

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

HERMENÉUTICA DE LOS SÍMBOLOS DEL MAL

APORTES DE PAUL RICOEUR A LA COMPRENSIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL

TESISTA: FRANCISCO CASTILLO ÁVILA
PROFESORA PATROCINANTE: ANA ESCRÍBAR WICKS

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN ÉTICA

Agradecimientos:

A mi entrañable familia: mi madre Ligia, mi hermana Carmen Julia y mi hermano Juan Carlos, por su constante cariño y compañía en el fortuito fluir de todas las cosas; ellos han sido mi fortaleza y refugio ante la inconsistencia de todo y la permanente arremetida del mal en el mundo.

A la profesora Ana Escribar, porque sus clases y palabras fueron un continuo estímulo en mi desarrollo intelectual.

A mi prima Andrea De la Fuente, por su disponibilidad y apoyo en los aspectos formales de la tesis.

Dedicatoria:

A mi querido y recordado padre, Rubén Castillo Villegas, quién estaría orgulloso de este nuevo logro académico.

Resumen.....	5
Introducción	6

PRIMER CAPÍTULO

EL PROBLEMA DEL MAL DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA	13
1.- La naturaleza del mal.....	13
2.- El origen del mal.....	23
2.1.- La divinidad y el mal	23
2.2.- El hombre y el mal.....	27
3.- Actitudes ante el mal	31
3.1.- Actitudes filosóficas ante el mal.....	31
3.2.- El mal y la religión.....	37
4.- Doctrinas generales sobre el mal	42
5.- Algunas Consideraciones.....	49

SEGUNDO CAPÍTULO

HITOS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOBRE EL MAL.....	51
1.- El pensamiento griego sobre el mal.....	51
1.1.- El polo trágico.....	53
1.2.- El polo ético	57
1.3.- Lo trágico, lo ético y el pensamiento nietzscheano	60
1.4.- El pensamiento prosaico del mal	64
2.- El pensamiento judío del mal	68
2.1.- Los ángeles rebeldes	72
3.- El pensamiento cristiano sobre el mal	77
3.1.- El acontecimiento cristiano.....	79

3.2.- La respuesta de la teología cristiana	81
3.3.- La fe en el diablo.....	87
4.- El mal en el pensamiento de la edad moderna.....	93
4.1.- La teodicea de Wilhem (Guillermo) Leibniz	94
4.2.- El mal en Inmanuel Kant y su crítica a la teodicea.....	97
4.3.- El mal, la literatura y el arte.....	102
4.4.- Nietzsche, el cristianismo y el mal	106
5.- El problema del mal en la época contemporánea	109
5.1.- El psicoanálisis y el mal	110
5.2.- El mal en el presente.....	113
6.- Recapitulación y comentario: De los griegos hasta la actualidad	115

TERCER CAPÍTULO

LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR	121
1.- Biografía Intelectual	121
2.- La hermenéutica de Paul Ricoeur.....	135
2.1.- La hermenéutica según <i>La symbolique du mal</i>	138
2.2.- La hermenéutica según <i>De l'interprétation. Essai sur Freud</i>	140
2.3.- La hermenéutica según <i>Du texte à l' action</i>	147

CUARTO CAPÍTULO

EL PROBLEMA DEL MAL EN PAUL RICOEUR.....	153
1.- El símbolo y su interpretación	155
2.- Los símbolos primarios del mal:	
la mancha, el pecado y la culpabilidad	163
3.- Los símbolos secundarios:	
los mitos sobre el origen y el fin del mal	174
4.- El símbolo racional: el concepto de “pecado original”	185
5.- El fracaso de la teodicea	191

5.1. El nivel del mito	192
5.2. El estadio de la sabiduría.....	193
5.3. El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica.....	194
5.4. El estadio de la teodicea	196
5.5. El estadio de la dialéctica “quebrada”	202
6.- Pensar, actuar y sentir	204
7.- Recapitulación y propuesta teórica.....	206
CONCLUSIONES GENERALES	211
BIBLIOGRAFÍA.....	215
ARTÍCULOS	218
OTRAS OBRAS DE PAUL RICOEUR.....	219

RESUMEN

La presente tesis trata sobre el problema filosófico-teológico del mal. Intenta presentar en forma clara y rigurosa las diferentes maneras cómo se ha planteado el problema realizando una síntesis. Así en la primera parte se muestra en líneas generales las tres grandes preguntas sobre el mal; a saber: la naturaleza del mal (¿qué es el mal?), el origen del mal (¿de dónde proviene?), y las actitudes y propuestas para enfrentarlo y/o superarlo (¿cómo vencerlo?). Después, exponemos las teorías filosóficas más generales sobre el mal que dan cuenta de la relación del mal en el mundo. En la segunda parte complementando lo anterior, se revisan los hitos en la historia del pensamiento sobre el mal: el pensamiento griego, la tradición judía y cristiana, el pensamiento medieval, los siglos XVII y XVIII, y la época contemporánea. En la tercera y cuarta parte se presenta la filosofía de Paul Ricoeur y se analizan sus estudios sobre el problema del mal, respectivamente. Dicho pensador realiza una hermenéutica de los símbolos del mal, representado en la imagen de la mancha, del cautiverio (pecado) y de la carga (culpabilidad). Además se examinan cuatro mitos sobre el origen y el fin del mal: mito cosmogónico, trágico, adámico y órfico; para luego, analizar la evolución de la conciencia moral a partir de la concepción trágica hasta la concepción ética del mal, base de la teodicea. Por último, entregamos las conclusiones generales de nuestra tesis, y en consecuencia, el aporte de Paul Ricoeur al problema del mal.

INTRODUCCIÓN

En mayor o menor medida la experiencia del mal es familiar a todas las personas. El abandono, el dolor, la enfermedad, la muerte son “experiencias cotidianas del mal a las que a la larga nos acostumbramos, con las que contamos desde siempre a fin de llevar la vida. Pero existe también la experiencia del mal como algo demoledor e incomprensible, que un día cae sobre el justo, sobre el inocente, sobre el débil, y lo aniquila; de un mal que viene desde quizá dónde como tara, o se desata repentinamente como enajenación, pérdida de sí, o carcome silenciosamente las entrañas como odio o mala fe”.¹ Pero, ¿qué es el mal? ¿de dónde proviene? ¿se puede superar? Inquietudes tan antiguas como tan vigentes pues surgen de las más profundas raíces de la existencia humana. Estas interrogantes que no tienen resolución definitiva generan una estrategia de vuelta, de espiral sin fin, de revisión constante, porque la presencia del mal nos interpela de continuo. De manera que los acontecimientos históricos nos piden explicación², la repetida constatación de que el mal pareciera que no tuviera límites.

Sin embargo, existen diversos tipos de males. Los hay naturales como terremotos, sequías, inundaciones, que de vez en cuando nos depara la naturaleza; también los hay físicos como enfermedades, muertes, dolores corporales. Y está el mal moral: aquel que se hace conscientemente como el daño que infligimos al prójimo y del cual somos causantes voluntarios. En definitiva está el mal que se sufre, o se padece y además, el mal que se hace. El mal físico y el mal ético o moral algunas veces coinciden, por ejemplo cuando un hombre le provoca una enfermedad a otro, pero son diferentes. El mal moral tiene relación con las decisiones humanas y sus actos. El problema del mal desde la perspectiva filosófica se preocupa fundamentalmente del mal moral.

¹ Giannini, Humberto y Flisfisch, María Isabel. Introducción al artículo 1º en Tomás de Aquino. Cuestiones Disputadas acerca de lo malo. Editorial Universitaria, Santiago, 1994, pp. 23.

² “Si existe una herencia del siglo XX, acaso el más oscuro y sangriento de la historia humana, no puede ser otra que la inquietante pregunta sobre el mal”. Possenti, Vittorio. Dios y el Mal. Ediciones Rialp, Madrid, 1997, pp. 9.

Desde la edad media uno de los temas comunes a la filosofía y a la teología es el problema del mal³. También en el pensamiento contemporáneo la pregunta sobre el mal sigue estando presente puesto que pareciera que hoy existe una escalada de mal como nunca se había dado en la historia del hombre. “Incluso se ha afirmado que la humanidad nunca había estado tan marcada por el poder del mal como hoy”.⁴ Sin embargo, la cuestión del mal tiene una larga y fructífera historia. En efecto, “una mirada hacia la historia de la cultura muestra con toda claridad que el problema del mal nunca dejó tranquilo al espíritu humano, ya se trate de los cronistas y profetas del Antiguo Testamento, de los evangelistas y autores de las cartas del Nuevo, de los padres de los primeros siglos cristianos, de los teólogos de la edad media, de los pensadores de la edad moderna, de los representantes de las nuevas ciencias del comportamiento humano. La cuestión sobre el origen del mal, su esencia y superación se estableció de nuevo, si bien con acentos distintos y en parte con respuestas muy divergentes”.⁵ Luego, la gran cantidad de autores que se ha preocupado sobre el mal pareciera mostrar la insolubilidad del problema y, especialmente la perplejidad del hombre ante el mal. No obstante, “desistir de la empresa sería no sólo impropio, sino imposible: aún cuando el hombre pretendiera abandonar el mal, el mal nunca abandonaría al hombre”.⁶

El problema comienza ya al intentar determinar qué es lo que debe calificarse como ‘malo’, dependiendo del tiempo, del lugar, y de la cultura de la persona. Así un mismo objeto puede ser calificado de malo o de bueno: ¿el servicio militar es un bien para la patria o una preparación para matar? ¿la religión es una droga para el pueblo o un medio privilegiado para relacionarse con lo trascendente?

