razón, lo que nos capacitará para averiguar dónde radica nuestro verdadero interés. Así, como Berkeley observa en su obra *Alcifrón*, «*el verdadero interés de cada cual está combinado con su deber*» y «*sabiduría y virtud son la misma cosa*».<sup>154</sup> Dada la creencia berkeleyana de que un amor racional a sí mismo incluye en él el altruismo, no tiene nada de extraño que atacase lo que consideraba el egoísmo estrecho de Hobbes. El filósofo estaba convencido, en todo caso, de que las normas racionales y universales de moralidad tienen una importancia real en la vida moral y que ética y religión están más estrechamente relacionadas de lo que muchos suponen.

Estas observaciones pueden sugerir que Berkeley escribió una serie de notas sobre ética y moralidad, y que no intentó desarrollarlas sistemáticamente. Si bien es cierto que no se encuentra en sus obras un sistema ético articulado, sí se dispone en el tratado de Berkeley sobre la obediencia pasiva de una cierta propedéutica al sistema ético berkeleyano. «*Siendo el amor a uno mismo el principio más universal de todos, y el más profundamente inscrito en nuestros corazones, nos es natural considerar las cosas como si estuvieran hechas para aumento o menoscabo de nuestra propia felicidad; y según supongan lo uno o lo otro las denominamos bien o mal*».<sup>155</sup>

En un principio, el ser humano se guía por sus impresiones sensoriales, y el placer y el dolor sensibles se toman como señales inequívocas del bien y el mal, pero según crece, aprende por experiencia que a un placer presente sigue algunas veces un dolor mayor, y que el dolor presente puede ser ocasión de un mayor bien futuro. Además, cuando las facultades más nobles del alma despliegan sus actividades, descubrimos bienes que están por encima de los que nos proporcionan los sentidos: «*De aquí que se produzca una alteración en nuestros juicios; no obedecemos ya a las primeras sollicitaciones de los sentidos, sino que consideramos las consecuencias remotas de una acción, qué bien cabe esperar de ella, o qué mal temer, según el curso acostumbrado de las cosas*».<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> Berkeley, George, *Alciphron ou le Pense-menu*, traducido, con una introducción y notas, por J. Pucelle. París, 1952, 5, 4; III, p. 178

<sup>153</sup> Berkeley, George, *Passive Obedience*, 7; VI, p. 21

<sup>154</sup> Berkeley, George, *Alciphron ou le Pense-menu*, traducido, con una introducción y notas, por J. Pucelle. París, 1952, 3, 10; III, p. 129

<sup>155</sup> Berkeley, George, *Passive Obedience*, 5; VI, p. 19

<sup>156</sup> *Íd.*



Pero esto es aún el primer paso. La consideración de la eternidad en comparación con el tiempo nos muestra que todo hombre razonable debe actuar del modo que más eficazmente contribuya a su interés eterno. Por otra parte, la razón nos enseña que hay un Dios que puede hacer al hombre eternamente feliz o miserable, y de esto se deduce que todo hombre razonable conformará sus actos a la voluntad expresa de Dios. Pero Berkeley no se queda sólo en este utilitarismo teológico. Si —expone— consideramos la relación que Dios mantiene con sus creaturas, habríamos de extraer la misma conclusión, ya que Dios, en cuanto creador y preservador de todas las cosas, es el legislador supremo. «*Y los hombres están constreñidos, por todos los vínculos del deber, no menos que por el interés, a obedecer sus leyes*». <sup>157</sup>

Deber e interés apuntan en la misma dirección. Pero, ¿cómo podemos conocer esas leyes, dejando aparte la revelación? «*Siendo las leyes reglas que orientan nuestras acciones al fin pretendido por el legislador, para alcanzar el conocimiento de las leyes de Dios es preciso ante todo investigar cuál es el fin que designa que ha de ser llevado a cabo por las acciones humanas*». <sup>158</sup> Este fin debe ser bueno, ya que Dios es infinitamente bueno. Pero no puede ser el bien de Dios, puesto que Dios es ya perfecto. De aquí se sigue que el fin no sea otro que el bien del hombre. Ahora bien, es la bondad moral la que hace que tal hombre sea más aceptable que tal otro ante Dios. Y la bondad moral presupone la obediencia a la ley. De aquí que el fin pretendido por el legislador deba preceder de modo lógico a cualesquiera diferenciaciones entre individuos. Y esto quiere decir que el fin será el bien, no de este o aquel otro individuo particular, sino del hombre en general.

De esto se deduce, a su vez, que «*cualesquiera proposiciones prácticas que aparezcan a la recta razón de manera evidente como conectadas de modo necesario con el bienestar universal incluido en ellas han de considerarse como verdaderamente ordenadas por la voluntad de Dios*». <sup>159</sup> Esas proposiciones reciben el nombre de «*leyes naturales*» porque son universales y derivan su fuerza de obligar, no de la sanción civil, sino de Dios. Se dicen ‘impresas en la mente’ porque son bien conocidas por los hombres e inculcadas por la conciencia... Son designadas con el término de «*normas eternas de la razón*» porque «*se derivan necesariamente de la naturaleza de las cosas, y pueden ser demostradas por las deducciones infalibles de la razón*». <sup>160</sup> Desde luego, para ver la filosofía de Berkeley bajo el mismo ángulo que él la vio, es preciso no olvidar su hondo interés religioso, apologético y moral.

Sea como fuere, más allá de las posturas originales de Descartes, Spinoza, Locke y Berkeley respecto al asunto del mal y a otras cuestiones filosóficas, se pueden señalar dos puntos de vista antagónicos en relación a la cuestión del mal que se plantean desde los inicios de la Ilustración, estando orientados ambos por principios más éticos que gnoseológicos: uno de ellos, identificado con la visión de Rousseau del problema, insiste en que la moralidad exige que hagamos al mal inteligible; la otra perspectiva, asociada históricamente al pensamiento de Voltaire, defiende que la moralidad misma exige que no lo hagamos. Así, para Voltaire, llamar a una acción maligna es dar a entender que no es susceptible de eso mismo —y, por lo tanto, tacharla de tal cosa amenaza la confianza en el mundo que necesitamos para orientarnos adecuadamente en él—.

Leibniz ya se había sumado hacía décadas a la algarabía general del momento y se cuestionó a fondo el porqué del reproche y aún de la condena a Dios, al ser considerado por un buen número de pensadores como responsable último del mal que sufren los hombres, pues cualquiera que

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, 6; VI, p. 20

<sup>158</sup> *Ibíd.*, 7; VI, p. 20

<sup>159</sup> *Ibíd.*, 11; VI, p. 22

<sup>160</sup> *Ibíd.*, 12; VI, p. 23



piense que Dios pudo haber hecho mejor el mundo y prefirió no hacerlo, llega lógicamente —al menos aparentemente— a la conclusión de que Dios no es tan bueno como podría ser. Un Dios que pudo haber creado un mundo que tuviera menos maldad e infortunio, y que eligió a sabiendas no hacerlo, no parece ser otra cosa a los ojos de los hombres que el Creador del mal mismo. Leibniz hasta acuñaría el término *Teodicea* para describir la defensa que hizo de Dios mediante categorías tomadas del lenguaje legal.

Imaginar un Dios que, permitiendo el mal, juzga muchas de las formas de vida por Él creadas como pecaminosas, y luego ordena que sean torturadas implacablemente por toda la eternidad por su fugaz participación en los hechos condenados, difícilmente puede considerarse como una solución viable al problema del mal desde el punto de vista de la razón. La eterna duración del fuego infernal es, a todas luces, extremadamente injusta, dado que castiga infinitamente por pecados cometidos por seres imperfectos y finitos. Hasta, según el calvinismo, el número de los eternamente condenados sería mucho mayor que el de quienes, finalmente, serán salvados; quién será redimido es algo que Dios decidiría en o antes del momento de nacer, lo cual tampoco sería justo e implicaría un determinismo radical y extremadamente cruel, que no dejaría siquiera espacio para respirar un cierto aire de libertad en algún momento de la vida humana. Los tormentos sin límite, además, caen por igual sobre niños, príncipes, ladrones de todo pelaje y condición y retorcidos asesinos, y su autor es el Creador omnipotente a quien, supuestamente, debemos adorar...

Esta brutal perspectiva de lo que podría ser en realidad Dios resulta profundamente aterradora: ¿es posible que este Dios Creador de la vida, del hombre, del universo y de la belleza que se puede observar sin lugar a dudas en el mundo, sea también el Dios del Mal absoluto, del horror continuo y del castigo perpetuo que se cierne sobre lo humano, tanto en la vida terrena como en la ultraterrena? Pues incluso filósofos como el ínclito Pierre Bayle sabían que la vida es algo más que vicio, corrupción y dolor. No obstante, es el hecho de que a veces tropecemos con la virtud, la bondad y la felicidad lo que, realmente, resulta confuso y paradójico frente a esta terrible posibilidad de un Dios del Mal todopoderoso. Si toda la humanidad fuera perversa y miserable, podríamos concluir que es la obra de una deidad enteramente maléfica, el genio maligno cartesiano elevado a la enésima potencia, que la creó a su imagen y semejanza para su propio perverso y aberrante placer. Si en un mundo así fuera patente la omnipresencia de la falta de justicia, sería difícil encontrar a nadie que se preocupara por esto. Pero resulta que el mundo en que vivimos no es, afortunadamente, de esta manera...

Bayle propone que es una mezcla de sufrimiento y felicidad, de perversidad y virtud, lo que nos lleva a reflexionar y lo que hace ver, según su criterio, al maniqueísmo como la postura más razonable para explicar el problema del mal —para espanto de Agustín, el de Hipona, si éste levantara la cabeza—. La visión de un mundo gobernado por los principios del bien y del mal, trabados en una lucha perpetua por el poder, conserva sin embargo la creencia en la benevolencia del Dios Creador. Así, lejos de ser el autor del pecado y el sufrimiento del hombre, Dios lucharía continua y denodadamente para evitarlos. Es posible que el maniqueísmo no pueda explicar la experiencia, pero ciertamente parece reflejarla, al subrayar la desconcertante y aparentemente arbitraria alternancia entre el bien y el mal que constituye la vida humana. Es, justamente, la presencia de un orden impecable imbuido de un minucioso espíritu de finura, al lado de partes zafias sin razón ni concierto, lo que nos lleva a la queja exaltada. Así pues, concluye Bayle, el maniqueísmo es la respuesta más razonable para nuestra experiencia del mundo.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716 A.D.), por su parte, se consagró a defender arduamente a un Creador acusado de crímenes sin igual, aun atreviéndose nada menos que a traer al mismísimo Dios ante el tribunal de la razón humana para poder así articular su defensa. Su valerosa y acerada

custodia del Ser Supremo se fundamentó en dos puntos principales: el primero de ellos destaca que el Acusado no pudo actuar de otra manera y que, como cualquier otro agente, estaba constreñido por las posibilidades que tenía a su alcance; la otra línea esgrimida para la defensa invoca el aserto de que todos los actos del Creador son, necesariamente, los mejores. Así, una parte de la defensa estriba en una indagación en el terreno de los actos del Acusado, mientras la otra se ocupa de la verdadera naturaleza de sus consecuencias en el mundo.

En cualquier caso, las declaraciones de Leibniz parecen no solamente previas a la experiencia, sino positivamente inmunes a ella, pues afirma que cualquier hecho, por terrible que fuera, es compatible con la afirmación de que este mundo es «*el mejor de todos los mundos posibles*».<sup>161</sup> La declaración de Leibniz no se basa, por tanto, en que este mundo sea bueno de suyo, sino que asegura que cualquier otro habría sido todavía peor...

Es posible, llega a especular, que todos los crímenes e infortunios estén concentrados en este planeta. En este caso, el sino de los seres humanos pasaría por cargar con el peso del universo, al modo de un Atlas soportando todo el conglomerado celeste, mientras los afortunados habitantes de otros sistemas planetarios serían mucho más dichosos que nosotros. Por supuesto, esta tesis podría ser posible, pero no lo es menos barruntar la antítesis de que los moradores de otras galaxias o universos nos excedieran desorbitadamente en crueldad, maldad y pura depravación, ya que la miseria suele gustar de compañía, tal que así no resultaría patrimonio exclusivo de la raza humana.

La defensa insigne y loable que hace Leibniz de la justicia divina se cimenta, en todo caso, en la división que hace de todas nuestras miserias en los males metafísico, natural y moral. Para el genial filósofo alemán, el mal metafísico es la degeneración inherente en los límites de las sustancias de que está hecho el mundo —sería el mal derivado de la imperfección de todas las cosas creadas, inteligentes o no, en virtud solamente de haber sido creadas—, el mal natural es el dolor y el sufrimiento que experimentamos por esa causa y el mal moral es el crimen, que es el castigo inevitable del mal natural. El supuesto de que los males moral y natural estén vinculados causalmente es un postulado que Leibniz jamás sometió a escrutinio, sin embargo.

Según los críticos a la Teodicea leibniziana, la complejidad de sus planteamientos sobre la libertad no concuerda con la sencillez de su teoría de las relaciones entre el pecado y el sufrimiento. La exposición entera gravita, en cualquier caso, sobre la idea de que la Caída, en general, explica por qué la vida no es lo que debería ser. La idea de que el problema fue causado por los pecados de nuestros antepasados no depende de lo que ellos hicieron. Relacionar el pecado y el sufrimiento supone separar *de facto* el mundo en los males moral y natural y, a partir de ello, crear un armazón racional que permita entender las causas de la indigencia humana.

Si un Creador que no nos da explicaciones claras respecto a los vínculos posibles entre el pecado y el sufrimiento no es sino un monstruo, más atroz sería todavía un Creador que no los relacionara en absoluto. El Dios de Leibniz podría no ser un héroe, pero otras opciones eran infinitamente peores. Lo que resulta realmente llamativo, original y ‘moderno’ en el planteamiento de Leibniz es la idea de que las relaciones causales entre el pecado y el sufrimiento se harán más claras con el tiempo, pese a las apariencias en contra. Dios habría ordenado todas esas conexiones, a pesar de todo, para un mejor futuro. No obstante, lo cierto es que no tenemos pruebas fehacientes de que el bien pueda provenir del mal —como ya expusieron también filósofos de tiempos anteriores—, y sí muchas razones morales de peso para dudar.

---

<sup>161</sup> Cuestión que ya se habían preguntado otros destacados filósofos de otras épocas, como el propio san Buenaventura, aunque Leibniz parece desarrollar mucho más el asunto y sus posibles respuestas

Leibniz señala que las creencias antiguas de que el universo era pequeño impidieron realmente a san Agustín dar una explicación adecuada sobre el mal. Mientras se creyera que solamente un planeta estaba habitado, el predominio aparente del mal sobre el bien no podía ser explicado. Ahora que sabemos que el universo es enormemente vasto, apuntaba Leibniz, podemos situar nuestros problemas en una perspectiva mucho más apropiada. Pero, sin duda, lo que es más difícil de comprender y, a la vez, resulta más entrañable de la personalidad del filósofo, es su empeño en creer firmemente que era posible descubrir un método que pudiera resolver cualquier problema. Su más célebre visión del futuro es aquella en la que evoca el enfrentamiento de dos pueblos enzarzados en una guerra, por cuestiones políticas o religiosas, que cambiarían sus espadas por lápices para dirimir el resultado de sus disputas.

En definitiva, en diferentes pasajes de la *Teodicea*, Leibniz se postula como un acérrimo defensor de la fe, en contraste con esos «ridículos críticos de la obra de Dios», que aprovechan el horror cotidiano para declarar casi heréticamente que Dios debía haberlo hecho todo mejor y que no sólo se contentan con tal felonía, sino que ponen en duda ominosamente sus mismas virtudes de omnipotencia, total benevolencia y omnisciencia. Su defensa de Dios argüía, pues, que *no podía* haber hecho las cosas mejor de como las hizo, por el mismo bien del hombre, si acaso cabe objetar que, enfrascado en su ilustre propósito, Leibniz fue tan lejos en el afán de satisfacer nuestra necesidad de comprender al Creador en términos que tuvieran sentido para nosotros, que terminó por darnos un Dios creado a *nuestra* propia imagen. Así, antes de que Dios decidiera cuál de todos los mundos posibles elegiría para materializarlo, contempló exhaustivamente todas las formas, conjeturó cuáles de ellas irían bien juntas y eligió la mejor de todas las combinaciones posibles.

Las formas son, simplemente, las reglas de la razón e imaginar que Dios *quiere* ser libre de ellas supondría esbozar, tal vez, un Dios que ha enloquecido. Sin embargo, al defender a Dios del voluntarismo, Leibniz hizo eso mismo de lo que el racionalismo ha sido tradicional y reiteradamente acusado: puso la razón por encima de Dios mismo. Leibniz, en fin, vaticinó que las relaciones causales entre los males moral y físico, ocultas por el momento, se harían manifiestas con el progreso de la ciencia. De esta manera, el sufrimiento, que parece enteramente aleatorio y que, por lo mismo, puede hacernos dudar de la infinita bondad divina, se mostraría como el efecto de algún pecado oculto. Además, se mostraría que el sufrimiento mismo es causa de un bien mayor, de manera que la red de la causalidad, que por el momento podía trazarse únicamente y no siempre en el universo físico, podría extenderse también en el futuro al universo moral.

Alexander Pope (1688-1744 A.D.), por su parte, quizás de una manera más poética que filosófica, afirma decididamente la *bondad inquebrantable* de la Creación tal como es, la existencia de un orden más allá de las apariencias que sostiene esa bondad sin fisuras y la ignorancia supina —que no docta— de todo aquel que se atreva siquiera a insinuar arrogantemente que el mundo puede ser mejorado —Voltaire apostillaría a esta concepción que, si todo lo que existe está bien, no hay lugar para el pecado original, ni acaso tampoco para la propia Providencia—. Al igual que Bayle, Pope niega que podamos comprender el orden del universo, y considera necio y jactancioso el mero hecho de intentarlo. Para él, la *Teodicea* dedica mucha más atención a la libertad divina que a la humana, y se refiere a la capacidad de elegir y a la pasión de los hombres más para dar algunos ejemplos que para otras metas más útiles.

Pope nos incita, sin embargo, a entendernos bien a nosotros mismos, a nuestras pasiones y posibilidades, pues solamente éstas tienen injerencia en cualquier problema del mal en el que podamos aspirar a influir. Para quienes creían en el pecado original, la salvación podía llegar únicamente por mediación de la Gracia o, según la libertad que se conceda a las personas, por amenazas repetidas de la condenación eterna. Pero si, como Pope defendía, nuestra egolatría es



inherentemente social, entonces el actuar de manera virtuosa es algo natural, por lo que, si tal es el caso, lo que haría falta para erradicar a la mayoría de los demonios no son oraciones ni amenazas, sino el conocimiento de nosotros mismos y unos convenientes acuerdos sociales.

Pope creía que pensar en términos de las causas finales lleva, en último término, a la rebelión y a la desesperanza. Si asumimos que el mundo está hecho a la medida de nuestros propósitos, cada vez que no sea así nos sentiremos indignados y frustrados, si bien reconocer que el universo no fue creado *ex professo* para cumplir nuestras necesidades exclusivas no equivale a afirmar que es indiferente a ellas. Su insistencia en que las causas finales no pueden ser conocidas y, por lo tanto, pueden quedar fuera de nuestro exiguo rango de visión, tiene como propósito mantener el equilibrio a toda costa. Sus ejemplos, eso sí, pueden resultar entre ocurrentes y escalofriantes, aunque no se encuentran exentos de agudeza y verdad: un hombre que piensa que todo el mundo existe para su beneficio y disfrute 'no es mejor que un ganso consentido que cree que el granjero que lo ceba existe por su causa'...

El autor inglés ataca decididamente, eso sí, a quienes creen que los males morales son una amenaza mayor que los naturales. Uno de los argumentos que se aludían para sustentar dicha proposición era que los males naturales muestran en el fondo algo sublime, aun hermoso, que no puede encontrarse en los morales. Y es que ningún pensador 'decente' del siglo XVIII veía los males morales sino como algo vil, execrable y contrario a la virtud. A pesar de ello, los males morales, lejos de romper el armonioso diseño celestial, constituían una parte fundamental del mismo, pues eran la evidencia de un orden moral en el que cada pecado tenía consecuencias nocivas para el pecador. Pope menciona, por otra parte, que «*algunos de los antiguos y muchos orientales*» consideraban a quienes eran fulminados por un rayo como predilectos de los cielos y toma tales creencias como una razón más para mostrarse escépticos en cuanto a ser capaces de entender alguna vez los designios ignotos de la Providencia, más que como una clave hermenéutica para comprenderlos.

Por el contrario, como ya se ha expuesto, Leibniz era optimista no sólo acerca de la bondad de Dios, sino de nuestra capacidad para entenderla. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778 A.D.), a su vez, negaría razonadamente tanto el pecado original como la necesidad de instrucción en asuntos religiosos, y preconizaba un grado de tolerancia religiosa inaceptable para la época, por lo que las autoridades cristianas vieron en sus escritos un grave ataque contra la religión imperante. Ambos filósofos concordaron, sin embargo, en que hay un orden en el cual cuanto parece ser mal nos lleva a lo que es el bien en ese otro orden más amplio. La consecuencia lógica que se sigue de la proposición anterior es que ningún mal particular es genuino. Así, todo lo que experimentamos como mal funcionaría de forma semejante a un tratamiento médico radical aplicado por un doctor competente: no importa lo terrible que parezca el emplasto al paciente, todas las otras opciones serían peores... Este planteamiento fue denominado felizmente la *doctrina del optimismo*, que muchos sintieron que hacía quedar pésimamente a los optimistas.

Por lo demás, negar que el mal existe resulta un medio muy cómodo de excusar al autor del mismo de toda responsabilidad respecto a sus acciones. Si los males son solamente aparentes y todo cuanto es, de hecho, es lo mejor que podría ser, no hay necesidad de hacer nada en relación con ese propósito... Bajo este particular punto de vista, cada acción podría considerarse incluso impía —tal como muchas autoridades opinaron de la Teodicea tradicional— y el optimismo podía descartar no sólo las acciones prácticas, sino también las empresas teóricas. Si no existe un mal genuino, ¿cómo puede representar entonces un problema? Quienes reconocieron que los males son genuinos descubrieron que estos, literalmente, rechazan toda explicación racional. No solamente son incapaces de explicarlos los recursos del razonamiento, sino que la propia persistencia del mal nos hace dudar de todos los recursos de ese razonamiento. Así, tomar al mal



en serio parecía exigir que se negara la filosofía misma: analizar el mal es inútil y, tal vez, sea un error intentarlo. Lo máximo que podemos hacer es, pues, describirlo. Antes de Rousseau, había sólo dos opciones bastante claras al respecto de la cuestión: o no hay problema del mal, o no tiene respuesta.

Para Agustín, en la época medieval —como hemos visto—, la conexión entre los males moral y natural era clara: un castigo infinito para una culpa infinita. Así pues, no tenía necesidad de negar la realidad de ninguna clase de mal; de hecho, insistió bastante en esto en sus abundantes y egregios escritos. El pecado original, de ingrata desobediencia al Señor, fue exactamente tan nefasto como el castigo que lo siguió: la expulsión a golpe de espada flamígera del paraíso terrenal de los dos desagradecidos y desabrigados infractores, y la pérdida de la vida eterna que podríamos haber seguido gozando en el Edén. Pero ninguno de estos horrores puede ser achacado, finalmente, a Dios. La bondad divina no era puesta en tela de juicio por la presencia del mal, pues los autores de este último somos nosotros, simple y llanamente. Dios nos amaba lo suficiente como para crearnos a su imagen y semejanza y, al otorgarnos libre albedrío, nos permitió participar en la Creación. Nuestro abuso de ese inmerecido don fue tan flagrante que solamente un milagro, la Pasión de Jesucristo, puede salvarnos ahora.

Al igual que Agustín, Rousseau creía que la libertad era el mayor don de Dios otorgado a los hombres; al igual que el admirado padre de la Iglesia, incansablemente describió las maneras en que abusamos de ella. A diferencia de Agustín, empero, Rousseau sostuvo que la Caída, y toda posible redención que se desprendiera de ella, era explicable en términos completamente naturales —nótese que aquí natural significaba científico, en tanto que opuesto a religioso—. Al hacerlo así, substrajo la responsabilidad del mal de las manos de Dios y la depositó directamente sobre la espalda del hombre. Para Rousseau, el mal es obra nuestra, pero no somos inherentemente perversos. Así, lo que nos hace más falta no es penitencia continua por nuestros pecados, sino conocimiento ya que, una vez lo adquirimos, estamos en libertad de nuevo de reparar el daño causado en cualquier momento. Para Rousseau, tanto el problema del mal como su potencial solución dependen de la idea básica de que el mal ha ido evolucionando con el tiempo.

El pensamiento clásico de Grecia consideró eterno al cosmos y, en su espacio, la relación de los seres humanos como eternamente establecida. El pensamiento judío y el cristiano rompieron con las concepciones estáticas que prevalecían en épocas anteriores, pero la doctrina del pecado original depende de la idea de que la naturaleza humana pudo cambiar cuanto menos una vez: en el momento preciso de la Caída. Esto nos conduce a una situación tan cómoda como deprimente, debido a que si la naturaleza humana fue corrompida por una funesta elección en el Jardín del Edén, nuestras decisiones personales, por el contrario, ahora no pueden conseguir una gran diferencia y no podemos aspirar, consecuentemente, a retornar por nuestros propios medios al paraíso perdido.

Para Rousseau, en cambio, la naturaleza humana misma tiene una historia y nuestras decisiones la afectan sin ninguna duda. Así, la historia es la clase de categoría que conviene introducir, porque nos permite entender el mundo y nos da la esperanza de transmutarlo. Anteriormente se entendía que, si la aparición del mal era necesaria, sólo un milagro puede salvarnos y, si resulta que fue un accidente, entonces el mundo carecería de sentido. Pero, a partir de Rousseau, no nos hace falta ya negar la realidad del mal; en lugar de eso, podemos incorporarlo a un mundo cuya inteligibilidad se está incrementando. Explorar el mal como un fenómeno histórico se convierte, de esta manera, en parte de nuestros esfuerzos para hacer el mundo más comprensible en la teoría y más aceptable en la práctica.

El mismísimo Kant consideraría la postura de Rousseau revolucionaria, tanto porque hacía posible manifestar el problema del mal, como porque trataba también de ofrecer soluciones. La tarea pasaba, entonces, por establecer una relación entre los males moral y natural, o correr el riesgo de reconocer que el mundo no tiene justicia ni significado. Los alegres aspirantes a *optimistas* tuvieron que esperar décadas para que alguien hiciera inteligible el mal; para que se mostrase que, pese a todas las turbias apariencias y los argumentos en contra, este mundo, ciertamente, era el mejor de los mundos posibles.

La explicación de Rousseau sobre el mal era, en todo caso, naturalista, porque no requería ninguna referencia a las fuerzas sobrenaturales ni al pecado. El mal se erigió, así, como un proceso colectivo e histórico, no como un acto de voluntad individual. No hubo ningún llamado desesperado a la necesidad para apuntalar una argumentación deficiente: el énfasis que Rousseau puso en la historia pretendía mostrar que el mal surgió a través de un proceso que era totalmente comprensible por la *ratio* humana, aunque contingente. Nos hicimos, pues, perversos sin desearlo, progresivamente, mediante una serie de desdichados sucesos particulares.

El segundo Discurso rousseauiano mostró, además, cómo ciertos procesos, una vez puestos en marcha, adquieren una inercia arrolladora. Pero inercia no significa, inevitablemente, inevitabilidad: el mundo podría, en cada momento, haber sido de otra manera. Rousseau describe un descenso particular de la inocencia prístina a la miseria civilizada pero, seguramente, seguimos una variedad de distintos caminos, una tortuosa trayectoria recorrida por múltiples senderos. Así pues, el mal sería de nuevo extrínseco, no intrínseco a lo que somos, lo que implica, precisamente, concentrarse en lo externo más que en lo esencial e íntimo. A partir de la 'excentricidad' del hombre puede desarrollarse esa enajenación de nuestra naturaleza que es la fuente del mal.

Después de la sexualidad humana, Rousseau nombra los descubrimientos del hierro y el trigo, la división del trabajo y la propiedad privada de la tierra, con una retórica cada vez más vehemente, como algunos de los factores principales que habrían influido en la perpetración del mal y que nos habrían llevado a ese momento concreto de la historia. Aunque cabe elucidar que Rousseau pretendía, más bien, mostrar que una vez que comienza cierto proceso, el paso al siguiente estadio de civilización —y de miseria— es casi, aunque no totalmente, ineludible, por la inercia generada.

Rousseau fue, paradójicamente, el primero que propuso una conexión natural entre el pecado y el sufrimiento. Nuestra miseria no es gratuita, es consecuencia de nuestros pecados, y la relación entre pecado y sufrimiento es aún más directa desde el momento en que no requiere que Dios intervenga. Cada pecado contiene ya en sí su propia penitencia, como una consecuencia natural; y cada virtud, su propia recompensa. Nosotros somos los autores últimos, así pues, de nuestro sufrimiento y podríamos ser la fuente de nuestra felicidad, no porque Dios imparta justicia inmediata en cada momento, sino porque, en su infinita sabiduría, ha dispuesto el mundo de tal manera que esa justicia es parte del orden natural. Rectamente entendido, el mal no sería ni siquiera tentador, pues el universo está construido de tal modo que el sufrimiento sigue al mal de forma tan natural como la noche al día. Lo opuesto, por supuesto, es igualmente verdadero: lo habitual es que la virtud nos lleve directamente a la felicidad.

Bien, pero ¿qué sucede con la enfermedad y con la muerte, que están fuera de nuestro alcance por nuestra propia finitud? Rousseau asegura que la muerte misma no constituye un mal: «*el buen salvaje no la teme; la madre espartana no la llora*».<sup>162</sup> La salud misma es también parte de la naturaleza, y la civilización trae consigo enfermedades para las que no tiene remedio. Nótese, no

---

<sup>162</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Emilio, Traducción de Alicia Villar, Porrúa, México, 1998, (Emile, Traducción de Allan Bloom, Basic Books, 1979), p. 40

obstante, que las observaciones de Rousseau, repetidas con insistencia, sobre las enfermedades causadas por los médicos y las prácticas médicas de aquel tiempo pueden ser, en parte, las quejas de un hombre crónicamente enfermo en manos de los galenos del siglo XVIII.

La primera frase del celebrado *Emilio, o De la educación* podría compendiar magníficamente todo el audaz pensamiento de Rousseau: «*Todo sale perfecto de manos del Autor de la Naturaleza; en las del hombre todo degenera*». El hecho de que no vivamos por siempre no es un mal en mayor grado que el hecho de que no tengamos alas, ni vivamos en el aire —se observan aquí ciertas similitudes con la postura de santo Tomás—, lo que parece justificar plenamente por razones naturales la tragedia en la que acaba la insolencia de Ícaro. Sea como fuere, todo lo que Dios hizo es bueno. Aunque la obra despliega una clara nostalgia por la pureza del estado natural, regresar a esa condición le parecía tan improbable a Rousseau como retornar al paraíso terrenal.

