

Del mal (contra toda teodicea)

Diego Fonti

O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si puede y no quiere es malo, lo cual naturalmente debería ser extraño a Dios. Si no quiere ni puede, es malo y débil y, por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere, lo cual sólo es aplicable a Dios, ¿de dónde proviene entonces el mal o por qué no lo elimina?

El argumento se repite sin mayores variaciones desde Epicuro, pasando por Cicerón en su *De natura deorum* y Lactancio con *De ira Dei*, hasta los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. Es un argumento que teóricamente deja poco campo de acción, a menos que se modifique o se elimine alguna de sus premisas. La acuciante pregunta por el mal aún hoy no posee respuestas aceptables. Este ensayo es una admisión de tal imposibilidad. Esta admisión no carece de riesgos. El primero y más evidente es el riesgo, llamémosle así, conservador. Aquí se tocan, paradójicamente, el planteo nietzscheano con la teodicea leibniziana. Afirmar lo que hay, no importa si debido a que es el mejor de los mundos posibles de un Dios previsor, o por ser la vida algo que ha de afirmarse con sus gozos y sus dolores, posee el riesgo ineludible de admitir al mal como algo aceptable, funcional, incluso comprensible. Reaparece la lógica de medios y fines, el utilitarismo de una racionalidad estratégica, y muestra no sólo los usos del mal, sino incluso su necesidad para una suerte de pedagogía divina o secular. Es decir, que lo que está en juego es, en primera instancia, la justicia, *dike*, de Dios, la Teodicea.

Ante este dilema una primera actitud válida es una aclaración heurística. Para poseer una mínima claridad en el planteo, es posible organizar las preguntas sobre el mal bajo un triple motivo. Un primer modelo de cuestionamientos alude a la *ontología* del mal, su realidad o irrealidad. Luego

aparecen las preguntas sobre la *genealogía* del mal, su procedencia y su etiología. Por fin tenemos la pregunta *pragmática*, qué hacer respecto al mal. Son múltiples las respuestas que se han ofrecido, a menudo intentando responder a más de uno de los cuestionamientos anteriores. Sin entrar en mayores detalles, reunamos esas respuestas en cuatro grandes grupos. Por un lado tenemos a quienes sostienen que en el origen se encuentra el bien y el mal es una corrupción o una degeneración (habitualmente encontramos aquí las doctrinas que admiten la creación, así como los optimismos racionalistas). Otra respuesta, “siempre antigua y siempre nueva”, es el maniqueísmo de un bien y un mal originarios y constantemente presentes en la historia. La tercera línea de elaboración, de índole pesimista, encuentra al mal como origen y realidad última, y la labor del hombre es una suerte de “santificación” del mal (el ejemplo eminente es Schopenhauer). Por fin, el nihilismo relativista sostiene que bien y mal son modos de ver lo que hay, y aunque parece difícil aplicar esta terminología a doctrinas que no la admitirían para sí, podríamos ver identificado a Epicteto y la línea del estoicismo que sostiene que bienes y males sólo responden a una valoración subjetiva de los sucesos.

Ante esta gama de modelos de preguntas y tipos de respuestas, parece difícil plantear un pensamiento fructífero. Para ensayar una respuesta pretendo, en primer lugar, revisar algunas de las posiciones más influyentes de la *teodicea*. A pesar de sus artilugios y racionalizaciones, el aguijón del mal no se serena. Por ello pretendo luego esbozar una postura anti-fatalista que sostenga, por un lado, la radical inutilidad del mal, y por otro lado que admita una paradójica tensión como condición de posibilidad de una respuesta responsable al mal: el sujeto como elegido, como no-indiferente ante el mal del otro, y a la vez in-distinto del otro. Cuando Primo Levi afirmaba que los verdugos “tenían nuestra misma cara”, de algún modo estaba recuperando el argumento de Shylock en *El mercader de Venecia*, la in-distinción de las respuestas humanas inmediatas ante los males y placeres del cuerpo. Sin embargo, para que tal igualdad no sea eliminación de las individualidades, es imprescindible rechazar el *amor fati*, las racionalizaciones tranquilizadoras incluso de quienes en su rechazo de las teodiceas intentaron reemplazarlas por las antropodiceas contemporáneas. Es imprescindible una respuesta responsable en la época que habiendo presenciado la muerte de Dios asiste impasible ante la muerte de todo humanismo.