³ Cfr. Ricoeur, Paul. “El mal un desafío a la filosofía y a la teología” en *Fe y Filosofía*. Editoriales Almagesto Docencia, Buenos Aires, 1990, pp. 199-220.

⁴ Haag, Herbert. *El problema del mal*. Editorial Herder. Barcelona, 1981, pp. 11.

⁵ Haag, Herbert, op. citada, pp. 11.

⁶ Possenti, Vittorio. *Dios y el mal*. Ediciones Rialp, Madrid, 1997, pp. 10.

Por otra parte, la cuestión del mal está muy unida al tema de la existencia de Dios, el sentido de la vida y la libertad humana. Al respecto, “tanto teólogos como filósofos tratan generalmente el problema del mal en la dimensión de la libertad humana que es condición para obrar el mal, tanto si este obrar se interpreta en último término como negación de lo divino o como negación de lo humano”.⁷ Lo que si es evidente es que la presencia del mal en el mundo es un hecho y no requiere demostración⁸. Una triste y dolorosa experiencia universal ha hecho de la existencia del misterio de iniquidad una formidable interrogante para el hombre de todos los tiempos. En efecto, todas las personas hemos tenido más de alguna experiencia del mal: de aquel sin justificación, absurdo, que padecemos, que cae sobre cada persona, y oscurece de pronto el sentido de la existencia; pero también del mal que hemos hecho conscientemente o tal vez sin querer, o quizás luchando con nosotros mismos. El mal, por tanto, afecta el sentido global de la existencia humana, expresándose en formas muy diversas como la injusticia, la violencia, el sufrimiento, la angustia y la muerte. Pese a esta facticidad innegable del mal, el ser humano siente que este no debería ser ni suceder. “Ante tal situación no es nada extraño que los hombres hayan soñado siempre y todavía sueñen en un mundo sin mal, no es extraño que en un tiempo en que todo parece ser factible crezca incontrolado un utopismo de planificación que aparenta ante los hombres ilusiones de ideologías de igualdad y libertad”.⁹

Ahora bien, el hombre experimenta el mal como algo previo, ajeno, exterior a él, lo que se ha denominado el ‘mal de pena o de castigo’, pero también como aquello en lo cuál él mismo se reconoce¹⁰, o sea el ‘mal de culpa’. Así el problema del mal se constituye en un reto para el pensamiento. Por ello, Paul Ricoeur escribe: “los más grandes pensadores en filosofía y teología concuerdan en reconocer, a veces con grandes gemidos, que sus respectivas disciplinas encuentran en

⁷ Haag, Herbert, op. citada, pp. 12.

⁸ Cfr. Cardona, Carlos. *Metafísica del bien y del mal*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, pp. 151.

⁹ Haag, Herbert op. citada, pp. 13.

el mal un desafío incomparable. Lo importante no es esta confesión sino la manera cómo es recibido el desafío o el mismo fracaso: como una invitación a pensar menos o como una provocación a pensar más o de otro modo”.¹¹ Luego, a través de esta investigación quisiéramos reflexionar sobre el fenómeno del mal, pensarlo de nuevo con la esperanza de arrojar algo de claridad. En efecto, “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 significado y sentido últimos de la existencia y de la existencia humana”.¹² Como trasfondo sigue estando presente la pregunta “¿es posible luchar contra algo que nos amenaza, pero cuya naturaleza y origen ignoramos? Evidentemente, no; y este es el motivo de que toda pugna contra el mal se encuentre sustentada en una meditación renovada sobre él”.¹³ En definitiva, el mal es un enigma, un problema que nos interpelará y cuestionará de modo constante.

¹⁰ Cfr. Meis, Anneliese. El problema del mal en Orígenes. Anales de la Facultad de Teología Vol. XXXVII, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988, pp. 19.

¹¹ Ricoeur, op. citada, pp. 199.

¹² Ahumada Durán, Rodrigo. El Mal. Del problema al misterio, notas en la perspectiva del ser, en Revista Temas de Derecho. Universidad Gabriela Mistral, Año XIV, N° 1 y 2 Enero-Diciembre, Santiago, 1999, pp. 153.

Luego, los objetivos de este trabajo son:

- 1.- Presentar una visión general del problema del mal, desarrollando cuatro aspectos fundamentales: naturaleza del mal, origen del mal, actitudes para superarlo y teorías generales sobre el mal y su relación con el mundo.
- 2.- Indagar los principales hitos del pensamiento sobre el mal formulados a través de la historia de la Filosofía.
- 3.- Explicitar por qué la cuestión del mal se convierte en un problema fundamental del pensamiento cristiano.

¹³ Possenti, op. citada, pp. 16.

4.- Descubrir el aporte de Paul Ricoeur al pensamiento sobre el mal interpretando los símbolos y mitos acerca del origen del mal.

Las hipótesis de este trabajo son las siguientes:

Hipótesis N° 1.-

El hombre concibe el mal en formas diversas resumibles en dos: concepción trágica y concepción ética del mal. La concepción trágica señala que el mal es algo externo al hombre, que éste padece el mal. La concepción ética sostiene que el mal es algo interno al hombre, o sea que él es el causante del mal.

Hipótesis N° 2.- Toda la constelación de símbolos del mal se orienta hacia lo que Paul Ricoeur denomina “siervo albedrío” en contraposición con el “libre albedrío”. Luego, ante la experiencia del mal somos siervos y libres a la vez.

Hipótesis N° 3.- La hermenéutica del mal propuesta por Paul Ricoeur muestra que el hombre ha evolucionado desde la concepción trágica del mal hasta la concepción ética del mal, sin abandonar completamente la primera. Pensamos que hay una tercera concepción que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición intermedia entre la trágica y la ética la llamaremos sintética: es necesario afirmar al mismo tiempo que el mal está ahí afuera -el mal ya allí- y en el hombre. Así la concepción trágica por un lado, y la concepción ética, por otro lado, no serían excluyentes. De modo que nuestra proposición es la complementación de ambas en una tercera concepción.

Metodología de la tesis:

La presente tesis es una investigación de carácter intelectual, por tanto la metodología de trabajo se basa en la revisión bibliográfica de distintos autores, la exposición de ideas, análisis de textos y reflexión personal.

PRIMER CAPÍTULO:

EL PROBLEMA DEL MAL DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Ante el problema filosófico del mal, nos encontramos con cuatro aspectos fundamentales que se conectan mutuamente: la naturaleza del mal, el origen del mal, las distintas actitudes y propuestas para enfrentarse con él, además de las teorías filosóficas más generales sobre el mal. Revisemos cada uno de estos puntos.

1.- La naturaleza del mal

La reflexión en torno a la naturaleza del mal intenta responder a la pregunta qué es el mal. Sin embargo, esto equivale a dar por supuesto que el mal es algo en la realidad y sólo falta determinar su modo de ser: ya sea una realidad necesaria, un ser o sustancia, un no ser, una cualidad, un valor, una energía, etc. Una posible respuesta es que el mal no es una realidad separada, sino que forma parte de la única realidad verdaderamente existente, es por tanto un aspecto necesario en el mundo. El mal, entonces, forma parte de la realidad ya que sin él sería incompleta. La idea de que el mal es necesario para la armonía universal fue sostenida por Leibniz en su obra *Teodicea*. Aquí la razón se dispone a demostrar que puede comprender el todo del mundo, incluidos el mal y Dios. La existencia del mal en el mundo no demuestra que Dios sea el autor del pecado, demuestra únicamente que el espíritu humano es demasiado limitado para comprender que el mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo, que es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. “Y aun cuando se llenaran todos los tiempos y todos los lugares, siempre resultaría que se les habría podido llenar de una infinidad de maneras, y que hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme a la suprema razón”.¹ Por tanto, la supuesta imperfección es sólo desconocimiento del papel que lo imperfecto desempeña en el orden perfecto total. Este mundo aun cuando no sea bueno en su entera totalidad, ostenta, sin embargo, una proporción óptima entre cosas buenas y malas. El mundo es bueno en la medida de lo posible, no perfectamente bueno, pues la perfección se da solamente en Dios. Así Dios permite el mal concomitantemente, si va unido con necesidad a un bien. Luego, el mal aparece cuando se le considera aisladamente, pero disminuye cuando contemplamos el universo en su conjunto. “Es preciso tener entendido que todo está ligado en cada uno de los mundos posibles; que el Universo, cualquiera que sea, es todo de una pieza, como un Océano; el menor movimiento hace sentir su efecto a todas las distancias, aunque se haga menos sensible a proporción de la misma; de suerte que Dios lo ha ordenado todo de antemano de una vez para siempre, habiendo previsto los ruegos u

¹ Leibniz, Guillermo. *Teodicea*. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946, Primera parte & 8, pp. 112.

oraciones, las buenas y las malas acciones, y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha tomado sobre la existencia de todas. Así que nada puede mudarse en el Universo... Por lo tanto, si llegara a faltar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo, que tomándolo todo en cuenta el Creador que lo ha escogido, ha encontrado que era el mejor”.² En definitiva, según Leibniz, el mal es un aspecto menor puesto que este mundo a pesar del mal existente, es el mejor que Dios ha podido crear.