Por tanto, la libertad, la razón y la sexualidad fueron el origen de los errores que trajeron el mal a la Creación, para la filosofía rousseauiana. Sin embargo, cabría especular que un Dios que permitió que nuestras facultades naturales nos llevaran a una catástrofe tal que sólo un milagro puede ya ponernos a salvo, no es tan bueno como otro que nos dotara de los medios requeridos para reparar nuestro propio daño. De manera que, para Rousseau, lo que la cristiandad había culpado por el desastre —los deseos libidinosos y de conocimiento— podía ser utilizado, asimismo, para superarlo. Así, Dios no tiene por qué ser culpado, sino ensalzado, por habernos aportado todavía los instrumentos que pueden vencer la corrupción tan naturalmente como pueden provocarla. Por consiguiente, estos defectos nos pueden elevar potencialmente a una virtud mucho más firme y profunda que la que tendríamos sin ellos. Únicamente el conocimiento de nosotros mismos puede salvarnos, pero alcanzarlo es tan difícil como crucial. A pesar de ello, pocas veces llegamos a conocernos realmente, porque somos unos esmerados maestros del autoengaño; resulta fundamental dicho conocimiento, pues vemos a través de las opiniones de los demás propicia, frecuentemente, la enajenación y la vanidad.

Como Kant advertiría sagazmente, el propósito de Rousseau no era producir un ‘buen salvaje’ moderno, puro y libre de toda contaminación de la civilización, sino un hombre que pudiera pensar acertadamente por su cuenta. Así, el amor entre hombres y mujeres es la piedra angular sobre la cual Rousseau fundaría una sociedad capaz de vencer todos los males producidos por la civilización. Rousseau defendió, en último término y con original estilo, a la Providencia mostrando que funciona, pero situando la responsabilidad por los propios hechos y destino sobre los hombros del hombre. El mal surgió en un mundo bueno, a través de una serie de procesos naturales, comprensibles y evitables —libres, por lo tanto— y, si cada pecado lleva de manera natural su propia penitencia, el castigo puede verse no como un mal, sino como una advertencia para no volver a hacer el mal.

En el sistema de Rousseau, en el mal natural el mal en sí casi desaparece, pues sus beneficios son tan claros como justos. Se trata, más bien, de una ley natural que, al ser infringida, induce el castigo correspondiente en el transgresor. Así, por ejemplo, una indigestión dolorosa se basta y se sobra para mostrar indefectiblemente a los decadentistas parisienses que sus banquetes son, de todo punto, ostentosos e insensatos, sin necesidad de someterlos a tediosos y contraproducentes sermones moralistas. El dolor es, pues, tan Providencial como lo habría deseado cualquier Teodicea anterior, aunque por nuevas vías. Los comentarios explícitos sobre la Providencia permiten inferir, pues, un mensaje cardinal: deberíamos preocuparnos por los males de los que somos responsables y Dios se hará cargo del resto. Pese a todo ello, con frecuencia se tiende a acusar a Rousseau de incoherente, y el número de interpretaciones conflictivas de su obra parece ser suficiente para



sostener los cargos que se le imputan. De esta manera, Dios no estaba enteramente ausente en la versión de Rousseau de la Providencia, pero era apenas algo más que una sombra de Sí Mismo.

Mientras la responsabilidad por el mal se acumulaba cada vez más en lo humano durante la Ilustración, correspondía menos a lo divino. Y también la virtud corresponde al dominio de la razón humana, que Kant definió como la facultad de tener propósitos. La felicidad comienza a depender de acontecimientos en el mundo natural y la diferencia entre razón y naturaleza llegará a ser, para Kant, la oposición que hace girar al mundo: una trata de lo que debe ser; la otra trata de lo que es. Reconocer la realidad y exigir taxativamente que sea cambiada, en consecuencia, son actividades fundamentalmente diferentes.

Ya sea que estemos tratando de dar sentido al mundo comprendiéndolo o alterándolo, nos guía una idea de lo incondicionado: un mundo que debería ser, como un todo, transparente a la razón humana. No cabe duda de que un mundo hecho a la medida de nuestros propósitos sería el mejor de todos los mundos posibles, al menos desde un punto de vista humano. Y, sin embargo, nos avisa Kant de que se trata de una necesidad que no puede ser satisfecha nunca: la brecha entre lo que es y lo que debe ser no es accidental, sino sistemática. Pareciera, incluso, una línea de separación trazada, magistral aunque incomprensiblemente, por la pluma divina. Pues este asunto parece paradigmático de esa clase de cuestiones que pueden, como Kant resaltaba, ser prescritas por la naturaleza misma de la propia razón, pero que trascienden todos los poderes de ésta para darles respuesta.

En todo caso: «*si hay justicia perfecta, los obstinados en su maldad son castigados*».<sup>163</sup> Éste es el ejemplo empleado para ilustrar el principio que llegó a ser, en el sistema kantiano, el conocido como *principio de razón suficiente*. A pesar de tales consideraciones, el hallazgo esencial de Kant fue el descubrimiento de que, necesariamente, somos ignorantes. Los cuestionamientos sobre Dios y Sus propósitos, la naturaleza y el sentido de la Creación, es decir, los aspectos cruciales para pensar sobre el problema del mal, están, todos ellos, fuera de nuestro alcance. El deseo de darles cumplida respuesta se convierte, así, en el deseo de trascender los límites de la razón humana.

La insatisfacción última proviene del *deseo de ser Dios*. Pero resulta obvio que el conocimiento humano está sujeto a condiciones, condiciones que Kant trata de explorar y definir en la primera mitad de su celeberrima y apreciada *Crítica de la razón pura*. El filósofo prusiano creía que cada intento de superar esas deficiencias innatas era un intento de rebasar los límites impuestos por la naturaleza de los seres humanos. Ésta puede ser, de hecho, la mayor diferencia existente entre los pensamientos de Kant y Leibniz. Sin sus grandes esperanzas de la posibilidad de vencer esos límites mediante alguna forma de progreso de la ciencia, los postulados leibnizianos sucumbirían bajo el pesimismo disfrazado de optimismo contemplado en su estructura.

El filósofo renombrado por la idea de que «*este mundo es el mejor de los mundos posibles*» incluyó la insatisfacción en su teoría epistemológica, al tiempo que consideraba satisfactorio dejar el mundo tal cual es. Kant, por su parte, reconocía el poder subyacente del deseo de ser Dios, y propuso la más profunda de las razones gnoseológicas para liberarnos de tal atavismo e imposibilidad de la manera menos traumática posible. Kant se enfoca, más bien, en la tesis de que toda acción moral tiene un propósito final, crear un mundo donde la virtud y la felicidad deberían estar sistemáticamente entrelazadas, y que ese enlace debería ser causal. Quienes son íntegros por la mera voluntad de serlo deberían ser benditos por esa razón y merecen todos los bienes que la naturaleza puede otorgar a la humanidad, no la simple satisfacción de su propia integridad. Cree

---

<sup>163</sup> Kant, Immanuel, A73/B99



Kant que, cada vez que actuamos correcta y virtuosamente, estamos contribuyendo a aproximar el mundo entero a ese distinguido ideal.

Saber que muchas veces fracasamos, y que el mundo no logra funcionar bien ‘engrasado’ con nosotros por nuestras continuas maldades y errores, puede llevarnos a una angustia vital que únicamente la fe alcanza a sanar. No tenemos pruebas de que Dios exista, pero sólo un Ser así podría proporcionar los lazos sistemáticos entre la virtud y la felicidad que exige la razón. La razón necesita, pues, de esa creencia para sostener sus más elevados compromisos: volver a despertar cada día, entre éxitos y fracasos parciales, pero sin desfallecer, para continuar en su empeño de crear otro mundo mejor y más justo. Kant diseñó una estructura argumental para sustentar esta clase de fe en toda su obra.

¿De qué otra manera podríamos afrontar una vida que, cada vez más, nos muestra que raramente el mundo manifiesta las relaciones entre la virtud y la felicidad que demanda la razón? La diferencia crucial entre este punto de vista y el tradicional es la convicción de Kant de que no deberíamos conocer tales relaciones, ya que no nos es dado conocerlas por nuestra propia naturaleza. Antaño parecía incuestionable que conocer los lazos entre la virtud y la felicidad fortalecería a ambas. Seríamos, de esta manera, menos proclives a la desesperanza y la decadencia, si tuviéramos la certeza de que el mundo funciona realmente como debería.

Pero en ningún lugar es Kant más sorprendente que cuando niega todo este argumentario y replica, exactamente, lo contrario: conocer las conexiones entre la virtud y la felicidad no es sólo metafísicamente imposible, sino moralmente desastroso. Imaginemos un mundo donde uno supiera a ciencia cierta lo que Dios conoce: cómo cada buena acción será recompensada y cada mala acción será castigada. ¿Podría uno emprender siquiera una acción verdaderamente moral, actuar con pura buena voluntad? Kant afirma que nadie podría hacerlo o, al menos, no de manera consistente. Nuestra relación con Dios sería, entonces, una suerte de convenio legal; uno podría querer agradar a su superior jerárquico por la mera satisfacción de resultar agradable, pero mientras ese superior domine plenamente nuestros medios de subsistencia, jamás sabremos si la relación establecida no oculta otras consideraciones instrumentales en el fondo —podría argumentarse que Dios lo sabría pero, bajo estas condiciones, nosotros también lo conoceríamos, por lo que nos percataríamos como mínimo de que nuestra acción no es auténticamente moral—...

Para Kant, un mundo moralmente transparente excluiría *ipso facto* la posibilidad misma de la moral. El mejor de los mundos posibles no es, en efecto, un mundo donde podamos simplemente vivir, pues la noción misma de la libertad humana depende de la limitación. Actuar libremente es actuar, en realidad, sin suficiente poder o conocimiento, es decir, sin omnipotencia, ni omnisciencia. Esos excelsos atributos pertenecen singularmente a Dios. No saber si nuestras buenas intenciones serán recompensadas es esencial para tenerlas, para perseverar en el bien. Es la prueba de fuego que demostraría que nuestras virtudes son ciertamente virtuosas.

Kant considera que nuestra conducta mejoraría si estuviéramos seguros de que nuestras buenas acciones van a ser recompensadas, pero actuar bien no es lo mismo que atesorar una correcta conducta moral, y el esfuerzo por conseguir esto último, que es lo que da forma a la decencia humana, simplemente desaparecería con dicho conocimiento previo. Como títeres manejados por un amo tiránico, no haríamos otra cosa que perseguir ávidamente zanahorias o tratar de eludir



garrotazos, en función de nuestros buenos o malos actos. Sin embargo, «*nuestra fe no es un conocimiento científico, y ¡gracias al Cielo no lo es!*».<sup>164</sup>

La Providencia misma requiere estar velada de manera que no la conozcamos y mantenga su enigma. Y nuestra falta de certidumbre acerca de si la Providencia funciona como debería es un testimonio más de la asombrosa sabiduría que ordena la Creación. Si pudiéramos alcanzar el conocimiento científico de la existencia de Dios, nuestra moral se derrumbaría estrepitosamente. Esto es realmente más profundo que la acusación de que la Teodicea lleva al quietismo planteada en la cuestión: si uno sabe que Dios se hará siempre cargo del mundo, ¿por qué habría uno de preocuparse por hacerlo? Para Kant, la fe en un mundo que coordina la virtud y la felicidad no puede ser, en cualquier caso, la fe en un mundo por venir, sino en una transformación del mundo en que vivimos. Y el problema del quietismo puede ser manejado con medios tradicionales: si las conexiones sistemáticas entre la virtud y la felicidad son causales, tenemos primero que actuar bien para percibir las.

Resulta, pues, cuanto menos curioso ser conscientes de que, para el afamado filósofo prusiano, el problema del mal no es solamente imposible, sino inmoral. Pero, por si esto no fuera suficiente, las últimas obras de Kant añaden reproches aún más dramáticos. Los metafísicos tradicionales se ocupaban largamente de la gloria y la justicia de Dios con la esperanza de que les estuviera escuchando y los recompensara en la debida proporción, y esto resulta marcadamente ilusorio. Kant pensaba que no era posible que creyeran en las relaciones entre los males natural y moral, cuya existencia declaraban sin prueba alguna. También es pecar contra la Verdad misma. El punto de vista de Dios no es, sencillamente, ni puede ser, nuestro finito y falible punto de vista humano.

¿Y qué hay de malo en decir que Dios atesora designios y maneras de actuar que no podemos entender? Para Kant, aun este conocimiento sería demasiado conocimiento. Decir que ‘Dios tiene propósitos’, aunque no los conozcamos, es certificar, ni más ni menos, que Dios tiene propósitos. Y eso es, precisamente, lo que está en duda: no nos es dado conocer los sagrados designios de Dios. De esta manera, al menos no corremos riesgos absurdos basados en las más atrevidas especulaciones. Sin duda, Kant veía además poca diferencia entre quemar un cordero para ofrecer un holocausto a la divinidad, danzar arrítmica y cómicamente para intentar provocar la lluvia o balbucir una ininteligible oración egoísta para la salvación eterna, excepto porque esto último le parecía todavía más hipócrita. Este tema se encuentra presente de continuo a lo largo de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, escrito que, por otra parte, llegaría a ser prohibido por el censor prusiano, a pesar de la exquisitez filosófica de los postulados kantianos —aunque algunas voces manifiestan también su decepción por los argumentos que Kant expone en esta obra y entienden que no están a la misma altura filosófica que en muchos de sus otros escritos—.

Todos estos aspectos mencionados estimularon su convicción sobre la impiedad de la Teodicea leibniziana, aunque tiempo atrás se había sentido fascinado por la filosofía y la figura de Leibniz. Defender a Dios insistiendo a priori en que Él siempre recompensa la virtud con la felicidad equivale a eludir, directamente, lo que muestra sin ambages la experiencia. Con todo, las recompensas nunca deben ofrecerse para hacemos morales, así como las imágenes de Dios nunca deben mostrarse para hacernos piadosos. Esta es la intuición radical que llevó a Kant a la posición que algunos llamarían *deontológica*: una acción es una acción moral sólo si es realizada en relación con la ley moral misma, sin que importen las consecuencias.

---

<sup>164</sup> Kant, Immanuel, *Lectures on Philosophical Theology*, Traducción de A. W. Ward y G. M. Clark, Cornell University Press, 1978, 2.2



También insistió en lo que tomó por simple honestidad: la virtud es una cosa, y la felicidad otra. Tal aserto debería ser trivial para toda mente perspicaz y observadora. Si reconocemos la brecha real existente entre virtud y felicidad, parecerá que estamos obligados a reconocer que, mientras la virtud puede estar en nuestras manos, ciertamente la felicidad no lo está. En el conocido caso de Job, esa conciencia fue una fuente particular de amargura, cuando perdió todas las demás condiciones que hacen falta para la felicidad. Saber que él no había hecho nada para merecer su aciago y aparentemente injusto destino, lo hizo aún más difícil de sobrellevar, hasta el punto de conducirlo casi a la blasfemia y a renegar de Dios. Finalmente triunfó, no obstante, la paciencia — como bien relatara Maimónides— y la obediencia mansa al Señor frente a las condiciones más adversas que uno pudiera imaginar en su vida.

Pero si ser virtuosos no nos garantiza de ninguna manera la posibilidad de ser felices, ¿cómo deberíamos ver esta relación? Kant entendía, nuevamente, que deberíamos ser virtuosos por la virtud misma. Cumplir con nuestros deberes nos hace dignos de ser felices, pero esto no es lo mismo que la implicación de hacernos felices por una unívoca relación de correspondencia causa-efecto. Significa, más bien, ir por el mundo como un Orfeo transitando a través del infierno. Si no miramos hacia atrás, si mantenemos la vista orientada permanentemente hacia lo que está bien sin desfallecer en el empeño, podemos esperar alcanzarlo todo: la virtud y la recompensa. Kant sabía que tal actitud exigía una fe extraordinaria en un mundo que nos da pocas razones, en realidad, para tal nivel de confianza y entrega. Y, como todo lo demás en el mundo natural, no somos nosotros quienes decidimos, en último término, las consecuencias.

Si muchos pasajes de la filosofía ética de Kant parecen formalistas y rígidamente atentos a las reglas, ninguno parece ofrecer una mejor razón para rechazar de plano su rigurosísima filosofía moral que el que propone que traicionar al amigo es preferible que decir una mentira, aunque dicha falsedad sirviera para salvar la vida del amigo. Kant justifica tal actitud moral alegando subrepticamente que, tan seguramente como la comedia, la tragedia humana vive de equívocos, oportunidades perdidas o atrapadas en una fracción de segundo, senderos entrecruzados en el menos esperado de los momentos e intenciones que dieron en blancos que no se pretendían alcanzar, por lo que, en ocasiones, lo que parecería una escena con desenlace desgraciado asegurado toma otros inesperados derroteros que tienden a conducir al bien cuando la decisión moral es la correcta, para asombro de aquellos agoreros del mal fario que anticipaban un final calamitoso.

Lo que descansa en nuestras manos y nuestra responsabilidad es, pues, la propia buena intención. No obstante, el deseo de ser Dios no es simplemente patológico; la opción es una confianza ciega en que el mundo funcione como debería. Kant era, por lo demás, igualmente consciente de la tentación de la idolatría, la otra ruta para confundir a Dios con otros seres. La incansable decisión con que Kant persigue las formas en que olvidamos nuestra finitud encuentra paralelo solamente en su conciencia de que tal olvido es, incluso, natural. Es la finitud del olvido de nuestra propia finitud, pero aquí el olvido está prescrito por la naturaleza de la razón y la virtud mismas. Y si el deseo de rechazar la finitud humana es el deseo de controlar el mundo sólo lo suficiente para alcanzar nuestros propósitos, rectamente elegidos, entonces es un deseo que tiene sentido aun ante la moralidad misma.

¿Qué deseo podría ser más digno, de hecho? La legitimidad del deseo de superar los límites humanos da forma a la expresión del *imperativo categórico*: actúa como si el principio de tu acción fuera a convertirse, por tu voluntad, en una ley universal de la naturaleza. Cada vez que hacemos frente a un dilema moral, podemos imaginar, en virtud del imperativo categórico, que volvemos a realizar la Creación.



Pero podría plantearse así ahora la siguiente cuestión, con mayor fundamento ¿qué opciones elegiríamos si tuviéramos la oportunidad de crear el mejor de los mundos posibles? Kant propone diversos e ingeniosos dilemas a este respecto en sus escritos. Para Kant, parecía claro que los males de la vida tienen más peso que sus satisfacciones. Pero ahora, como un Dios competente, uno no podría permitir que una ley así entrara en vigor, para no tirar piedras contra el propio tejado. Y es que, si en el terreno teórico Kant rechazaba cualquier comparación entre Dios y nosotros, en el de la práctica estaba decidido a que nos moldeáramos mutuamente a nuestras respectivas imágenes.

Kant nos incita a que consideremos nuestras acciones como si estuviéramos promulgando leyes universales, no sólo porque al hacerlo expresaba lo esencial de cualquier anhelo profundo de equidad, sino que el filósofo ofrece así una metafísica de ruptura permanente. La brecha entre la naturaleza y la libertad condiciona toda la existencia humana. El dualismo entre el yo y la naturaleza que Kant subraya continuamente en su obra refleja el que existe entre el individuo y la comunidad, que a su vez manifiesta la ruptura entre la virtud y la felicidad misma. Para Immanuel Kant, la naturaleza debe ser vista como una auténtica obra de arte, lo que significa que debemos contemplarla como el producto de un Creador consciente que es tan libre como lo somos nosotros. Así, en el instantáneo restallar de un relámpago, o en la erupción de un volcán, experimentamos algo cercano a la belleza, pero es porque se nos revela que, después de todo, el mundo no está hecho en exclusiva para nosotros, para satisfacer nuestros egoístas e inacabables intereses.

Leer a Hume, escribiría Kant, lo despertó del sueño dogmático al que lo había lanzado la metafísica de Leibniz. Para David Hume, la inducción constituía un mito, por lo que no podía contemplar un mundo con un yo o con una trascendencia —para Kant, no obstante, constituía un milagro y una de las claves principales para entender al mundo como un todo—. Ya que no podemos conocer si las conexiones causales que elegimos son genuinas, nuestra decisión de denominar *leyes* a algunas de ellas oculta un simple asunto de hábitos y conveniencia.

Hegel, por su parte, reformulará nuevamente el problema del mal, llegando a determinar que lo que se encuentra amenazado en el problema del mal es la oposición absoluta del pensamiento y el ser, de lo racional y lo real. Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, mediante la conciencia de lo que es, en verdad, el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último.<sup>165</sup> Hegel expone con claridad que no sólo está preparado para volver a Leibniz, sino ansioso de emularlo.

La tarea primordial de la filosofía, para el pensamiento hegeliano, pasa por hacernos entender que el mundo real es tal como debe ser, y mostrar que nada puede frustrar los propósitos de Dios. La filosofía revela que Dios tiene razón siempre y la historia universal representa el plan de la Providencia. Comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Hegel cree que demostrar que el sufrimiento es necesario es una manera de evitarlo. Así, manifestarle a una persona que un acontecimiento horrible no podía haber sido diferente ofrecería, en la visión hegeliana, la más desnuda forma de consuelo, no por más severa y directa menos efectiva.

Pero Hegel está notoriamente menos preocupado por el dolor individual que por lo que denominó el sufrimiento desinteresado. Dicho sufrimiento surgiría a partir de la conciencia de nuestra finitud.<sup>166</sup> De hecho, no sería la finitud misma la que produce el dolor, sino la futilidad que

<sup>165</sup> Cfr. Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción de José Gaos, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 56-57 (43)

<sup>166</sup> Cfr. Hegel, Friedrich, *The Science of Logic*, Traducción de A. V. Millar, 1:143

resulta de ella. La voluntad de ser efectivamente morales es, pues, la voluntad de anular la contingencia. Nacemos y morimos, y en el intervalo temporal que se abre entre ambas realidades, nuestros poderes para controlar la naturaleza están estrictamente limitados. Para mediados del siglo XVIII, la discusión estaba, en gran medida, reducida a la posibilidad de eliminar el mal natural —el sufrimiento—, el mal moral —el pecado—, y la dispar conexión entre ellos. La medicina y la tecnología combatirían el primero; la pedagogía y las mejores condiciones económicas el segundo, y la justicia política se encargaría de la tercera cuestión.

En todo caso, Hegel resucita la noción del mal metafísico leibniziana: el hecho de que las cosas hayan sido creadas materialmente les confiere límites. Para Leibniz, esto planteaba un problema del mal necesario y los post-kantianos podían hallar difícil entenderlo sin el concepto de la contingencia, que suele dificultar notablemente el desempeño de la razón. Pero, ¿qué mejor tarea puede emprender la razón que superar sus propios límites? Porque lo contingente es infinito y lo invade todo, nuestra propia finitud no es, simplemente, un hecho que el sentido común deba aceptar. Más bien, la contingencia es irreprimible debido al número de accidentes que pueden destruir los mejores esfuerzos de la razón. Aceptar la imperfección sería aceptar un mundo que no es como debe ser, si bien significa mostrar que el mundo, como un todo, y todo lo que contiene, tiene propósitos. Y tener propósitos podría definirse como la legalidad de lo contingente.

El rechazo frontal de Hegel a la finitud nos devuelve al problema del mal metafísico. Su negativa a aceptar que la finitud y la contingencia estructuran la condición humana fue orientada por la lógica, pero no limitada a la lógica. Hegel completó el llamado a la historia que comenzó con Rousseau. Ahora bien, ¿qué es evidente en la afirmación de que la historia progresa que pruebe la bondad del mundo? Utilizar la historia para revelar los efectos de la razón en el mundo, y no su fracaso total, requería hallar sentido en el propio mal. Para Hegel, es el principio de la comprensión misma.

A través de la voluntad de entregar la vida, cada hombre manifiesta su desdén por la materia del cuerpo y la contingencia de la muerte. Si esto era así en los albores de la historia, ¿por qué no debería ser igual en cualquier otro momento de la trayectoria vital humana? Para Hegel estaba claro que la historia debería tener un final, que entendía como el destino último del progresivo desenvolvimiento de la libertad humana. Ser humano significa, entonces, esforzarse por hacer realidad un mundo tan perfecto que su realización nos anularía posteriormente. El mejor de todos los mundos posibles es, en efecto, uno que jamás podríamos habitar. Así, Hegel consideró que la finalidad de la filosofía era la supresión de la contingencia, y la meta del filósofo llegar a un conocimiento tan absoluto como el que en un tiempo fue adscrito a Dios. No obstante, tan visiblemente carecemos de Sus mayores virtudes, la benevolencia suma y la omnipotencia, que aun imitarlas está, ‘posiblemente’, fuera de nuestro alcance.

Pero, de nuevo, ¿sirve el mundo como testimonio de un Creador sabio y magnífico? Los hechos, ¿no sugieren más bien la obra de una deidad pueril, practicando la construcción de mundos y produciendo modelos o arquetipos incompletos que podría descartar? ¿O de una deidad senil que perdió el pulso a la realidad hace tiempo? La radical revisión del problema del mal que hizo Hume es la pieza central de su desaforado ataque contra la razón humana en general, y fue suficientemente vigorosa como para producirle una profunda desazón hasta al mismísimo Kant. El mal moral y el natural se mezclan en su visión porque Dios mismo es, justamente, lo que Descartes temía: un genio malévolo. Resulta, sin duda, curioso percatarse de que hasta la estafalaria obra del ‘divino’ marqués de Sade no supone tanto una extensión lógica de la visión de Kant, como una extensión lógica de la visión de David Hume.



En cualquier caso, la idea de que el mundo está gobernado por dos principios —sean Dios y Satán— trabados en una lucha constante por el poder es menos una explicación de la experiencia que una reflexión sobre ella. Pero Pierre Bayle (1647-1706 A.D.) nunca creyó que las explicaciones profundizaran lo suficiente como para llegar a conclusiones más categóricas y fundamentadas. En su afán por justificar el maniqueísmo como la respuesta al problema del mal que aporta un mayor sentido a la experiencia ordinaria, Bayle reformula el planteamiento clásico del problema —véase por ejemplo a Epicuro—: o Dios quiere acabar con el problema del mal y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede hacerlo, o quiere y puede solucionarlo. Si quiere y no puede, entonces es débil, lo que no puede decirse de un Dios verdadero. Si puede y no quiere, entonces es egoísta, lo que también iría en contra de la naturaleza de Dios. Si no quiere y no puede, sería egoísta y débil y, en consecuencia, no será Dios. Y si quiere y puede —la única posibilidad que armoniza con la naturaleza de Dios— pero no termina con él, entonces, ¿de dónde diablos viene el mal?<sup>167</sup>

El problema del mal se presenta en toda su magnitud cuando uno intenta sostener tres proposiciones que no hay manera de poner juntas: El mal existe, Dios es benevolente y Dios es omnipotente. Plántese el asunto como se plantee en base a estas tres sentencias, no es posible sostener las tres al mismo tiempo. Un padre que permite que sus hijos se rompan las piernas o la crisma, de manera que pueda mostrar ante todos su insólita destreza para sanarlos. ¿Es Éste el Dios en el que ponemos nuestra confianza? ¿Acaso la doctrina de un Ser Supremo cuya justicia, sabiduría y compasión se manifiestan en el hecho de que ha redimido sólo a una parte de las criaturas que permitió que cayeran en pecado mortal propone realmente algo mejor?

Existe, por ejemplo, el argumento de que necesitamos sentir dolor para sentir placer. Sin embargo, ¿Adán y Eva necesitaron conocer el dolor para experimentar los goces del Paraíso antes de que fueran expulsados? ¿Sostiene la lógica sin fisuras la afirmación de que no podemos experimentar una de dos sensaciones contradictorias sin la otra? ¿Realmente la experiencia muestra que el placer se vuelve insípido si dura mucho tiempo o, simplemente, se trata de una de esas cosas que decimos para consolarnos, ya que lo habitual es que ni siquiera dure tanto? ¿Y si en lugar de ser un padre sensato y providente, Dios fuera uno que te dejara caer hasta el fondo por causa de sus propias necesidades narcisistas? ¿Y si Dios no fuera como una ‘madre protectora y amorosa’, sino una que permitiera la ruina de sus vástagos para siempre —tal vez por simple envidia—?

Bayle se enfrascó en estos y otros intentos de combinar nuestra necesidad de conciliar la bondad de Dios con lo que entendía era nuestro inequívoco conocimiento de lo que está mal en el mundo. La primera premisa de dicha defensa es que el mal natural, comenzando con la naturaleza mortal de Adán, es siempre un castigo del mal moral. Gran parte de la Teodicea de Leibniz, no obstante, buscaba renovar la respuesta de Agustín contra los desmedidos excesos de Bayle. Bayle, por su parte, elaboró varias opciones para la ‘defensa’ de Dios, adaptando sus analogías a las posturas teológicas tradicionales sobre la capacidad de Dios para conocer el futuro. ¿No estaba Dios seguro, acaso, de que Adán y Eva caerían? Por el contrario, la idea de que Dios en realidad no sabía que abusaríamos de su regalo le convierte «*en un esclavo lamentable*», según el temerario filósofo francés. Bayle consideró que, después de todo, esta opción también llevaba directamente al maniqueísmo y que lo único que podía hacerse era optar entre versiones más o menos razonables del mismo.

---

<sup>167</sup> Cfr. Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary*, Selección, traducción, introducción y notas de Richard Popkin, Bobbs-Merrill, 1965, p. 169

Al fin y al cabo, algún origen debe tener el mal. La visión ortodoxa presenta a Dios como un monstruo y Bayle consideró que nadie que se hubiese enfrentado a la experiencia podría dudar de la existencia del mal. La exhortación a combinar los postulados del sentido común y la razón con los postulados de la fe es enteramente razonable. Y, sin embargo, no parece posible satisfacerla. Entre la razón y la fe uno debe, simplemente, escoger, ya que ambas resultan incompatibles en este caso. Y Bayle postuló que la elección estaba clara. La confusión y el desconcierto que deja el despertar de la razón atraen el sufrimiento de inmediato y no producen virtud ni verdad; la fe, por el contrario, podría salvarnos. Bayle pensó que el cartesianismo aportaba en realidad nuevos argumentos al escepticismo, pues mostraba que los objetos que captan nuestros sentidos y que configura la razón no son lo que parecen. La única prueba de la existencia de los cuerpos es que, sin ellos, Dios sería un farsante. Para Descartes, no obstante, las elecciones fundamentales de Dios, como las leyes de las matemáticas o de la ética, son producto de su voluntad, y no les hace falta ninguna otra justificación adicional.

La peculiar postura de Bayle influiría después, notablemente, en Voltaire y Hume. Así, Hume tomaría los argumentos de Bayle como los motivos más sólidos para rechazar a Dios. En cuanto a Voltaire (1694-1778 A.D.), serían de ver las exuberantes escenas de horror que narra con fruición en algunas de sus obras, como la descripción de la Guerra de los Siete Años en el *Cándido*: «*No había nada más hermoso, más diestro, más brillante, más bien ordenado que ambos ejércitos: las trompetas, los pifanos, los oboes, los tambores y los cañones formaban tal armonía cual nunca hubo en los infiernos. Primeramente, los cañones derribaron unos seis mil hombres de cada parte; después la fusilería barrió del mejor de los mundos unos nueve o diez mil bribones que infectaban su superficie*». <sup>168</sup>

El desenlace de la contienda resulta lacónico e hilarante al mismo tiempo: un ángel decide que, si bien no todo lo que está sucediendo en el campo de batalla y en el mundo es bueno, al menos resulta 'pasable'. En todo caso, la letanía de guerra, sangre y traición es, en gran medida, la misma que encontraremos en sus obras posteriores. Voltaire presentaría también en un carnaval a seis reyes depuestos, cada uno de ellos compitiendo por el dudoso honor de ser más desdichado que los demás. Y es que la miseria, si es legítima, no suele hacer distinciones sectarias entre clases sociales...