*¿No ven ustedes lo que ha sucedido? Dios se ha vuelto loco
(De una mujer armenia al presenciar la muerte de su hijo
quemado vivo en la iglesia de la aldea)¹.*

Es posible encontrar en algunos períodos históricos determinados sucesos que parecen encarnar la esencia del mal, y ante ese escollo aparecen tejidas y contrapuestas las argumentaciones. Tales enfoques no carecen de reductivismos, ya que el mal parece mucho más amplio. Sin embargo esos sucesos de algún modo representaron la imagen más tangible del problema. *Civitas Dei* es la respuesta agustiniana a la caída del imperio y la sucesiva acusación del paganismo al cristianismo de ser causante de tal tragedia. Otro gran evento fue el terremoto de Lisboa de 1755, fuente, entre otras cosas, del poema de Voltaire² y la réplica de Rousseau. En el s. XX el mal aparece en su culmen en la racionalización tecnológica de los campos de concentración, alcanzando su clímax en Auschwitz. Sin embargo esos casos puntuales no deben cegarnos, ya que la reflexión sobre quienes sufren los embates de la tortura, el dolor de la enfermedad y las tragedias naturales, y sobre todo el mal del inocente, no admiten esas limitaciones³.

En su momento Wittgenstein sostuvo que habría que revisar nuestros métodos para la enseñanza de la ética, de modo que se abandonasen silogismos y argumentaciones, analizando en cambio novelas y obras literarias. Aún cuando podamos revisar los planteos sobre el mal de una importante gama de poetas, cuentistas y literatos, es Dostoyevski quien revela las aporías del mal en su estado puro. No se trata de inculpar a Dios, ni siquiera de acusar al hombre, sino de revelar la imposibilidad de aceptar racionalmente la existencia del mal y su justificación. Podríamos plantear la pregunta con los poemas de Baudelaire, con los cuadros de Zoran

¹ Poyrazian, M. T. "Un genocidio inexistente", *Nombres, Revista de Filosofía*, VII, n. 10, Noviembre 1997, p. 129

² Voltaire, "The Lisbon Earthquake: An inquiry into the Maxim, 'Whatever is, is right'", en Larrimore, M.(comp.) *The Problem of evil*, Blackwell, Oxford 2001, pp. 204ss.

³ Nuestra propia historia conoce también de "transferencias" y "decisiones finales", y conoce también el riesgo de reducir la reflexión sobre el mal al período del proceso, cerrando los ojos a otras situaciones no menos malignas.

Music, con el *Cuarteto para el fin de los tiempos* de Messiaën. Sin embargo opto por la radicalidad de Dostoyevski. "Figúrate que tú mismo dispones el destino de la humanidad con intención de hacer a lo último felices a los mortales, darles, finalmente, la paz y la tranquilidad; pero que para eso fuese menester, de modo indispensable e ineludible, martirizar aunque sólo fuese a la más humilde criaturita, a ese niño que se aporreaba con sus puñitos el pecho, y sobre sus no vengadas lágrimas fundar ese edificio, ¿te avendrías tú a hacer de arquitecto con esos cimientos?"⁴ Es la misma pregunta que se repite una y otra vez en la historia "¿No les parece preferible que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca la nación entera?" (Jn 11,50). Es la mentalidad sacrificial estudiada por R. Girard, que negativiza a la víctima para que recaiga así sobre ella la venganza colectiva y se logre la paz⁵. Las racionalizaciones de la teodicea y sus réplicas pueden verse primero a partir del planteo ontológico del mal como falta de ser; segundo desde la perspectiva de una interpretación genealógica de un mundo originado como el mejor posible; y por último desde el planteo práctico del mal como pedagogía e incluso equilibrio artístico.