El mal como un ser es la tesis del maniqueísmo. En efecto, la doctrina maniquea sostiene un dualismo entre el Bien y el Mal. Estos son principios opuestos, los cuáles entablan una lucha para apoderarse del mundo y de las almas. Aquí el Mal es concebido como un ser, una sustancia³, una fuerza, una divinidad. Para los maniqueos, el Mal posee una existencia sustancial, cósmica, identificada con la materia, del mismo rango y de la misma eternidad que el Bien, con un imperio de espíritus superiores que lo siguen y lo multiplican, maleando las cosas del mundo bueno. “Según Mani había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o principios): la Luz (equiparada con el Bien y a veces Dios), y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz al Norte; la Oscuridad al Sur). Cada una de las dos substancias tiene a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el reino de las Tinieblas...El maniqueísmo da al problema del mal -el problema central de sus concepciones religiosas y éticas- una solución que fue punto de partida para numerosas controversias de carácter filosófico: la solución que consiste en declarar que el Mal es una sustancia existente, que no puede ser absorbida por el Bien ni tampoco concebida como analogía con el no ser. El triunfo sobre el Mal no requiere, pues, la aniquilación de éste, sino su relegación al reino que le es propio; una vez allí definitivamente confinado, no hay temor de que

² Idem.

invada de nuevo el reino de la Luz. Por eso la purificación es un motivo central en la ética maniquea, ya que ella contribuye al deslinde entre los dos reinos a la vez opuestos e indiferentes entre sí”.⁴ Como se sabe esta doctrina cautivó a Agustín en su juventud, pero más adelante intentó refutarla por su incompatibilidad con la postura cristiana de un solo Dios creador del universo.

Xavier Zubiri, -quién se preocupó del problema del mal dando conferencias sobre este tema, las cuáles aparecen en el libro póstumo *Sobre el sentimiento y la Volición*- afirma que en general el pensamiento dualista sostiene que “el bien y el mal serían sustantividades, o cuando menos principios físicos de la sustantividad. Se trataría, pues en la terminología clásica, de que el bien y el mal son sustancias buenas y malas en cuanto sustancias”.⁵ En esta línea Zubiri resalta al maniqueísmo y al mazdeísmo haciendo una comparación. “Para Mani hay dos principios: el del bien y el principio del mal. Estos dos principios son de carácter ‘físico’: se trata de dos principios de la naturaleza en cuanto naturaleza. Y además, estos dos principios son cada uno de por sí dos sustancias completas. Estas dos sustancias son antitéticas; cada una es lo opuesto a la otra. Y son también equivalentes; cada uno es de suyo lo que es independientemente de la otra. Cada una es inengendrada y eterna (...) Siglos antes de Mani, en Irán aparece una forma de dualismo distinta: es el mazdeísmo. El mazdeísmo es una doctrina propia del Irán sasánida. Hunde sus raíces en Zarathustra, pero no debe confundirse con la predicación del profeta. Los dos principios antitéticos son: el principio del bien (Ohrmazd) y el principio del mal (Ahriman). Ninguno de estos dos principios es material; ambos son espirituales. El primero de

³ Entendemos sustancia como una realidad independiente de otras. Ninguna sustancia puede ser predicado en una proposición. Son por tanto sujetos capaces de recibir otros modos de ser como cualidad, cantidad, relación, etc., modos que dependen en su ser de las sustancias.

⁴ Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Tomo II. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 128.

naturaleza luminosa; el segundo, de naturaleza tenebrosa...El hombre no es una ‘mezcla’ de dos sustancias, como en el maniqueísmo, sino una ‘lucha’ entre dos espíritus, una elección voluntaria, lucha que ha de resolver también por elección...Esta concepción, muy superior a la de Mani, mantiene, sin embargo, la idea de que el bien y el mal son dos sustancias y dos causas; sustancias que no son materiales sino espirituales. Pero, a pesar de ser antitéticas, no son equivalentes: el mal es inferior al bien.”⁶ Luego, el mal según el maniqueísmo y el mazdeísmo es un ser, una sustancia, opuesta al bien.

Según otros pensadores, el mal es concebido como no ser. Plotino es 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”.⁷ Luego, el mal es, según Plotino, privación.

Esta idea plotiniana del mal como privación es retomada por Agustín para quien el mal no tiene una existencia propia, es algo que no es. La creación es sólo buena, por tanto el mal se debe a la desobediencia de los hombres. El mal no es sustancia, sino una privación o un movimiento al no ser. Afirma que el mal es una tendencia hacia la nada, al menor ser. Señala: “Que es otra cosa el mal sino privación de bien, hasta llegar al mayor mal que es la nada, y privación de todo bien”.⁸ Leemos en sus *Confesiones* que el problema del origen del mal es una de sus mayores inquietudes: “Busqué entonces

⁵ Zubiri, Xavier. Sobre el sentimiento y volición. Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 238. Este libro póstumo de Zubiri recoge los textos de tres cursos, titulados, respectivamente, “Acerca de la voluntad” (1961), “El problema del mal” (1964) y “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975).

⁶ Zubiri, op. citada, pp. 238-241.

⁷ Plotino. *Enéadas*, edición por G. Faggin, Rusconi Libri, Milán, 1992, página 149, citado por Vittorio Possenti en Dios y el Mal, pp. 25.

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”.¹ Para Agustín el mal tiene que ver con la obstinación del espíritu humano y la indolencia del corazón. Entonces, el mal es un alejamiento del hombre de la voluntad de Dios.

Dentro de esta misma línea nos encontramos con Tomás de Aquino quien 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 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”.¹⁰ Lo malo es una privación determinada, es la privación de una perfección que debería tener. Tomás en su obra la *Suma Contra los Gentiles* señala: “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; y si carece de cabellos rubios, tampoco es un mal, pues aunque le correspondieran por naturaleza, no es de necesidad que los tenga. Sería, sin embargo, un mal que no tuviera manos, las cuales debe tener naturalmente si es perfecto; pero esto no sería un mal 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

⁸ Agustín. Confesiones. Ediciones bilingüe. Sarpe, Madrid, 1983, Libro III, capítulo VII, pp. 74.

⁹ Agustín. Confesiones, Libro VII, pp. 174.

¹⁰ Tomás de Aquino. Cuestiones Disputadas acerca de lo malo. Editorial Universitaria. Traducción, Introducción, Comentarios y notas de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch. Santiago, 1994. Artículo 1º, pp. 42.

¹¹ Tomás de Aquino. Suma Contra los Gentiles, Libro III, capítulo 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Edición Bilingüe en dos volúmenes, 1968.

del mal”.¹¹ En el siguiente capítulo resume su doctrina acerca del mal y señala: “Según se ha dicho, el mal no es sino privación de lo que un ser tiene y debe tener por naturaleza; pues este es el sentido con que todos usan la palabra mal. Ahora bien, la privación no es una esencia, sino más bien negación en la sustancia. Luego, el mal no es ninguna esencia en la realidad”.¹² El mal es entonces una privación de un bien debido.

Para Xavier Zubiri, el mal no es sustancia ni tampoco privación sino condición. “Toda la argumentación del dualismo se reduce a afirmar que el mal es una realidad; necesita, por tanto, una causa real que lo produzca, y esta causa no puede ser el bien. Pero este razonamiento pende de qué es mal como realidad; ésta es la cuestión. El razonamiento concluiría si el mal fuera una propiedad o cualidad real de las cosas. No es así. El mal no es una propiedad real, sino una condición real de las cosas. Ahora bien, una condición no agrega ninguna propiedad real a la cosa; la madera de una puerta no tiene, por ser puerta, más propiedades reales que ese mismo trozo de madera suelto en el universo. El mal es una realidad, pero no es realidad de propiedad sino realidad de condición”.¹³ Es importante resaltar que Zubiri prefirió tratar el problema del mal al del bien. Para Zubiri el mal es siempre condición pero el bien no lo es siempre.¹⁴

También se ha sostenido que el mal no es un ser sino un valor o más bien dicho un desvalor¹⁵.