Sea como fuere, de no ser por el caso de Job, el mundo estaría en perfecto orden a los ojos de todos. Pero a la vista humana, el mundo se sigue revelando imperfecto y manifiestamente mejorable. Bajo esta tesitura, las doctrinas de Leibniz y de Pope, sencillamente, parecen añadir incluso una burla a la indigencia del hombre: si cuando Lisboa fue abatida junto con gran número de sus habitantes por un brutal terremoto en el mes de noviembre de 1755, los filósofos hubieran arengado a las víctimas que con dificultades escaparon de las ruinas de la siguiente manera, «*todo esto contribuye al bien general; los descendientes de quienes han perecido aumentarán sus fortunas; los alarifes ganarán dinero reconstruyendo los edificios, las fieras se alimentarán con los cadáveres enterrados en las ruinas; se trata de un efecto necesario de causas necesarias; su infortunio personal no es nada; contribuye al bien universal*», tal exhorto habría sido, sin duda, tenido por tan cruel e infame cuanto el seísmo fue letal, y todo lo que el autor del poema sobre la destrucción de Lisboa ha dicho equivale solamente a eso: catástrofe.

Pero, después de citar el *Ensayo sobre el hombre* de Pope, Voltaire defiende nuestro derecho inalienable a disponer de otra perspectiva: «*¿No encuentra uno un gran consuelo en la observación*

---

<sup>168</sup> Voltaire, François-Marie Arouet, *Candide*, en *Candide, Zadig and Selected Stories*, Traducción de Donald M. Frame, Penguin, 1981, p. 65 (20)





de que Dios no va a alterar sus leyes eternas por un pequeño y miserable animal como el hombre? Pero uno debe asegurar a ese pequeño y miserable animal el derecho a lamentarse humildemente y a indagar, mientras se lamenta, por qué esas leyes eternas no están hechas para el bienestar de cada persona». <sup>169</sup> «En esta inmensa máquina, todo son ruedas, poleas, cuerdas, resortes». <sup>170</sup> ¿Qué relojero en su sano juicio diseñaría un mecanismo donde los engranajes y los dientes giraran azarosamente en un sentido y a veces en otro, sin aviso ni sentido alguno? Tanto el amor como el suceso de Lisboa ocultan la existencia de la Providencia, pues encubren una conexión entre el mal natural y el mal moral. En todo caso, la resistencia de la gente a las adversidades es finita, como su propia constitución, a pesar de mostrar una notable capacidad de superación de la tragedia la sociedad en su conjunto a lo largo de la historia.

David Hume (1711-1776 A.D.), por su parte, se centraría en la impotencia de la razón para explicar tanto otros fenómenos como el propio problema del mal. Se enfoca Hume a fondo en la demostración empírica de lo que se pueda conocer verdaderamente mediante la razón, planteando que, en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de causa, no admitir únicamente más que una significación meramente subjetiva, es decir, el hábito, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad, la inmortalidad y, por ende, del mal. El ataque de Hume contra la noción de causa es medular en toda su obra.

Sus *Diálogos* se ocupan a fondo de la ‘religión natural’, que fue la más apreciada esperanza de la Ilustración. Se esperaba que la religión natural acabara con la estrechez causada por la religión revelada, pero casi como una fuerza de unión, no de división. Hume procedió minuciosamente a la deconstrucción de los elementos constructivos que componían el ‘argumento del diseño’, que considera la creación como la obra de un genial y esmerado arquitecto divino. ¿A qué lleva el acto de causar? Creemos tener una idea clara de que algo causa alguna otra cosa. Pero ninguna ley ordinaria de lógica nos dice que los acontecimientos necesitan causas, ni la experiencia nos da razón donde sustentarlas.

El argumento previo de Hume contra cualquier otra noción de la causalidad no le dejó a la tradición ningún lugar para retirarse disimuladamente ni esconderse. Hume buscó mostrar que, únicamente, un antropomorfismo de suyo necio nos hace pensar que dicha causalidad tiene algún sentido. Una vez que dejamos de considerar semejante hipótesis, producto manifiesto del atrevimiento de la razón, ¿qué opciones surgen? La *Historia natural de la religión* humeana llegó, no obstante, a irritar a sus lectores al describir el cristianismo como, simplemente, una opción religiosa entre otras muchas. Hume había comparado los efectos morales del monoteísmo y del politeísmo y concluyó que éste era más sano desde todo punto de vista: promovía la tolerancia antes que el fanatismo; virtudes animosas, como el valor y la actividad, antes que virtudes monacales como la humildad y la pasividad. Al fin y al cabo, ¿qué son la lujuria y el adulterio al lado de la crueldad y la venganza adscritas al Dios cristiano, supuestamente todo amor para con sus criaturas?

En definitiva, para Hume resulta evidente que tendemos a comparar la Creación del mundo con nuestra propia creación de artefactos, como resultado de ese implacable antropomorfismo que hasta nos lleva a ver un rostro humano esculpido en la Luna. El argumento del diseño no tendría, por tanto, más fuerza que la que el hombre le quisiera dar; aun suponiendo la premisa de que el mundo natural presentara evidencias de orden en su estructura y funcionamiento, no disponemos

---

<sup>169</sup> Voltaire, François-Marie Arouet, *Philosophical Dictionary*, Traducción e introducción de Peter Gay, Basic Books, 1962, pp. 121-122

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 164

de una serie de mundos y de sus respectivas causas para poder realizar una comparación adecuada que nos permitiera sacar las pertinentes conclusiones, lo que obliga, finalmente, a apoyarse necesariamente en la especulación.

Así, ¿qué hipótesis tienen mayor sentido? Si contemplamos un navío ¿qué exaltada idea debemos formarnos del ingenio del carpintero que armó una máquina tan complicada, útil y bella? Y qué sorpresa debemos experimentar cuando caemos en la cuenta de que se trata de un mecánico mentecato, que se limita a imitar a otros y que únicamente copia un arte que, a través de una larga sucesión de edades y después de múltiples ensayos, errores y correcciones, poco a poco ha ido progresando hasta su estado en ese momento.

¿No habrá sido generado el mundo de una manera orgánica? Supongamos que un cometa fuera la semilla de un mundo. Una vez que ha sido madurado a plenitud al pasar de una estrella a otra, finalmente es lanzado en una masa de elementos informes y germina dando origen a un nuevo sistema. Y, si el mundo es orgánico, ¿por qué no podría ser un animal? Si así fuese, podríamos suponer que un cometa sería el huevo de ese animal, y a la manera como un avestruz pone su huevo en la arena, donde, sin ulterior solicitud, se incuba el huevo y se produce un animal nuevo, así también...<sup>171</sup> La comparación implícita del Señor de la Creación con un avestruz no fue, sin duda, excesivamente afortunada y fue más de lo que algunos coetáneos de Hume pudieron soportar...

De cualquier forma, si estamos considerando al mundo como un fenómeno orgánico, ¿no parece un débil embrión, o un cadáver corrupto, o cualquier otra cosa como un todo? Si lo vemos como un artefacto, ¿parece la obra de un maestro? ¿No podría, más bien, ser el producto de una deidad senil que debería haberse retirado antes de dejarnos esa vergonzosa última obra? ¿O el primer intento de una deidad pueril que a continuación lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación? Tan pronto como admitamos que Dios es finito, tales hipótesis resultan, pasmosamente, admisibles.

«Encontrando muchos inconvenientes y deformidades en el edificio, siempre, sin entrar en detalles, se condenaría al arquitecto».<sup>172</sup> Así, la descripción que hace del mundo que está juzgando funciona como un detallado y deprimente 'informe de desperfectos'. Hume, simplemente, creyó registrar así la opinión general de la concurrencia. Pero únicamente los seres humanos añaden a sus enemigos reales el sufrimiento de otros, imaginarios, que arremeten contra su vida con terrores supersticiosos.

Y, hablando de padecimiento: ¿quién sufre más, el cuerpo o el alma? ¿Podemos tal vez contar las emociones? ¿Dura lo mismo la alegría? ¿Nos aferramos a nuestra memoria? La religión natural nos exhorta a observar displicentemente la maquinaria del universo y a considerar si es posible que haya sido construida sin una intención última. La primera circunstancia que produce el mal es el mecanismo que utiliza el dolor como un acicate para la acción y, por supuesto, para la preservación misma. Si podemos estar libres de dolor por una hora, ¿por qué no durante toda la vida? ¿Requiere la razón que la motivación sea desagradable? ¿No podrían hallarse mejores mecanismos? Los defensores del orden como Leibniz y Pope proclamaban la necesidad de una ley general, que para Hume es la segunda causa del mal.

Es probable que leyes generales exquisitamente regulares gobiernen los resortes secretos del universo, pero todavía tenemos que encontrarlas... ¿Es el poder de Dios tan limitado? ¿Tan finitos

---

<sup>171</sup> Cfr. Hume, David, *Diálogos sobre religión natural*, Traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 84 (79)

<sup>172</sup> *Ibíd.*, pp. 128-129|106]



sus recursos? ¿Tan pequeña la dotación de atributos disponible para su distribución entre Sus especies? De ser así, habría sido mejor que produjera menos creaturas, para garantizar que cada una tuviera más facultades y asegurar su felicidad —Prometeo, seguramente, hubiera estado de acuerdo con la propuesta—. Hume encontró que la laboriosidad, por ella misma, estaba muy próxima a ser la meta que a él le interesaba hallar, pues al menos combate la pereza, que engendra todos los males.

Hume expone, en realidad y en toda su gloria, el indudable desvalimiento de la razón para acometer ciertas empresas que exceden en mucho su competencia. Su primer libro, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, llega a describir la razón como «*perfectamente inerte*» y «*completamente impotente*». <sup>173</sup> No puede aquélla siquiera penetrar un poco en los misterios ordinarios, como la existencia de las causas. Así, es en el problema del mal donde la razón realmente tropieza deshonrosamente y donde el escepticismo triunfa de forma inapelable.

El mundo podría haber sido diseñado, en todo caso, en forma mucho más razonable, en cualquier sentido de la palabra: más humano, más sistemático, más receptivo a las leyes. El hecho de que no haya sido así es el origen de inacabables sufrimientos cotidianos, desde el vulgar mal humor hasta la misma tiranía. Y así, para la razón, el mal se convierte en algo absolutamente opaco. En consecuencia, si los males son un fenómeno próximo a la ilusión, ya no existiría problema alguno, y si la razón se muestra inadecuada para la tarea por su execrable finitud, ya no habría respuesta al mal que demandar del intelecto.

Por otra parte, para las tendencias psicopáticas indisimuladas de Sade (1740-1814 A.D.), la misma Providencia es un instrumento ideado para la opresión, un instrumento de injusticia: si no es un fraude *per se*, sirve desde luego a intereses fraudulentos. Sade transmite con profusión de detalles, a través de sus abyectas obras, su supuesto de que la vida misma refuta continuamente a la Providencia en largas cadenas de sufrimientos sin sentido ni fin, padecimientos que el depravado marqués trató todavía de refinar y elevar a la categoría de arte en la vida real. Para Sade existía una fuerza superior que se recreaba en un mal incesante; tal Ser debía ser muy vengativo, bárbaro, injusto, cruel... y al lado del cual los hombres palidecen y son, meramente, infames criminales que se pierden de continuo por entre las ínfulas mundanas —fama, riquezas, placer sexual, etc.—.

Pero Dios es necesariamente omnipotente; por tanto, ¿qué necesidades pueden ser satisfechas abusando constantemente de los débiles y patéticos seres que pueblan el universo? Para Sade, la respuesta es clara, lo único que puede explicar tal tendencia es un gusto refinadamente exquisito por la crueldad, lo que llevaría todavía a algunos incautos a refugiarse en el misterio de la Gracia. El único propósito de ese Ser Superior sólo puede ser explicado, entonces, por la venganza, ya que el mal es demasiado remoto para servir como mera advertencia y también demasiado duradero para ser aplicado como simple correctivo. Y es que la peor clase de mal es aquella que convierte a sus víctimas en cómplices del crimen. Ese Ser misterioso se place, pues, en el mal, lo que parece aportar a Sade la excusa perfecta para dar rienda suelta a sus más inconfesables y péfidos deseos íntimos.

Apartándonos radicalmente del incómodo e intrigante ‘ascendiente’ sádico, nos encontramos de nuevo con la inevitable y nada extraña influencia de la excelsa filosofía kantiana —aun imperfecta en varios de sus trabajados postulados—, aunque muchas de sus ideas y conceptos tomen nuevos derroteros. Así, en opinión de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814 A.D.), la teoría del derecho y de la sociedad política podía, y debía, deducirse independientemente de la deducción de los principios éticos. Esto no quiere decir que Fichte creyera que las dos ramas de la filosofía no tuvieran ninguna

---

<sup>173</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción de Vicente Viqueira, Porrúa, México, 1997, pp. 457-458

conexión entre sí. Por una parte, las dos deducciones tienen su raíz en el concepto del yo como esfuerzo y como actividad libre y, por otra, el sistema de los derechos y de la sociedad política proporciona un campo adecuado para la aplicación de la ley moral. Pero Fichte pensaba que este campo cae fuera de la ética, en el sentido de que no se trata de una deducción de los principios éticos fundamentales, sino de un marco dentro del cual se puede desarrollar la vida moral. Por ejemplo, el hombre puede tener deberes morales para con el Estado que, a su vez, deberá establecer las condiciones en las que pueda desarrollarse la vida moral.

Pero el Estado se concibe como un medio hipotéticamente necesario para salvaguardar y proteger el sistema de derechos. Si la naturaleza moral del hombre pudiera desarrollarse por completo, el Estado desaparecería. Una de las principales razones por la que Fichte hace esta distinción entre la teoría del derecho y la teoría política por un lado y la ética por el otro, es que él considera a la ética relacionada sólo con la moral interior, la conciencia y los principios formales de la moralidad, mientras que la teoría del derecho y de la sociedad política se ocupa de las relaciones exteriores entre los seres humanos.

Por otro lado, si alguien dijera que la doctrina del derecho podría considerarse como una ética aplicada, en el sentido de que puede ser deducida como una aplicación de la ley moral, Fichte se apresuraría a negar esta suposición. El hecho de que se tenga un derecho no significa necesariamente que se esté obligado a ejercerlo y, algunas veces, el bien común puede exigir la limitación o impedimento en el ejercicio de los derechos. La ley moral, sin embargo, es categórica, limitándose a decir, «Haz esto» o «No hagas aquello», por lo que no puede afirmarse que el sistema de derechos y obligaciones se deduzca de la ley moral, si bien estamos obligados, por supuesto, a respetar el sistema de leyes vigentes en una comunidad determinada. En este sentido, puede decirse que la ley moral ratifica las leyes jurídicas, pero éstas no constituyen su fuente original.

Según Hegel, Fichte no logró superar el formalismo de la ética kantiana, si bien proporcionó muchos de los medios para poder hacerlo. El hombre puede conocer, dice Fichte, su naturaleza moral, su sujeción a un imperativo ético, de dos maneras diferentes. En primer lugar, puede saberlo a nivel de la conciencia de la moral común; es decir, puede ser consciente de un imperativo ético que le ordena hacer esto o no hacer aquello. Este conocimiento inmediato es suficiente para conocer las propias obligaciones y el comportamiento que ha de mantener. En segundo lugar, el hombre puede aceptar esta conciencia de la moral ordinaria como algo dado, y dedicarse a profundizar en sus fundamentos. La deducción sistemática de la conciencia moral a partir de sus raíces en el yo, constituye la llamada ciencia ética y proporciona un «*conocimiento docto*».<sup>174</sup>

En cierto sentido, este conocimiento docto deja todo en el mismo lugar que estaba con anterioridad, ya que no crea obligaciones nuevas ni substituye por otros deberes aquellos que uno sabe que tiene. No dará al hombre una naturaleza moral, pero le permitirá entender la que ya tiene. ¿Qué se entiende por naturaleza moral del hombre? Fichte nos dice que existe en el hombre un impulso que le lleva a hacer actos sin otro fin que su propia realización, sin otras consideraciones de orden externo, y a dejar de hacer otros por la misma razón, sin que tampoco existan consideraciones de otra índole. Y en la medida en que este impulso se manifiesta necesariamente en el hombre, puede hablarse de «*naturaleza moral o ética*».<sup>175</sup>

La tarea de la ética es entender los fundamentos en que se asienta dicha naturaleza moral. El yo se caracteriza por la actividad, por el esfuerzo. Y la forma básica que adopta el esfuerzo que constituye el yo, es el impulso subconsciente o fuerza. De aquí puede deducirse que una forma de

---

<sup>174</sup> Fichte, Johann Gottlieb, IV, p. 122

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 13

considerar al hombre es como un sistema de impulsos, siendo el instinto de conservación el impulso que puede atribuirse al sistema como un todo. Según esto, el hombre puede considerarse como un producto organizado de la naturaleza. Y al tener conciencia de mí mismo como de un sistema de impulsos, puedo decir: *«Me considero a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza»*.<sup>176</sup> Es decir, afirmo esto de mí mismo cuando me considero como un objeto.

Pero el hombre es también inteligencia, el sujeto de la conciencia, y como tal, el yo tiende a determinarse a través de sí mismo solamente, es decir, a esforzarse y luchar por la completa libertad y por la independencia. Por lo tanto, como quiera que los impulsos y deseos naturales que pertenecen al hombre como producto de la naturaleza tienden a su autosatisfacción a través de su relación con un objeto natural determinado y, en consecuencia, aparecen como dependiendo de dicho objeto, tenemos que contrastar estos impulsos con el impulso espiritual del yo como inteligencia, es decir, el impulso para completar su autodeterminación. Al hablar de los deseos inferiores y de los superiores, de la esfera de la necesidad y de la libertad, introducimos una dicotomía en la naturaleza humana.

Fichte no niega, por supuesto, que tal distinción tiene, por así decirlo, un valor efectivo, ya que el hombre puede ser considerado desde dos diferentes puntos de vista, como objeto y como sujeto. Puedo ser consciente de mí mismo como un objeto dentro del mundo natural, como un producto organizado de la naturaleza, y puedo, por el contrario, considerarme como un sujeto para el cual existe la naturaleza, incluido en ella yo como objeto. Es así como se justifica la distinción kantiana entre los aspectos fenoménicos y nouménicos del hombre. Fichte insiste, por otra parte, en que esta distinción no es definitiva. Por ejemplo, el impulso natural que tiende a la satisfacción y el impulso espiritual que persigue la independencia y la libertad absolutas son, desde un punto de vista trascendental o fenoménico, un solo impulso. Es un error suponer que el hombre, como producto organizado de la naturaleza, está en la esfera del puro mecanicismo. Como Fichte dice, *«no tengo hambre porque exista el alimento para mí, sino que ciertos objetos se convierten en alimento porque tengo hambre»*.<sup>177</sup>

El organismo se afirma a sí mismo: tiende a la actividad, y es precisamente ese mismo impulso a la actividad el que se da en forma de impulso espiritual para la realización de la completa libertad, pues este impulso fundamental no puede acallarse por la satisfacción temporal de los sentidos, sino que se prolonga hasta el infinito. Es decir, por supuesto, que el impulso básico o esfuerzo por satisfacer las necesidades no puede convertirse en un impulso superior de orden espiritual sin que intervenga la conciencia. La conciencia constituye una línea divisoria entre el hombre como producto organizado de la naturaleza y el hombre como ente racional, como espíritu. Pero desde un punto de vista filosófico, en último extremo sólo existe un impulso y el hombre es a la vez sujeto y objeto. *«Mi impulso en tanto que ser natural y mi tendencia cómo espíritu puro, ¿pueden considerarse como dos impulsos diferentes? No, pues desde un punto de vista trascendental mi ser está constituido por un solo impulso que abarca a los dos, considerados desde dos puntos de vista diferentes.*

*Es decir, yo soy un sujeto-objeto, y mi verdadero ser estriba precisamente en la identidad e inseparabilidad de ambos. Si me considero a mí mismo como un objeto, determinado por las leyes de la intuición sensible y del pensamiento discursivo, entonces lo que es mi propio impulso se convierte en un impulso natural, pues yo soy la naturaleza. Si, por el contrario, me considero como un sujeto, el impulso sería de carácter puramente espiritual, una ley de autodeterminación. Todos*

---

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 122

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 124

*los fenómenos del yo se producen simplemente debido a la reciprocidad de estos dos impulsos, que constituye por otra parte una relación recíproca de uno y el mismo impulso».*<sup>178</sup>

Esta teoría fichteana sobre la unidad del hombre como sujeto de un solo impulso tiene una gran importancia en el terreno ético. Ahora bien, si forzamos esta distinción tendríamos por un lado los actos realizados de acuerdo con el impulso natural, determinados por su referencia a objetos concretos y, por otro, acciones que excluyen toda determinación material y que se realizan exclusivamente de acuerdo con la idea de libertad, estando esta segunda clase de acciones libre de toda determinación. Fichte sale al paso especificando que debemos hacer una síntesis, necesaria por el hecho de que el impulso o tendencia que constituye la naturaleza humana es, en última instancia, un único impulso. El impulso inferior, o la forma inferior del impulso único, debe sacrificar la consecución de su objetivo, es decir el placer, al mismo tiempo que el impulso más elevado, o la forma superior del impulso único, debe sacrificar su pureza, es decir su falta de determinante concreto.

Por ejemplo, está claro que no puede exigirse al sujeto ético que no realice aquellas acciones a que le impulsan sus instintos naturales, tales como comer. Tampoco se le puede exigir que viva como un espíritu desprovisto de cuerpo, lo que se le pide es que no realice sus actos simplemente con vistas a la inmediata satisfacción egoísta, sino que dichos actos formen parte de una serie convergente hacia el fin ideal que el hombre se propone en tanto que sujeto espiritual. El hombre se realizará como ente moral en la medida en que cumpla dicho requisito. Puede afirmarse, por lo tanto, que Fichte hace un verdadero esfuerzo por demostrar la unidad de la naturaleza humana, y la existencia de una continuidad entre la vida del hombre como organismo natural y la vida del mismo como sujeto espiritual de conciencia.

Al mismo tiempo, puede apreciarse con claridad la influencia del formalismo kantiano, sobre todo en la descripción que Fichte hace del principio supremo de moralidad. Además, el yo no puede concebirse a sí mismo sin pensarse como un sujeto de ley, de la ley de determinarse a sí mismo de acuerdo con el concepto de autodeterminación. En otras palabras, si entiendo que mi esencia objetiva es el poder de autodeterminación, la facultad de realizar una actividad absolutamente propia, debo considerarme también obligado a realizar dicha esencia.

Nos encontramos, por lo tanto, con las ideas de libertad y ley. Pero, de la misma forma que el yo como objeto y el yo como sujeto, si bien se distinguen en la conciencia, son en última instancia inseparables, así son también una misma cosa los conceptos de ley y libertad. *«Cuando te piensas a ti mismo como ser libre, te ves obligado a considerar tu libertad dentro de una legalidad, y cuando piensas en dicha ley te ves obligado a considerarte a ti mismo como ser libre. La libertad no es consecuencia de la ley, del mismo modo que ésta no es consecuencia de la libertad. Son dos conceptos diferentes, de los cuales uno puede pensarse como dependiente del otro, si bien ambos constituyen un mismo concepto. Se trata, por lo tanto, de una síntesis».*<sup>179</sup>

De esta forma un tanto oscura y rebuscada, Fichte deduce el principio básico de la moralidad, *«el concepto necesario de la inteligencia por el cual deberá determinar su libertad exclusivamente y sin excepción, de acuerdo con el concepto de independencia».* Pero la realización de esta posibilidad exige la existencia de un mundo objetivo en el que el ser racional pueda tender a un fin a través de una serie de actos particulares. El mundo natural, la esfera del no-yo, puede considerarse por tanto como el material o instrumento para el cumplimiento de nuestro deber, y los objetos sensibles se nos presentan como especificaciones del deber puro. Nos encontramos ahora, pues, al mundo en

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 130

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 53

un contexto más específicamente ético. Se trata de la condición necesaria para la realización racional del ser y para alcanzar su vocación ética: sin el mundo no podría existir el deber puro.

Para ser un acto moral, cada uno de estos actos particulares ha de cumplir una cierta condición formal. *«Actúa siempre de acuerdo con la mejor convicción que tengas sobre tu deber, o actúa según tu conciencia. Esta es la condición formal de la moralidad de nuestros actos...»*.<sup>180</sup> La voluntad que actúa de esta manera es la buena voluntad. Aquí se nota claramente la influencia kantiana sobre Fichte: *«Actúa de acuerdo con tu conciencia»*. Fichte define la conciencia como *«la conciencia inmediata de nuestro deber»*. Es decir, conciencia es el conocimiento inmediato de una determinada obligación. De esta definición se deduce que la conciencia no puede caer nunca en el error, ya que, si definimos la conciencia como el conocimiento inmediato de un deber, sería contradictorio afirmar que puede darse un no-conocimiento de dicho deber.

El pensador alemán desea hallar un criterio absoluto para el bien y el mal y, al igual que Kant, evitar la heteronomía. Ese criterio necesario no puede proceder de ninguna autoridad exterior y deberá estar al alcance de cualquier persona, instruida o no. Fichte se centra, a partir de estas premisas, en la conciencia y la describe como un sentimiento inmediato —*Gefühl*—, ya que al tener prioridad la capacidad práctica sobre la teórica, es la primera la que debe considerarse como fuente de la conciencia y como la capacidad práctica no puede juzgar, ha de tratarse sin duda de un sentimiento. Resulta así que la manera en que Fichte describe la conciencia, como un sentimiento inmediato, está de acuerdo con la concepción que el hombre común tiene de sus convicciones morales.

Un hombre podría decir, por ejemplo, *«creo que esto es lo que debo hacer y que cualquier otra línea de acción sería equivocada»*, y sentirse seguro de esta afirmación. Podría argüirse que el sentimiento no es un criterio infalible para determinar el deber, pero Fichte dirá entonces que el sentimiento inmediato en cuestión expresa el acuerdo o armonía que existe entre nuestro *«yo empírico y el yo puro, siendo este último nuestro único ser verdadero, todo ser posible y toda posible verdad»*.<sup>181</sup> De aquí se sigue que el sentimiento que constituye la conciencia nunca puede ser equivocado o erróneo. En todo caso, se debe hacer notar que Fichte no excluye en absoluto la capacidad teórica de la vida moral del hombre, sino que la considera también necesaria y complementaria.

Fichte no admite que cualquiera que tenga una conciencia inmediata de su deber pueda decidir no cumplir con él, precisamente por tratarse del deber: *«Tal máxima sería diabólica, pero el concepto de mal es contradictorio en sí mismo»*.<sup>182</sup> Al mismo tiempo *«ningún hombre, de hecho ningún ser que conozcamos, es bueno sin ninguna duda»*. La conciencia como tal no puede estar equivocada, pero puede estar obnubilada o, incluso, 'desaparecida'. Así pues, el concepto de deber permanecerá, aunque la conciencia de su relación con una determinada acción pueda estar oscurecida. Por tanto, en cierto modo cabe la posibilidad de no dar a mi yo empírico la oportunidad de armonizarse con el yo puro.<sup>183</sup>

Por otra parte, la conciencia del deber puede desaparecer prácticamente, en cuyo caso *«podemos actuar, bien de acuerdo con el principio del beneficio propio, o según el impulso ciego que*

---

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 173

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 169

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 191

<sup>183</sup> Esto sucede, por ejemplo, cuando no evaluamos justamente la situación, sino que nos fijamos exclusivamente en un aspecto parcial de la misma

*nos lleva a imponer en todas partes nuestra voluntad sin freno».*<sup>184</sup> Así pues, aun cuando se excluye la posibilidad del mal demoníaco, la doctrina de la infalibilidad de la conciencia no excluye la posibilidad de actuar erróneamente. De acuerdo con la teoría moral de Fichte, por lo tanto, el hombre ordinario tiene a su disposición, si desea utilizarlo, un criterio infalible para determinar cuáles son sus deberes, criterio que no depende del conocimiento de la ética.

Pero el filósofo puede investigar el fundamento de tal criterio, y Fichte aporta una explicación metafísica del mismo. La conciencia es, pues, el juez supremo en la vida moral práctica. Sin embargo, sus dictados no son arbitrarios y caprichosos, ya que el *«sentimiento»* de que habla Fichte es realmente la expresión de nuestro conocimiento implícito de que una acción determinada cae dentro o fuera del conjunto de acciones que cumplen con el impulso fundamental del yo puro. El filósofo debe, por lo tanto, dejar sentadas una serie de normas de conducta que resulten de la aplicación de los principios básicos morales. Pero la vocación moral de un individuo está formada de innumerables obligaciones particulares, con respecto a las cuales la conciencia constituye la guía infalible. Cada individuo tiene, por tanto, su propia vocación moral, su propia contribución personal que hacer a la serie convergente de actos que tienden a constituir un orden moral mundial, la norma perfecta de la razón en el mundo. Para alcanzar esta meta ideal hace falta, por así decirlo, una división del trabajo moral. El principio de moralidad podría ser enunciado de la siguiente forma: *«Cumple siempre con tu vocación moral».*

Friedrich Schelling (1775-1854 A.D.) entiende, por su parte, que el ideal pertenece al sujeto: es un hecho del yo mismo. Por esta razón, el yo también se realiza a sí mismo al buscar una forma de actualizar el ideal en el mundo objetivo. Esta idea establece las bases para poder hablar de la moralidad. Schelling se pregunta cómo es posible que la voluntad, concretamente como actividad que se determina a sí misma o se realiza a sí misma, puede llegar a objetivarse para el yo como inteligencia. Es decir, ¿de qué forma puede el yo llegar a ser consciente de sí mismo como voluntad? La respuesta es que el yo no debiera querer más que la autodeterminación. *«Esta exigencia no es otra cosa que el imperativo categórico o la ley moral que Kant expresa de la siguiente forma: sólo debes querer aquello que quieren otras inteligencias. Pero aquello que todas las inteligencias quieren, no es más que pura autodeterminación, pura conformidad con la ley. Por medio de la ley moral la autodeterminación pura... llega a ser objeto para el yo».*<sup>185</sup>

Y la autodeterminación o autorrealización sólo se alcanza a través de la acción concreta en el mundo. Schelling deduce el sistema de derechos y el Estado como condiciones indispensables para la acción moral. El Estado es naturalmente un edificio levantado por el hombre, por la actividad del espíritu. Pero es una condición necesaria para llegar a una realización armoniosa de la libertad de una pluralidad de individuos. A pesar de ser un edificio levantado por el hombre, el Estado debe llegar a ser una segunda naturaleza. En nuestra actividad moral, debemos ser capaces de confiar en el orden de las leyes racionales de la sociedad, es decir, debemos poder confiar en un Estado racional, cuya característica sea la justicia de sus leyes. Sin embargo, el Estado mejor organizado está amenazado por la voluntad egoísta de otros Estados.

Por tanto, ¿cómo puede salvarse la sociedad política de esta condición de inestabilidad e inseguridad? La respuesta sólo se halla en *«una organización que trascienda el Estado individual, concretamente, una federación de todos los Estados».*<sup>186</sup> Sólo de esta manera la sociedad política

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 194

<sup>185</sup> Schelling, Friedrich, *Werke* (Compilado por M. Schroter, 6 vols., Munich, 1927-1928; 2 vols. Suplementarios, Munich, 1943-1956), Vol. II, pp. 573-574

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 586



puede llegar a ser una segunda naturaleza, es decir, una realidad en la que pueda confiarse. Esto supone que la federación tendrá que ser un «*Estado de Estados*»,<sup>187</sup> una organización mundial con poder soberano. Si se pudiese realizar este ideal, la sociedad política llegaría a ser un lugar seguro para la total realización del orden moral universal. Ahora bien, este ideal tendría que realizarse en un marco histórico.