1. El mal como falta de ser; el mal como exceso de ser

Salvo excepciones, habitualmente dejadas de lado como heréticas, el pensamiento escolástico no varió en demasía su posición en torno al tema que nos convoca. Siguiendo la tradición agustiniana, antes de investigar la procedencia del mal sostiene que es preciso preguntar por su naturaleza. El mal es la corrupción de la naturaleza y sólo puede corromperse aquello que en su medida, forma u orden (*modus, species et ordo*) es bueno. Ya que Agustín centra su planteo en el mal moral, y de él deriva los otros tipos de males, y por ser la voluntad buena en sí, puede decirse que el mal "No tiene causa *eficiente*, sino mas bien *deficiente*"⁶. Cuando Santo Tomás retoma el problema, afirma que el mal no existe y que todo lo deseable es un bien. El mal sería la ausencia de un bien u orden que deberían estar pre-

⁴ Dostoyevski, F.M. *Los hermanos Karamásovi*, II, V, cap. IV, Obras Completas, T. III, Aguilar, Madrid, 1968, p. 203.

⁵ Cf. Girard, R. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983, pp. 149-175.

⁶ Sertillanges, A.D. *El problema del mal*, E.P.E.S.A., Madrid 1951, p. 255.

sentes. Sin embargo esta realidad negativa se incardina en sujetos donde esta privación se manifieste. En el caso del hombre, la voluntad puede entenderse como lo que es sujeto del mal, y sólo en ese sentido el mal sería algo, pero al pensarse el mal en sí mismo, este no es algo “sino que es la privación misma de un bien particular”⁷. La afirmación de que el mal no es nada, sino la carencia de algo que debiera estar allí, nos sorprende. Pero sorprende aún más cuando afirma que “el mal en cuanto tal, no puede ser buscado, ni de algún modo querido o deseado, puesto que todo lo apetecible tiene razón de bien, al cual se opone el mal en cuanto tal”⁸. La argumentación lógica es que el mal no puede tener una causa *per se*, pues todo lo que la tenga es buscado por sí mismo. Y el ejemplo empírico es que nadie hace algún mal excepto quien intenta algo que parece bueno, como el adúltero que disfruta del placer sensible. Esa argumentación es dudosa incluso para los habitantes del “primer círculo” dantesco, pero la lista de males que nuestra época presencié y presencia, buscados y queridos a sabiendas del dolor que producirían, desmienten con fuerza esta definición. Más aún, se produce a partir de Agustín y se fortifica con Tomás una historicación del mito ya que todo mal se remite eventualmente a la pesada herencia de una decisión en la que el sujeto nada tuvo que ver. A esto “le sigue su racionalización y juridización posterior. Consecuentemente se moraliza también la teología de la historia y se disuelve el sufrimiento del individuo en la herencia colectiva”⁹. Esta solidaridad corporativa es una herencia veterotestamentaria que reaparece a menudo tanto en los textos sagrados como en la historia de la cultura.

Sorprendentemente, un pensador agnóstico actual, Alain Badiou, retoma la necesidad de pensar a partir del bien y de la inexistencia del mal. Ante todo critica el “giro eticista” actual porque a menudo cae en los relativismos, y propone recuperar la noción de verdad presente en el *acontecimiento*. Las éticas de derechos humanos, los organismos e iglesias, a menudo coinciden en la capacidad para distinguir el mal y logran un fácil consenso sobre qué está mal, pero no sobre qué se debe hacer¹⁰. Sostiene

⁷ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q.I, a.I, Eunsa, Pamplona 1977, p. 7.

⁸ *Ibid.* q. I, a. III, p. 27.

⁹ Estrada, J.A. *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997, p. 123.

¹⁰ Cf. Badiou, A. “La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal”, en *Batallas Éticas* (T. Abraham comp.), Nueva Visión, Buenos Aires 1995, pp. 102s.

que estas éticas parten de un hombre capaz de reconocerse a sí mismo como víctima. Es una postura reductivamente biologista. Además no piensan la singularidad de las situaciones humanas, ya que fundan el consenso a partir del reconocimiento del mal y por ende ven como totalitario y fuente del mal todo intento de reunir a los hombres en torno a una idea de bien. A pesar de reconocer su complejidad, examina con estas premisas el pensamiento de Levinas, encontrando en su “ética de la diferencia” todos los problemas enunciados. ¿Qué garantiza el primado ético del otro, el reconocimiento de su mal como punto de partida para mi responsabilidad? ¿No remite el principio de alteridad absoluta del otro al “indecible Dios”, y con el a una era pre-nietzscheana? Por último, y como cuestionamiento práctico, ¿no acaba el respeto de las diferencias en la máxima “Deviene en lo que soy yo, y respetaré tu diferencia”¹¹? La ética sería para Badiou la figura última del nihilismo. Para modificarla es preciso reconocer, por un lado, las singularidades irreductibles de los acontecimientos y la “ética de una verdad” que en ellos se despliega. Este despliegue es el bien a partir del cual todo ha de pensarse, incluso el mal. “Sin la consideración del Bien y, en consecuencia, de las verdades, no hay sino la inocencia cruel de la vida, que está más acá del bien y del mal”¹². El mal no es algo reconocible consensualmente, sino una dimensión posible de un proceso de verdad, y su manifestación se produce en toda interrupción del *acontecimiento*, de la *fidelidad* del sujeto a ese proceso, y en la obstrucción a la *verdad* que el suceso devela. La ética, entonces, para no ser nihilista debería combinar bajo el imperativo de “continuar”, el discernimiento, el coraje y la reserva.