Si entendemos el bien como un valor, su polar será el mal como desvalor o disvalor. Nietzsche

¹² Tomás de Aquino. Suma Contra los Gentiles, Libro III, capítulo 7.

¹³ Zubiri, op. citada, pp. 245-246

¹⁴ Zubiri, op. citada, pp. 241. La larga cita a pie de esta página escrita por el editor señala sobre Zubiri: “Como expone ampliamente en el capítulo tercero de este texto, el bien tiene una cierta prioridad o dominancia sobre el mal, ya que éste se inscribe siempre en lo que alguna vez llama la “línea del bien” (...) Zubiri había dejado ya bien claro en Sobre la esencia que el bien (bonum) es un carácter formal y trascendental de la realidad mundana respecto del hombre (cf. Sobre la esencia, pp. 429-432 y 501-2), cosa que no le sucede al mal. El bonum como trascendental es previo a toda condición y fundamento suyo. A ese nivel, pues, no hay un malum opuesto al bonum. La dualización bueno-malo es ulterior, y tiene que ver con el modo como los contenidos talitativos “acondicionan” la realidad humana. Sólo esto último es lo que Zubiri entiende por “condición”.

¹⁵ Véase Frondizi, Risieri. ¿Qué son los valores?. Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile, 1994, pp. 15-20. Allí se sostiene: “Los valores no son, por consiguientes, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores (...). Ahora bien ¿qué son los valores? Dijimos que los valores no existen por sí mismos, al menos en este mundo: necesitan de un depositario en que descansar. Se nos aparecen, por lo tanto, como meras cualidades de esos depositarios: belleza de un cuadro, elegancia de

afirma que el bien y el mal son valores impuestos por la voluntad de poder. Estos hombres -que tienen la voluntad de poder- son los que dicen lo que es el bien y el mal, lo bueno y lo malo. En el discurso de *Así habló Zaratustra* a través del profeta señala: en “De las mil metas y de la única meta”: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira es la tabla de superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder. Laudable es aquello que le parece difícil; a lo que es indispensable y a la vez difícil llámalo bueno, y a lo que libera incluso de la suprema necesidad, a lo más raro, a lo difícilísimo, a eso lo ensalza como santo”.¹⁶ Los valores son, por tanto, una meta o un objetivo a alcanzar impuesto por los que tienen el poder en sus manos. En su libro *Genealogía de la moral*, en el Tratado Primero llamado precisamente *Bien y Mal*, sostiene que, al principio, se llamó ‘bueno’ lo que hacían los nobles: dominar, castigar y matar; en cambio se llamó ‘malo’ lo que tenía que hacer el pueblo sencillo; o sea, obedecer, arrepentirse y amar. Escribe: “El juicio ‘bueno’ no emana, en modo alguno, de aquellos a quienes se ha prodigado la bondad. Más bien son los ‘buenos’, es decir, los hombres de distinción, los poderosos, los que son superiores por situación y su elevación de alma, los que se han considerado a sí mismos como ‘buenos’, los que han juzgado sus acciones ‘buenas’, es decir, de primer orden, estableciendo esta tasación por oposición a todo lo que era bajo, mezquino, vulgar y plebeyo. Desde lo alto de este sentimiento de la distancia, se han arrogado el derecho de crear valores y determinarlos (...) La conciencia de la superioridad y de la distancia, lo repito, el sentimiento general fundamental, duradero y dominante de una raza superior y reinante, en oposición con una raza inferior, con un ‘bajo fondo humano’: he aquí el origen de la antítesis entre ‘bueno’ y ‘malo’”.¹⁷ Sin embargo, como el pueblo estaba en mayoría, vino un cambio de valoración y triunfa “el instinto de rebaño” donde lo bueno será lo “no egoísta” y lo malo será lo “egoísta”. Así, según Nietzsche, la plebe declaró su “moral de esclavos” como buena, y la “moral de

un vestido, utilidad de una herramienta (...). Una característica fundamental de los valores es la polaridad. Mientras que las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente negativo. Así la belleza se opone a la fealdad; lo malo a lo bueno; lo injusto a lo justo, etc. No se crea que el desvalor, o valor negativo, implica la mera ausencia del valor positivo: el valor negativo existe por sí mismo y no por consecuencia del valor positivo. La ‘fealdad’ tiene tanta presencia efectiva como la ‘belleza’; nos encontramos con ella a cada rato. Lo mismo puede decirse de los demás valores negativos como la injusticia, lo desagradable, la deslealtad, etc.”

los señores” como mala, reprobable. El pueblo judío inició esta revolución, y los cristianos la hicieron triunfar definitivamente.

Para terminar este punto sobre qué es el mal y reafirmar la actualidad del problema que nos ocupa quisiéramos presentar el pensamiento polémico y provocativo¹⁸ de Jean Baudrillard quien escribe en su libro *La transparencia del mal* lo siguiente: “El Principio del Mal no es moral; es un principio de desequilibrio y de vértigo, un principio de complejidad y de extrañeza, un principio de seducción, un principio de incompatibilidad, de antagonismo e irreductibilidad. No es un principio de muerte, sino, muy al contrario, un principio vital de desunión. Desde el paraíso, con el que ha terminado su advenimiento, es el principio del conocimiento. Si fuimos expulsados de él por culpa del conocimiento, aprovechemos por lo menos todos sus beneficios. Cualquier intento de redención de la parte maldita, de redención del principio del Mal, sólo puede instaurar nuevos paraísos artificiales, los paraísos artificiales del consenso que sí son un auténtico paraíso de muerte”.¹⁹ Baudrillard afirma la inseparabilidad del bien y el mal, y por consiguiente la imposibilidad de promover al uno sin el otro. Esto es lo que suele llamar “el teorema de la parte maldita, y no hay otro motivo para preguntarse si debe ser así; es así, y no reconocerlo significa caer en la mayor ilusión. Esto no invalida lo que puede hacerse en la esfera ética, ecológica y económica de nuestra vida, pero relativiza totalmente su alcance simbólico del destino”.²⁰ Como decíamos para Baudrillard el bien y el mal son inseparables, no puede estar sólo el bien, de modo que exorcizar la parte negativa trae muchos más peligros. “La producción interrumpida de positividad tiene una consecuencia terrorífica(...) Cualquier estructura que acose, que

¹⁶ Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra, traducción de Andrés Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 95.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich. Genealogía de la Moral. Editorial Porrúa, México, pp. 148.

¹⁸ Cfr. Holzapfel, Cristóbal. Aventura ética. Hacia una ética originaria. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 16-19. Aquí Holzapfel resalta y comenta “un texto provocativo y polémico” refiriéndose a la tesis de Baudrillard que “la inmoralidad y no la moralidad es el motor de la historia humana” aparecido en el libro *Las Estrategias fatales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 76-77.

¹⁹ Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1991, pp. 116.

²⁰ Idem, pp. 114.

²¹ Idem, pp. 115.

expulse y exorcise sus elementos negativos corre el peligro de una catástrofe por reversión total, de la misma manera que cualquier cuerpo biológico que acose y elimine sus gérmenes, sus bacilos, sus parásitos, sus enemigos biológicos, corre el peligro de la metástasis y el cáncer, es decir, de una positividad devoradora de sus propias células, o el peligro viral de ser devorado por sus propios anticuerpos, ahora sin empleo”.²¹ En definitiva, el bien y el mal, son necesarios para la vida tal cual la conocemos, entre ellos hay una especie de armonía universal. Esto nos recuerda el pensamiento de Leibniz.

2.- El origen del mal

El problema del origen del mal ha dado lugar a soluciones muy diversas. Para unos, el mal procede últimamente de Dios o de la causa primera; si Dios es la causa de todo y por consiguiente también del mal, éste es inherente a Dios. Los que argumentan así, lo hacen con el fin de negar la existencia de Dios o de combatir una determinada idea del mismo.