Surge, por tanto, el problema de si se puede reconocer en la historia humana una tendencia hacia el cumplimiento del mismo. Según Schelling, en el concepto de historia se incluye el de progreso indefinido. Schelling considera el proceso histórico desde la perspectiva de su teoría del Absoluto. La historia como totalidad es una revelación continua del Absoluto, una revelación que progresa con el propio curso de la historia. Como el Absoluto es la pura identidad de lo real y lo ideal, la historia sólo puede ser un movimiento dirigido a la creación de una segunda naturaleza, un orden moral del mundo perfecto en el marco de la sociedad política racionalmente organizada. Ahora bien, como el Absoluto es infinito, este movimiento progresivo no puede tener fin. Si el Absoluto se revelase totalmente desaparecería el punto de vista de la conciencia humana que supone una distinción entre sujeto y objeto. Por ello, la revelación del Absoluto en la historia humana, por principio, nunca puede terminar.

Pero ¿no nos enfrentamos, entonces, con un dilema? Si, por una parte, afirmamos que la voluntad humana es libre, ¿no es cierto que el hombre puede modificar los fines de la historia y que, por tanto, no existe una meta ideal necesaria? Y, por otra, si afirmamos que la historia se mueve necesariamente en una dirección determinada, ¿no estamos obligados a negar la libertad humana, y a no tener en cuenta el sentimiento psicológico de libertad? Schelling recurre, para resolver este dilema, a la idea de una 'síntesis absoluta de las acciones libres'. Los actos individuales son libres; cualquier individuo puede obrar movido por motivos privados y egoístas; pero, al mismo tiempo, existe una necesidad oculta, por la que se llega a una síntesis de las acciones independientes, y a veces opuestas, de los seres humanos. Incluso, aunque un hombre actuara deliberadamente por motivos puramente egoístas, contribuiría inconscientemente al cumplimiento de la meta ideal de la historia humana.

Pero Schelling añade una tercera parte que es su contribución original al idealismo trascendental y que sirve para poner de manifiesto las diferencias entre su concepción y la de Fichte. En el sistema del idealismo trascendental se concibe un espíritu consciente que se objetiva a sí mismo en la acción moral y en la creación de un orden moral del mundo, es decir, en la constitución de una segunda naturaleza. Aún debemos encontrar la intuición en la que la identidad entre conciencia e inconsciencia, entre real e ideal, se presente al yo de manera concreta. Schelling localiza, en su tercera parte del idealismo trascendental, esta síntesis en la intuición estética. Por ello, el idealismo trascendental culmina en una filosofía del arte, a la que Schelling dio una gran importancia. Podríamos decir que Schelling, a diferencia de Fichte, insiste más en la estética que en la ética.

Para Schelling, el Absoluto es pura identidad en el sentido de que es una infinitud absolutamente simple. Sólo podemos acercarnos al Absoluto negando los atributos de las cosas finitas. De esto no se puede deducir que sea en sí mismo carente de toda realidad, pero sí que la única forma de aprehenderlo sea la intuición. «*La naturaleza del Absoluto mismo, que, en cuanto ideal es inmediatamente real, no se puede aprehender por medio de explicaciones sino únicamente por medio de la intuición. Pues, sólo lo compuesto se puede conocer por medio de explicaciones. Lo*

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 587

*simple hay que intuirlo*».<sup>188</sup> Esta intuición no puede ser enseñada por instrucción. Un acercamiento negativo al Absoluto facilita, sin embargo, el acto de intuición que puede realizar el espíritu gracias a su unidad fundamental con la realidad divina.

Schelling recurre a las especulaciones de Jakob Boehme e introduce la noción de la ‘caída cósmica’. El origen del mundo debe buscarse en el desgajamiento —*Abbrechen*— de Dios, en la separación o salto —*Sprung*—. «*No hay una transición continua del Absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo puede ser pensado como un desgajamiento del Absoluto mediante un salto*».<sup>189</sup> La caída consiste en la emergencia de la imagen de una imagen, de la misma manera que la sombra acompaña al cuerpo. Todas las cosas tienen su existencia ideal y eterna en la idea, o en las ideas divinas. La individualidad y la finitud representan el elemento negativo y, por ello, la emergencia de la *Natura naturata*, como sistema de cosas finitas e individuales, es una caída cósmica. Sin embargo, no debe creerse que la caída cósmica, la emergencia de la imagen de una imagen, es un acontecimiento en el tiempo. Es «*tan eterna como el Absoluto y como el mundo de las ideas*».<sup>190</sup>

No obstante, si la creación no es un acontecimiento en el tiempo, la conclusión lógica sería que ésta es la necesaria autoexpresión externa de la idea eterna. En este caso, la creación podría ser deducida, pero la mente finita es incapaz de hacerlo. Schelling se niega a admitir que el mundo pueda ser deducido del Absoluto. «*La caída es inexplicable*».<sup>191</sup> El origen del mundo debe ser adscrito a la libertad. «*La causa de la posibilidad de la caída se halla en la libertad*».<sup>192</sup>

El filósofo alemán parece relacionar la caída con una especie de doble vida de la idea eterna, a la que considera «*como otro Absoluto*». La idea, al ser considerada como reflejo eterno del Absoluto, como idea eterna, ha de tener su verdadera vida en el propio Absoluto. Pero, si lo consideramos «*real*», como un segundo Absoluto, veremos que éste tiende a producir, y que sólo puede producir fenómenos, imágenes de imágenes, «*la inanidad de las cosas sensibles*».

Así pues, sólo la posibilidad de las cosas finitas puede ser «*explicada*», es decir, puede deducirse del segundo Absoluto. Su existencia real es debida a la libertad, a un movimiento espontáneo que, a su vez, supone una solución de continuidad. Por ello, creación es una caída, en el sentido de que es un movimiento centrífugo. La identidad absoluta llega a diferenciarse o a desgajarse en el nivel fenoménico, pero no en sí misma. También se da un movimiento centrípeto de retorno a Dios. Esto no significa que las cosas materiales, finitas e individuales, retornen como tales a la idea divina. Dios no es causa directa de ninguna cosa sensible, del mismo modo que ninguna cosa sensible, considerada en cuanto tal, retorna inmediatamente a Dios. El retorno de las cosas sensibles a Dios es un retorno mediato en virtud de la transformación de lo real en ideal, de la objetividad en subjetividad, por medio del yo humano o razón, que es capaz de ver lo infinito en lo finito y de referir todas las imágenes a su modelo divino. El propio yo finito representa, en cierto modo, «*la máxima alienación de Dios*».

La aparente independencia de la imagen fenoménica del Absoluto alcanza su punto culminante en la autoposición y en la autoafirmación consciente del yo. Al mismo tiempo, el yo es uno en esencia con la razón infinita y puede alzarse, superando su punto de vista egoísta, para volver a su verdadero centro, del que ha sido alienado. Estas ideas determinan la concepción general de la

---

<sup>188</sup> Schelling, Friedrich, *Werke* (Compilado por M. Schroter, 6 vols., Munich, 1927-1928; 2 vols. Suplementarios, Munich, 1943-1956), Vol. IV, pp. 15-16

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 28

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 31

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 32

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p. 30

historia por Schelling: «*La historia es una epopeya en la mente de Dios. Sus partes principales son dos: la primera es la descripción de la salida de la humanidad de su centro hasta alcanzar el máximo grado de alejamiento del mismo. En la segunda parte se describe el retorno. La primera parte de la historia es la Iliada y, la segunda, es la Odisea. El movimiento en la primera parte es centrífugo, en la segunda, centrípeto*». <sup>193</sup> En el problema de lo uno y lo múltiple, o bien, en el de la relación entre lo infinito y lo finito, Schelling se ve obligado a admitir la posibilidad del mal. La idea de la caída y del alejamiento supone esta posibilidad, ya que el ser humano es un ser «caído». Este alejamiento del verdadero centro de su ser da pie a su egoísmo, a su sensualidad, etc. Pero ¿de qué manera puede ser el hombre realmente libre si el Absoluto es la totalidad?

Schelling vuelve al principio de identidad para aclarar su pensamiento. «*La lógica profunda de los antiguos distinguía el sujeto del predicado llamándoles antecedente y consecuente [antecedens et consequens]; al establecer esta distinción expresaban el significado real del principio de identidad*». <sup>194</sup> Esto equivale a afirmar que Dios es el fundamento o el antecedente y que el mundo es el consecuente. La unidad que así se afirma es una unidad creadora. Dios es vida que se revela o se manifiesta a sí misma y a pesar de que la manifestación sea inmanente en Dios, puede ser distinguida de Él. El consecuente depende del antecedente, pero no son idénticos. El filósofo insiste en que esta teoría de ninguna manera supone la negación de la libertad humana, ya que, en sí misma, nada dice sobre la naturaleza del consecuente. Si Dios es libre, el espíritu humano, que es imagen suya, también será libre. Y si Dios no es libre, tampoco lo será el espíritu humano.

Ahora bien, para Schelling, el espíritu humano es libre, pues «*el concepto vivo y real [de libertad] consiste en que es un poder de hacer el bien y el mal*». <sup>195</sup> Es evidente que el hombre posee esta capacidad, pero si esta capacidad se da en el hombre, el consecuente, ¿no se dará igualmente en el antecedente, en Dios? Surge, pues, el problema de si estamos obligados a considerar que Dios es capaz de hacer el mal. Para poder contestar esta pregunta conviene considerar primero al ser humano. Hablamos de seres humanos en cuanto personas, pero Schelling sostiene que la personalidad no es algo dado desde un principio, sino que es necesario ganarla. «*Todo nacimiento es nacimiento desde la oscuridad a la luz*», <sup>196</sup> y esta proposición general se aplica también al nacimiento de la personalidad humana.

En el hombre hay una base oscura que es lo inconsciente y el impulso natural. La personalidad se edifica sobre estos cimientos. El hombre es capaz de perseguir un deseo sensual y un impulso oscuro antes que de cumplir los dictados de la razón; es capaz de afirmarse a sí mismo como un ser finito, aparte de la ley moral. Pero el hombre también tiene el poder de subordinar a la voluntad racional los deseos e impulsos egoístas y desarrollar así su verdadera personalidad humana. Esto, sin embargo, sólo puede conseguirlo a través de conflictos y sublimaciones, pues la base oscura de la personalidad persiste siempre.

Para Schelling, sin embargo, Dios es eternamente amor, y «*en el amor nunca puede haber voluntad de hacer el mal*». Por ello, es metafísicamente imposible que Dios haga el mal.

En la manifestación externa de Dios hay dos principios, la voluntad inferior y la superior, que son, y necesariamente tienen que serlo, separables. Si la identidad entre los dos principios fuera indisoluble en el espíritu humana igual que en Dios, no habría distinción posible —entre Dios y el

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 47

<sup>194</sup> Schelling, Friedrich, *Werke* (Compilado por M. Schroter, 6 vols., Munich, 1927-1928; 2 vols. Suplementarios, Munich, 1943-1956), Vol. IV, p. 234

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 244

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 252

espíritu humano—; es decir, Dios no se manifestaría a sí mismo. Por ello, la unidad que en Dios es indisoluble tiene que ser separable en el hombre. Aquí reside precisamente la posibilidad del bien y del mal.

Sin embargo, sería erróneo afirmar que el filósofo atribuye al hombre una total libertad de indiferencia. El carácter inteligible del hombre se debe a la posición primera del yo como resultado de una elección que hace el propio yo. De este modo, los actos del hombre son predecibles y, sin embargo, son libres. Son necesarios, pero se trata de una necesidad interna impuesta por la elección original del yo y no por necesidad externa impuesta por Dios. *«Esta necesidad interna es en sí misma libertad, la esencia del hombre es fundamentalmente su propio acto; necesidad y libertad son mutuamente inmanentes, como una realidad que aparece de una u otra forma según se la mire...»*.<sup>197</sup> De esta forma, la traición de Judas era necesaria e inevitable, pues la imponían las circunstancias históricas; pero, al mismo tiempo, Judas traicionó a Cristo voluntariamente y con toda libertad.

En lo que se refiere a la naturaleza del mal, Schelling se ve en grandes dificultades para dar con una fórmula satisfactoria. No se consideraba a sí mismo panteísta en el sentido de que no negaba una distinción entre el mundo y Dios y, por lo tanto, creía poder afirmar la realidad positiva del mal sin llegar a la conclusión de que el mal reside en el propio ser divino. La relación entre el mundo y Dios, como antecedente y consecuente, implica en principio que si el mal es una realidad positiva debe tener su fundamento en Dios. La conclusión podría ser que *«para negar la existencia del mal, Dios debería dejar de ser lo que es»*.<sup>198</sup> Schelling, trató de llegar a un término medio —y, por otra parte, bastante ambiguo— entre la afirmación y la negación de la realidad positiva del mal diciendo que *«desde un cierto punto de vista no es nada, pero, desde otro, es un ser extremadamente real»*.<sup>199</sup> Quizá quepa observar que Schelling estaba influido por la formulación escolástica que define el mal como privación, a pesar de que se trate de una privación real.

En todo caso, el mal existe en el mundo, sea cual fuere su naturaleza. Por ello, el retorno a Dios ha de adoptar una forma de triunfo progresivo del bien sobre el mal a lo largo de la historia humana. *«El bien tiene que ser traído desde la oscuridad a la actualidad de manera que pueda vivir para siempre con Dios; y el mal tiene que ser separado del bien hasta que se suma en un no ser, dado que este es el final de la creación»*.<sup>200</sup> Dicho de otra forma, el triunfo de la voluntad racional sobre la voluntad inferior que se produce eternamente en Dios constituye la meta ideal de la historia humana. La sublimación de la voluntad inferior es eterna y necesaria en Dios, en el hombre es un proceso temporal. El yo toma conciencia de su condición *«caída»*, de su estado de alienación, y sabe que este alejamiento sólo puede ser superado por la actividad de Dios. Por ello necesita que Dios no sea sólo un ideal fuera del mundo, sino que sea un Dios personal que exista realmente y que sea capaz de redimir al hombre.

El orden moral ideal de Fichte no satisface las necesidades religiosas del hombre. La fe que sustenta la filosofía positiva es una fe en un Dios personal, creador y redentor y no una fe en el orden moral fichteano, ni en la idea absoluta de Hegel. A primera vista parece como si Schelling repitiese la teoría de Kant de la fe práctica o moral, pero aquél observa que, precisamente, la filosofía crítica es el modelo más acabado del filosofar negativo. Kant admite la posibilidad de la fe en Dios como un medio para conseguir la felicidad y la virtud, dado que dentro de los límites de la

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 277

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 295

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 296

<sup>200</sup> *Íd.*

razón pura no hay lugar para una verdadera religión. El hombre religioso es consciente de su profunda necesidad de Dios y esta conciencia, la nostalgia de Dios, le lleva a afirmar un Dios personal. «*La persona busca a la persona*».<sup>201</sup>

En efecto, el hombre religioso no afirma a Dios como un medio para alcanzar la felicidad y la virtud; el hombre busca a Dios para sí mismo. El yo «*exige a Dios mismo. Quiere poseerle a Él, al Dios que actúa, que ejerce la Providencia y que, al ser en sí mismo real, puede afrontar la realidad de la caída... Únicamente en este Dios el yo ve el supremo bien real*». Por ello, Schelling, en sus escritos posteriores se dedicará al estudio de la mitología y la revelación, tratando de demostrar la progresiva revelación que Dios ha hecho de sí mismo al hombre, así como la continua obra de su redención.

Arthur Schopenhauer (1788-1860 A.D.), por su parte, y a través de su filosofía, llegará a considerar al propio mundo como un tribunal frente al mal del hombre. En una época en la que los modelos antiguos de la Providencia se tambaleaban, tal vez heridos de muerte tras furibundos ataques como los perpetrados por Hume o el propio Sade, y en la que surgen con fuerza insólita nuevas ciencias que tratan de descubrir signos de progreso que alienten a la humanidad y la liberen para siempre de la 'cargante' tutela divina, la visión de Schopenhauer de una tendencia cósmica hacia la autodestrucción y el nihilismo parecía condenada a ser ignorada y relegada al ostracismo. Su obra, en todo caso, tuvo como propósito mostrar que el sufrimiento es la esencia de la existencia. La existencia, de hecho, es tan precaria que cualquier número de cambios, por mínimo que este fuera, la volvería enteramente imposible.

Pero, si así es como son las cosas, ¿por qué debe haber algo en lugar de nada? ¿No sería esto último más lógico? ¿Por qué el universo no habría de llegar directamente al aniquilamiento hacia el que tiende y ahorrarnos, de paso, todo el tormento del camino? La vida es una guerra que estamos seguros de perder en la última batalla, pues consiste en una lucha por una existencia que está destinada a consumirse por su connatural corruptibilidad. Así, es posible que el largo y pausado tormento que precede a nuestra inevitable defenestración fuera, para Schopenhauer, el sustituto perfecto de las calderas de Pedro Botero. «*¿De dónde tomó Dante, los materiales para su Infierno, sino de nuestro mundo real?*».<sup>202</sup>

Las vidas humanas están formadas por cadenas de sufrimientos, ¿puede ser todo este castigo accidental? El filósofo estaba convencido de que, sin duda, existe una justicia eterna, de modo que lo que se percibe como su falta no sería más que una apariencia superficial. Schopenhauer admitía que la gente malvada llevaba en apariencia vidas placenteras y disolutas, mientras las personas buenas solían sufrir con excepcional frecuencia un sinfín de calamidades y sin oportunidad de venganza por su propia actitud resignada frente a la vida y sus congéneres. Schopenhauer, en su magnanimidad, se propuso proporcionar a estos infelices algo de consuelo... al menos 'a su manera'. A diferencia de otros postulados filosóficos y religiosos, no ofreció la esperanza en la redención, sino que concluyó que la inocencia de los infortunados era una mera ilusión. En realidad, pensaba el atormentado filósofo, «*el torturador y el torturado son uno mismo*». Lúgubre e insatisfactorio consuelo, sin duda.

¿Y de qué son culpables todos entonces? Según Schopenhauer, nuestra mayor falta «*es haber nacido*». Y, si resulta que somos infinitamente merecedores de la infinita miseria que nos persigue

---

<sup>201</sup> Schelling, Friedrich, Werke (Compilado por M. Schroter, 6 vols., Munich, 1927-1928; 2 vols. Suplementarios, Munich, 1943-1956), Vol. V, p. 748

<sup>202</sup> Schopenhauer, Arthur, El mundo como voluntad y representación, Traducción de La España Moderna, Mestas Ediciones, Madrid, 2007, p. 327 (1:324-325)

infinitamente, entonces hasta el suicidio es demasiado bueno para nosotros, hasta el punto de llevar al filósofo a argumentar en su contra, porque el suicidio implicaría un inadmisibles elemento de afirmación. Quien decide terminar con su vida, además de ser un cobarde, se encontraría en actitud de rebeldía contra las condiciones naturales que le han sido dadas, al rehusar conscientemente vivir en medio del dolor. En lugar del suicidio, Schopenhauer aconseja fervientemente las prácticas ascéticas que destruyen la voluntad misma: desear algo provoca el sufrimiento, por lo que la lenta destrucción de ese deseo es preferible antes que el auto-aniquilamiento por la mano propia, que mata el cuerpo, pero no el espíritu, cosa que parece oponerse, a los ojos del filósofo, al mismo buen gusto...

Curiosamente, la postura filosófica de Schopenhauer al respecto de estos asuntos no ha sido excesivamente refutada con posterioridad, por lo que pareciera que su teoría hubiera terminado en nada. En último término, Schopenhauer cree que hay que dejar que sea el propio mundo el tribunal supremo del mundo, y difícilmente su juicio podría ser más sombrío para el futuro del hombre, ya que no parece dejar abierta puerta o ventana alguna a la salida de su situación frente al problema del mal y ante la vida misma.

Hegel expondría en la *Fenomenología del espíritu* su dialéctica de las etapas por las que el espíritu llega a la autoconciencia, a la conciencia universal y al pensamiento absoluto. La dialéctica de Søren Kierkegaard (1813-1855 A.D.), sin embargo, es radicalmente distinta de la de Hegel. En primer lugar, el proceso por el cual se actualiza el espíritu en forma de individualidad: el individuo existente, no en forma de lo universal omnicomprendido. En segundo lugar, la transición de una etapa a la siguiente se realiza no por el pensamiento sino por la opción, mediante un acto de la voluntad y, en este sentido, por un salto.

No es posible superar las antítesis por medio de un proceso de síntesis conceptual, hay una opción entre alternativas y la opción por una alternativa superior, es decir, la transición a un estadio más alto de la dialéctica es un compromiso voluntario del hombre total. La primera esfera es la que se define como estadio estético, que se caracteriza por la autodispersión a nivel de la sensibilidad. El hombre estético está dominado por la sensibilidad, por el impulso y la emoción, aunque no debemos concebirlo simplemente como el hombre groseramente sensual. El estadio estético puede ejemplificarse en el romántico o en el poeta que convierte el mundo en un reino de la imaginación. Los rasgos característicos y esenciales de la conciencia estética serían: ausencia de principios morales universalmente determinados, ausencia de una determinada fe religiosa y presencia del deseo de gozar toda experiencia emotiva y sensual. Es cierto que puede presentarse una discriminación.

Sin embargo, el principio por el que se rige la discriminación es estético y no constituye un principio de obediencia y sumisión a una ley moral universal en cuanto dictado de la razón impersonal. El hombre estético busca la infinitud en cuanto que ésta no es más que ausencia de toda limitación que no esté determinada por sus gustos. Abierto a toda experiencia emotiva y sensual, reuniendo el néctar de cada flor que encuentre, el hombre estético odia todo cuanto pueda suponer una limitación de su campo elegido, y por ello nunca revela una forma de vida definida. Su forma de vida es la ausencia de toda forma, una autodispersión a nivel de las sensaciones. El hombre estético cree que su existencia es la expresión de la libertad.

Pero, de hecho, es más que un organismo psicofísico, dotado de facultades emotivas e imaginativas y de la capacidad de goce sensible. La síntesis alma-cuerpo está proyectada en todo hombre hacia el espíritu; tal es el edificio humano. El hombre, sin embargo, prefiere permanecer en su sótano, es decir, prefiere seguir dominado por la sensualidad. La conciencia estética o la actitud

frente a la vida aparece, a veces, acompañada de una vaga conciencia de este hecho y de una vaga insatisfacción causada por la dispersión del ser humano en busca del goce y el placer sensible. Además, el hombre está tanto más cerca de la «desesperación» cuanto más consciente sea de estar viviendo en lo que Kierkegaard llama el 'sótano de su propio edificio'. A tal nivel, no halla ningún remedio ni salvación. Por tanto, el hombre se enfrenta a dos alternativas: o bien permanece desesperado en el nivel estético, o bien ha de efectuar la transición al nivel superior, por un acto de decisión y un compromiso. El mero pensamiento no le salvará...

El segundo estadio es el ético. El hombre acepta determinados principios y obligaciones morales, se somete a los dictados de la razón universal, a raíz de los cuales define la forma y consistencia de su vida. El estadio estético estaría representado por don Juan y el estadio ético por Sócrates. El ejemplo más sencillo de transición de la conciencia estética a la moral es, según Kierkegaard, el del hombre que renuncia a la satisfacción sensual sabiendo que no es más que una atracción pasajera y prefiere contraer matrimonio aceptando todas las obligaciones que éste implica. El matrimonio es, por tanto, según Kierkegaard, una institución ética, es expresión de la ley universal de la razón. Ahora bien, el estadio ético tiene su propia heroicidad. Es capaz de producir lo que él llama el héroe trágico: «*El héroe trágico renuncia a sí mismo a fin de poder expresar lo universal*». Es lo que hizo Sócrates —así como Antígona, dispuesta a dar su propia vida en defensa de la ley natural no escrita—.

La conciencia ética en cuanto tal no comprende el pecado. Es posible que el hombre ético cuente con la debilidad humana, pero piensa que es superable por medio de la fuerza de voluntad, iluminada por ideas claras. Cree en la autosuficiencia moral del hombre en cuanto ejemplifica la actitud característica de la conciencia ética como tal. Sin embargo, de hecho, el hombre puede llegar a darse cuenta de su propia incapacidad de cumplir la ley moral y adquirir la perfección de la virtud. Puede, asimismo, llegar a ser consciente de su falta de autosuficiencia y de su pecado y culpa. Al llegar a una situación tal, ha de enfrentarse a la elección o al rechazo del punto de vista de la fe. Así como la desesperación forma la antítesis de la conciencia estética, antítesis que únicamente puede resolver o superar el compromiso ético del hombre, del mismo modo la conciencia de pecado da lugar a la antítesis en el estadio ético, antítesis que únicamente el acto de fe puede superar al relacionar el hombre mismo con Dios.

Afirmar la relación del hombre con Dios, el Absoluto personal y trascendente, equivale a afirmarse uno mismo en cuanto espíritu. Al relacionarse uno mismo, con su propio ser, y al tener la voluntad de ser uno mismo el yo se fundamenta de modo transparente en el poder que lo constituye. Esta formulación... es la que define la fe. Todo hombre es una mezcla de finito e infinito. Considerado en cuanto finito, el hombre está separado de Dios, alejado de Él. Al considerar al hombre en tanto que infinito, es un movimiento hacia Dios. El hombre que realiza y afirma su relación con Dios en la fe deviene lo que realmente es: un individuo ante Dios.

Kierkegaard recurre al símbolo de la voluntariedad de Abraham, que se propone sacrificar a su hijo Isaac porque así lo ordena Dios, para destacar la diferencia entre el segundo y el tercer estadio. El héroe trágico, Sócrates, se sacrifica a sí mismo en defensa de la ley moral universal; Abraham, empero, en la opinión de Kierkegaard, no hace nada por lo universal. «*De esta manera nos hallamos ante una paradoja; o el individuo en cuanto individuo es capaz de mantener una relación absoluta con el Absoluto, y en tal caso la ética no es suprema, o Abraham está perdido; no será un héroe trágico, ni tampoco un héroe estético*».

El filósofo danés habla en el sentido de que el hombre de fe está en relación directa con un Dios personal cuyas exigencias son absolutas y, por lo tanto, no se pueden medir en términos de razón

humana. Si la dialéctica de Kierkegaard es una dialéctica de la discontinuidad, ya que la transición de un estadio a otro se realiza por una opción, por un compromiso, y no por un proceso continuo de mediación conceptual, es lógico que desvalore el papel de la razón y acentúe el de la voluntad al tratar de la fe religiosa. Desde su punto de vista, la fe es un salto, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva. Dios es el Absoluto trascendente, el Tú Absoluto; no es un objeto cuya existencia pueda ser demostrada. Y este acto de fe no es algo que se pueda realizar una sola vez, sino que ha de ser repetido constantemente.

Dios se ha revelado al hombre en Cristo, en el Dios-Hombre. Cristo es la gran paradoja; para los judíos escándalo y para los griegos locura. En el fondo, la exposición kierkegaardiana del punto de vista de la fe es una vigorosa protesta contra la vía que sigue la filosofía especulativa, representada principalmente por Hegel, para eliminar la distinción entre el hombre y Dios, y racionalizar los dogmas convirtiéndolos en conclusiones filosóficamente demostrables. El sistema hegeliano presenta un atractivo panorama de *«un país ilusorio, que a los ojos de cualquier mortal parece tener un grado de certeza superior a la de la fe»*. Pero este espejismo es destructor de la fe, y su pretensión de representar el cristianismo es falsa.

Kierkegaard se niega a admitir la posibilidad de hallar en esta vida un punto de vista superior al de la fe. La transformación de la fe en conocimiento especulativo no es más que una vana ilusión. El hombre es eternamente responsable de su creencia o incredulidad y, en consecuencia, la fe no consiste en la aceptación de la consecuencia de un argumento demostrativo, sino en un acto de voluntad. No se trata, de todas formas, de una simple oposición al racionalismo hegeliano. Es lo que expresa claramente en su interpretación de la verdad como subjetividad: *«La verdad es una incertidumbre objetiva ligada a un proceso de apropiación de la interioridad más apasionada; ésta es la verdad más alta que puede alcanzar el individuo existente»...*<sup>203</sup>

El filósofo no pretende negar la posibilidad de una verdad objetiva e impersonal. Pero las verdades matemáticas, por ejemplo, no afectan al *«individuo existente»* en cuanto tal; en otras palabras, son verdades irrelevantes para la vida comprometida del hombre total. Las acepta, no puede dejar de hacerlo, pero no se compromete. No puedo comprometerme en aquello que no puedo negar sin caer en una contradicción lógica, o con lo que es tan evidente que su negación es un absurdo. Sólo puedo arriesgarme por algo que sea dudoso, pero tan importante para mí, que su aceptación implique un compromiso apasionado. *«La verdad es precisamente el riesgo que elige una incertidumbre objetiva con la pasión del infinito. Contemplo el orden de la naturaleza con la esperanza de encontrar a Dios, y veo omnipotencia y sabiduría, pero también veo lo que confunde mi espíritu y provoca ansiedad. La suma es una incertidumbre objetiva. Pero por esta misma razón, la interiorización llega a ser tan intensa, porque abraza esta incertidumbre objetiva con la pasión total del infinito»*.<sup>204</sup> Kierkegaard aboga, pues, por el profundo compromiso moral con el hombre, fundamentado sólidamente en la fe cristiana y la sumisión a los designios divinos, ya que la razón no es autosuficiente para cimentar una verdadera ética, al menos tal y como la entiende el filósofo danés.

Por otra parte, resulta hasta cierto punto sorprendente el hecho de que nadie pareció combatir con mayor empeño en contra de aceptar pasivamente las apariencias, ni fue más activo para prevenirnos contra el nihilismo perpetrado por filósofos del perfil de Schopenhauer como Friedrich Nietzsche. Para Nietzsche (1844-1900 A.D.), quedarse en las meras apariencias implicaba terminar como estoico o esclavo, sin medias tintas. La controvertida obra del filósofo alemán revela el

---

<sup>203</sup> Kierkegaard, Søren, Postescritos no científicos, p. 182

<sup>204</sup> Íd.



carácter central del problema del mal, precisamente para quienes reconocieron la futilidad de los intentos de resolverlo. Su obsesión temprana y duradera por este problema es conocida y es, seguramente, más fruto de una visión notablemente lúcida del mismo que de una nostalgia enfermiza por su sola consideración. Nietzsche denominó al problema del mal «*mi a priori*» y lo consideró un dilema que estimulaba vivamente su curiosidad: «*¿qué origen tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal?*».

En sus elucubraciones infantiles sobre el tema, Nietzsche reconoce haber incluso otorgado en alguno de sus juegos a Dios el título de *Padre del mal*.<sup>205</sup> Ya que se ha diagnosticado el anhelo enfermizo de buscar una razón tras las apariencias, así como la resignación blandengue que predica su aceptación, ¿cuál es la opción? Uno puede intentar poner orden en las apariencias mismas. Después de bosquejar las soluciones a que fue llegando con el tiempo, el filósofo planteó el enfoque genealógico de la moral que se asocia inextricablemente a su autor hasta nuestros días. A lo largo y extenso de su filosofía, Nietzsche va apuntalando la transformación del problema del mal que, finalmente, le lleva al más radical de los deseos de *re-crear* el mundo.