Levinas admitiría que la ética es salir de la vida natural e inocente, pero rechazaría el spinozismo que supone el “continuar”, la perseverancia en el ser. Una historia medida tan sólo por el interesamiento en el ser desconoce la naturaleza del mal. Y la desconoce por asociar ser y bien. La lúgubre certeza de los hombres aparece marcada por el mal en sus múltiples formas de destrucción de lo humano. El mal del otro irrumpe rompiendo la tranquilidad de mi buena conciencia, convirtiendo mi perseverancia en el ser en el temor por el mal que acaba con la vida del otro. Y mi propio mal constitutivo aparece al apropiarme, como diría Pascal, de un lugar bajo el sol que podría ser de otro, de la vida de otro ser para que la mía continúe.

¹¹ *Ibid.* p. 114.

¹² *Ibid.* p. 137.

La primera experiencia del mal tiene que ver con la vigilia de quien despierta en la noche y se siente inmerso en un ser sin sujeto, anónimo. Tal experiencia se rompe en primera instancia con la posesión y disfrute de bienes, es la primera hipóstasis, acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir¹³. Pero poseer es también un riesgo, porque es “la modalidad de lo Mismo”¹⁴. Es con el deseo por el otro y el temor por su sufrimiento que el sujeto despierta del primer despertar. Un segundo sentido de vigilia en Levinas tiene el valor ético de respuesta al mal del otro. Obsesión, inspiración, *des-inter-esse-ment*, son las figuras con que por vía ascendente Levinas busca mostrar lo “otro” que ser. “No se trata de asegurar la dignidad ontológica del hombre como si la esencia fuese suficiente para la dignidad, sino, por el contrario, de poner en entredicho el privilegio filosófico del ser”¹⁵ La bondad original no es la equiparación de ser y bien, sino la vulnerabilidad al otro, y el mal en la propia piel es la imposibilidad de escapar del otro en mí. Así, si el mal es por una parte, interesamiento en el ser, *conatus* irrestricto, por otra es condición de una subjetividad ética, “porque este mal que lo habita no es el de la negatividad que anima a la esencia y que lleva su deseo siempre más allá, hacia nuevas figuras de su realización, hacia manifestaciones más adecuadas de sí misma, sino que este mal no es otro que el cuidado del prójimo en sí mismo”¹⁶.

2. El mejor de los mundos posibles; el mundo como tarea

La presencia del mal en el bien jamás ha dejado al pensamiento en paz. Hemos visto que Levinas incluso hace la experiencia del mal del otro con-

¹³ “Necesidad y gozo podríán ser cubiertos por las nociones de actividad y pasividad, aún confundidos en la noción de libertad finita. El gozo, en relación con el alimento que es *lo otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad” (Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 134). Es interesante reconocer en Epicuro una posición análoga. El placer, fundamentalmente el “placer del vientre”, es el origen de la subjetividad, pues permite que el hombre se reconozca *isotheos* y *afhartos*, igual a los dioses e indestructible, ya que el placer revela la unidad de sí (Cf. Pigeaud, J. *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1989, pp. 141-171).

¹⁴ *Totalidad e Infinito*, cit. p. 61.

¹⁵ Levinas, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 64.