2.1.- La divinidad y el mal

Según Vittorio Possenti el problema del mal hay que situarlo ante Dios. Afirma que la respuesta atea no elimina una ineludible paradoja: “La negación de Dios se alimenta de la protesta que ante él opone el enigma del mal; sin embargo, semejante enigma no avanza lo más mínimo, sino todo lo contrario, con la supresión de Dios. Sin él no se explica el sufrimiento, no son derrotados ni el dolor ni el mal. Más aún, se pierde toda esperanza de una victoria final sobre ellos”.²² Luego, hay tres grandes respuestas que ha planteado el problema del mal ante Dios. Para la primera: “Dios no podría impedir el mal, siendo bueno, pero débil, es decir, no omnipotente, sino comprometido sin remedio con el mundo y con el hombre. Una concepción finista y móvil de Dios (...) Ésta si enfocamos las cosas con optimismo, podría conducir a una evolución emergente, según la cual Dios y el hombre, los dos finitos, cooperan en una asintótica y nunca definitiva victoria sobre el mal”.²³ Según una segunda concepción: “Dios alberga en sí la oscuridad y una huella del mal. En Él convivirían luces y sombras, una mano derecha y una izquierda: el mal formaría parte, acaso vencida pero parte en fin de cuentas, de esa mano izquierda (...) Se da por sentado que la perfección no reside en el acto, sino en el proceso, en el movimiento; no en la actividad, sino en la síntesis de contrarios. A este supuesto dialéctico-bipolar va unida también la idea de que Dios no es del todo inocente en la producción del mal de culpa: la oscuridad que en Él anida se transforma en sollicitación general al mal”.²⁴ En el tercer tipo de

²² Possenti, op. citada, pp. 12.

²³ Possenti, pp. 13.

²⁴ Possenti, pp. 13-14.

respuesta se afirma que “Dios permite el mal (moral), que de por sí encuentra su único origen en el acto de la libertad finita. En cuanto totalmente indemne al mal, en cuanto infinito, trascendente acto puro, Dios puede salvarnos de él. Aquí Dios es necesario para el mundo, no el mundo para Dios (...) En semejante supuesto se tornan de la máxima importancia las cuestiones del bien, de la ley moral y, sobre todo, de la libertad finita”.²⁵

“Si el mal existe es por que no existe Dios o los dioses” es uno de los argumentos de la posición atea. Es el caso de Epicuro que aleja a los dioses por causa del mal. Los males afectan por igual a justos e injustos, piadosos e impíos. Por tanto, en los males que pesan sobre los hombres no puede reconocerse ningún sentido justo. “No es impío quien reniega de los dioses en lo que la gente cree, sino quien aplica las opiniones de esa gente a los dioses, ya que no son sino presunciones vanas las razones de la gente al referirse a los dioses porque estos, entregados a su propia excelencia, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño a todo lo que les es ajeno”.²⁶ Así los dioses están muy lejos de nosotros y no podemos tener contacto con ellos, ni, por supuesto, se preocupan del ser humano. Epicuro señala en el fragmento 14 “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”.²⁷ Más adelante en la exhortación 65 dice: “Es absurdo pedir a los dioses lo que cada uno es capaz de procurarse por sí mismo”.²⁸

Epicuro argumenta que, lógicamente hablando, 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

²⁵ Possenti, pp. 14.

²⁶ Epicuro. Sobre la Felicidad, Carta a Meneceo, 123-124, Editorial Debate, Madrid, 2000, pp. 31.

²⁷ Epicuro. Idem, pp 72.

²⁸ Idem, pp. 115.

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 eliminarlo²⁹. Epicuro, atenúa estas consecuencias, admitiendo la existencia de dioses que llevan su propia vida y no se preocupan de nosotros. Por tanto, no tiene sentido dirigirles oraciones.

Otras doctrinas concluyen que Dios no puede ser causa de todo o que hay un Dios que se hace en el curso de un proceso dentro del cual el mal va desapareciendo progresivamente. Schelling en su obra *Sobre la esencia de la libertad humana* sostiene que Dios tiene su fundamento en sí mismo, pero paradójicamente, tiene su fundamento en “lo que Dios mismo no es el mismo”. Así escribe: “Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero estas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él (...) Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios”.³⁰ O sea Dios tiene un fundamento oscuro y recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia. Más adelante señala: “sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio. Sólo Dios -Él mismo aquel que existe- habita en la luz pura, pues sólo Él es por sí mismo. La vanidad del hombre se opone a la idea de ese origen a partir del fundamento, e incluso busca razones morales en

²⁹ Cfr. Safranski. *El Mal o El drama de la libertad*, Editores Tusquets, Barcelona 2000, pp. 254-255.

³⁰ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Editorial Anthropos, edición bilingüe, Barcelona, 1989, pp. 167.

contra de ella. Con todo, no sabríamos de nada que pudiera estimular más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz, que la conciencia de la noche oscura de la que surgió elevándose desde allí a la existencia”.³¹ El abismo de Dios es el Dios todavía inacabado que va desplegándose. Así la evolución de la naturaleza es un proceso dramático. “Todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados. El primer principio es aquel por el cual los seres están separados de Dios, o aquel por el que están en el mero fundamento(...) Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal”.³² Este drama tiene que soportarse en el hombre, allí donde la naturaleza ha alcanzado la suprema conciencia. En él puede hacerse consciente y convertirse en acción libre lo carente de regla, lo caótico; en definitiva: el mal. Así por medio de su libertad, el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado.³³

2.2.- El hombre y el mal

Según muchos pensadores, el mal está en el hombre y en sus actividades, por ejemplo: la rebelión del hombre contra Dios, o su alejamiento, son la causa del mal. O bien, esta reside en la naturaleza humana, en el sentido de que solamente ella no es indiferente al mal y al bien. En definitiva, el mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad. Aquí nuevamente nos encontramos con pensadores como Agustín y Nietzsche, nombrados anteriormente, también Kant y en el siglo XX, Maritain y Ricoeur. Revisemos brevemente cada uno de ellos.

³¹ Idema, pp. 169.

³² Idem, pp. 175 y 179.

³³ Cfr. Safranski, op. citada, pp. 55-68. Allí aparece un estudio sobre el mal en Schelling.

Agustín en su obra *Confesiones* escribe: “Yo me esforzaba cuanto podía para entender lo que había oído decir, esto es, que el libre albedrío de nuestra voluntad era la causa del mal que obrábamos, y la rectitud de vuestro juicio la causa del mal que padecíamos; pero yo no podía entender esto claro y distintamente(...) Me levantaba algún poco hacia vuestra luz al saber yo con tanta certeza que tenía mi voluntad propia, como estaba cierto que tenía vida. Así cuando quería o no quería algo, estaba ciertísimo de que yo mismo, y no otro, era el que quería o no quería aquello; y ya casi conocía que estaba allí la causa y principio de mi pecado”.³⁴ El mal por tanto, proviene del interior de cada hombre, él es la causa del mal cuando se aleja de la voluntad divina.

Kant en su *ensayo sobre el mal radical* sostiene que el hombre tiene una inclinación natural al mal. El mal es una desviación de las máximas procurando el amor a sí mismo y no el respeto a la ley moral. Escribe: “la tesis ‘el hombre es malo’ no puede querer decir, según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral, y sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella”³⁵. Como se sabe para Kant, la ley moral es el Bien: el que hace de ella su máxima es moralmente bueno y el que se aparta es malo. Señala que “la aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima -aptitud o ineptitud que procede de la propensión natural- es llamada el buen o mal corazón”.³⁶ Esta propensión al mal tiene tres grados: “Primeramente es la debilidad de corazón humano en el seguimiento de las máximas adoptadas, en general, o sea la fragilidad de la naturaleza humana; en segundo lugar, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aún cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la impureza; en tercer lugar, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la malignidad de la naturaleza humana o del corazón

³⁴ Agustín, op. citada, Libro VII, capítulo III, pp. 157.

³⁵ Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 41.

³⁶ Idem, pp. 38.

humano”.³⁷ En definitiva el mal proviene del hombre, de sus acciones, pero también de su intención, cuando se aparta de la ley moral.

Nietzsche también es de la idea que el origen del bien y del mal proviene del ser humano. En el *Zarathustra* señala: “En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo. El hombre fue quien puso los valores sobre las cosas a fin de sobrevivir. ¡Fue él quien creó el sentido de las cosas, un sentido humano!”³⁸ Luego, el origen del mal no tiene un carácter teocéntrico o divino sino antropocéntrico. Es el hombre el creador de valores.

En el siglo XX el problema del origen del mal es retomado por Jacques Maritain. En su obra *Y Dios Permite el Mal*, afirma en sus primeras páginas: “la certeza fundamental, la roca incommovible a la que debemos aferrarnos en esta cuestión del mal moral, es la inocencia absoluta de Dios”.³⁹ Siguiendo a Santo Tomás, parte de dos axiomas sacrosantos: “*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)”.⁴⁰ O sea toda causalidad directa o indirecta de Dios debe ser excluida. Y el segundo axioma señala: “*Defectus gratiae prima causa ex nobis* (la causa primera de la falta de gracia viene de nosotros)”.⁴¹ Es en nosotros, es en la creatura donde reside la causa primera del mal moral. En definitiva, Dios es absolutamente inocente del mal. Estos dos axiomas de Santo Tomás, Maritain los reúne en el siguiente enunciado: “Dios no es en absoluto la causa del mal de nuestros actos libres; quien es la causa primera, quien tiene la iniciativa primera del mal moral, es el

³⁷ Idem, pp. 38.