La pregunta radical de Nietzsche pasa por ser, fundamentalmente, la siguiente: si tuviera usted la oportunidad, ¿volvería a vivir su vida? Lo que tal vez era o es motivo de apego a la vida era y es el temor a la muerte. El mundo sobrenatural es lo opuesto, una negación del mundo real que redime todas sus faltas. Nietzsche capturó el pensamiento griego primitivo en su obra *El nacimiento de la tragedia*: «*Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana —júnica teodicea satisfactoria!—*».<sup>206</sup> ¿Qué mejor ofrenda podían ellos brindar a sus dioses que una interminable participación en ese mundo? Para Nietzsche, cuando los cristianos imaginan a ‘su dios’ que desciende para habitar entre ellos, la única vida que pueden ofrecerle haría que el menos desinteresado de nosotros prefiriera otro mundo.

Después de siglos de estar esperando una respuesta menos oscura que la que tuvo Job de la Voz en el Torbellino, la humanidad había tenido suficiente. «*¿Acaso sería la moral una «voluntad de negación de la vida», un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? Y, en consecuencia, ¿el peligro de los peligros?*».<sup>207</sup> Si nosotros creamos el problema, deberíamos ser capaces de resolverlo, cuando reconozcamos la profundidad de la transformación que debemos emprender. ¡Detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un «*en vano*» todavía más fuerte! Pues, justamente, esto es lo que significa el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre. Para Nietzsche, hacen falta seres suprahumanos, cuasi divinos, porque la salvación no es un asunto de enmiendas parciales: «*redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise» —sólo eso sería para mí la redención!—. Voluntad —así se llama el libertador y el portador de alegría. ¡Esto es lo que os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero*».

¿Por qué Nietzsche nos pide que creamos que cada momento vuelve a ocurrir? En primer lugar, creía al parecer que cuando la alegría es genuina no podemos dejarla ir; en segundo, el *eterno retorno* es necesario para reemplazar concepciones cosmológicas cuya capacidad de permanencia probó ser excepcional. La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento, esa disciplina es la que ha

---

<sup>205</sup> Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, pp. 23-24

<sup>206</sup> Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, p. 55

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 33

creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre. Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y su valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: ¿no le han sido donados bajo sufrimiento, bajo la disciplina del gran sufrimiento?

*«Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura sin sentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: ¿entendéis esa antítesis? ¿Y que vuestra compasión se dirige a la «criatura en el hombre», a aquello que tiene que ser configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado, a aquello que necesariamente tiene que sufrir y que debe sufrir? Y nuestra compasión, ¿no os dais cuenta de a qué se dirige nuestra opuesta compasión cuando se vuelve contra vuestra compasión considerándola como el más perverso de todos los reblandecimientos y debilidades?».*<sup>208</sup>

Pero, ¿qué dios fue ese que tomó el más profundo sufrimiento, no simplemente aceptándolo, sino escogiéndolo? Su apología del dolor puede fácilmente plantear la pregunta: si le gusta tanto padecer, ¿por qué no simplemente va y se hace cristiano? ¿Por qué no el propio Cristo? Las obras posteriores de Nietzsche están llenas de insanos ensueños sobre esa opción. ¿Y cuál exactamente es la diferencia entre querer el mundo por siempre y llamarlo el mejor de los mundos posibles? La obra de Nietzsche intenta superar la Teodicea, ofreciéndola en una versión más temeraria. ¿Buscaba Nietzsche, después de todo, un punto de vista cercano al de Leibniz, una especie de hiper-estoicismo, una moral de esclavos para aristócratas? Leibniz nos recuerda que, si queremos percibir la luz, hace falta que haya sombra; que una vida que no tuviera sino dulzuras sería totalmente empalagosa. Pero ¿no es ésta la clase de redención instrumentalista que Nietzsche ataca en otros lados? ¿El sufrimiento tiene sentido sólo como un medio para llegar a fines más grandes? Con frecuencia Nietzsche utiliza la metáfora del parto para exponer algunas de sus teorías relacionadas con estos presupuestos.

¿Qué principio quiere uno darle, cuál es el origen de nuestras desgracias? Ni siquiera parece ser una cuestión, mientras no recordemos el final de la historia: Prometeo encadenado a un peñasco, con el hígado devorado. Queremos llegar a ser felices como objetivo y permanecer *ad eternum* en ese estado. Ahora bien, en la versión de Rousseau de la Caída, la humanidad se vuelve perversa sin desear el mal. Ahora, incluso el siglo XVIII tuvo que plantear la cuestión: ¿hay un mal radical que el relato de Rousseau no logró reseñar? El origen del mal localizado en una serie de errores cometidos con buena intención deja a un lado lo que el mal es. ¿Cómo puede haber crímenes contra la naturaleza, si el mal es parte de la propia naturaleza? No hace falta ser un moralista para encontrar inaceptable este resultado. Si el Creador nos ordena hacer el bien mientras Él mismo produce mal, ¿no es preferible rechazar el bien mismo? Parece claro que decir que el mal es, en general, comprensible, en ningún caso significa afirmar que sea transparente.

---

<sup>208</sup> Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, pp. 183-184



## 4. DEL BIEN Y EL MAL EN LOS CONTEMPORÁNEOS

*“Los pensamientos de los hombres son conducidos por las necesidades, que implican sociedad e historia; que el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana, de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre, de esta animalidad. Pero puede que ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad”*

*Emmanuel Lévinas*

Algunos filósofos morales, hace notar George Moore (1873-1958 A.D.), han considerado adecuada la definición de la ética como la actividad que trata de lo bueno y lo malo en la conducta humana. De hecho, tal definición se muestra demasiado angosta, ya que puede haber otras cosas, además de la conducta humana, que sean buenas. Así, para Moore, la ética puede definirse como «*la investigación general de lo bueno*». <sup>209</sup> En cualquier caso, antes de preguntar «¿qué es el bien?», queriendo significar «¿qué cosas y qué tipo de conducta poseen la propiedad de ser buenos?», parece más propio, lógicamente, preguntar y responder al interrogante «¿qué es bueno?», queriendo significar «¿cómo hay que definir lo bueno?», «¿qué es la bondad en sí?».

Porque si no sabemos contestar a esta pregunta, ¿cómo podremos discriminar entre la conducta buena y la mala y decir qué cosas poseen la propiedad de la bondad? Moore insiste en que al suscitar la pregunta «¿cómo hay que definir el bien?», no está buscando una definición puramente verbal que consista, simplemente, en sustituir la palabra a definir por otras palabras. Ni está tratando tampoco de establecer o justificar el uso común de la palabra «bueno». «*Mi asunto es sólo con ese objeto o idea a los que yo creo —con razón o erróneamente— que se refiere generalmente la palabra. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea*». <sup>210</sup> Moore se ocupa, pues, más del análisis fenomenológico que del lingüístico.

---

<sup>209</sup> Moore, George E., *Principia Ethica* (Principios éticos), (1959, reedición), p. 2, s. a

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 6, s. 6

Habiendo planteado la pregunta, procede a aseverar que no puede ser contestada, no porque lo bueno sea una cualidad misteriosa, oculta e irreconocible, sino porque la idea de lo bueno es una noción simple, como la de lo 'amarillo'. Las definiciones que describen la naturaleza real de un objeto sólo son posibles cuando el objeto es complejo —al igual que recalca Schelling—. Cuando el objeto es simple, ninguna definición tal es posible. Así, lo bueno es indefinible. Esto no implica la conclusión de que las cosas que sean buenas sean indefinibles. Todo lo que se declara es que la noción de lo bueno, como tal, es una noción simple y, por tanto, *«incapaz de cualquier definición, en el sentido más importante de esa palabra»*.<sup>211</sup>

De esta doctrina de lo bueno como una propiedad o cualidad indefinible se deducen conclusiones importantes. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice que el placer es el bien. El placer puede ser una de las cosas que posean la propiedad de ser buenas; pero si quien habla imagina que está dando una definición del bien, lo que dice no puede ser verdadero. Si el bien es una propiedad indefinible, no podemos sustituirlo por ninguna otra propiedad, como la de placentero, y quien imagine que es o podría ser lo mismo, es culpable de *«falacia naturalística»*.<sup>212</sup> Ahora bien, la falacia en cuestión es básicamente *«el fracaso en distinguir claramente esa única e indefinible cualidad a la que queremos significar por bien»*.<sup>213</sup> Todo el que identifica la bondad con cualquier otra cualidad o cosa, sea el placer, la autopercepción, la virtud o el amor, diciendo que eso es lo que significa *«bien»*, será culpable de tal falacia.

Tales cosas podrían tener perfectamente la cualidad de la bondad en el sentido, por ejemplo, en que lo placentero tiene también la cualidad de ser bueno. Pero esto no significa que ser placentero sea lo mismo que ser bueno como, en el supuesto de que todas las primulas fueran amarillas, no se seguiría de allí que una primula y lo amarillo fueran lo mismo. Pero, ¿por qué habría tal falacia de ser descrita como *«naturalística»*? La única razón para definirla así sería, evidentemente, la creencia de que la bondad no es una cualidad *«natural»*. Dada esta creencia, se deduciría que aquellos que identifiquen la bondad con una cualidad *«natural»* serían culpables de una falacia naturalista.

Pero, aunque en los *Principios éticos* Moore sostiene que la bondad es una cualidad no natural, complica grandemente las cosas al distinguir entre dos grupos de filósofos, ambos sindicados como culpables de la falacia naturalística. El primer grupo consiste en aquellos que defienden una especie de ética naturalística definiendo el bien como *«una cierta propiedad de las cosas, que existe en el tiempo»*.<sup>214</sup> El hedonismo, que identifica el placer y el bien, sería un buen ejemplo de ello. El segundo grupo está formado por aquellos que basan la ética en la metafísica y definen el bien en términos metafísicos, es decir, en términos de o por referencia a una realidad suprasensible que trasciende la Naturaleza y no existe en el tiempo.

Según Moore, Spinoza es un ejemplo de este segundo grupo, cuando nos dice que nos tornamos perfectos en proporción a cuanto estemos unidos con la Sustancia Absoluta, nombre que él da al amor intelectual de Dios. Otro ejemplo lo constituyen quienes dicen que nuestro fin último, el bien supremo, es la realización de nuestro *«verdadero»* yo, y que el *«verdadero»* yo no es nada de lo que existe aquí y ahora en la Naturaleza. ¿Qué significa, pues, decir que el bien sea una cualidad *«no natural»*, si al mismo tiempo aquellos que definen al bien en términos de o con referencia a una realidad o cualidad experiencia *«no natural»* son considerados culpables de la falacia naturalística?

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 9, s. 10

<sup>212</sup> *Ibíd.*, p. 10, s. 10

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 59, s. 36

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 41, s. 27

En principio, no parece haber incompatibilidad entre la afirmación de que el bien sea una cualidad no natural indefinible y la negación de que pueda definirse por otra cualidad no natural.

Pero esta consideración no nos dice por sí sola en qué sentido el bien sea una cualidad no natural. En los *Principios éticos*, Moore aclara que no tiene la más mínima intención de negar que el bien pueda ser una propiedad de los objetos naturales. «Y sin embargo he dicho que el «bien» no es en sí una propiedad natural».<sup>215</sup> ¿Qué significa, pues, que el bien pueda ser, y sin duda sea, una propiedad no natural de por lo menos algunos objetos naturales? La respuesta que se nos da en los *Principia ethica* podría calificarse de ‘exótica’: una propiedad natural o, en cualquier caso, la mayoría de las propiedades naturales, puede existir por sí misma en el tiempo, pero el bien no puede existir por sí mismo.

«¿Podemos imaginarnos el «bien» existiendo por sí mismo en el tiempo, y no como una simple propiedad de algunos objetos naturales?».<sup>216</sup> No, pero tampoco podemos imaginarnos que una cualidad natural, como el ser valeroso, exista por sí misma en el tiempo. Cuando a una cosa se le atribuye una cualidad natural intrínseca, en cierto modo siempre se define esa cosa. Pero si se le atribuye a una cosa una cualidad intrínseca no natural, la cosa no queda definida en absoluto. Obviamente, si el bien es una cualidad intrínseca no natural y, si atribuir tal cualidad a un objeto no es definirlo en modo alguno, surge inmediatamente la tentación de concluir que el término «bien» expresa una actitud valorativa, por decirlo así, y que decir que una cosa es buena es expresar tal actitud y, al mismo tiempo, un deseo de que los demás la compartan. Pero si se llega a tal conclusión, la idea de que el bien sea una cualidad intrínseca de las cosas tiene que ser abandonada. Y Moore no estaba dispuesto a hacerlo. Creía que podemos reconocer qué cosas poseen la cualidad de ser buenas, aunque no podamos definir la cualidad. Cuando escribió los *Principios éticos*, estaba convencido de que una de las principales misiones de la filosofía moral consistía en determinar los valores en este sentido, es decir, en determinar qué cosas poseen la cualidad del bien y qué cosas la poseen en más alto grado que otras.<sup>217</sup>

Moore definió la obligación refiriéndola a la producción del bien. «Nuestro ‘deber’, pues, puede definirse como la acción que hará que en el universo exista más bien que cualquier otra posibilidad».<sup>218</sup> En efecto, en los *Principios éticos* Moore llegó a decir que es una verdad demostrable que la afirmación de que uno se siente moralmente inclinado a realizar una acción es idéntica a la afirmación de que tal acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo. Pero cuando escribió su ética ya no se atrevía a decir que ambas afirmaciones fueran idénticas. Y más tarde admitió la necesidad de distinguir claramente entre la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que produzca la mayor medida de bien como un efecto subsecuente a la acción y la afirmación de que es moralmente obligatoria la acción que, debido a su realización y debido a su naturaleza intrínseca, hace al universo intrínsecamente mejor de lo que sería si se hubiera realizado cualquier otra acción.

En cualquier caso, Moore no ve su teoría del bien como propiedad no natural indefinible como incompatible con una visión teleológica de la ética que interprete el deber como producción del bien, es decir, como producción de cosas o experiencias que posean la cualidad intrínseca del bien.

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 41, s. 26

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 41, s. 26

<sup>217</sup> En los *Principia Ethica* (Principios éticos) Moore puso más el acento en los valores de la afección personal y del placer estético, es decir, la apreciación de lo bello en el arte y en la Naturaleza. Y esta actitud ejerció una influencia considerable en su época sobre lo que se conocía como el Bloomsbury Circle

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 148, s. 89



Ni parece haber ninguna incompatibilidad... De esta teoría del deber no se deduce, sin embargo, que en cualquier circunstancia, estemos moralmente obligados a realizar una acción determinada. Porque puede haber dos o más acciones posibles que, a nuestro modo de ver, sean igualmente productoras de bien. Podemos, pues, describir tales acciones como correctas o moralmente permisibles, pero no como moralmente obligatorias, aun cuando estuviéramos obligados a realizar la una o la otra.

Moore implicaba que si un hombre pronuncia un juicio moral específico o una acción, su juicio, en cuanto es precisamente un juicio moral, puede ser verdadero o falso. Tomemos, por ejemplo, la afirmación de que Bruto hizo bien apuñalando a Julio César. Si tal aserción es intentada con un sentido específicamente ético, no es reductible ni a la afirmación de que quien la formule adopte una actitud subjetiva de aprobación hacia la acción de Bruto, ni a la afirmación de que, como materia de hecho histórico, Bruto apuñaló a César. Y, en su irreductible carácter moral, es o verdadera o falsa. Así, la discusión entre quien diga que la acción de Bruto estuvo bien y quien diga que estuvo mal será una disputa acerca de la verdad o la falsedad de una proposición moral.

No obstante, cuando se enfrentó con la llamada teoría emotiva de la ética, Moore empezó a dudar de la verdad de la posición que hasta entonces había mantenido. Como puede verse en su *A Reply to My Critics —Respuesta a mis críticos—*, concedió que quien dice que la acción de Bruto estuvo bien —donde la palabra «bien» se usa en un sentido específicamente ético— no está diciendo nada acerca de lo cual la verdad o falsedad pudiera ser predicada, excepto tal vez que Bruto efectivamente apuñaló a César, afirmación que es claramente histórica y no ética. «Justo», «erróneo», «deber», tal vez tengan sólo un significado emotivo. Y, en tal caso, lo mismo debe decirse de «bien». «Me siento inclinado a pensar que esto es así, pero también me siento inclinado a pensar que no sea así; y no sé hacia qué lado me inclino con más fuerza».<sup>219</sup>

Tales dudas pueden razonablemente ser descritas como típicas de Moore. Fue, como se ha indicado a menudo, un gran formulador de preguntas. Planteaba un problema, trataba de definirlo precisamente y proponía una solución. Pero cuando se enfrentaba con la crítica, jamás la desechaba. Moore jamás dio por supuesto que lo que él hubiera dicho debiera ser cierto y lo que otro dijera ser falso, y no dudó en expresar ingenuamente sus reflexiones y perplejidades. En cualquier caso, las tesis éticas que siempre se asocian a su nombre son las de la indefinibilidad del bien en tanto cualidad intrínseca no natural, y la de la necesidad de evitar la falacia naturalística en cualquiera de sus formas. Podría decirse, tal vez, que al menos en lo que respecta a su teoría ética, Moore se metió en un jardín...

Por otra parte, el primer capítulo de *Philosophical Essays —Ensayos filosóficos (1910)—* del filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970 A.D.) se titula *The Elements of Ethics —Los elementos de la ética—*, y constituye el resumen de un artículo sobre el determinismo y la moral que apareció en el *Hibbert Journal* en 1908, y de dos artículos sobre ética. En este período, Russell sostenía que el fin de la ética era descubrir las proposiciones verdaderas sobre la conducta virtuosa y viciosa, y que se trataba de una ciencia. Si preguntamos por qué debemos realizar ciertas acciones, llegaremos a una serie de proposiciones básicas que no pueden demostrarse. Pero éste no es un elemento peculiar de la ética.

Ahora bien, si preguntamos por las razones que nos obligan a realizar ciertas acciones y a no realizar otras, la respuesta en general nos remitirá a las consecuencias. Y si partimos del supuesto de que una acción es buena porque tiene consecuencias positivas o conduce a un bien, por lo menos algunas cosas deben ser buenas en sí mismas. No obstante, no todo puede ser bueno. Si así fuera,

<sup>219</sup> La filosofía de G. E. Moore, editada por P. A. Schilpp, p. 554

no podríamos distinguir entre acciones buenas y malas. Además, ciertas cosas pueden considerarse buenas en cuanto son medios para algo, pero no podemos prescindir del concepto de cosas intrínsecamente buenas, cosas que posean la propiedad de la bondad «*con total independencia de nuestra opinión sobre el tema, de nuestros deseos o de los de los demás*».<sup>220</sup> Es cierto, sin embargo, que la gente a veces sostiene opiniones distintas sobre lo que es bueno y que puede resultar difícil decidir entre tales opiniones.

Pero esto no significa que no haya nada que sea bueno. En realidad, para Russell, «*bueno y malo son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, exactamente como ocurre con las cualidades redondo y cuadrado*».<sup>221</sup> En todo caso, la bondad sea una propiedad objetiva de ciertas cosas, es indefinible. No puede, pues, identificarse, por ejemplo, con lo agradable. Lo que proporciona un placer puede ser bueno. Pero si lo es, es porque posee, además de la propiedad de ser placentero, la cualidad indefinible de la bondad. Ahora bien, si partimos del hecho de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, sólo podrá percibirse inmediatamente y el juicio que exprese tal percepción no podrá someterse a ninguna prueba.

Se plantea la pregunta, pues, de si las diferencias entre tales juicios debilitan completamente la tesis de que pueda conocerse lo bueno. Russell no niega que haya juicios distintos sobre lo que es bueno y malo, si bien, al mismo tiempo, tales diferencias, en su opinión, no son ni tan grandes ni tan hondas como para que nos obliguen a abandonar la idea del conocimiento moral. De hecho, las diferencias reales entre los juicios de distintos hombres respecto a la bondad y la maldad intrínseca «*son, creo, realmente muy raras*».<sup>222</sup> Allí donde se dan, lo que debe hacerse es examinarlas más de cerca... Según el filósofo británico, las diversidades reales de opinión no surgen tanto con respecto a la bondad y la maldad intrínsecas, como a la bondad y la maldad de las acciones. Porque una acción es objetivamente buena «*cuando, entre todas las posibilidades, es la única que probablemente producirá los mejores resultados*».<sup>223</sup> Y es obvio que la gente puede llegar a conclusiones notablemente distintas sobre los medios, aun cuando esté de acuerdo sobre los fines.

En tales circunstancias, el agente moral actuará de acuerdo con el juicio a que llegue después de haber reflexionado lo que sea necesario en el caso en cuestión. La tesis de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, unida a la subordinación de los conceptos de derecho y deber al concepto del bien, muestra evidentemente la influencia del amigo de Russell, G. E. Moore. Y tal influencia persiste, por lo menos hasta cierto punto, en *Principles of Social Reconstruction —Principios de reconstrucción social* (1916)—. Russell trata aquí, principalmente, de temas políticos y sociales; y nos dice que no escribió el libro en cuanto filósofo. Pero cuando dice: «*considero que la mejor vida es la que se fundamenta en impulsos creativos*»,<sup>224</sup> y explica que por impulsos creativos entiende aquellos cuyo fin es crear cosas buenas o valiosas, como el conocimiento, el arte y la buena voluntad, su punto de vista está en armonía con el de Moore. En cualquier caso, hay una fuerte tendencia a interpretar la moral a la luz de la antropología, por lo que Russell se aparta de un punto de vista puramente mooreano en el campo de la ética. «*Toda actividad humana*», señala, «*surge de dos fuentes: el impulso y el deseo*».<sup>225</sup> Y en *El análisis del entendimiento*

---

<sup>220</sup> Russell, Bertrand, *Philosophical Essays* (Ensayos filosóficos), p. 10

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 11

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 53

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>224</sup> Russell, Bertrand, *Principles of Social Reconstruction* (Principios de reconstrucción social), p. V

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 12

Russell asevera, bajo la influencia de la teoría psicoanalítica, que «*todos los deseos primitivos son inconscientes*».<sup>226</sup>

La manifestación del impulso natural es en sí buena, porque el hombre posee «*un principio central de crecimiento, una necesidad instintiva que le lleva en una dirección determinada, al igual que los árboles buscan la luz*».<sup>227</sup> Pero esta aseveración del impulso natural, que a veces recuerda a Rousseau, necesita una explicación. Si seguimos sólo el impulso natural, nos quedamos ligados a él y no podemos controlar nuestro ambiente de modo constructivo. El entendimiento es el que ejerce una función crítica con respecto al impulso y al instinto y nos permite decidir qué impulsos deben ser suprimidos o apartados, porque estén en contradicción con otros impulsos o porque el ambiente haga imposible o indeseable su satisfacción. Es también el entendimiento el que nos permite controlar, hasta cierto punto, nuestro ambiente de modo constructivo.

Así, pues, aunque insiste en principios de «*vitalidad, Russell no aprueba en general el impulso. Russell atribuye las actividades humanas a dos fuentes: el impulso y el deseo. Más tarde las considerará ligadas al «instinto, entendimiento y espíritu*».<sup>228</sup> El instinto es la fuente de la vitalidad, en tanto el entendimiento ejerce una función crítica con respecto al instinto. El espíritu es el principio de los sentimientos impersonales y nos permite trascender la búsqueda de la satisfacción personal, al sentir el mismo interés por las alegrías y las penas de los demás que por las nuestras, al preocuparnos por la felicidad de la raza humana como totalidad y al servir a unos fines que, en cierto sentido, son suprahumanos, como la verdad, la belleza o, en las personas religiosas, Dios.

En cualquier caso, es evidente que Russell piensa en una integración progresiva de los deseos e impulsos bajo el control del entendimiento, en el individuo y en la sociedad. Al mismo tiempo, insiste en la función del espíritu en tanto hace posible el sentimiento impersonal. Porque «*si la vida tiene que ser totalmente humana, debe servir a un fin que en cierto sentido parece estar fuera de la vida humana*».<sup>229</sup> Aun cuando en *Principios de reconstrucción social* Russell retuvo, no sin cierto recelo, la idea mooreana de que podemos tener un conocimiento intuitivo de la bondad y maldad intrínsecas, no conservó durante mucho tiempo tal idea. Por ejemplo, después de indicar en un ensayo, *What I Believe —Lo que yo creo* (1925)— que la vida buena es la que está inspirada en el amor y guiada por el conocimiento, explica que no se está refiriendo al conocimiento ético. Porque «*no creo que haya, estrictamente hablando, un conocimiento ético*».<sup>230</sup> La ética, para Russell, se distingue de la ciencia por el deseo, más que por cualquier forma especial de conocimiento.

«*Se desean unos determinados fines, y la conducta adecuada es la que conduce a ellos*».<sup>231</sup> De igual modo, en *Bosquejo de la filosofía* (1927) dice el filósofo que ha abandonado la teoría del bien de Moore como cualidad intrínseca indefinible, y se refiere a la influencia que ha tenido en su pensamiento a este respecto *Winds of Doctrine —Vientos de doctrina* (1926)— de George Santayana. Afirmará ahora que el bien y el mal son «*consecuencias del deseo*».<sup>232</sup> El lenguaje es, por supuesto, un fenómeno social y, hablando en general, aprendemos a aplicar la palabra «*bueno*» a las cosas deseadas por el grupo social al cual pertenecemos. Pero «*en primer lugar, decimos que*

---

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 76

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 24

<sup>228</sup> *Ibíd.*, p. 205

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 245

<sup>230</sup> Russell, Bertrand, *Principles of Social Reconstruction (Principios de reconstrucción social)*, p. 37

<sup>231</sup> Russell, Bertrand, *Principles of Social Reconstruction (Principios de reconstrucción social)*, p. 40

<sup>232</sup> Russell, Bertrand, *An Outline of Philosophy (Bosquejo de la filosofía)*, p. 238



*algo es «bueno» cuando lo deseamos, y «malo» cuando le profesamos aversión».*<sup>233</sup> Podrían percibirse, así, también ciertas reminiscencias de la ética spinoziana.

Reducir la posición ética de Russell sólo a lo dicho sería, sin embargo, reducirla en demasía. En primer lugar, el elemento utilitarista de sus ideas éticas originales, elemento común a Russell y a Moore, ha permanecido inalterable. Es decir, Russell ha seguido considerando buenas aquellas acciones cuyas consecuencias son buenas y malas las que producen malas consecuencias. Y en este campo restringido es posible el conocimiento. Por ejemplo, si dos hombres están de acuerdo en que un determinado fin X es deseable y, por lo tanto, bueno, pueden discutir perfectamente qué acción o serie de acciones posibles permitirá/n alcanzar con más probabilidades tal fin y, en principio, pueden llegar a un acuerdo respecto a la conclusión, que representará un conocimiento probable.

Pero, aunque el contexto sería ético, el conocimiento alcanzado no sería específicamente distinto del conocimiento de los medios adecuados para alcanzar un determinado fin dentro de un contexto no ético. Es decir, no se trataría de un tipo especial de conocimiento llamado «ético» o «moral». Ahora bien, cuando pasamos de un examen de los medios apropiados para alcanzar un fin determinado a unos juicios de valor sobre los fines mismos, la situación cambia. Russell alguna vez sostuvo que las divergencias de opinión sobre los valores no son lo suficientemente grandes como para que sea irracional decir que podemos tener y, en realidad, tenemos un conocimiento inmediato del bien y el mal intrínsecos, pero abandonó esta idea posteriormente y llegó a la conclusión de que la divergencia de opinión sobre los valores es básicamente «una divergencia de gustos, no referida a ninguna verdad objetiva».<sup>234</sup>

Si, por ejemplo, me dice alguien que la crueldad es buena,<sup>235</sup> está claro que puedo estar de acuerdo con él por lo que se refiere a las consecuencias prácticas de tal juicio. Pero si sigue manteniendo su juicio, aun dándose cuenta de lo que «significa», no puedo demostrarle teóricamente que la crueldad está mal. Cualquier «argumento» que pueda emplear es, en realidad, un artificio persuasivo destinado a cambiar los deseos del hombre. Y si tal artificio fracasa, no hay nada más que decir...

A la larga, pues, llegamos a un punto donde no juegan ya ningún papel la prueba o la refutación teóricas. Tal vez Russell se haya expresado a veces de forma que parezca dar a entender que en su opinión los juicios de valor son cuestión de gusto puramente personal, sin implicar a nadie en ningún sentido, pero ésta no es, ciertamente, su opinión. Según él, los juicios de valor pertenecen en realidad al modo optativo. Decir «X es bueno» es decir «ojalá todo el mundo deseara a X», y decir «y es malo» significa «ojalá todo el mundo sintiera aversión por Y».<sup>236</sup> Y, si se acepta tal análisis, es obvio que «la crueldad es mala», tomada en el sentido «ojalá todo el mundo sintiera aversión por la crueldad», no puede decirse que sea más verdadera o falsa que «ojalá todo el mundo apreciara el buen clarete». Así, no se trata de demostrar que el juicio «la crueldad es mala» sea verdadero o falso. Si digo «la crueldad es mala», es evidente que haré todo cuanto esté a mi alcance para que la educación, por ejemplo, no lleve precisamente a alentar la creencia de que la crueldad sea admirable. Pero si acepto el análisis de Russell del juicio de valor, debo admitir que mi valoración de la crueldad no es demostrable teóricamente.

---

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 242

<sup>234</sup> Russell, Bertrand, *Religion and Science (Religión y ciencia)*, p. 238

<sup>235</sup> La afirmación «creo que la crueldad es buena», o «apruebo la crueldad», sería una afirmación empírica ordinaria referida a un hecho psicológico. «La crueldad es buena», sin embargo, es un juicio de valor

<sup>236</sup> En su *Replies to Criticism (Respuestas al criticismo)* dice Russell: «No creo que un juicio ético exprese meramente un deseo; estoy de acuerdo con Kant en que debe haber un elemento de universalidad en él»

Pero Russell aporta la respuesta evidente de que, en su opinión, los juicios de valor expresan deseos. Al mismo tiempo, cabe recordar que el filósofo está dispuesto a condenar ciertas formas de conducta, como el tratamiento dispensado a los infortunados prisioneros de Auschwitz; aun cuando pudiera demostrarse que tal conducta redundara, en último término, en beneficio de la raza humana y en aumento de la felicidad general, es muy difícil prescindir de la impresión de que Russell en realidad piensa que, después de todo, ciertas cosas son intrínsecamente malas, tanto si otra gente piensa que lo son como si no. En ocasiones, a Russell no parece satisfacerle en exceso su propia teoría ética —a nosotros tampoco...—, pero las teorías de los demás las encuentra aún menos satisfactorias.<sup>237</sup> Así, tal vez quepa decir que, si bien a Russell le gustaría poder volver a la teoría del bien y del mal intrínsecos, al mismo tiempo está convencido de que una filosofía verdaderamente científica no puede descubrir ni la propiedad indefinible del bien de Moore, ni reconocer la existencia de unos principios morales evidentes por sí mismos.

Pero, eso sí, Russell considera que la teoría social y política queda completamente fuera de la esfera de la filosofía, en el sentido propio del término. En un famoso ensayo escrito en 1902, el británico hablaba de «*la tiranía del poder no humano*»,<sup>238</sup> la aplastante indiferencia de la Naturaleza frente a los ideales y valores humanos, y condenaba también el culto al ‘poder por el poder’, la fuerza y el credo del militarismo. Por lo demás, Bertrand Russell, sin duda, cree que el mal y el sufrimiento en el mundo constituyen una objeción irrefutable contra la fe en un Dios definido como infinitamente bueno y omnipotente, aunque tampoco diría que pueda demostrarse la no existencia de un ser divino trascendente al mundo. Así, técnicamente hablando, Russell es agnóstico. Y es indudablemente claro, por el carácter general de su filosofía, que excluye los argumentos tradicionales de la existencia de Dios.