¹⁶ Chaliier, C. *La persévérance du mal*, La nuit surveillée, Paris 1987, p. 106.

dición del propio despertar ético-subjetivo. La “retracción” del sujeto parece recordar el *tsimtsoum* del cabalismo judío, la necesidad divina de “comprimirse” para dar lugar a la alteridad. También la problemática se manifiesta en Schelling, al buscar en Dios una raíz que posibilite comprender la existencia del mal. Sin embargo, la solución clásica que recopila y a la vez origina toda una disciplina, está dada por el racionalismo leibniziano:

Toda época impone su imaginario en el marco de relaciones humanas, incluso en la relación con lo trascendente. En el medioevo, por ejemplo, la figura del “honor de Dios” reinterpreta el pecado como una deuda que exige una satisfacción, pues la relación asimétrica entre señor y vasallo había sido violada¹⁷. El cambio es notable, por ejemplo, en el capítulo del *Leviatán* titulado “El Reino de Dios por Naturaleza”, donde se refleja la nueva política absolutista del inicio de la modernidad. Ante el cuestionamiento del sufrimiento inocente, “Dios mismo asume el problema, y habiendo justificado la aflicción con argumentos que se desprenden de su poder...”¹⁸. Por el poder de Dios se resuelven aquí las tensiones entre libertad y necesidad, inocencia y castigo. Apenas medio siglo después, y con un optimismo racionalista, Leibniz retoma el problema.

Dios es la causa del mundo real y su elección se basa en el criterio de perfección. Pertenece a la esencia de Dios la perfección, y por ello siempre está obligado a reunir entendimiento y voluntad en la elección de lo mejor. “La identificación de la suprema racionalidad divina, comprendida *more humano*, con el Dios de la revelación judeocristiana, permite conocer cómo piensa y actúa Dios, aplicando a su acción las reglas de la racionalidad mecanicista”¹⁹. Para salvar el escollo del mal distingue entre *voluntad antecedente* de Dios, que considera cada bien como tal, y la *voluntad consecuente* que prevé la eventual combinación de sucesos. El mal no es objeto de la voluntad antecedente de Dios pero puede serlo de la conse-

¹⁷ Estrada, J.A., *La imposible teodicea*, cit., p. 143.

¹⁸ Vale aclarar que en este período se modifica el sentido de iusnaturalismo. Las leyes divinas se analogan con los dictados de una razón natural accesible al modo de las ciencias duras. “A partir de Hobbes se puede hablar perfectamente de un modelo iusnaturalista”, distinguible “no solo por el procedimiento racional, es decir por un método, sino también por un modelo teórico” (BOBBIO, N. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, F.C.E. Buenos Aires, 2000, p. 43).

¹⁹ ESTRADA, J. A. *La imposible teodicea*, cit. p. 194.

cuenta. Así el mal se funcionaliza y se convierte en sentido de la totalidad.

Ante un mal así justificado, y ante tales premisas teológicas, parece poco lo que puede hacerse intelectualmente. De allí que Leibniz rechace como un fruto de la visión fragmentaria humana la presunción de Alfonso X de Castilla, quien se supone capaz de darle varios consejos a Dios para mejorar las cosas, (*Teodicea* # 193-194). El peligro está también en imposibilitar a partir de aquí toda motivación transformadora. Voltaire acaba afirmando su preferencia por un Dios bueno aunque no omnipotente, de lo cual extrae la siguiente conclusión al final de *Cándido*: “Trabajemos sin razonar, dijo Martín, es el único medio de hacer la vida razonable (...) Esto está bien dicho, respondió Cándido, pero es preciso cultivar nuestro jardín”. Impugnar la especulación es un serio riesgo, pero parece menor al planteo pragmático que se desprende de las apologías del mal justificable, o sea el mal como pedagogía o estética divina.

3. El mal como función pedagógica y estética; el mal inútil

El #21 de la *Teodicea* recupera una división que ha devenido clásica: “El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado”. El sufrimiento causado por estos males puede tener una doble función práctica: enseñar una respuesta a la divinidad, y servir de equilibrio estético a la creación. A partir de Agustín “el sufrimiento es también un instrumento pedagógico de Dios para purificar al hombre. Dios acepta el pecado, aunque no lo quiere, y desde él muestra su providencia (*felix culpa*) y hace abundar su gracia, ya que todo redunde en bien para el que ama a Dios. Es una teodicea en la que no hay el menor resquicio de oscuridad ya que se explica todo”²⁰. La visión pedagógica va íntimamente ligada con un giro teológico. El problema ya no es el sufrimiento del inocente y la búsqueda de un salvador, sino el de la carga pecaminosa heredada por la que se ha de purgar, pues incluso los pecados “involuntarios” “no pueden cometerse con ausencia de toda voluntad” (*Retractationes* I, 13,5).