³⁸ Nietzsche. Así habló Zarathustra, op. citada, pp. 95.

³⁹ Maritain, Jacques. *Y Dios permite el mal*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 21.

⁴⁰ Maritain, op. citada, pp. 24.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem, pp. 29.

hombre”.⁴² Por tanto, del mal o los males que existen en el mundo no hay que culpar a Dios sino al propio ser humano.

En este orden de cosas, otro filósofo contemporáneo, Paul Ricoeur ha estudiado el origen del mal a través de una hermeneútica de los símbolos del mal. En su obra *Finitud y Culpabilidad* señala que el hombre es un ser labil. “¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es ‘lábil’? Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral”.⁴³ En esta limitación o fragilidad propia del hombre -la cual según Ricoeur podemos llamar relación finitud-infinitud o no coincidencia consigo mismo- vemos la posibilidad de culpa. “La idea de limitación, tomada en sí misma es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral. No cualquier limitación es de por sí posibilidad de ‘caer’, sino precisamente esta limitación específica, que consiste dentro de la realidad humana en no coincidir consigo mismo”.⁴⁴ Ricoeur plantea que la experiencia del mal se expresa en un lenguaje simbólico porque esa experiencia contiene elementos contradictorios a nivel conceptual. Así muestra como toda la constelación de símbolos se orienta hacia lo que llama el “siervo albedrío” en contraposición al “libre albedrío”. Hacia dicho concepto tienden todos los símbolos primarios del mal: mancha, pecado y culpa. Escribe: “la experiencia más arcaica y primitiva de culpabilidad, es decir, la experiencia de la mancha e impureza, apuntaba ya al concepto de siervo albedrío -al cual se acerca la experiencia más diferenciada, más refinada y más interiorizada de la culpabilidad”.⁴⁵ Así Ricoeur muestra el largo proceso, desde la concepción del mal como algo exterior al hombre (la mancha) hasta su plena interiorización (la culpa). El hombre recurre a la

⁴³ Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Ediciones Taurus, Madrid, 1969, pp. 210.

⁴⁴ *Idem*, pp. 210-211.

⁴⁵ *Idem*, pp. 436.

⁴⁶ *Idem*, pp. 437.

simbólica del mal porque el pensamiento no puede soportar la paradoja de un siervo albedrío: somos libres y esclavos ante la experiencia del mal. “¿Por qué se recurre a la simbólica primitiva? Porque el pensamiento no puede soportar la paradoja de un libre albedrío esclavo o, lo que es lo mismo, la paradoja de un siervo albedrío”.⁴⁶ Más adelante, el estudio muestra los símbolos secundarios, o sea, los mitos acerca del origen del mal, poniendo énfasis en el mito trágico y el mito ético, que representan la concepción trágica y ética del mal, respectivamente. La conclusión de esta obra es que “el símbolo da que pensar”. Su propuesta es de una interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel al impulso y a la donación del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía. Más adelante, en el cuarto capítulo de este escrito, desarrollaremos con mayor profundidad los estudios de Ricoeur sobre los símbolos del mal.

3.- Actitudes ante el mal

Sobre las actitudes para enfrentar el mal podemos encontrar muy variadas en la historia de la filosofía, desde la práctica de las virtudes, pasando por la resignación, la indiferencia, la huida, el amor, la oración, o realizando una acción individual incluso luchando consigo mismo, o a través de una acción social para mejorar las condiciones de la sociedad. Aquí revisaremos brevemente el pensamiento de Aristóteles, Marco Aurelio, Epicuro, quienes no se refieren explícitamente a la cuestión del mal escribiendo sobre él, pero si podemos deducir a través de sus doctrinas la manera de superar o enfrentar el mal. Después nos detendremos en la vivencia del amor como una manera de enfrentar el mal, y por último, a través de distintos credos religiosos.

3.1.- Actitudes filosóficas ante el mal

En la Grecia clásica, Aristóteles aconsejaba la práctica de las virtudes para ser feliz. Parte señalando que el sentido de nuestras acciones es comprensible a partir de la noción de bien o de fin. En el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco* escribe: “Todas las artes, todas las indagaciones del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales tienen, al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir; y por esta razón ha sido exactamente definido el bien cuando se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones”.⁴⁷ Luego, si sabemos lo que es el bien, entonces por oposición sabremos que es lo malo y así poder enfrentarlo. Aristóteles se pregunta cuál es la disciplina que lo estudia y cuál es el bien supremo. La disciplina que lo estudia es la política y el bien supremo es la felicidad (o mejor dicho la eudaimonía). “El bien se deriva de la ciencia soberana, de la ciencia más fundamental de todas: y esta es, precisamente la ciencia política. Ella es en efecto, la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender, y hasta que grado deben poseerlas”.⁴⁸ Aquí la política es entendida como una especie de filosofía que se ocupa del conjunto del obrar humano. En el capítulo dos se pregunta cuál es el fin último del hombre. Dice Aristóteles: “La palabra que le designa es aceptada por todo el mundo: el vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo la felicidad y, según esta opinión común, vivir bien es sinónimo de ser dichoso. Pero en lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios”.⁴⁹ Aristóteles revisa tres tipos fundamentales de vida y con ello a tres concepciones de felicidad: la vida del placer, la vida política y la vida contemplativa. Lo propio del hombre es la vida contemplativa, aquella vida dedicada al conocimiento. La acción virtuosa debe ser un hábito que se distingue de la viciosa, su opuesta, porque consiste en un término medio entre dos extremos. Señala que “la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está

⁴⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Libro I, capítulo I. Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Arauco, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Idem*, capítulo II.

regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio”.⁵⁰ Distingue dos tipos de virtudes: intelectuales y morales. Las intelectuales se adquieren por medio de la enseñanza; en cambio, las virtudes morales (o de carácter) por medio del ejercicio habitual.⁵¹ Si para el pensamiento griego tradicional, el mal es producto de la ignorancia, entonces para superarlo está el conocimiento, la actividad teórica, la actividad del pensamiento y la práctica de las virtudes.

Otra forma de enfrentar el mal es a través de la resignación y del cultivo de la filosofía. La resignación era la actitud propia de la escuela estoica. Aquí nos encontramos con Marco Aurelio, quién en el libro VI, parágrafo 10 de sus *Meditaciones*⁵² escribe “O bien el mundo es desorden, entrecruzamiento y dispersión; o bien unión, orden y providencia. Si es, pues, lo primero, ¿por qué deseo prolongar mi permanencia en esta aglomeración fortuita y confusa? ¿Qué otra cosa puede preocuparme que saber que ‘un día me convertiré en tierra’? ¿Y por qué azorarme? Haga lo que haga, vendrá sobre mí la disolución. Pero si es cierto lo segundo, venero, persisto y descanso en el que gobierna”.⁵³ El gran emperador sostiene que la filosofía nos puede ayudar a enfrentar lo bueno y malo de la vida: “No te desazones, ni desfallezcas, ni te impacientes, si no logras comportarte según los principios rectos de la filosofía; antes bien, al sentirte fracasado, vuelve a embestir de nuevo y acéptalo todo de buen grado, con tal que el mayor número de tus acciones se conforme con la obligación de un hombre. Abrazado de veras a tu resolución, no te entregues a la filosofía como el niño a un maestro de escuela, sino como los que sufren de la vista se sirven de la esponja y la clara de huevo, como otros enfermos, de la cataplasma y de la loción. De esta forma, no alardearás de una forzada obediencia a la razón, antes bien sentirás holgura en adherirse a sus dictámenes. Ten presente que la filosofía no quiere sino lo que quiere tu naturaleza, mientras tú quisieras otra cosa, opuesta a

⁵⁰ Idem, capítulo VI.

⁵¹ Cfr. MacIntyre. *Tras la virtud*, capítulo 12: La ética según Aristóteles. Editorial Crítica, Barcelona, 2001, pp. 185-206.

⁵² Véase de Marco Aurelio. *Meditaciones*. Editorial Debate, Barcelona, 2000.

⁵³ Idem, Libro VI & 10, pp. 82.