Más allá de Russell y de la filosofía contemporánea británica, desde la perspectiva de la clarificadora, profunda, rotunda y eminente filosofía de Emmanuel Lévinas (1906-1995 A.D.), el hecho de que todo aparecer del *ser* sea una posible apariencia, que la manifestación de las cosas y el testimonio de la conciencia no sean, quizá, sino el efecto de una cierta magia gris, capaces de extraviar al hombre que ansía salir de *sí* hacia el *ser*, no resulta un pensamiento exacerbado. Sabemos ya, en efecto, que la teoría *per se* no nos protege de la mixtificación. La *ideología*, inocente o maligna de suyo, ha alterado ya nuestro saber y por ella los hombres se engañan o son engañados cómicamente o trágicamente, cuando no tragicómicamente. Las ciencias humanas de nuestro tiempo —psicología, sociología, economía, lingüística, historia, etc.— muestran el «*condicionamiento*» sesgado de toda proposición y de toda supuesta verdad. Y, si el saber proporcionado por las ciencias no estuviera tampoco exento del equívoco que denuncia, confirmaría todavía más la ambigüedad del aparecer ante el frágil entendimiento humano.

La obra de Emmanuel Lévinas y, en concreto, los tratados que llevan por título *Totalidad e Infinito* y *Ética e Infinito*, buscan una salida digna a esta referencia equívoca al *ser*, referencia en la que uno no está seguro de que se rompa el encantamiento, de que el hombre, en su conocer, no quede enclaustrado en su conciencia subjetiva, de que su impulso de trascendencia no permanezca encallado y a la vez a la deriva, dejando al *yo* cautivo de sí mismo y naufragando, como un Prometeo cualquiera que decidiera irracionalmente su propio castigo encadenándose a su triste destino.

Este noble propósito encuentra la liberadora apertura en un movimiento que, de inmediato, es ético y de *responsabilidad* por el prójimo, en vez de asirse a cierto «*contenido*» de conocimiento vano que, tal vez, no sea más que la sombra chinesca de un trofeo hueco. Dichas mencionadas obras

---

<sup>237</sup> Cfr. La filosofía de Bertrand Russell, Editada por R. A. Schilpp, p. 724

<sup>238</sup> Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic* (Misticismo y lógica), p. 49; Ensayos filosóficos, p. 62)

describen la *epifanía del rostro*, atinadamente, como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez «*del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero*»,<sup>239</sup> y su expresión indica el «*no matarás*».<sup>240</sup> El «*cara-a-cara*» se define, entonces, como relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. A la ontología, metafísica y ética de Lévinas, intrínsecamente ligadas en los postulados filosóficos del pensador judío lituano, dedicaremos el resto de este apartado.

Esa ética referida hasta ahora de soslayo, si bien exigente en grado sumo en sus planteamientos, rompe el englobamiento clausurante, totalizante y totalitario, de la fría e impávida mirada teorética. Ella se abre, a modo de responsabilidad ilimitada e ineluctable, sobre el otro hombre, sobre el inenglobable: ella va, sobre todo y en último término, hacia lo Infinito. Ella conduce a la exterioridad, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo. Ella está, sin duda, en el *laberinto de la incerteza*, sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, como un Ícaro que parte de la Tierra conocida y surca los vientos persiguiendo su destino frente a amenazas flamígeras y acusas, con el entendimiento vacilante y sin juicio certero sobre las causas del mal.

Pero la certeza de este encantamiento, que es ya desencantamiento, no se asemeja al *cogito* cartesiano. Aquella ética ineludible a la que se debe aspirar no está hecha de una simple reflexión del pensamiento replegado sobre sí mismo. ¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un *laberinto de incerteza* y su seguridad sin «*gran escrúpulo*» se asemeja al embrutecimiento? ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su quejumbrosa voz. A menos que la voz de los desconsolados sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del «*ser en cuanto ser*»,<sup>241</sup> conjurando la quiebra de los espejos y la disipación del humo del laberinto en que se hallaba atrapado y confundido el hechizado.

Se trata de una situación doblemente difícil, porque Lévinas expone su tesis fundamental sobre una metafísica que afirma que la verdad de la metafísica se produce en las obras. Para ello, habrá que hacer la historia de la negación de la historia, la totalización de lo que evidencia la alienación de la totalidad. Pero, ¿cómo tramar en relaciones objetivas una arquitectura argumental que desnuda la violencia que toda objetivación implica? A toda razón se le puede oponer otra, pero, ¿se podrá oponer una razón a lo que se presenta como anterior a toda razón? La dialéctica de las razones y la razón de Estado que las totaliza es incapaz de escuchar al Otro. Sin embargo, si se trata de afirmar una fidelidad fundamental de Lévinas a Husserl, ésta se debe buscar en el método fenomenológico aplicado en la moral de la alteridad: la percepción del rostro del Otro como fenomenologización del *noúmeno* hace posible esta fenomenología de lo que no aparece.

Martin Heidegger (1889-1976 A.D.), que ha dejado atrás el idealismo clásico que subordina el *ser* a la *conciencia*, apela en última instancia a su procedimiento más fundamental: comprender lo que es, lo concreto, el *ente*, por lo que no es, por el ser. De este modo, el ente concreto que es la subjetividad se subordina al ser y encuentra su autenticidad al salir de sí, en un *ek-stasis* que oculta la alienación del individuo por la totalidad. El individuo concreto sólo puede ser rescatado por una salida hacia lo Otro que, al mismo tiempo, sea ética. Se tratará, entonces, de formular una

---

<sup>239</sup> Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia 8 (Colección dirigida por Miguel García-Baró), 6ª edición, Salamanca, 2002, p. 9

<sup>240</sup> *Íd.*

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 11

trascendencia que no se mantenga en el ser y que no signifique elevar el existente —el sujeto— a los altares de una forma superior de ser.

Pero esta trascendencia implica, por sus propios planteamientos, una crítica a las coordenadas fundamentales de la filosofía heideggeriana. Será necesario mostrar que, en el ámbito del ser, y de la nada que es su correlativo, todo «salir fuera de sí»<sup>242</sup> conduce a la supresión del individuo. Será, pues, necesario considerar el mal dentro de lo que es. La angustia, comprensión de la nada, sólo es comprensión del ser en la medida en la que el ser mismo es determinado por la nada. El ser sin angustia sería el ser Infinito, si esta noción no fuera de por sí contradictoria. La dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología heideggeriana en la que el mal es siempre defecto, es decir, deficiencia, falta de ser, nada...

Sin embargo, ¿el único vicio del ser es la limitación y la nada? ¿No hay en su positividad cierto mal fundamental? El miedo de la nada sólo mide nuestra atadura al ser. Es por ello, y no por su finitud, que la existencia recela una tragedia que la muerte no podría resolver. El ser como anónimo al que Lévinas denomina existencia o *hay*, que pugna por devolver la subjetividad al elemento, al polvo, y en cuyo horizonte se perfila la muerte como triunfo de este anonimato, marcará el mal real del ser. El sujeto se impondrá, entonces, en oposición permanente a esta vuelta al ser, que lo acecha insistentemente.

En el ámbito del ser, el existente y no la existencia, el ente y no el ser, constituirán la positividad fundamental que sólo será trascendida por un bien que está más allá del ser. Esta vuelta al ente no debe ser interpretada como un nuevo «olvido del ser».<sup>243</sup> Por el contrario, implica, en la radicalidad de un cuestionamiento post-heideggeriano, la impugnación de la filosofía occidental como supremacía del todo o de lo uno sobre la diversidad. Consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias una filosofía de lo concreto que no acepta amortiguar en la generalidad la singularidad de lo individual. La ontología —el ámbito de lo que es— no se preguntará tanto por el ser como por los seres: ¿cómo es posible que haya seres en el ser? La verdad que debemos percibir como problemática es esa unicidad intransferible del sujeto que trastorna toda *visión* del ser.

Con todo, se plantean aún otros dos grandes interrogantes: ¿cómo superar el aislamiento, el solipsismo de esta subjetividad, permitiendo la apertura a una trascendencia que para Lévinas debe situarse más allá del ser? ¿Cómo, aun dentro del ámbito del ser, explicar una objetividad que haga la comunicación posible y la moral efectiva? La comprensión ontológica heideggeriana lleva a cabo una violencia al subordinar el ente al ser, llevándolo hacia la alienación. Así, la relación del saber y del conocimiento es violencia contra la singularidad por la mediación del neutro conceptual que hace posible esta reducción. Se trata de encontrar otro género de trascendencia que no sea el de la comprensión y que prefigure un Absoluto hacia el cual pueda abrirse el ser individual sin que resulte alienado y anulado por ello. Este Absoluto, es el imperativo ético que funda toda racionalidad. La alteridad de la ley moral es tal que no llega a alienar la libertad subjetiva que es mandada, es autonomía en lugar de ser heteronomía; por tanto, no llega a ser violencia. Y aquí radica la originalidad del planteamiento levinasiano: el *noúmeno* es el Otro que se manifiesta en una relación de *no-violencia* que es esencialmente lenguaje y no poder: por lo tanto, la metafísica es posible, una metafísica que es ética y, al mismo tiempo, filosofía primera.

De este modo habrá que anteponer, como fundante de la universalidad y de la racionalidad de la norma ética, una relación *cara-a-cara*, concreta, que haga posible no sólo una razón práctica sino también una razón teórica. La universalidad de la razón emerge sin violencia en la ruptura de la

---

<sup>242</sup> *Ibíd.*, p. 19

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 20

subjetividad encerrada en sí misma que implica el *cara-a-cara*. Esta apertura generosa es la fuente de toda objetividad que consiste, fundamentalmente, en una puesta en común, más que en una visión común.

Desde esta relación sin violencia que es primera y condicionante, en el nivel del ser y no meramente antropológico, comenzará la crítica al sistema hegeliano, a la totalidad. Así, el Estado —hegeliano— será considerado como totalidad alienante de modo equivalente al ser heideggeriano. Además, si se pretende una moral que sea objetiva, no puede fundarse en la intención, sino en la moral social. El absoluto es el interlocutor, pero la objetividad ética debe ser buscada en el plano de las obras que es el plano de la totalidad. La totalidad está constituida por obras alienadas a su autor, por mercancías. Por esto, la totalidad se constituye, en realidad, económicamente. La justicia se realiza en el terreno de las obras y, entonces, esa justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica.

Vemos así que el concepto de totalidad hegeliana es reinterpretado desde la economía. Esta ambigüedad lleva a Lévinas a desarrollar más bien la metafísica y la ética como fenomenología del *cara--a-cara* absoluto, en donde busca la objetividad de la *experiencia* fundamental de lo que esencialmente nos viene de afuera, dejando en un segundo plano la objetivación de esta experiencia en obras económicas. Desde que el ser heideggeriano y la razón kantiana/hegeliana han alienado el individuo en forma paralela, se puede efectuar una conversión mutua de la política a la filosofía y de la filosofía a la política en una crítica que englobe a ambas. El primado de la ontología sobre la ética y del concepto sobre lo individual han anticipado la supremacía del Estado hegeliano sobre el individuo, subordinando, en consecuencia, su posibilidad de realización moral a la historia y la totalidad.

Si la historia y el universo de las obras que implica son el absoluto, se cierra así, definitivamente, la posibilidad de conciliar la persona con la moral. El sujeto desaparecerá en el universal y habrá sido sólo un momento pasajero y desprovisto de humanidad de aquél. Por el contrario, todo el egoísmo y la anarquía de la subjetividad es puesto en juego en la experiencia anterior a la libertad, previa a la capacidad de elegir. En el estar disponible para el Otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad. Quedan así consolidados los pilares que permitirán la poderosa armazón en que se fundamenta la transmigración de la totalidad al Infinito mediante una sólida ética. Esta arquitectura de soporte no está sustentada en la universalidad de la razón y en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación obsesiva del Otro, que exigirá un lenguaje más cercano a lo profético que a la neutralidad razonable de los tratados filosóficos. La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es *la idea de lo Infinito*, cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener.

El Otro es, precisamente, lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo Infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio o concepto que pueda mermar la alteridad del Otro. Para Lévinas, el Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad. La negatividad correlativa en la subjetividad de este esquema formal es el Deseo —*Desir*—, que se distingue de toda necesidad como la idea de lo Infinito se distingue de todo concepto. Lo deseado por este Deseo nunca llega a concretarse en satisfacción. No se trata de la carencia de la necesidad que se complace en la satisfacción, sino que es precisamente insaciable, y cuando ha agotado toda satisfacción y todo el placer posible, aún se sigue perfilando como vacío Infinito que no ha comenzado a ser aplacado...



La metafísica parte, en su constitución negativa, de esta experiencia de la insatisfacción absoluta para pasar a una descripción positiva como fenomenología de la experiencia del *cara-a-cara* y de la relación sin violencia que en ella se instaura como lenguaje. La moral social ha sido englobada con la totalidad en la alienación de la subjetividad. El sujeto, como sujeto de necesidades, es un para sí, y su conciencia primera como sujeto es la del gozo de la vida. Esta descripción fenomenológica del sujeto difiere fundamentalmente de la ontología heideggeriana y de las antropologías existencialistas que habrían perfilado un hombre proletario, atrapadas en los condicionamientos de la sociedad que les ha tocado vivir. El gozo de la vida es conciencia primera y fundamental: anterior a la conciencia teórica y que envuelve todos los actos del sujeto. Es, esencial y primeramente, aplazamiento de la muerte. El hecho de que la defenestración pueda ser aplazada por el hombre constituye la esencia del tiempo en esta ontología. El tiempo es así obra de la subjetividad en tanto es capaz de abrirse un lapso, entre su nacimiento y su muerte, entre *soma* y *sema*, en el que puede crecer su libertad y su conciencia. La conciencia será, precisamente, esta capacidad de invertir el tiempo natural y continuo para volver atrás: es fundamentalmente memoria. Memoria que, como inversión del tiempo histórico, es la esencia de la interioridad.

Sin embargo, esta posibilidad de aplazamiento temporal de lo ineludible se mueve entre el arte, el equilibrio y el balanceo vacilante sobre los *funambulus* del funambulista, permaneciendo en todo instante en la fragilidad de la no anulación definitiva del aniquilamiento y su sombra inquieta la subjetividad dichosa. Esta brecha de inquietud inaugura en el Mismo el deseo de una alteridad no apresable, de una trascendencia. A partir de aquí nace el *Deseo* del Otro y, también, de aquí parte la experiencia del *cara-a-cara* que es el objeto de la metafísica. La superación de lo meramente ontológico es condición, así, de la moralidad. En el Deseo, el ser del Yo aparece aún más alto, ya que puede sacrificar a su Deseo su felicidad misma. Se encuentra así por encima, o en el vórtice, en el apogeo del ser por el gozar —felicidad— y por el desear —verdad y justicia—. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición —o del pensamiento—, sino una relación original con el ser exterior. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del Otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente, en ocasiones baldía.

La búsqueda de la alteridad no indica, en este caso, un desconocimiento de la soledad fundamental del sujeto, sino el horadar esta soledad hasta sus últimas consecuencias... Más allá de la 'patética', como suele escribir Lévinas, hay una estructura ontológica en esta soledad que llega a ser enfrentamiento con la existencia anónima. La soledad es condición *sine qua non* de esta existencia subjetiva, que rompe su fraternidad con una existencia tosca que destruye toda *identidad*. La hipóstasis, como existir separado, exige la soledad en un ser que es comienzo y libertad. No puede concebirse, así, un sujeto sin la soledad intrínseca en la que se constituye como sujeto y desde la que aspira patéticamente a una trascendencia. En la filosofía de la alteridad que elabora Lévinas se impondrá como exigencia mantener este solipsismo fundamental en el que el sujeto aspira a lo Otro estando solo y separado, pero el planteamiento ontológico, al situar la separación como una victoria del existente sobre el existir, permite superar la práctica antropológica en la que la soledad es desesperación y abandono.

La separación sólo es radical si cada ser tiene su tiempo, es decir, su interioridad, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización. Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a

partir de intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto; la multiplicidad sólo puede producirse si los individuos conservan su secreto, si la relación que los reúne en multiplicidad no es visible desde fuera, sino que va de uno a otro. Se puede llamar *ateísmo* a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene solo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente *a-tea*. Y es, ciertamente, una gran gloria para el Creador haber puesto en pie un ser capaz del a-teísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es *en-lo-de-sí*. La separación atea es exigida por la idea de lo Infinito, que no suscita, sin embargo, dialécticamente, al ser separado. Y lo que permite al alma elevarse a la verdad, es nutrido por la verdad.

La búsqueda de la verdad se despliega en la aparición de las formas y el carácter distintivo de las formas como tales es, precisamente, su epifanía a distancia. La 'distancia' es infranqueable y, a la vez, franqueada. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo Infinito o de la metafísica. La metafísica no consiste, por lo tanto, en incluirse sobre el *para sí* del Yo, para buscar en él el terreno denso y árido de una aproximación absoluta al ser. En el «*conócete a ti mismo*» que figuraba en el frontispicio del oráculo delfico no se logra su última etapa. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama, insistentemente. El Otro no es la encarnación de Dios sino que es, precisamente, por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela.

El mal no es ya para Lévinas una finitud que impide al sujeto elevarse hasta lo absoluto, hasta más allá de la muerte, sino el infinito negativo de la indeterminación del *hay*. La positividad del sujeto, capaz de ser solo y de marcar una discontinuidad en el tiempo sin mojones de la naturaleza, hará posible la trascendencia a una alteridad que, sin embargo, no aniquilará su soledad. Los postulados fundamentales de la filosofía existencial son así modificados por Lévinas, aunque no suprimidos, de forma que el sujeto sigue acarreado la tara del peso de su sí mismo material auestas, lo que para Sartre supone una obligación en todo y conduce al hartazgo de sí mismo. Pero esta materialidad es también, como corporalidad, la que posibilita espantar la noche de la existencia por el trabajo y la teoría manteniendo la separación. La vida que yo gano no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento; hay allí contenidos que no sólo le preocupan, sino que la «*ocupan*», que la «*entretienen*», de los que ella es gozo. Así, las cosas son siempre más que lo estrictamente necesario, forjan la gracia de la vida. Se vive también del trabajo, porque llena —alegra o entristece— la vida.

La preocupación por la subsistencia, para Lévinas, no es una caída en la que se denigra la finitud del sujeto, sino su esencial constituirse como *su-jeto*. El hombre no es un ser que se entrega a la muerte, «*ser-para-la-muerte*, sino, por el contrario, es *contra la muerte*»<sup>244</sup> y se realiza, en tanto que hombre, especialmente, en el aplazamiento permanente de su final. La muerte se perfila, así, como fin a secas y retorno al elemento anónimo, como imposibilidad de toda posibilidad, y no como quiere Heidegger, posibilidad de la imposibilidad. La virilidad del existente en su soledad consiste en su resistencia imprevisible a esta alienación definitiva que no debe ser vista como «*realización*». La desesperación y la angustia aterrorizan, efectivamente, al sujeto. Pero, mediante el trabajo que convierte la existencia en *naturaleza-mundo* y por la conciencia que toma distancia frente a ella, es capaz de liberarse de los terrores nocturnos y de la inhumanidad que lo acecha subrepticamente.

Por otra parte, la libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* no puede admitir otra libertad. La dialéctica del

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 30

amo y del esclavo se impone, así, como la ley misma de las complejas relaciones entre libertades. La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad. La desinhibición de todas las determinaciones que la *libertad-fundamento* exige, hace imposible toda moral que no sea la de la violencia, es decir, la negación del Otro. La coincidencia de la libertad y de la responsabilidad, constituye el yo, desdoblándose de sí, harto de la náusea sí mismo. La relación sincera del *cara-a-cara* consiste, por el contrario, en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto, para permitir ser al Otro, ciertamente, lo *absolutamente* Otro.

De lo que se trata ahora es de un método —o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad— que parte desde el Otro como libre, como más allá del sistema de la totalidad; que parte desde su palabra, desde la revelación del otro y que *con-fiando* en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «*lo mismo*». El método *ana-léctico* sería el pasaje del justo crecimiento de la totalidad *desde el Otro* para «*servirle*» sincera y creativamente. El Otro que aparece desde fuera de la totalidad, es decir, que no es una de sus posibilidades y, por lo tanto, está más allá de la potencia y el acto, produce la entrada de la novedad histórica. No puede ser deducido del fundamento en su alteridad y cualquier intento en este sentido significará su anulación o explotación. Esta imposibilidad de pensar el Otro es discurso negativo desde la totalidad que llega a ser positividad con la revelación del Otro. El Otro ya constituido como fundamento ético deja atrás el orden ontológico. Por eso es también un sistema de signos, de nombres.

Así, la coagulación en sustancia del fluido del sentir, que el nombre supone, designa el carácter kerygmático de la identificación, aunque en el seno de una pasividad. Nominación, consagración por un *decir* que es también un *entender* y un *escuchar*, que se absorbe en lo dicho: obediencia en el seno de un querer, *kerygma* en el seno de un *fiat* —anterior a toda receptividad—, un *ya dicho* anterior a las lenguas expone la experiencia o, en todo el sentido del término, la significa, ofreciendo a las lenguas históricas un lugar, permitiéndoles orientar o polarizar así o de otro modo, lo diverso de lo tematizado. El lenguaje es, en su misma raíz, proposición hecha al Otro y, en este sentido, ética. Pero proposición que ya se debate en la anfibología del decir y lo dicho.

El verbo *ser* marca precisamente el campo en que es posible la sincronización de la diacronía temporal llegando al ente y tematizándolo. Pero, anterior a la identificación y a la temporalización, hay un decir con una significación que se distingue de la de las palabras, que significa al Otro. Es una des-tematización que surge en la proximidad del prójimo marcando una diacronía absoluta, no sincronizable, en la que la responsabilidad por el Otro es inmemorial. La responsabilidad anterior a la libertad que el lenguaje supone es la que señala la peculiar relación del *cara-a-cara*. Lévinas insiste en que lo inabarcable es la fuente última de toda significación y que ésta es moral. En él, como en Kant, la razón teórica exige una razón práctica que llegue al absoluto. El Otro al que la moral se refiere es, en este sentido, abstracto, despojado de las particularidades de la intimidad y también de sus determinaciones histórico-culturales. El absoluto ético es el que provee de un sentido anterior a toda significación y es el que pone un punto de referencia inamovible al relativismo cultural. La cultura no es un absoluto capaz de dar un sentido como no lo es la totalidad hegeliana, el Estado o la Historia —la oposición a la idea de totalidad que defiende Lévinas a capa y espada viene ya del *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, libro influyente y presente por doquier en la filosofía levinasiana—.

No obstante, otra libertad como la mía no es el Otro. No se trata de un espejo en el que se proyectaría y se objetivaría mi propia imagen y tampoco puede plantearse como un sistema de correspondencias. Todas estas exigencias anteriores llevan a situar la relación del yo con el Otro



como asimétrica, lo que Lévinas viene a denominar «*curvatura del espacio ético*».<sup>245</sup> El Otro no es un yo situado en la otra orilla y a idéntica altura, sino que se presenta siempre a distinto nivel, en un grado superior. La dimensión de altura en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. Esta perspectiva relacional permite a Lévinas llamar la atención sobre una pasividad del sujeto anterior a la libertad: sería la pasividad originaria del Bien que no da lugar a la elección. Es como si la coyuntura del *cara-a-cara* se describiese en la situación límite en la que el sujeto sólo puede responder dando su vida por el Otro, garantizando su bondad y despojándose, al mismo tiempo, de todo poder: al salirse de la historia. Éste sería el «*ser-para-más-allá-de-mi-muerte*» que se opondría al «*ser-para-la-muerte*» heideggeriano.<sup>246</sup>

La puesta en común que efectúa, lo configura como generosidad y donación anterior a la lucha y el lenguaje acortaría la distancia entre las intenciones y sus objetivaciones. Por todo esto, es la relación privilegiada del yo con el otro, capaz de mantener la alteridad sin introducirla o reducirla en el Mismo, sin totalizarla. La afirmación del Otro como absoluto, permite al mismo tiempo salvar la subjetividad de su subordinación al todo, considerándola en su *secreto* y en su singularidad. La respuesta del Yo al Otro, como lenguaje, será la puesta en común del mundo que se nombra, origen de la universalidad de la razón. Por el lenguaje, el otro que se expresa no es un fenómeno abierto a las interpretaciones, a la *Sinnggebung* de la conciencia.

Pero, en la lectura de Lévinas siempre nos asalta una pregunta subyacente: ¿hasta dónde esta descripción del Otro no es encubierta y hace referencia, en última instancia, a la trascendencia? Frente a esto, podríamos sugerir que el fundamento fenomenológico de sus observaciones intenta dejar de lado cualquier elemento revelado que pudiera introducirse disimuladamente en su discurso. Tal vez, queda como balance de sus reflexiones que, efectivamente, la experiencia del *cara-a-cara* conduce a Dios, pero al mismo tiempo exige como condición indispensable que la moral humana sea su vía fundamental de acceso.

En otro orden de cosas, resulta interesante la apreciación levinasiana de que la totalidad se constituye a partir de las obras y en estrecha dependencia con la estructura de éstas. La obra se definiría como la objetivación de una intención subjetiva que se separa de la individualidad que le dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla. Resume la trayectoria misma y esencial de la alienación de la singularidad, por algo que no puede definirse ya como singularidad. El pasar de mano en mano que se predispone en la obra configura, precisamente, la concretización del anonimato en la misma humanidad. Esta despersonalización está en la esencia de la totalidad.

Sin embargo, la obra presenta una articulación que da lugar a una anfibología. Originalmente, constituye el instrumento por el cual el existente hace frente a la existencia y hace posible su permanencia como subjetividad. Es, en este sentido, la primera «*salvación*» y se produce como economía. El sujeto da una forma a lo informe del elemento y constituye por su laboriosidad el mundo. Esta efectividad se traduce como capacidad de aplazamiento de la muerte, que es siempre inminente, pero que, al mismo tiempo, puede ser desplazada cada vez un poco. Por todo esto, la obra es liberación en la economía de la subjetividad.

El individuo que se define por el conjunto de sus obras es el individuo objetivo que puede ser tema de la ciencia y que no representa necesariamente una singularidad indisoluble que hay que tener en cuenta para comprender la verdad objetiva, o formal, de los procesos y las estructuras. El sujeto se revela contra esta incompreensión de su «*fuero íntimo*», de sus intenciones y quiere

---

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 37

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 38



irrupir como testigo en la investigación para proferir una palabra que es esencialmente apologética. El Yo se siente con derecho a la defensa en el deseo inextinguible de decir y defender su secreto. De este modo, también la legalidad articula un «*mal menor*», en el que al menos todos somos iguales ante la ley —si es que tal cosa es incluso posible—, pero en el que tampoco se puede aspirar a que el sujeto sea visto en su «*verdad*».

Además, el hombre, por su cuerpo, puede convertir la resistencia de la materia en protección a su favor y, también por su cuerpo, debe aguardar la muerte. Por él tiene poder, es efectivo, y su libertad, que sin esta efectividad sería nula, puede ejercerse en el contexto del aplazamiento eficaz de la muerte. La muerte y la totalidad son conceptos ciertamente correlativos en el pensamiento de Lévinas; la totalidad es, de algún modo, el tributo que se paga por el aplazamiento de la alienación fundamental, la defenestración... En este clima asfixiante y desesperante, que empuja al cinismo de la resignación, surge el Otro, que «*no puede ser*» y que sin embargo es, en la dimensión *noumenal* de la Bondad. El Otro, que invoca al yo como «*rehén*» insustituible, como «*su-jeto*», lo inviste en su singularidad y en su secreto, al mismo tiempo que lo rescata del nefando sistema en que se halla atrapado. La responsabilidad, en la que nadie puede ocupar mi lugar, es la constitución del sujeto fuera del sistema. Fuera de la totalidad y de la historia soy esencialmente *para Otro*, al mismo tiempo que ser-para-más-allá-de-mi-muerte.

La política, como arte de prever y ganar la guerra, es la negación misma de la ética y conduce a la totalización más injusta. Se mueve en el campo de la objetividad y de la efectividad en la que se traduce fundamentalmente la lógica del poder. Esta política se recortaría y camuflaría en una ontología, de hecho incompleta, en la que el sujeto es fundamentalmente un «*yo puedo*» que sólo busca su felicidad, su sobrevivencia, participando a sus espaldas en las luchas fratricidas que desgarran la historia. Al llevar hasta sus últimas consecuencias, hasta la totalidad histórica, esta inclusión en la que no se puede tomar distancia, el sujeto deberá sacrificar su felicidad y sus escrúpulos del presente a un final de la historia. Todo quedará así justificado en la paz final que logrará la conciliación de la ética, la felicidad y el bien común, o al menos eso dicen... La subordinación que se efectúa en el presente pretende justificarse en nombre de un futuro. Sin embargo, ¿en qué reposa la certeza de la conciliación final? ¿Qué garantiza que no se trata de un simple pretexto para anular los individuos en el todo? ¿La filosofía puede afirmar críticamente este futuro? Lévinas sostiene que, aun objetivamente, es decir, dentro de las reglas de la totalidad, esta conciliación futura no es críticamente afirmable. De este modo, la subordinación de la ética a la política que se propone provisoriamente en nombre de la objetividad histórica se quedaría sin base de sustentación en la misma totalidad. La conciliación final como fruto de la historia sería sólo ideología.

Esta fractura por el tratamiento del sujeto se proyecta igualmente en el tratamiento de la historia y de la política que se construye en la univocidad de lo efectivo como si sólo la búsqueda del poder y la alienación de la «*utilización*» hubiesen constituido la historia, sin que jamás una obra generosa y desinteresada haya contribuido a acelerar su marcha o, si alguna vez hubo una, fue mediatizada por el poder. La moral objetiva y objetivante se tramaría en el contexto de esta racionalidad social. Lévinas cuestiona profundamente el concepto de la objetividad política en sus obras. Para el filósofo, tampoco se perfila con nitidez la posibilidad de llegar a la ética como absoluto a través del cumplimiento de la ley. La categoría metafísica de la fecundidad sí prefiguraría la posibilidad o las condiciones de posibilidad de quebrar la continuidad de la historia e introducir en ella la novedad. Si es posible el hijo en el que el Mismo llega a ser otro trascendiéndose imprevisiblemente, entonces es posible una trascendencia en la historia. Sus caminos son los extraños y tortuosos senderos del amor que, sumergiéndose en la noche sugerente de *Eros* arriban,

sin saberlo, a una alteridad que no estaba contenida en el orden de la historia: el hijo. Por él se deja atrás el *ser-para-la-muerte* y el egoísmo trasmuta en generosidad insospechada. Se remonta así la temporalidad inmarcesible del envejecimiento, llegando a ser el amor más fuerte que la muerte, prevaleciendo la esencia de Romeo y Julieta sobre su propio y aciago destino y hasta sobre las incesantes quejas *post mortem* de Hamlet —padre—.

En todo caso, el sujeto no está totalmente determinado como para sí, pudiendo llegar a ser para Otro, es decir, capaz de sacrificio. El sujeto es capaz de morir, finalmente, por el Otro, superando su egoísmo constitutivo. Esta generosidad entra evidentemente en la historia, aunque su trayectoria puede ser desviada y aprovechada. ¿Habrà que detener aquí, en esta ambigüedad, la posibilidad de justicia, la posibilidad del bien histórico? ¿Se reduce así a la salvación del sujeto sin llegar a plasmarse como objetivamente buena? ¿Toda acción heroica puede reducirse al coraje que lubrica y reviste la dialéctica de las guerras y de la totalidad? ¿Habrà que admitir, finalmente, que la duda y la ambigüedad que embarga al sujeto generoso sobre el sentido final de sus actos sólo puede ser aliviada por la fe que le da un vale por su buena intención, o por la certeza de un reino mesiánico? Sin duda, es cuestión de gran importancia, saber si la moral es o no es una farsa.