La pedagogía purificadora se complementa con la noción de *plenum*. La fuente es Plotino, notablemente su Primer Tratado sobre la Providencia (*Eneadas* II,2). Allí llama a Dios Principio-Razón, y ante todo argumenta

²⁰ *Ibid.* p. 123.

que el mal sufrido por los hombres, incluso aquel debido a su condición humana, es empleado para buenos fines por la Razón del Cosmos, que reconduce todo a la unidad plena. Luego afirma que “somos como los que ignoran sobre pintura que se quejan que los colores no son hermosos en todos los lugares de la pintura: pero el Artista ha puesto el tinte apropiado en cada lugar. O censuramos un drama porque las personas no son todos héroes sino que se incluye a un siervo y a un rústico y a algún payaso grotesco; sin embargo sáquense esos personajes y el poder del drama se acaba”. Agustín se hace eco afirmando que “de este orden y esta disposición divina, que conservan la armonía de la totalidad, justamente desde el principio de la distinción, se sigue que la existencia del mal mismo es necesaria” (*De ordine* I, 7, 18).

La noción de un castigo infligido por Dios se modifica con los profetas, sin embargo permanece en el tiempo llegando dualismos como el de Marción. La teóloga luterana Dorothee Soelle hablando del “sadismo teológico” sostiene que “la conclusión última del sadismo teológico es adorar al verdugo”²¹. Hemos retrocedido a un período anterior a aquel que creó el personaje de Job, capaz de pedir cuentas a la divinidad. El resultado es aún peor que la pasiva aceptación de los males, ya que “frente al sufrimiento uno está o con la víctima o con el verdugo”. El teórico espectador no se diferencia del ejecutor²². Por eso la posición de Levinas ante

²¹ Soelle, D. “A Critique of Christian Masochism”, *The problem of evil*, cit. p. 370.

²² Aunque luego recuperemos algunas nociones kantianas, su *Weltbetrachter*, ciudadano-observador universal, es la propuesta en los trabajos donde estudia el designo universal de la naturaleza. Sería injusto decir que toda la propuesta kantiana se resume en ese espectador, ya que en su trabajo sobre lo bello y lo sublime también menciona al hombre de una mentalidad “melancólica”, capaz de conmocionarse por el sufrimiento. Arendt recupera esta noción de juicio del espectador en sus clases sobre la *Crítica del Juicio* (Arendt, H. *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, 1982pp. 52ss). La referencia obvia es la frase atribuida a Pitágoras sobre la vida analogable a un festival en que unos compiten, otros comercian y los mejores miran. Ese juicio de índole estética justifica lo que afirma Odo Marquard: “desilusionado por la impotencia de la razón científica y de la búsqueda de una razón salvífica y poderosa, Kant encuentra la razón moral y, por tanto, nuevamente una razón impotente. Esta impotencia de la razón moral es lo que impulsa a Kant a la vía que se desarrolla en dirección de la estética” (*Estética e anestética*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 49). La actualidad de este esteticismo se comprueba en quienes hoy recuperan cierto Nietzsche y el último Foucault.

el sufrimiento y su teorización sintetiza el rechazo de toda racionalización. El sufrimiento es la referencia de todo mal, y su característica es la de ser un exceso que desborda el psiquismo²³. Lo mínimo y básico que se puede decir sobre el sufrimiento es que es inútil, es “para nada”²⁴. Un sufrimiento “útil” implicaría su admisión en el seno de la historia como un modo de subyugar a los individuos a fines que los trascienden. Desde ciertas escatologías (religiosas o políticas) hasta el progreso positivista se justifica el mal, oscureciendo la sensibilidad ética. Pero “la justificación del dolor del prójimo es ciertamente la fuente de toda inmoralidad”. El único sufrimiento justificable es el sufrimiento que produce en mí el sufrimiento del otro. Mi no-indiferencia se transforma en respuesta responsable y me da un sentido.