⁵⁴ Idem, Libro V, & 9, pp. 71.

ella ¿Y qué puede haber más agradable que seguirla?”.⁵⁴ Marco Aurelio, el gran emperador filósofo proclama su fe estoica, anhelando desde el fondo de su corazón constatar esa fraternidad universal, fundada en la común racionalidad de los seres humanos. Sin esperanzas de lograr un mundo mejor, sin confianza en la calidad humana de quienes le rodean, se exhorta una y otra vez a mostrarse generoso, solidario, ecuánime, recordando que los malvados lo son por ignorancia y que, a pesar de sus necias torpezas, son hermanos nuestros y conciudadanos del mismo universo, regido por una única divinidad cósmica y racional. Así escribe: “Apenas amanezca, hazte en tu interior esta cuenta: hoy tropezaré con algún entrometido, con algún ingrato, con algún insolente, con un doloso, un envidioso, un egoísta. Todos estos vicios les sobrevinieron por ignorancia del bien y del mal. Pero yo, habiendo observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que del mal es lo torpe, y que la condición del pecador mismo es tal que no deja de ser mi pariente, participante, no de mi misma sangre o prosapia, pero sí de una misma inteligencia y de una partícula de la divinidad, no puedo recibir afrenta de ninguno de ellos porque ninguno podría mancharme con su infamia. No puedo enojarme contra mi pariente ni aborrecerle, que hemos sido creados para ayudarnos mutuamente, como lo hacen los pies, las manos, los párpados, los dos órdenes de dientes, el superior y el inferior. Obrar, pues, como adversarios los unos de los otros es ir contra la naturaleza: y es tratar a alguien de adversario el hecho de indignarse o apartarse de él”.⁵⁵ En sus apuntes vemos como desprecia la fama, ese consuelo de tantos políticos y pensadores antiguos. Todo pasa al olvido, al polvo, a la insignificancia en el abismo infinito del tiempo. “Asia, Europa, son rincones del universo; el océano entero no es más que una gota en el universo; el Athos un terrón del universo; todo el presente, un punto de la eternidad. Todo es mezquino, efímero y está a punto de perecer”.⁵⁶ Luego, el bien y el mal también pasan porque todo es transitorio. En estas palabras podemos percibir una profunda tristeza en Marco Aurelio. Con razón

⁵⁵ Idem, Libro II, & 1, página 35. Véase también la obra de Holzapfel, Cristóbal. *Aventura ética*, op. citada, 3.1 La *adiaphora* en Marco Aurelio, pp. 57-74.

⁵⁶ Idem, Libro VI, & 36, pp. 90.

Ulrich von Wilamowitz escribe: “Marco Aurelio tenía la fe y la caridad, pero carecía de la esperanza”⁵⁷, contraponiéndolo con el pensamiento cristiano.

Evitar o huir ante el mal era la propuesta de la escuela epicúrea con su ética del placer. En efecto, Epicuro insiste en el deleite o placer como el fundamento natural, fácil y firme de la felicidad. “Decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor”.⁵⁸ Sin ilusiones trascendentes propone la moderación de los deseos, el rechazo de los terrores irracionales y los placeres de la vida retirada y sencilla, en los goces del conocimiento, la memoria y la amistad. Para encontrar la felicidad, el hombre debe superar dos grandes temores: el miedo a los dioses y a la muerte. Lo primero se consigue declarando que los dioses son tan perfectos, que están más allá del alcance de los hombres y su mundo; los dioses existen pero son indiferentes a los destinos humanos. “El ser feliz e incorruptible (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de imaginaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da sólo en el débil”.⁵⁹ El segundo gran temor se supera advirtiendo que mientras se vive no se tiene sensación de la muerte y que cuando se está muerto no se tiene sensación alguna. Epicuro dice “la muerte no es nada para nosotros. Por que lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros”.⁶⁰ 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

⁵⁷ Citado por García Gual, Carlos en Prólogo de Marco Aurelio. *Meditaciones*. op. citada, pp. 19.

⁵⁸ Epicuro. *Sobre la felicidad*, op. citada, & 128 & 129, pp. 63.

⁵⁹ *Idem*, fragmento 1, pp. 85.

⁶⁰ *Idem*, fragmento 2, pp. 85.

placeres, en efecto, se conserva, en los dolores, al contrario, se destruye”.⁶¹ Por tanto, el hombre sabio debe buscar los placeres con moderación, evitando el mal.

El amor es otra actitud para enfrentar el mal. Muchos autores han escrito sobre este tema y es difícil dar una definición en la cual todos estén de acuerdo. Podemos decir que es un horizonte de sentido junto al poder, saber, a la creación, al juego y a la muerte.⁶² “El amor (o algo similar) ha sido vivido y también pensado desde milenios en Oriente y Occidente en todas las latitudes y en las más distintas culturas. Si nos preguntamos acerca del origen de esta curiosa vivencia, cabría decir -desde un punto de vista antropológico-cultural- seguramente en algún momento ocurrió que fue superado el terreno del encuentro puramente sexual y comenzó a gestarse algo próximo a lo que entendemos como enamoramiento. Este trasfondo histórico y cotidiano ha dado pie al desarrollo de una filosofía del amor”.⁶³ Así desde *El Banquete* de Platón hasta los *Estudios sobre el Amor* de Ortega, pasando por *El Arte de Amar* de Erich Fromm, son numerosos los pensadores que se han ocupado del amor. Sin lugar a dudas, “se trata de una vivencia radical, y lo es a tal punto que a través de él se tocan las principales cuestiones filosóficas(...) Es sobre todo a partir del amor que impregnamos de sentido lo que hacemos, pensamos, recordamos, imaginamos o creamos. El amor es la clave absoluta; aunque él sea aquilatado como ideal, corresponde a un tal que es realizable y con el poder de transformarnos y transformar el mundo que creamos”.⁶⁴ Este poder transformador del amor nos da pie para pensar que es una vivencia que puede afrontar y superar el mal existente. Sin embargo, hay muchos tipos de amor y algunos -en contraposición con lo que hemos sostenido- pueden producir daño y hacer mal. Según C.S. Lewis, el amor puede tomar cuatro formas fundamentales: afecto, amistad, amor erótico y caridad. El afecto es el más simple modo de amor, el más humilde. Se caracteriza por la preferencia y la apreciación de la persona.⁶⁵ La amistad se realiza cuando dos o más personas se retribuyen una

⁶¹ Idem, exhortación 37, pp. 109.

⁶² Cfr. Holzapfel, Cristóbal. Lecciones de amor. Editorial Universitaria, Santiago, 1999, pp. 9.

⁶³ Holzapfel, Cristóbal, op. citada, pp. 11.

⁶⁴ Idem, pp. 13.

⁶⁵ Cfr. Lewis, C.S. capítulo III: El amor afecto en Los cuatro amores. Editorial Universitaria, quinta edición, Santiago, 1990, pp. 43-70.

preferencia afectiva.⁶⁶ El eros es lo dicho sobre la amistad, pero agregando la unión física⁶⁷, y por último, la caridad es el amor a otro con el amor que Dios nos ama. Luego, es compasivo, benigno, misericordioso, perdonador, vivificador, todo lo soporta, todo lo espera y todo lo cree.⁶⁸ Todas estas clases de amor pueden enfrentar y superar el mal, pero especialmente la caridad.

3.2.- El mal y la religión

Por otra parte, la religión también le ha ayudado a muchos seres humanos a afrontar el mal. Por tanto, entregaremos algunas consideraciones sobre las religiones arcaicas a partir de los estudios de Mircea Eliade, también del judaísmo a través del personaje de Job, seguiremos con la persona de Jesús en el cristianismo, después nos referiremos al budismo, y por último, al taoísmo.

El mal desde el punto de vista religioso es la ruptura con lo sagrado.⁶⁹ De modo que el hombre necesita de los ritos para vincularse a lo sacro. Mircea Eliade al estudiar el fenómeno religioso arcaico señala que la tendencia metafísica es un rasgo esencial del espíritu humano, la cual se expresa en la necesidad del hombre primitivo de vivir en contacto con lo sagrado, que para él es equivalente al ser verdadero, como un consuelo frente al “terror de la historia”. El rasgo más sobresaliente de las sociedades arcaicas según Eliade es “su rebelión contra el tiempo concreto histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes”.⁷⁰ Esta hostilidad o rechazo de la historia está relacionada con una valorización metafísica de la realidad y de la existencia humana a partir de un lenguaje simbólico. Estas concepciones del mundo arcaico “no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, pero el símbolo, el mito, el rito (...) expresan un complejo sistema de afirmaciones

⁶⁶ Cfr. Lewis, C.S. capítulo IV: La amistad en op. citada, pp. 71-107.

⁶⁷ Cfr. Lewis, C.S. capítulo V: Eros en op. citada, pp. 109-136.

⁶⁸ Cfr. Lewis, C.S. capítulo VI: Caridad, pp. 137-164.