La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral, sino que la convierte en irrisoria tras ser ultrajada. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello, como el ejercicio perverso mismo de la *ratio*. Y es que la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad. Cruda realidad, dura lección de las cosas y de la vida, la guerra se presenta como la experiencia (im)pura del ser (im)puro, en el momento mismo de su fulgor en el que arden vivamente los decorados de la ilusión.

El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización vil de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer. Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran; en hacerles traicionar no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto, del Mismo y del Otro. En toda guerra las armas se vuelven, al final, contra quien las detenta; nada queda fuera de la totalidad de la guerra. La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen y manipulan a sus espaldas. Toman prestado un sentido falsario a esta totalidad —sentido invisible fuera de ella—.

La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra; no devuelve a los seres alienados su identidad o su vida irremediabilmente perdida. Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra y sus sagaces argumentos, la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal.



La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de *Infinito*— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella. La idea escatológica de juicio —contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto, según Lévinas, erróneamente la racionalización de aquél— implica que los seres tienen una identidad «antes» de la eternidad, anterior a la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad. La escatología apunta a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; *consume* esta visión; la ética es también, y por sí misma, una óptica.

En todo caso, se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del Otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado por Lévinas, se expresa con el término Infinito. La relación con lo Infinito no puede, sin embargo, expresarse en términos de experiencia, porque lo Infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo Infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa, precisamente, relación con lo absolutamente Otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento—, la relación con lo Infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia. El autor, por tanto, opone al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica y afirma con rotundidad el primado filosófico de la idea de lo Infinito. Y, en la verdadera *hospitalidad*, es el lugar donde se lleva a cabo la idea de lo Infinito.

Para el filósofo, la *intencionalidad*, en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo Infinito, la *inadecuación* por excelencia. Así, contener más de lo que se es capaz no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser o, al menos, poder, con posterioridad, dar cuenta de ello por la función interior del pensamiento constituyente. Contener más de lo que se es capaz es, en todo momento, superar las barreras de la inmanencia, pero sin que esta caída en el ser se reduzca de nuevo a un concepto de 'caída'. La encarnación de la conciencia sólo puede, pues, comprenderse si, más allá de la adecuación, el desbordamiento de la idea por su *ideatum* —es decir, la idea de lo Infinito— anima la conciencia. De esta manera, la idea de lo Infinito que no es una representación de lo Infinito conlleva la actividad misma. La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la iluminación plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces —esta fenomenología— y en realizar *acontecimientos* cuya última significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no llega a *develar*. La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología —comprensión por iluminación— no constituye el acontecimiento último del ser. La aspiración a la exterioridad radical, invocada por la razón metafísica, el respeto de esta exterioridad metafísica que es necesario, ante todo, «dejar ser», constituye la verdad. La oposición tradicional entre teoría y *praxis* desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente Otro o la verdad, cuya vía real de realización es la ética.

El Deseo metafísico tiende hacia lo *absolutamente* Otro. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o



despojados de su grandeza pasada. Sería, esencialmente, nostalgia, añoranza. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al Deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El Deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo, se nutre de su propia hambre.

Pero esto no quiere decir que el deseo pueda prescindir de actos. Esta exterioridad absoluta del término metafísico, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está supuesta, si no demostrada, por la palabra que trasciende. La trascendencia por la cual el metafísico la designa, tiene por ende esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser Otro— es su contenido, de forma que el metafísico y lo Otro no se *totalizan*.

Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo «Otro» del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*. Es la mudanza misma de esta alteración. Habitar es el modo mismo de sostenerse. El *en-lo-de-sí* no es un continente, sino un lugar donde *yo puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. En el mundo estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión —lo que es absolutamente Otro no se niega solamente a la posesión, sino que la pone en duda y, por eso precisamente, puede consagrarla—. Así mismo, si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro.

¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación? La relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo. Por tanto, lo absolutamente Otro, es el Otro.

La *relación* entre Mismo y Otro —a la cual Lévinas impone condiciones tan extraordinarias— se constituye en el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular único y autóctono— sale de sí. Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad —la del discurso, de la bondad, del Deseo— irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos —mutuamente— que se ofrecen a su operación sinóptica. La irreversibilidad de la relación se produce sólo si es llevada a cabo por uno de los términos de la relación, como el movimiento mismo de la trascendencia, como el *recorrido* de esa distancia y no como una retención o la invención psicológica de este movimiento. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, *el pensamiento consiste en hablar*.



La palabra es para el Otro un auxilio del signo emitido, una asistencia a su propia manifestación por signos, un remediar el equívoco por esta asistencia. La aparición es una forma paralizada de la que ya se ha retirado, mientras que en el lenguaje se lleva a cabo la afluencia ininterrumpida de una presencia que desgarrar el velo inevitable de su propia aparición, plástica como toda aparición. La palabra es, así, el origen de toda significación —de los utensilios y de todas las obras humanas— porque, por ella, el sistema de referencias al cual remite toda significación recibe el principio de su mismo funcionamiento: su clave. Así, la relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza; enseñanza que no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae mucho más de lo que contengo: en su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro.

La trascendencia designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya, sin embargo, esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo, a su ipseidad, sin que acalle a la apología, sin que esta relación llegue a ser apostasía y éxtasis. Finalmente, lo Infinito que desborda la idea de lo Infinito, acusa la libertad espontánea en nosotros.

Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. Ese Otro me impele, me cuestiona, de continuo. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. El existir del existente se convierte en inteligibilidad, su independencia es una rendición por radiación. Abordar el ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo. Y, cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado efectivamente a la historia.

La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. Pero la libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger exalta los poderes *pre-técnicos* de la posesión. Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es entonces una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Se hace necesario, por tanto, invertir los términos.

Así pues, y en base a todo lo expuesto hasta este momento, podemos atestiguar que, para Lévinas, antisemitismo y xenofobia no son accidentales; representan el mal y la repulsión que el Otro inspira, malestar ante lo que viene de otro lugar, necesidad de matar al Otro, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de Poder... Y Lévinas lo enfoca desde la perspectiva ontológica, si bien en la vía abierta por Rosenzweig y otros: «*ser judío es ser en exilio*»,<sup>247</sup> aun habitando la propia tierra. Discute la ontología heideggeriana y un modo de *ser-en-el-mundo*

---

<sup>247</sup> Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Ed. A. Machado Libros, S.A., La balsa de la medusa 41 (Colección dirigida por Valeriano Bozal), 2ª edición, Madrid, 2000, p. 11; Rosenzweig, Franz, *Briefe*, p. 398, citado por S. Mosès, *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Éd. du Seuil, Paris, 1982, pp. 185 y 226

«*sedentario*»; sin embargo, la existencia exiliada significa que el orden de las realidades en que hay enraizamiento no guarda la clave de todas las relaciones a las que debemos responder.

Lévinas entiende que el ente no puede renunciar al *conatus essendi* —lucha por la vida— sin renunciar a sí mismo, pues es su naturaleza. Pero —y esta es una de sus tesis fuertes—, el hombre no es sin más un «*lujo del ser*». <sup>248</sup> El hombre no deja de pertenecer al mundo que habita, pero no cabe incrustarlo en él convirtiéndolo en una propiedad del mundo, en mero *ahí* del ser; su sentido hay que buscarlo en otra parte, en un «*de otro modo que ser*» y no sólo en un «*ser de otro modo*». <sup>249</sup> Lo humano del hombre no consiste en su pertenencia a un mundo o en su «*ex-sistencia*», sino en un estar permanentemente abocado al afuera más exterior, a ése que le anuncia lo otro por excelencia: el otro hombre, el extraño inapropiable. Si lo auténtico del hombre se experimenta en la inhospitalidad —Heidegger—, ésta sólo es de verdad sentida frente al «*menesteroso*» —Lévinas—, el indeseable por antonomasia, el único capaz de sacudirme y cuestionarme: el Otro.

La orden primera que me dirige el rostro del otro, entraña una renuncia a mí mismo, a mi natural tendencia a la apropiación. Su primer mandato es: «*No matarás*». <sup>250</sup> En este sentido, anterior a la ontología es la ética; anterior a la verdad, la justicia, y previo al error —*das Irren*—, el escándalo de la iniquidad. La pregunta primera que el hombre ha de formularse no es así la leibniziana que Heidegger gustaba recordar, ¿por qué hay algo y no más bien nada?, sino ¿por qué existe el mal? ¿Cómo hacer para que lo que es «*estalle en Bien*»? <sup>251</sup> El sentido de lo humano reside en perturbar hondamente la mismidad de éste, en sacudirlo éticamente.

La reivindicación de la ética como filosofía primera frente a la ontología significa discutirle valiente y directamente la prioridad a la totalidad y a la dimensión especulativa de la razón. A la identificación que el hegelianismo establece entre la conciencia de sí y la conciencia del todo, Rosenzweig oponía (1917) el «*yo, que soy polvo y ceniza*», <sup>252</sup> el yo metaético, que no se diluye en la comunidad y para quien su propia muerte siempre carece de justificación. Para Lévinas, llevando más allá esta línea de pensamiento, «*la muerte es, en ese sentido, el límite del idealismo*». <sup>253</sup> Pero la muerte llega siempre demasiado pronto —antes que cualquier posible totalización, en alusión al *ser-a-la-muerte* heideggeriano—... «*la muerte no es asumida; llega*», simplemente. <sup>254</sup>

Si ya Rosenzweig reconocía en la subjetividad la condición primera del pensamiento, Lévinas señala en el «*des-inter-és*» la condición humana: ser hombre equivale a no ser, vivir humanamente significa desvivirse... por el Otro. La subjetividad humana no es autonomía o auto-afirmación, sino que significa sujeción al Otro, quien me singulariza al asignarme la irrenunciable tarea infinita de socorrerle y, al mismo tiempo, me arranca o libera del ser, al darme la orden en que consiste su palabra primera: «*¡No me dejarás morir!*».

¿Qué pasa entonces con el Ser y con el Yo? ¿Puede afirmarse que la renunciación ética implica la negación de ambos? El yo no se niega para luego darse. Dándose es como el yo renuncia a sí, pero también como da vida a su primogenitura. Cabe así entender que la ética es una «*explosión de la ontología*», y no su negación —la ética llega a ser, de esta manera, más ontológica que la propia ontología...—.

---

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 12

<sup>249</sup> *Íd.*

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 13

<sup>251</sup> *Íd.*

<sup>252</sup> *Íd.*

<sup>253</sup> *Ibíd.*, p. 14

<sup>254</sup> *Íd.*

Pero, ¿cómo se empieza a pensar? Según Lévinas debido a traumatismos, tanteos, separación, violencia, brusca conciencia de la monotonía del tiempo, etc. En esta tesitura, el autor concede un papel extraordinariamente relevante a las literaturas nacionales: ahí se vive «*la verdadera vida que está ausente*». Entendiendo, no obstante, el libro no como utensilio o manual, sino como modalidad de ser —entidad ontológica—.

Lévinas, a pesar de su crítica mordaz y fundamentada a la filosofía de Heidegger, concede una importancia capital a *Sein und Zeit* (1927), que considera como «*uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía*».<sup>255</sup> El que pretenda filosofar en el siglo XX, no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger... En los análisis de la angustia, de la «*cura*», del *ser-hacia-la-muerte* de *Ser y Tiempo*, para Lévinas se asiste a un ejercicio soberano de fenomenología. La intencionalidad animando al existir mismo y a toda una serie de «*estados del alma*» que, antes de la fenomenología heideggeriana, eran considerados «*ciegos*», meros contenidos: afectividad, *Befindlichkeit* y angustia. La angustia aparece al estudio banal como un movimiento afectivo sin causa o, más exactamente, como «*sin objeto*»; ahora bien, es precisamente el hecho de ser sin objeto lo que, en el análisis heideggeriano, se muestra verdaderamente significativo. La angustia sería el acceso directo, auténtico, adecuado e irreductible a la nada. Para Lévinas, las nociones heideggerianas de finitud, de *ser-ahí*, de *ser-hacia-la-muerte*, etc., siguen siendo fundamentales.

No oculta el filósofo lituano, en todo caso, su aversión a los terrores nocturnos y existenciales. Señala así el «*hay*»,<sup>256</sup> como estado desasosegador —que incluso generaría horror y enloquecimiento— y fenómeno del ser impersonal: «*ello*». No es que haya esto o aquello; si no que la escena misma del ser está abierta; *hay*. En el vacío absoluto, anterior a la creación que podemos imaginar, hay. El *hay* alemán —*es gibt*—, para Heidegger significaba generosidad. Para Lévinas, pierde su connotación positiva para pasar a indicar impersonalidad, ni la nada, ni el ser, ni un acontecimiento del ser. Algo *hay*...

Otra experiencia próxima al *hay* sería el insomnio, situación en la que hay un Yo que no llega a dormirse, una imposibilidad inquietante de salir de la vigilia. Y otros fenómenos más que trata el autor serían la fatiga, la pereza y el esfuerzo. Mostraba en esos fenómenos un espanto genuino ante el ser, un retroceso impotente, una evasión y, por consiguiente, todavía en ello, la sombra perturbadora del *hay*. Habla Lévinas, por el contrario, del ente o de lo existente determinado como un alba de claridad en el horror del *hay*, de un momento en el que el sol se levanta, en el que las cosas aparecen por ellas mismas, en el que no son llevadas por el *hay*, sino que lo dominan. Ligamos entonces, verdaderamente, el ser a lo existente, y ya el Yo domina a los existentes que posee. Pero todos esos existentes a los que él domina son escollos para el yo que existe; es lo que podríamos denominar el estorbo de la *ex-sistencia*.

Sea como fuere, para salir del *hay* es preciso no ponerse, sino «*deponerse*».<sup>257</sup> Esta *deposición* de la soberanía por parte del yo es la relación social y desinteresada con el Otro. Desconfía Lévinas de la palabra «*amor*», que entiende notablemente degradada, pero esa deposición tiene su razón y fundamento ético en la responsabilidad para con el Otro, el *ser-para-el-otro*. En la forma de una relación tal, se hace patente la ansiada liberación del *hay*...

Para Lévinas, en todo caso, la filosofía pura debe tratar el «*problema social*». En la relación con el Otro, un elemento crucial lo constituye el tiempo, no como hecho de un sujeto aislado, sino como si fuera la trascendencia misma, la abertura al otro y a lo Otro. Es una tentativa por salir del

---

<sup>255</sup> *Ibíd.*, p. 35

<sup>256</sup> *Ibíd.*, p. 43

<sup>257</sup> *Ibíd.*, p. 50



aislamiento del existir, a pesar de la inevitabilidad e, incluso, necesidad de un solipsismo edificante. En esa mandatoria salida al mundo, no obstante, se debe ser consciente de que el saber es una inmanencia, no existe ruptura del aislamiento del ser. En la comunicación adecuada del saber, uno se halla al lado del Otro, no *frente-a-él*; no se debe tematizar al Otro y hay que ser conscientes de que la existencia es lo único que no se puede comunicar por más que se intente o se desee. La soledad, en consecuencia, aparece como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser.

Lévinas defiende que lo social está más allá, en todo momento, de la ontología. Todas esas relaciones son transitivas —toco un objeto, veo y me relaciono con el Otro—, pero yo no soy el Otro, como posibilidad de salir de la soledad. Para Heidegger, es en la muerte donde se denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el Otro, pues uno al final siempre muere solo, aunque participase en un absurdo escuadrón de suicidio colectivo... El desesperado que querría la nada o la vida eterna, pronuncia frente al aquí abajo y lo corpóreo un rechazo total; y la muerte, ora para el candidato al suicidio ora para el creyente, sigue siendo dramática. Sin embargo, la vida entre el nacimiento y la muerte no es ni locura, ni absurdo, ni fuga, ni cobardía; transcurre en una dimensión propia en la que tiene un sentido y en la que puede tener un sentido, un triunfo sobre la muerte. Éste triunfo no es una nueva posibilidad que se ofrece después del final de toda posibilidad, sino resurrección en el hijo en el que se engloba la ruptura de la muerte.

No obstante, mi existir es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo: soy totalmente solo. En ese sentido, ser es aislarse por el existir. Soy mónada en tanto que soy; por el existir es por lo que soy sin puertas ni ventanas. No se trata, pues, de salir de la soledad, sino ante todo de «*salir del ser*». Así, mediante lo que Lévinas denomina «*alimentos terrestres*»,<sup>258</sup> el sujeto tiende a buscar gozos vanos con los que engañar a su soledad, lo cual resulta elusivo e ilusorio, por lo que este tipo de satisfacciones superficiales está destinado al fracaso. La consumación apropiada de los alimentos es el alimento de la vida; la vida no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. Esto es lo que el filósofo entiende esencialmente por gozo; la insistencia de Lévinas en la separación del gozo está guiada por la necesidad de liberar al Yo de la situación en la que, poco a poco, los filósofos lo han disuelto de un modo tan total como el idealismo hegeliano, en el que la razón devora el sujeto.

El conocimiento, empero, es siempre una adecuación entre el pensamiento y lo que éste piensa. En el conocimiento, que se suele interpretar como asimilación, con todo lo que hay de «*prender*» en el «*comprender*»,<sup>259</sup> hay una imposibilidad de salir de sí; por tanto, la *socialidad* no puede tener la misma estructura que el conocimiento. El conocimiento más audaz no nos pone en comunión con lo verdaderamente Otro, no reemplaza a la sociedad: es, todavía y siempre, soledad. La *socialidad*, por el contrario, será una forma de salir del ser de otra manera mucho más apropiada que por el conocimiento. El saber o la teoría debe significar, primeramente, una relación tal con el ser que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser—, es decir, un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece.

Lévinas hace ver en la relación con el Otro unas estructuras que no se reducen a la intencionalidad, analizando el papel dinámico del tiempo en esa relación, que nos lleva a otra parte:

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, p. 54

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p. 55



el tiempo como relación con la alteridad inalcanzable y, así, interrupción del ritmo y de sus retornos. Los dos análisis principales que sostienen esta tesis para el autor son la alteridad de lo femenino y la relación de paternidad —que va de mí a otro que, en cierto sentido, es todavía yo y sin embargo absolutamente otro—, relaciones con la alteridad que contrastan con esas en las que lo Mismo domina a lo Otro y cuyo modelo de fondo es el saber. Surgen así, en este contexto, las relaciones de amor y filiación.

El primer análisis donde la relación con lo otro rompe con el modelo del sujeto que toma conocimiento de un objeto sería el que concierne al *eros*, a pesar de las metáforas que sugieren que el amor es conocimiento. La alteridad del *eros* no se limita a la que, entre seres comparables, depende de unos atributos diferentes que los distingan, sino que constituye su propia naturaleza. La diferencia de sexo no es la dualidad de dos términos complementarios, puesto que dos términos complementarios suponen un todo preexistente. Lo masculino y lo femenino no están pensados dentro de la reciprocidad neutra ordenadora de su comercio interpersonal.

Lo patético del amor es, en realidad, la dualidad insuperable de los seres, el hecho de ser dos, y que el otro es en él absolutamente otro. El *no-conocer-al-otro* constituiría la relación, no como privación de conocimiento, sino por la imprevisibilidad y el misterio. No obstante, el amor es amor no por un fallo del saber: la relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo Otro en tanto que Otro no es aquí un objeto que pasa a ser nuestro o que pasa a ser nosotros; por el contrario, se retira sutilmente en su enigma. Es la relación con la alteridad, con el misterio —es decir, con el porvenir— con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí.

La filiación es, quizás, aún más enigmática: es una relación con el Otro en la que el Otro es radicalmente Otro, y donde sin embargo es, de alguna manera, Yo; el Yo del padre tiene que ver con una alteridad que es suya, sin ser posesión ni propiedad. El hijo representa unas posibilidades que para el padre son imposibles y que, no obstante, son sus posibilidades también. Es como si mi ser, en la fecundidad y a partir de las posibilidades de los hijos, sobrepasase las posibilidades inscritas en la naturaleza de un ser. Esto supone una «*conmoción*» de la condición ontológica,<sup>260</sup> la sustancia y la subjetividad trascendental. La paternidad/maternidad es porvenir más allá de mi propio ser, aquello que me lleva al «*más allá de lo posible*». La alteridad del hijo no es la de un *alter ego*, la paternidad no es una simpatía, por la cual puedo ponerme en el lugar del hijo; yo soy mi hijo por mi ser, y no por la simpatía. Es un existir pluralista. Se puede también concebir, para Lévinas, la filialidad como relación entre seres humanos sin lazo de parentesco biológico, mediante una actitud paternal. Análogamente, la relación maestro-discípulo, especialmente en el ámbito filosófico, no se reduce a ellas, pero ciertamente las comporta.

El autor realiza, pues, en sus obras, una severa crítica de la totalidad como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. Esa crítica arranca principalmente de la experiencia de la muerte: en la medida en que el individuo englobado en la totalidad no ha vencido la angustia de la muerte, ni renunciado a su destino particular, no se encuentra a gusto en la totalidad. Rosenzweig, a la filosofía occidental de los sistemas en la que lo espiritual y el sentido residen siempre en el saber —donde puede verse esa *nostalgia de la totalidad*—, contrapone la apertura de una vía absolutamente distinta en la búsqueda del sentido. La experiencia irreductible y última de la relación está en otra

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 60

parte: no en la síntesis, sino en el *cara-a-cara* de los humanos, en la *socialidad*,<sup>261</sup> en su significación moral. La primera filosofía es una ética.

Una vida humana, con el nacimiento y la muerte, puede ser escrita por cualquier otro, el superviviente o el historiador. La totalización no se lleva a cabo más que en la historia —la historia de los historiadores— es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. Pero mi vida y la historia no forman una totalidad. La verdadera subjetividad humana es indiscernible. Existe en los pensamientos de la totalidad algo de totalitarismo, dado que el «*secreto*» es en ellos inadmisibile. Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto, que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de las intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto. Una sociedad respetuosa de las libertades no podría, pues, tener por fundamento simplemente un *liberalismo* descafeinado, que haría depender la libertad de un principio objetivo y no del secreto esencial de las vidas de las personas.

La idea metafísica del *secreto* plantea el problema del contenido de la relación intersubjetiva. Es extremadamente importante saber si la sociedad es el resultado de una limitación del principio que dice que «*el hombre es un lobo para el hombre*»,<sup>262</sup> o si resulta de la limitación del principio según el cual «*el hombre es para el hombre*». <sup>263</sup> En el primer caso, tenemos una concepción de la política que la convierte en una regulación interior a la sociedad, como en una sociedad de abejas —concepción naturalista y totalitaria—. En el segundo, hay una regulación superior, de naturaleza distinta, ética, que domina a la política. Esta segunda forma de *socialidad* haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida, secreto que arraiga en la responsabilidad para con el Otro.

Pero, ¿qué pasa realmente cuando miro al Otro *cara-a-cara*? El acceso al rostro es, de entrada, ético, si bien la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción; por tanto, lo que es específicamente *rostro* resulta ser aquello que no se reduce a la percepción. Ante todo, hay la *derechura* o *rectitud* misma del rostro: su exposición, sin defensa, hay en el rostro una pobreza esencial. Es significación sin contexto. «*Tú eres tú*». <sup>264</sup> Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar. No obstante, la prohibición de matar no convierte al asesinato en algo imposible sin más, aun cuando la autoridad de lo prohibido se mantenga en la mala conciencia del mal hecho —malignidad del mal—. La aparición, en el ser, de esas «*extrañezas éticas*» —humanidad del hombre— es una ruptura del ser.

Además, rostro y discurso están ligados. El rostro habla, no es visión contemplativa, sin más —ciertamente, resulta difícil callarse en presencia de alguien—, y el «*no matarás*» es, como queda dicho, la primera palabra o mandamiento del rostro. La relación interpersonal que establezco con el Otro debo también establecerla con los otros hombres. Ésta es ejercida por las instituciones, que son inevitables. Ahí, pues, se encuentra, en su metafísica, la experiencia crucial: la que permite salir de la ontología de Heidegger como ontología de lo Neutro, ontología sin moral. El saber absoluto, tal y como ha sido buscado, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. El ser finito que somos no puede acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por contra, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual. En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso

---

<sup>261</sup> *Ibíd.*, p. 65

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p. 69

<sup>263</sup> *Íd.*

<sup>264</sup> *Ibíd.*, p. 72

a la idea de Dios. La relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo, y el Deseo no puede ser satisfecho. Se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción...

La responsabilidad para con el Otro implica, para Lévinas, una responsabilidad moral como estructura esencial de la subjetividad. Responsabilidad como responsabilidad «*para con el Otro*». Desde el momento en que el Otro me mira, yo soy responsable de él. Su responsabilidad me incumbe. Infinitamente. El Otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento responsable de él. Decir: «*heme aquí*». Hacer algo por Otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad. En la proximidad del Otro, su rostro me ordena servirle.

El Otro es también responsable con respecto a mí, pero esto es asunto suyo. La relación intersubjetiva es una relación asimétrica, desnivelada. Yo soy responsable del Otro sin esperar reciprocidad, ¡aunque ello me cueste la vida!... En la medida en que entre el Otro y Yo la relación no es recíproca, Yo soy sujeción al Otro; y soy «*sujeto*» esencialmente en este sentido. Soy Yo quien soporta todo, al Otro y al universo mismo. La justicia sólo tiene sentido si conserva el espíritu del *des-inter-és* que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. La humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente. La humanidad dentro del ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, es el ser que se deshace de su condición de ser: el *des-inter-és*. Eso es lo que quiere decir la frase «*de otro modo que ser*».<sup>265</sup> No sólo en un «*ser de otro modo*», ya que *ser-de-otro-modo* es aún ser. Soy Yo quien soporta al Otro. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es personal e intransferible: nadie podría reemplazarme. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de *su-jeto*.

La relación ética, pues, nos hace salir de la «*soledad*» del ser. El Infinito, lo Absoluto, Dios, viene a la idea en la significatividad del rostro. El rostro significa el Infinito. En la exigencia ética existe un Infinito en el hecho de que la misma es insaciable. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita. El exigente requerimiento es una exigencia de santidad. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita, y tal es la manifestación del Infinito. No es una «*manifestación*» en el sentido de «*develamiento*» total. «*¡Heme aquí!*» es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver.<sup>266</sup> Dios no es tematizable en el pensamiento.

Refiere Lévinas un rasgo singular de la mística judía: en ciertas oraciones antiguas, el fiel comienza por decir a Dios *Tú* y termina la proposición comenzada diciendo *Él*, como si, en el curso de este acercamiento sobreviniera su Trascendencia. Es lo que el filósofo llama «*illeidad*» del Infinito. El sujeto que dice «*¡aquí estoy!*», da testimonio del Infinito; por este testimonio, se produce la revelación del Infinito, pero es una revelación que no es un conocimiento. Lo que podría pasar por *defecto* del Infinito es, por el contrario, una característica positiva suya: su infinitud misma. La gloria de Dios; eso es lo «*de otro modo que ser*». El Infinito manda y, en ese sentido, es interior y me ordena por mi misma voz. Así, lo infinitamente exterior se hace voz interior.

Asimismo, para el autor, el profetismo es el modo fundamental de la revelación, que llega a pensar como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el Otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo e inspiración en el hombre que responde por el Otro, paradójicamente antes,

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p. 84

<sup>266</sup> Cfr. Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Ed. A. Machado Libros, S.A., La balsa de la medusa 41 (Colección dirigida por Valeriano Bozal), 2ª edición, Madrid, 2000, p. 88

incluso, de saber lo que se exige de él. La profecía aparece planteada como el hecho fundamental de la humanidad del hombre. Establecido esto, además de como exigencia ética ilimitada, la profecía se interpreta bajo formas concretas convertidas en religiones, mediante las cuales «*los hombres hallan consuelos*».<sup>267</sup> Pero en último término soy Yo el único e ineludible responsable y quien soporta sobre sus hombros todo el universo, como el titán Atlas sosteniendo el cielo sobre sí, cualquiera que sea la continuación de la Historia.

Para ser digno de la era mesiánica, aquella que supone un estadio último de la Historia en el que la humanidad ya no sería violenta, es preciso admitir que la ética tiene un sentido, incluso sin las promesas del Mesías. El gran milagro de la Biblia residiría en la confluencia de literaturas diferentes hacia un mismo contenido esencial. Ahora bien, el polo de esa confluencia es la ética. A través de toda la literatura habla —o balbucea, o disimula, o lucha con su caricatura— el rostro humano. Gracias a ella, «*nuestra historia nos avergüenza*».<sup>268</sup> Pero Lévinas está seguro de la excelencia profética incomparable del Libro de Libros, que todas las letras del mundo aguardaban o al que comentan. Las Sagradas Escrituras no significan por el dogmático relato de su origen sobrenatural o sagrado, sino por la expresión del rostro del otro hombre. Sus exégesis imponen toda la gravedad de las rupturas en las que, dentro de nuestro ser, se pone en entredicho la buena conciencia de su *ser-ahí*.

La religión, en efecto, no es idéntica a la filosofía, la cual no aporta necesariamente los consuelos que la religión sabe dar, aunque quizá no sea digna de esos consuelos más que una humanidad que puede también pasar sin ellos, lo que resultaría indicativo, tal vez, de una humanidad madura —como planteaba, en cierta medida, Rousseau en la Ilustración—. En la responsabilidad para con el Otro, somos, en último término, responsables de la muerte del Otro. El rostro es, en su rectitud, lo apuntado «*a quemarropa*» por la muerte. Lo que en él se dice como petición significa, por encima de todo, la orden de no dejar al Otro solo, ni siquiera frente a lo inexorable.

El temor a la muerte, no obstante, es distinto del miedo. Heidegger hablaba de emociones, *Befindlichkeit*. El miedo es miedo de lo que es horroroso y siempre también por mí. Para Heidegger hay una doble intencionalidad: es emoción ante algo y por algo. La angustia es una emoción excepcional, en la que ambas intenciones coinciden: angustia de la finitud, es angustia por mi finitud —en cierto sentido, toda emoción, a causa de este retorno sobre sí, remonta hasta la angustia—. Pero si tememos por el Otro y no por uno Mismo, ¿podemos tan siquiera vivir? ¿Es que siendo, persistiendo en el ser, Yo no mato? Según el paradigma biológico, toda especie vive a expensas de otra y en el interior de cada especie todo individuo reemplaza a otro.

Esta sería la funesta paradoja: no se puede vivir sin matar o, al menos, sin preparar la muerte de alguien en la sociedad actual. En consecuencia, la cuestión importante del sentido del *ser* no es: ¿por qué hay algo y no nada? Sino: ¿es que siendo yo no mato? Emmanuel Lévinas constata que no se puede vivir sin homicidio o, cuando menos, sin lucha. Así, el estallido de lo humano en el ser, la brecha del ser, lo de otro modo que ser, se marcan, en efecto, por el hecho de que lo que es *de facto* lo más natural pasa a ser lo más problemático: ¿acaso tengo yo derecho a *ser*, como tal y sin más? El famoso *conatus essendi* spinoziano, o la lucha por la vida, no es, por tanto y desde un punto de vista ético, la fuente de todo derecho y de todo sentido. De ninguna manera quiere Lévinas enseñar o dar a entender en su obra que el suicidio tenga que derivar del amor al prójimo y de la

---

<sup>267</sup> *Ibíd.*, p. 96

<sup>268</sup> *Ibíd.*, p. 98



vida de verdad humana... pero, sin duda, una vida en verdad humana no puede quedarse en vida satisfecha en el seno de su igualdad al *ser*, ya que «*el ser jamás es su propia razón de ser*».<sup>269</sup>

En este orden de cosas, la felicidad no es un accidente del ser, porque el ser se arriesga por la felicidad. El gozo no es un estado psicológico más, tonalidad afectiva de la psicología empirista, sino el estremecimiento mismo del Yo. Es acabamiento, pero en el que el recuerdo de la aspiración confiere al acabamiento el carácter de realización, muy superior a la ataraxia. El existir puro es ataraxia, la felicidad es realización. La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo. La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte, con el elemento. La sensibilidad es gozo. La sensibilidad se describe pues, no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo.