El análisis histórico desemboca, al fin de cuentas, sobre un problema metafísico: ¿Cómo el “mal banal” llega a realizar el “mal radical”, das radical Böse? Pues ¿qué mal es el radical sino la voluntad orgullosa y perversa de hacer triunfar lo inhumano en el hombre, voluntad cuya ambición nazi de exterminio sistemático de los judíos fue el ejemplo histórico más extenso? Por eso en la Shoah se entrelazan -y continúan entrelazándose sin fin- el absoluto de la humanidad y el absoluto de la inhumanidad.²⁵

Si se acepta que el mal es ante todo un exceso de ser, una férrea voluntad de perseverar en la existencia sin miramientos por la alteridad; si se acep-

²³ El exceso es importante para la noción de subjetividad que elabora Levinas. El sujeto es tal al admitir la presencia y el llamado del otro en sí. Varias cuestiones interesantes se desprenden. Psíquicamente el mal mayor es la pérdida del yo, pero si el yo está constituido por la alteridad, el temor mayor pasa a ser la pérdida del otro. Por otra parte tal constitución subjetiva está relacionada con una noción anárquica de un tiempo no recuperable por la conciencia. Es notable aquí la cercanía al trabajo citado de Soelle, que afirma que “toda aflicción tiene un carácter anacrónico”, y que “sólo podemos ayudar al sufriente entrando en su marco temporal. De otro modo sólo ofreceríamos una caridad condescendiente”.

²⁴ Cfr. Levinas, E. “Sufrimiento inútil”, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993.

²⁵ Bédarida, F. “Sondeo”, *Nombres, Revista de Filosofía*, VII, n. 10, Noviembre 1997, p. 125.

ta que el mal es injustificable desde todo punto de vista, aparecen dos nociones.

Ante todo el sujeto sale de su buena conciencia reconociéndose responsable, elegido, rehén, obsesionado por el otro. No se trata de un fundamento trascendental, sino del reconocimiento en la subjetividad de una presencia que la desborda, y que ninguna respuesta llega a satisfacer la demanda. Esto no puede representarse en una conciencia donadora de sentido, tampoco en una imaginación empática. La presencia del mal en su doble acepción, mal de ser (mal inevitable, por el natural empuje a seguir siendo) y mal del otro (presencia dolorosa de la alteridad que rompe al mismo y su natural inocencia), permite al sujeto constituirse como tal al asumir tal mal como responsabilidad propia. Esta heteronomía y pasividad permiten incluso modificar, con elementos que ya están presentes en la tradición hebrea, al Dios-Acto Puro en un *Deus sitit sitiri*, como escribe Agustín, un Dios que padece una sed, la sed de que otros tengan sed de él (*De diversis quaestionibus octoginta tribus* 64,4). Un Dios que acompaña a su pueblo en el peor de los desiertos y lo salva.

Pero la noción de elección conlleva un peligro inmediato. Las actuales antropodiceas a menudo reemplazaron a la teodicea con las nociones de progreso de racionalidades discursivas, liberalismos pragmáticos, etc. Sin embargo tampoco ellos superaron el mal. Más aún, dice Rorty que “en las democracias ricas sentimos respecto a los torturadores serbios y los violadores lo que ellos sienten sobre sus víctimas musulmanas: ellos ya no son humanos”²⁶. La incapacidad de este tipo de antiesencialismo es la misma de los esencialismos, ya que no es imposible pensar un planteo que sostenga ontológicamente la superioridad de un pueblo sobre otro. Estas son algunas de las formas actuales de la “banalidad del mal”, que Estrada reconoce como herencia nietzscheana del *amor fati* y de la aceptación del mundo como un hecho más allá del bien y del mal. Cinismo, resignación, utilitarismo, son el triunfo de lo inhumano. Pero una ética contra-natura, una ética del sujeto que se descubre elegido parece romper ese determinismo. Y para que tal elección no sea una nueva ontología de la superioridad, es imprescindible que no sea una ética “patológica” en términos kantianos. Despegándonos del racionalismo de Kant²⁷, tomemos su afir-

²⁶ Rorty, R. “Human rights, rationality, and sentimentality”, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, p. 168.

²⁷ Aún cuando es claro que los elementos principales de este trabajo siguen los planteos de

mación sobre la validez de una ética “cuando rige sin condiciones subjetivas contingentes que distingan a un ente racional de otro”²⁸. Elabora luego, en la *Crítica del juicio*, la noción de *sensus communis*, una de cuyas máximas es la mentalidad ampliada, el ponerse uno en lugar de todos los demás. Esto implica no poner los móviles *patológicamente* por simpatía o filautía, es decir, por la consideración de sí en una especificidad distinta de los demás.

Elección del sujeto responsable e indistinción de tal sujeto remiten a un no-lugar donde se lleva a cabo la ética. Es el cuerpo, lugar de combate del mal. Pues, como escribía Whitman,

*Me celebro y me canto a mí mismo.
Y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de ti,
porque yo tengo lo que tienes tú
y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también.*

Vale quizás una última aclaración, que quizás debió ser primera²⁹. El mal parece un problema que debe plantearse con el trasfondo de un Dios. Se podría transformar la afirmación de Dostoyevski en una pregunta: si Dios no existe, ¿está todo permitido? Por otra parte, ¿puede el hombre ser más que un autómatas surgido en una evolución azarosa, si no hay una libertad concedida por un Dios que se autolimita (con todas las aporías que de ello se desprenden)? Además, frente a un Dios, a un absoluto, ¿qué margen de libertad puede quedar a quienes aparecen en tal absoluto? Uno podría evadir esta línea de cuestionamientos acudiendo a cierto naturalismo constatable en la historia del pensamiento. El siglo de las luces apeló a él para reemplazar la superstición teocéntrica. De tal modo, expulsado por la puerta de entrada del absoluto, se le hace entrar nuevamente por la puerta de servicio. Evidentemente Dios no es un hecho constatable. Tampoco la naturaleza humana lo es. Entonces sigue en pie la pregunta pragmática frente al mal. ¿Debemos pensarlo desde un nominalismo absoluto? De ser así, el mal es un predicado de una serie de acontecimientos que una cul-

Levinas, haría falta distinguir aquí, cosa que no haré por razones de espacio, la herencia “racionalista” (tanto de su formación en el iluminismo de la *haskalá* como en la tradición kantiana) y la “comunitarista” (los planteos sociales y éticos de la tradición judía en general).

²⁸ Kant, E. *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, p. 25.

²⁹ Agradezco este comentario a O. Del Barco y a H. Ferrari.

tura designa como tal, y que de ninguna manera y bajo ninguna justificación ontológica puede extenderse en su significación a otras culturas. De todos modos, frente al mal, sea este "natural" o debido a la acción humana, las racionalizaciones siempre caducan. Se puede afirmar que desde cierto darwinismo (que hoy ha superado las barreras de las ciencias naturales y está inserto en la vida económica y política a nivel internacional), e incluso desde algunos marxismos el mal posee cierta lógica que lo legitima. En nuestros días, la angustia producida por el mal es enfocada, por los intelectuales desde cierto esteticismo o desde cierta naturalización, los que no carecen de cierto narcisismo onanista. El mal ontológicamente puede carecer de respuestas. Es quizás un misterio, o más aún, lo radicalmente incognoscible. Pero aceptarlo es ser cómplices.

El judaísmo, como dice Levinas, ha sido ejemplo de humanidad y modelo de interpretación en muchas ocasiones y acontecimientos humanos. Hay quienes sostienen que la reflexión inspirada en las muchas vertientes del judaísmo es esencial para entender la posmodernidad³⁰. Quizás este modelo para hacer filosofía pueda extenderse, respecto al problema del mal, al cristianismo. El cristianismo sólo puede entenderse dejando de lado la maraña conceptual (imperial, dogmática, legalista) heredada de Grecia e impuesta por Roma. El cristianismo tiene como centro la *kenosis*, el abajamiento, la nada de un Dios hecho hombre. Un hombre además muerto por la idiotez de los poderes de la época y la cobardía de los que no hicieron frente al poder. El núcleo de sentido práctico y político desde esta visión es reconocer al mal como una realidad, una realidad que debe ser combatida y jamás justificada. La eliminación de las justificaciones, tácitas o explícitas, puede significar lo que Levinas mismo llama substitución. Asumir el lugar que a cada uno le corresponde, lugar en que cada uno es irremplazable y acción que a cada uno lo constituye en el núcleo de su subjetividad.

³⁰ Cf. Rose, G. *Judaism and modernity*, Blackwell, Oxford 1993.