El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades: vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad. Contra el *hay* anónimo, horror, temblor y vértigo, estremecimiento nocturno nocivo del Yo que no coincide consigo, la felicidad iluminadora del gozo afirma saludablemente el Yo *en-lo-de-sí*. El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad de ser. El sufrimiento, a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama/odia el ser al que está anclado. Imposibilidad de salir de la vida. Prisión incondicional condicionada: «*¡Qué tragedia! ¡Qué comedia!*» Tragicomedia paradójica, ya que el *taedium vitae* se baña en el amor a la vida que rechaza. El ser humano es en la felicidad y tiende de continuo a ella, si bien con lo finito sin lo Infinito sólo es posible como un *estar-contento*. En el *ek-stasis* de la salida transmigratoria, trascendente y decidida hacia el Infinito fundamentada en el 'estallido ético', aspira a mucho más, a la completitud misma de la felicidad.

---

<sup>269</sup> *Ibíd.*, p. 103

## 5. EPÍLOGO

Como corolario sintético de todo lo anterior, y tratando de no repetir en demasía lo ya expuesto a lo largo y ancho de este trabajo, se puede afirmar que, según la investigación realizada de la filosofía antigua —centrada fundamentalmente en la ética platónica, socrática y aristotélica—, el pensamiento griego sobre el mal se puede entender desarrollado a lo largo de tres fases o polos importantes: trágico, ético y prosaico. En efecto, el mal se concibe en la tragedia como algo externo al hombre, impuesto por el destino —*moira*— y/o los dioses. Más adelante, en la etapa ética, el hombre se hace responsable del bien y del mal a partir del conocimiento, de manera que el mal será producto de la ignorancia. El polo prosaico es típico de una visión dualista del hombre, visión que defendería incluso el mismo Platón en sus textos, que mantiene que el cuerpo material constituye una especie de prisión para el alma, el auténtico ser; la materia y lo corpóreo se conciben, pues, como intrínsecamente malos.

La teoría ética/moral de Platón se enfoca, sin duda, más que al mal en sí, al Sumo Bien. La ética platónica es notablemente eudemonista —vía por la que transitaría posteriormente su discípulo Aristóteles, aunque tratara también de refutar varios de los postulados característicos tanto de su maestro como de Sócrates—, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera y que se obtendría mediante el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto proceder del alma y el bienestar armonioso de su vida.

Los diálogos escritos por Platón son una especie de dramas trágicos, pero no pretenden desarrollar una acción que conmueva las emociones humanas, sino la reflexión del intelecto. Constituyen una indagación filosófica que pretende incitar al lector a que participe activamente en la búsqueda de la verdad. Son, pues, escritos de un talante educativo inverso al de la tragedia, a la que acaban expulsando de su ámbito educativo e intelectual, como sucede en el último libro de la *República*. El amplio estudio de la *República* plantea la pregunta con que se inicia la obra platónica: ¿qué es verdaderamente digno de aprecio en la vida humana? La respuesta de Sócrates al final del diálogo será bastante clara y rotunda: lo más valioso es una vida de bien sin fragilidad, una vida inteligente en la que el alma se mantiene justa y en plena armonía.

En san Agustín y santo Tomás, así como en casi todos sus coetáneos medievales cristianos —Anselmo, Buenaventura, Pseudo-Dionisio—, encontramos el origen del mal en el propio ‘estatus ontológico’ de la criatura, que es creada por Dios de la nada —*creatio ex nihilo*—, de manera que el ser le viene al hombre de Dios, y la limitación de la nada. La ética agustiniana tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse ahora únicamente en Dios. No es posible separar bien en el pensamiento de san Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que el santo se interesa por el hombre en concreto, y el hombre concreto tiene una vocación sobrenatural. La ética de Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad, finalmente, lo que lleva al hombre hacia Dios. Su ética se centra alrededor del dinamismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor —*pondus meum, amor meus*—, aunque el logro de la beatitud, participación en el bien inmutable, no es posible para el hombre a menos que sea ayudado por la Gracia, que reciba la merced gratuita del Creador.

La voluntad, sin embargo, es libre, y la voluntad libre es sujeto de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como la finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen

idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina, san Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle. La base necesaria de la obligación es la 'libertad'. La voluntad es libre de apartarse del Bien inmutable y adherirse a bienes mutables, tomando como objeto suyo o los bienes del alma, sin referencia a Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y *de facto* esa felicidad únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables —por su propia naturaleza corruptibles— y adherirse a ellos en vez de a Dios, y ese apartamiento y giro no son acciones forzadas, sino únicamente voluntarias.

En consecuencia, la síntesis del pensamiento cristiano defendida en el medievo se concreta en la conclusión de que la causa del mal moral no es, pues, el Creador, sino la 'voluntad creada', que se aparta del Bien inmutable. Pero el mal no puede ser conceptualizado, *sensu estricto*, como una 'cosa', ya que eso implicaría una realidad positiva, ser 'algo', y como tal sería atribuible al Creador, a Dios. El mal, entonces, es aquello que renuncia a la esencia y tiende al 'no-ser'. El mal moral es una privación —*privatio*— del recto orden en la voluntad creada, una privación de lo debido. El lema agustiniano y anselmiano, «*fides quaerens intellectum*», la confianza en busca de comprensión plena, será, además, la fórmula misma de la filosofía cristiana y, desde luego, la clave de todo el pensamiento medieval.

Por nuestra parte, armonizamos con la concepción general del medievo de que la causa del mal moral debe ser, sin duda, atribuida a la voluntad creada y la libertad de acción ejercida por las causas segundas, de manera que ese mal no podría ser imputado directamente a la Causa Primera de todo lo creado, Dios. No obstante, nos cuesta más aceptar la tesis de la comprensión del mal como una simple renuncia a la esencia que tiende al no-ser y casi se diría que a la nada..., dada la intensidad, viveza y persistencia temporal con la que se presenta el mal en algunos sucesos, individuos y sistemas humanos. De hecho, éste suele ser uno de los 'puntos ciegos' que tiende a presentar el mal para su detección y posible intento de solución, perpetuándose así todavía más de lo debido su nocivo efecto: la dificultad que suelen tener la mayoría de las personas —quizás por su tendencia hacia el Sumo Bien— en percibir el mal no como algo casual, contingente y hasta errabundo, sino como 'algo' causal, altamente organizado, efectivo y con un elevado grado de 'presencia' y malignidad en sus planes y frecuentes obras, lo que sugiere ya no sólo la existencia demostrable y evidente del mal natural y del mal moral, sino la posible influencia perniciosa de un mal metafísico duradero que escapa al entendimiento y a la acción directa del hombre —mal cuya naturaleza y forma de actuar sólo cabría, entonces, conocer en parte a través de la revelación—.

Si bien los filósofos cristianos de la época medieval creen, por supuesto, en la existencia de algún tipo de ser metafísico que 'encarnaría', aun espiritualmente, al puro mal —véase a modo de ejemplo el tratado sobre el 'caso del diablo' de Anselmo—, parece notarse una cierta propensión a minimizar el poder real del que gozaría esa entidad maléfica, quizás por el noble empeño de estos pensadores en enfatizar la absoluta prevalencia del Sumo Bien sobre el mal y hasta por el propio movimiento de alejamiento que se produce —propiciado, en gran medida, por las incesantes y trabajadas polémicas doctrinales mantenidas por san Agustín—, de doctrinas heréticas como el maniqueísmo.

Se nos antoja, en todo caso, realmente necesario intentar redoblar los esfuerzos en aprender y comprender los mecanismos a través de los cuales actúa y se manifiesta el mal materialmente en el mundo, de modo que puedan ser detectados con la suficiente antelación para tratar de eliminar o, al menos, reducir su impacto en el mismo y en la vida de las personas —i.e. conocer realmente cómo funcionan los sistemas políticos bajo los cuales desarrollan su vida los hombres o cómo se



diseñan, con un nivel de precisión mucho mayor que el que se pudiera especular inicialmente, las guerras, auténticos rituales de sacrificio humano masivo—. Podría aplicarse aquí perfectamente la conocida máxima de Edmund Burke que aseguraba que «*para que triunfe el mal, sólo es necesario que los hombres de bien no hagan nada*».

Por otra parte, cabe resaltar que, por encima de todas sus diferencias, los pensadores modernos reseñados en esta investigación compartieron la conciencia de los fracasos de la filosofía anterior. Si, de cualquier modo, retomaron elementos del problema del mal tradicional en pasajes centrales de sus obras, debemos concluir que algo más, aparte de Dios, estaba en juego. El impulso a la teodicea no es una reliquia del monoteísmo, sino que va mucho más allá. En realidad, es parte del mismo impulso que lleva al monoteísmo. Para el hombre, esto se convierte en la cuestión de la inteligibilidad: ¿Nuestras capacidades para encontrar y crear sentido en este mundo son adecuadas para un mundo que parece decidido a frustrarlas una y otra vez?

El *principio de la razón suficiente* kantiano expresa la creencia de que podemos encontrar una razón para todo lo que el mundo nos presenta. No es una idea que derivemos del mundo, sino una idea que traemos al mundo. Kant la llamó un principio regulativo —no un deseo pueril de inspiración humeana, sino un instinto esencial para la razón misma—. Los niños lo despliegan más abiertamente que los adultos, porque han sufrido menos decepciones en la vida. Dejamos de preguntar por qué cuando todo es como debería ser, por lo que no debería extrañarnos que Hegel llamara a la obra de Leibniz un cuento de hadas metafísico; los niños son leibnizianos naturales. En el rechazo de los infantes a aceptar un mundo sin sentido descansa toda la esperanza y fuerza que, una y otra vez, nos hace comenzar de nuevo con energía renovada. En cambio, creer en una justicia que esté inscrita de manera indeleble en el universo es creer en un mundo que tiene sentido pleno en su conjunto.

Rousseau pasa por ser el padre de la idea de la infancia. La figura del joven que crece hasta llegar a la edad adulta vino a parecer una metáfora natural de la Ilustración y, de hecho, de la civilización misma. El modelo no era completamente nuevo, sin embargo, ya que en algunas interpretaciones la historia misma era la forma que adoptaba la sutil pedagogía de Dios. No obstante, la idea del desarrollo humano como un proceso de maduración va unida al reemplazo de las concepciones antiguas de un tiempo cíclico por las de un tiempo lineal que progresa hacia un determinado fin —teoría a la que se podrían contraponer múltiples objeciones, no obstante—. Más aún, la metáfora era en particular apropiada para una edad que entendió al mundo como en continua expansión. En algunos casos, hasta sirvió como un medio para crecer y avanzar en el entendimiento mismo.

El impulso a buscar razón en el mundo —incluso, o en especial, en los puntos en que más parece faltar, como en el caso de la presencia continua de males y catástrofes de todo tipo— es un impulso tan profundo como cualquier otro que podamos guardar en nuestro interior. Es este mismo movimiento el que mantiene vivo el problema del mal, aun después de que las esperanzas de resolverlo hayan sido abandonadas en varias ocasiones a lo largo del camino. Cuando el mundo no es como debería ser y percibimos injusticia por doquier, comenzamos a preguntarnos, una vez más, por qué. La metafísica es el impulso que nos empuja a construir un sentido del mundo general frente al hecho de que las cosas van intolerablemente mal si no es así: el mundo debería tener sentido tal como es. ¡No podemos ni debemos conformarnos con otra cosa! Debería ser, como mínimo, algo más transparente —*Selbstverständlich*, algo que es comprendido en y por ello mismo—, o acaso translúcido...



La necesidad íntima que tenemos de unir lo que *es* y lo que *debe ser* subyace en todo esfuerzo creador verdadero. Si bien resulta cierto que quienes buscan unirlos por la fuerza suelen hacer más daño del que están dispuestos a evitar, quienes nunca se esfuerzan por unirlos no hacen nada en absoluto, no generan ningún avance. Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista práctico no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista teórico: antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma.<sup>270</sup> Su base no es real, sino racional. Estamos estructurados de tal manera que esperamos que el mundo venga a nuestro encuentro a medio camino, pues no podemos terminar de construir el sentido solos. No somos, pues, autosuficientes.

Desgraciadamente, y más allá de los casos bíblicos paradigmáticos de Abraham o Job, muchas víctimas de desastres preferirán (in)culpase por sus sufrimientos, preguntándose el porqué del castigo divino, que verlos como un asunto meramente accidental. ¡Si los dioses nos castigan una y otra vez es que algo malo habremos hecho para merecerlo! Las creencias en el pecado original persisten porque resulta más fácil experimentar la vida como un divino castigo que experimentarla como algo sin sentido. Y aún peor que culpase por el sufrimiento inexplicable es la tentación continua de culpar a otros —aunque fuere incluso una cabra, que debe por supuesto ser apaleada y sacrificada para cumplir con su función de chivo expiatorio de la irresponsabilidad humana—. Se puede reconocer una cierta incapacidad de los seres humanos para tolerar las contingencias y las incertidumbres y, a su vez, una admirable capacidad de recuperación de la humanidad en su conjunto para continuar su trayecto vital. Y es que más allá de males, tragedias, catástrofes y dimes y diretes, la vida sigue su curso...

Es mucho mejor, concluyó Voltaire, vivir por completo sin razones que arriesgarse a cometer algunos de los errores expuestos por su causa. Son estados patológicos que pueden surgir del impulso a unir lo que es con lo que *debe ser*, y funcionan como advertencias sobre sus límites. El temor a esta clase de abusos ha sido una razón para evitar completamente el problema del mal, pero, a veces, se presenta un argumento aún más profundo. Hegel penetró en el sentido profundo de la Teodicea de Leibniz: el entendimiento completo de un evento mostraría que es parte de un todo que no podría estar mejor ordenado de lo que está. Si suspendemos la investigación científica en un punto en que hemos alcanzado un entendimiento parcial, no es solamente porque hemos aprendido a contentarnos con menos que nuestros predecesores, sino porque sospechamos, en el fondo, que el entendimiento tiene límites no sólo epistemológicos, sino morales. Un motivo que impulsa a quienes insisten en quedarse con las apariencias es de carácter moral, paradójicamente.

Tener fe en el mundo, y en particular con quienes sufren en él atrozmente, parece requerir que se repudie todo intento de encontrar sentido que haga aparecer las apariencias como más benignas. Voltaire prefería, sin embargo, en un arrebatado de dignidad ilustrada, rechazar la filosofía misma antes que aceptar una exposición de las apariencias más edulcorada. Otros, quizás, se conformarían con asumir una posición ataráxica, ya epicúrea o meramente cómoda, facilitada por la idea de resignarse a no entender y seguir adelante con las '*doxas*' que se han construido *ad hoc* para que el trayecto vital no se haga demasiado insufrible.

El problema del mal, no obstante, no es solamente un misterio más; su iniquidad, persistencia y consecuencias parecen constituir motivos de gran peso para convertirse en tema de profunda deliberación para filósofos, teólogos y, en general, para todo aquel o aquella que se ve impactado en su vida por su acción. De hecho, la cuestión del mal es tan ineludiblemente central para nuestras

---

<sup>270</sup> Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Traducción de La España Moderna, Mestas Ediciones, Madrid, 2007, p. 634 (2:5791)



vidas y la propia comprensión humana de la existencia que, si la razón tropieza, debe dejar lugar a la fe para rellenar el inmenso abismo que se abre a nuestros pies. Pero el simple intento de entenderlo requiere, por lo menos, aceptarlo como una parte del mundo que debe ser investigada, si bien algunos sostienen que aun esa aceptación es inaceptable.

Así, el rechazo de la teodicea se convierte en el rechazo irracional de la comprensión misma, en un repliegue sobre alguna parte del sí mismo, emulando tal vez la asustadiza técnica del avestruz a la que aludía irreverentemente Hume, que aun pretendiendo no sufrir el mal al no verlo o no meditar sobre su evidente presencia y significativas consecuencias para el hombre, no evita en absoluto su acción, ramificación y secuelas. Desertar de la tentativa de comprender el mal es abandonar, pues, temerosamente, toda base para plantarle cara, tanto en el frente del pensamiento teórico como en la práctica.

No podemos ni siquiera intentar empezar a comprender todas las causas del mal, y ponernos manos a la obra para tratar de eliminarlas, sin la idea de que la felicidad y la virtud deben estar relacionadas. Las reacciones morales, como la culpa y la indignación, que conducen a las acciones políticas, tienen su fundamento —aun sin saberlo— en el principio de la razón suficiente propuesto por Kant. La demanda de que la realidad y la razón lleguen a encontrarse es el punto de arranque de cuanto progreso ocurra para realmente unirlos. El error más grave de Kant fue, en todo caso, confundir la demanda de razón con la demanda de sistema: la ética y la metafísica no están *accidentalmente* conectadas, sino intrínsecamente unidas una a la otra. Cuantos intentos hagamos para vivir justamente serán intentos de vivir en el mundo. El racionalismo clásico consideraba nuestra propia falta de entendimiento como providencial. Dios nos dio, por su parte, la esperanza. Kant convirtió este pensamiento en uno de sus mayores alegatos: si supiéramos con total certeza que Dios existe y cómo piensa, la libertad y la virtud desaparecerían.

Más allá también de las, a nuestro entender, decepcionantes aportaciones a la dilucidación del problema del mal por parte de los filósofos británicos contemporáneos George Moore y Bertrand Russell —indefinibilidad del bien en tanto cualidad intrínseca no natural, necesidad de evitar la ‘falacia naturalística’, propuesta de la ética como una ciencia, disertaciones sobre si las cosas pueden ser o no buenas intrínsecamente—, Emmanuel Lévinas, por su parte, tiene la convicción de haber roto con sus propuestas de una vez por todas con la filosofía totalizadora de lo ‘Neutro’: con el ser del ente heideggeriano, cuya neutralidad impersonal había subrayado la obra crítica de Franz Rosenzweig, con la razón impersonal de Hegel que no muestra a la conciencia personal más que sus trucos efectistas de prestidigitación. Filosofía reducida y reductora de lo Neutro cuyos movimientos de ideas, tan diferentes por sus orígenes y por sus influencias, se ponen de acuerdo confabulándose para anunciar el mismo fin de la filosofía...

Para Lévinas, la verdadera unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban escasos o faltos de combatientes, por el fracaso estrepitoso de unos y la aparente victoria gloriosa e inapelable de otros, es decir, con los camposantos atestados o los imperios universales futuros soñados. No puede identificarse con quimeras vanas que devienen ineluctablemente en la tragedia del totalitarismo y que disuelven el ente teórica y prácticamente en el subterfugio de lo universal y la promesa ilusoria de un mañana de perfección, de aspiraciones colmadas, de ausencia de todo mal y sufrimiento. La paz debe ser *mi paz*, en una relación sincera y plena que parte de un Yo y va hacia el Otro, en el Deseo y la Bondad donde el Yo, a la vez, se mantiene, se eleva y existe existiendo sin egoísmo. El pensamiento de Emmanuel Lévinas, uno de los más rotundos y sutiles, al mismo tiempo, del pensamiento contemporáneo, proclama alto y claro, a lo largo de toda su obra, una máxima cardinal y radical con la que coincidimos plenamente: ¡La filosofía primera es una ética!

Se observa, pues, a lo largo de la historia filosófica analizada, una intensa dialéctica tanto entre la ‘ubicación’ del origen o causa del mal en función del saber convencional de cada época —ora exterior, como en el caso de la concepción trágica del mal, ora interior, como cuando se va desarrollando el *ethos* griego—, como en la adjudicación de la responsabilidad de ese mal —ya sea al individuo o, en mayor medida, a las sociedades civilizadas que ha ido conformando a lo largo del tiempo, como proponía Rousseau— o hasta en la prevalencia de la ontología sobre la ética y viceversa —a este respecto, resulta interesante percatarse de que la concepción primigenia del mal se asociaba totalmente con lo ontológico del ser o no-ser y, en la era contemporánea, Lévinas declara decididamente que la ética es más ontología que la propia ontología, concediéndole a aquélla el privilegio de ser considerada como la filosofía primera...—.

Así, como se señalaba al inicio de este trabajo, junto con la explicación ‘externa’ del mal, se comienza a comprender luego el mal como ‘interno’, ‘auto-causado’, situándolo en el interior del hombre. Estos movimientos de desplazamiento de la culpa serán continuos y estarán notablemente influidos por ‘el espíritu de la época’, aunque en todas ellas surgen pensadores originales que plantean nuevas formas de abordar el problema del mal —a pesar de los fracasos sucesivos en encontrarle una solución definitiva— y la consecuente distribución de responsabilidades por su existencia y efectos. En todo caso, queda ya establecido prontamente el concepto del mal como posibilidad inextricablemente unida a la libertad humana y a la noción de ‘culpa’.

Hasta la ignorancia puede ahora devenir en culpa, pero de la que el hombre podrá liberarse mediante una vida virtuosa probada gracias a la Providencia, aunque Kant nos avise de que la virtud y la felicidad no tienen por qué ir siempre unidas. El problema del mal se concebirá así, en lo sucesivo, en función de dos vertientes principales que, en la actualidad, no se deberían entender como mutuamente excluyentes: a partir de la divinidad fuera del tiempo o partir del hombre en el tiempo. El mal, no obstante, continúa empecinadamente su tarea, perpetuando su *eterno ritornello* y manifestándose en cuanto tiene la menor ocasión, obligando así al hombre y, en concreto, al filósofo de bien, a agudizar su ingenio para continuar la revisión constante del asunto y buscar nuevas maneras de menguar su presencia en la trayectoria vital de la familia humana.

En definitiva, el ‘sentido’ de la vida constituye, al fin y al cabo, una categoría humana, y debe ser construido cuidadosamente ante un telón de fondo bien armado y sustentado, en arquitectura que no sea un mero escenario para representaciones teatrales de lo tragicómico y absurdo, que no sea un vulgar marco en el que se suceda ininterrumpidamente el repertorio de inmoralidades y miserias del hombre. Quizás una vida rara y plena, que fue inevitablemente llena de sentido, podría haberse derrotado desde el principio, pero entre el adulto que sabe o cree saber que no encontrará razón en el mundo y se rinde a las primeras de cambio ante la evidencia material de las cosas, y el niño que no puede cesar de buscarla viva y ávidamente con fe inquebrantable, se encuentra la diferencia entre una derruida resignación y la humildad inquisitiva que permite prosperar.

Tal vez esa sea la elusiva y escurridiza respuesta definitiva frente al mal, cuyo planteamiento se atisba en algunas de las propuestas realizadas para su explicación y confrontación durante la Ilustración y toda la modernidad: afrontar el problema del mal, de nuevo, como lo haría un niño, con toda la fuerza torrencial de su ingenuidad y perplejidad frente al sufrimiento propio y ajeno, con profunda y renovada curiosidad que no nos haga caer rendidos en el desánimo por no encontrarle una respuesta racional duradera y satisfactoria al mal durante tanto tiempo, con la sagacidad y la voluntad reforzadas que nos permitan actuar certeramente sobre el mal moral que caiga dentro de nuestra esfera de responsabilidad —acaso el universo entero— y de manera que,



cuando la humanidad al fin madure, podamos anclar los invaluable tesoros de sabiduría y virtud alcanzados en instituciones justas que defiendan, en verdad, al hombre de toda malignidad, aun del mismo hombre. Sólo en esta tesitura, podremos aspirar a disponer de una 'Jerusalén terrestre' armonizada, al menos hasta cierto punto, con la idílica 'Jerusalén celeste' a la que aspiraba Agustín. Tal vez entonces, anclados firmemente en ese estado, no será ya más necesario otro Estado, ni acaso más guerras funestas, ni totalitarismos que diluyen al individuo en la nada más minúscula hasta culminar en el nihil.

El mal podrá así seguir existiendo —tanto en su expresión metafísica como en sus variantes moral y natural— y tratando de extender, incesantemente, su pertinaz y maléfico manto sobre el frecuentemente descarrilado devenir humano, pero el hombre se hallará provisto ahora de las suficientes armas y escudos intelectuales, morales y espirituales frente a tal fabuloso Leviatán como para poder reducir, a capa y espada, su ámbito de actuación al mínimo, para encadenarlo de nuevo en la inmundia, recóndita y fosca cueva de la que nunca debió salir, al tiempo que el resto de su tenebroso palio transmuta en esperanza que permita al hombre seguir creciendo y viviendo con mayor arrojo, armonía, gracia y confianza bajo el sol, con el convencimiento de que a la lóbrega sombra de la noche siempre sigue un luminoso día, el amanecer de un claro y radiante nuevo día, en algún momento glorioso futuro de plenitud que nos depare, al fin, el devenir de los tiempos, cuando el hombre sea ya para siempre hombre.

O tal vez no...

Y quizás resulte, como advertía san Francisco Javier (1506-1552 A.D.), S.I., que:

*«La ciencia más acabada  
es que el hombre en gracia acabe,  
pues al fin de la jornada,  
aquél que se salva, sabe,  
y el que no, no sabe nada.*

*En esta vida emprestada,  
do bien obrar es la llave,  
aquél que se salva sabe;  
el otro no sabe nada».*



## 6. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, “Ética a Nicómaco”, Edición Proyecto Espartaco (Edición digital)

Aristóteles, “*La gran moral a Eudemo*”, Editado por [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com) (Edición digital)

Aristóteles, “*Metafísica*”, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994

Benítez, Javier, “*La Apología de Platón o la defensa del mal ciudadano*”, Foro Interno, 2008, 8, 39-67

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la filosofía, Vol. I. Grecia y Roma*”, Traducción de Juan Manuel García de la Mora, Ed. Ariel, S.A., 4ª Edición, Barcelona, 1994

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. II. De San Agustín a Escoto*”, Traducción de Juan Carlos García-Borrón, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1994

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. III. De Ockham a Suarez*”, Traducción de Juan Carlos García-Borrón, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1994

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. IV. De Descartes a Leibniz*”, Traducción de Juan Carlos García-Borrón, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1996

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. V. De Hobbes a Hume*”, Traducción de Ana Doménech, Ed. Ariel S.A., 2ª Edición, Barcelona, 1993

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. VI. De Wolff a Kant*”, Traducción de Manuel Sacristán, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1996

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. VII. De Fichte a Nietzsche*”, Traducción de Ana Doménech, Ed. Ariel S.A., 3ª Edición, Barcelona, 1996

Copleston, Frederick, S.I., “*Historia de la Filosofía, Vol. VIII. De Bentham a Russell*”, Traducción de Victoria Camps, Ed. Ariel S.A., 2ª Edición, Barcelona, 1993

De Canterbury, Anselmo, “*Proslogion*”, Editorial Tecnos S.A., Colección clásicos del pensamiento, Estudio preliminar, Traducción y notas de Judit Ribas y Jordi Corominas, Madrid, 1998

De Canterbury, Anselmo, “*Tratado Sobre la caída del demonio, Tractatus de casu diaboli*”, Edición bilingüe, Edición y comentario introductorio de Felipe Castañeda, Universidad de los Andes, Bogotá, 2005

Epicuro, “*Sobre la felicidad*”, Ed. Debate, Madrid, 2000

García Castillo, Pablo, “*Martha C. Nussbaun: la fragilidad del bien*”, Ed. Universidad de Salamanca, Azafea Rev. Filosofía, 6, 2004, pp. 231-260

García-Baró, “*Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*”, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2009

García-Baró, Miguel, “*El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*”, Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia 82, Salamanca, 2008



García-Baró, Miguel, "*Hippias menor, o que el hombre se diría que es malo por su bondad*", Revista de Filosofía, nº 21, 2000, 39-54

Gulley, N., "*La interpretación de 'Nadie obra mal voluntariamente' en los diálogos de Platón*", Phronesis X, 1, pp. 82-96

Hernández, Silvestre Manuel, "*Notas sobre la configuración del mal en Platón*", Revista de Filosofía, nº 60, 2008-3, pp. 7-25

Kant, Immanuel, "*La religión dentro de los límites de la mera razón*", Editorial Alianza, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, 2001

Lévinas, Emmanuel, "*Ética e infinito*", Ed. A. Machado Libros, S.A., La balsa de la medusa 41 (Colección dirigida por Valeriano Bozal), 2ª edición, Madrid, 2000

Lévinas, Emmanuel, "*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*", Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia 8 (Colección dirigida por Miguel García-Baró), 6ª edición, Salamanca, 2002

Maimónides, "*Guía de los descarriados o perplejos. Tratado del conocimiento de Dios*", Ed. Orión, México, 1947, Selección española y estudio preliminar por Fernando Valera, Edición digital

Maritain, Jacques, "*Y Dios permite el mal*", Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967

Melling, David J., "*Introducción a Platón*", Madrid, Alianza Editorial, 1991. Traducción de Antonio Guzmán Guerra

Neiman, Susan, "*El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*", Traducción de Felipe Garrido, Título original *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 2012

Nietzsche, Friedrich, "*El nacimiento de la tragedia*", Editorial Alianza, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2003

Nietzsche, Friedrich, "*La genealogía de la moral*", Editorial Alianza, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2005

Nietzsche, Friedrich, "*Más allá del bien y del mal*", Editorial Alianza, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2003

Nuño, Juan A., "*El pensamiento de Platón*", Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1988

Platón, "*Obras completas de Platón. Protágoras, Primer Hippias, Menexenos, Ion, Lisis, Fedro*", Edición de Patricio de Azcárate, Tomo 2, Madrid, 1871

Plotino, "*Enéadas*", Edición por G. Faggin, Rusconi Libri, Milán, 1992

Ricoeur, Paul, "*El mal: desafío a la filosofía y a la teología*", Título original *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie en Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*, Traducción de G. Zapata, S.J., Ed. Seuil, Paris, 1994, pp. 211-233

Safranski, Rüdiger, "*El Mal o El drama de la libertad*", Editores Tusquets, Traducción de Raúl Gabás, Barcelona, 2002

San Agustín, "*Confesiones*", Biblioteca Virtual Universal (Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), Traducción según la edición latina de la consagración de san Mauro por el R. P. Fr. Eugenio Ceballos, 2006

San Agustín, "*Confesiones*", Ediciones bilingüe, Sarpe, Madrid, 1983



San Agustín, *“Del libre albedrío”*, Edición digital, Traducción P. Evaristo Seijas, OSA

San Agustín, *“La Ciudad de Dios”*, Edición digital, Introducción de Francisco Montes de Oca

San Agustín, *“Sobre la Trinidad”*, Edición digital

Santo Tomás de Aquino, *“Suma de Teología”*, Biblioteca de autores cristianos, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las provincias dominicanas en España, 4ª edición, Madrid, 2001

Taylor, Alfred Edward, *“Platón”*, Ed. Tecnos, 2005

Wolf, Ursula, *“La relación entre la filosofía y la pregunta por la vida buena en los diálogos tempranos de Platón”*, *Ágora*, Papeles de filosofía, 1998, 17/1, pp. 151-158