⁶⁹ Ricoeur escribe: “precisamente porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, por eso el peligro, la amenaza de que se rompa ese lazo que une al hombre con su ‘sagrado’ hace sentir con la máxima intensidad la

coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo como una metafísica”.⁷¹ Una piedra, un árbol, un acto humano poseen un verdadero significado si es que reproducen un acto primordial, es decir, si es la repetición de un acto mítico. Entonces, “se reiteran porque fueron consagrados en el origen (en aquellos tiempos, ab origen) por dioses, antepasados o héroes”.⁷² En las religiones arcaicas, el rito del retorno a los orígenes le permite al hombre conectarse con la realidad primigenia; aquel estado en que se encontraba el mundo en su nacimiento, *in statu nascendi, in illo tempore*. En ese acto ritual, el ser humano recupera al mundo en su pureza y frescura originaria. Esos rasgos del fenómeno religioso universalmente compartidos pueden resumirse en lo que este autor llama el “mito del eterno retorno”, que es la convicción de que el hombre puede escaparse del tiempo histórico para reinstalarse en el momento original de la cosmogénesis. Entonces, la acción ritual permite anular el transcurso del tiempo y reinstalarse en la plenitud aún no desgastada del ser en sus comienzos. Allí el mal no existe, pero si existe en la historia. De allí su terror a la historia. En alguna medida, en la actualidad, hay personas que evitan o afrontan el mal participando continuamente en ritos vinculándose con lo, que ellos consideran, sagrado.

En el judaísmo nos encontramos con la primera teodicea⁷³ de la cultura occidental contada en *el libro de Job* en el Antiguo Testamento. Allí se relata como Yahvéh y Satán hacen un experimento con el hombre más piadoso. ¿Si el mal le toca su puerta, seguirá amando a su Creador? Luego a Job le acontecen los peores males del mundo, pierde todo, incluso sus hijos y al final, la salud. Al principio soporta el dolor con entereza, luego, comienza a quejarse y acusa a Yahvé de que éste haya permitido un mundo moralmente malo. Así la imagen del mal inexplicable y del Dios insondable se confunden

dependencia y sujeción del hombre a las fuerzas de su sagrado” en *Finitud y Culpabilidad*, Libro II: La simbólica del mal, op. citada, pp. 239.

⁷⁰ Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, Madrid, pp. 9.

⁷¹ *Idem*, pp. 13.

⁷² *Idem*, pp. 15.

⁷³ Cfr. Bentué, Antonio. *El problema del mal en La opción creyente*. Ediciones San Pablo, Santiago, 1995, pp. 285-389

entre sí.⁷⁴ Entonces Dios deja de ser fundamento y se convierte en abismo. Como Job se mantiene piadoso⁷⁵ a pesar de los males, es finalmente recompensado. En Job encontramos lo que se denomina “el recurso a la soberanía de Dios: Dios es Dios y nosotros somos creaturas. Él sabrá por qué permite el mal, no nos toca a nosotros pedirle cuentas. En esta línea va la respuesta aportada por el libro de Job”.⁷⁶ El mal se puede superar y soportar con ayuda de la fe, una fe como la de Job.

Para el cristianismo el mal es superado a través del amor al prójimo y a Dios, tal cual lo predicó y practicó Jesús, el hijo de Dios. Él es el modelo a seguir. En este sentido, la respuesta cristiana no apela a la soberanía de Dios, como en el libro de Job. Según Bentué, “la respuesta cristiana no pretende, pues, justificar la decisión soberana de Dios. Lo único que hace es anunciar que en Cristo, el Inocente, es el mismo Dios quien asume en carne propia el escándalo del sufrimiento absurdo del inocente. Dios ¡no es un soberano que observa desde fuera el mal del mundo y al final lo arregla!, sino que él es el primer protagonista de esa tragedia. En Cristo, no tenemos respuesta al problema del mal; sin embargo, en el Justo crucificado, el escándalo absurdo del sufrimiento del inocente se transforma en misterio. Es decir, no sabemos qué sentido puede tener el mal, lo único que sabemos es que Dios mismo es atravesado por esa realidad maligna. Ante este hecho, y sólo ante él, la fe cristiana es capaz de quebrar la legítima rebelión contra un arbitrario despótico y transformarlo en obediencia al Padre”.⁷⁷ Para la creencia cristiana, Jesús es el propio Dios quien vive el sufrimiento en forma injusta, así asume en la práctica la experiencia del mal. Jesús, el inocente absurdamente atropellado, viene a

⁷⁴ Job, 38, 2-4.

⁷⁵ Job, 40, 3-5.

⁷⁶ Bentué, Antonio. *La opción creyente*, op. citada, pp. 387. Es interesante resaltar que Bentué critica el recurso a la soberanía de Dios. Al respecto, escribe: “el recurso a la soberanía de Dios como respuesta al problema del mal es muy inconsistente. En el plano humano, una actitud semejante la consideraríamos arbitraria o incluso de abuso dictatorial del poder. Ante ella, la reacción más noble por parte del hombre sería incluso la rebelión. No parece razón convincente para la conciencia humana el que “Dios así lo ha establecido soberanamente”. El escándalo del mal, experimentado sobre todo en el sufrimiento del inocente, es mayor que el respeto producido por un Dios soberano y omnipotente. La creatura sin duda sucumbirá ante el poder soberano de Dios. Su rebelión no podrá torcer la decisión divina; pero esa rebelión constituirá quizá la grandeza del hombre. Como en las tragedias griegas, el protagonista sucumbe ante el destino inexorable de los dioses; pero precisamente la rebelión y la lucha contra ese destino dan a ese hombre la dignidad de héroe, por haber luchado contra el destino “arbitrario” de los dioses”. (pp. 388)

⁷⁷ *Idem*, pp. 388-389.

rescatar al hombre del mal, de lo que suele llamarse el pecado. Para el cristiano, Jesús es “el cordero de dios” que quita el pecado (mal) del mundo. Por tanto, con Jesús se vence el mal.

En la religión budista encontramos otra manera de enfrentar y superar el mal mediante la eliminación de los deseos. Para los budistas, este mundo constituye una realidad aparente, una realidad ficticia. “Todo lo que ocurre es apariencia de ser, porque la finitud es el mal radical. Esa finitud se muestra en la multiplicidad de lo aparente o ilusorio (*el Maya*). Lo múltiple es un proceso en un ciclo indefinido de reencarnaciones (*samsara*)”.⁷⁸ Para Buda el mundo es malo y produce sufrimiento. El hombre está perdido, extraviado en la multiplicidad del *Maya*. Su única salvación es salirse del ciclo de reencarnaciones a través del acceso a la realidad del ser, unirse *al Maha Atman*. El camino es deshacerse completamente del deseo de las realidades ilusorias de la vida y alcanzar aquel estado de ausencia del deseo llamado *Nirvana*. El budismo postula que hay cuatro verdades nobles: “1) Toda existencia es sufrimiento. 2) El sufrimiento surge del deseo o anhelo. 3) La cesación de los deseos significa el fin del sufrimiento. 4) Esta cesación de los deseos se logra siguiendo el sendero óctuple que controla la conducta, el pensamiento y la creencia”.⁷⁹ El deseo es la fuente del mal, de modo que eliminando el deseo se elimina el mal. Luego, el *Nirvana* es la indiferencia respecto del mundo.

Para el taoísmo la forma de enfrentar y superar el mal es conducirse de acuerdo al “*Tao*”, que significa camino, y por extensión, “principio, doctrina”. El mal o el desorden que vive el mundo se debe a la ausencia total de una filosofía del ritmo de la vida. En cambio, seguir el “*Tao*” es recuperar la armonía. “Aunque es un concepto verdaderamente indefinible, se puede decir que la armonía que muestra el universo, eso es el *Tao*. El *Tao* existe antes que el cielo y que la tierra, es “madre” y “antepasado” de todas las cosas; es al mismo tiempo principio del ser y su substancia. Todas las cosas

⁷⁸ Bentué, Antonio. El proceso de salvación en el budismo en *La opción creyente*, op. citada, pp. 79.

⁷⁹ Mardones, Raúl. *Las principales religiones del mundo*. Editorial San Pablo, Santiago, 1999, pp. 341-342.

dependen de él para la vida. Es uno, eterno, inalterable; opera en todas partes y sin peligro. Es invisible, inaudible, indefinido y evasivo pero en él se encuentra la forma y la esencia. Es tan absoluto que rehuye toda descripción, y por eso no tiene nombre. Es el no-ser, anterior a todas las cosas y superior a todas ellas”.⁸⁰ El taoísmo fue fundado, mejor dicho, descubierto por Lao-tsé quién escribió “su tratado sobre el Tao, donde resume su pensamiento, el que más tarde recibió el nombre de *Tao-te ching*, el clásico del camino y la virtud, en que explica su teoría por medio de imágenes, al estilo chino, dando a conocer el camino de la naturaleza”⁸¹. Para encontrar el Tao hay que dejar de lado el mundo y unirse con la naturaleza, porque el Tao es el orden de la naturaleza, el verdadero orden natural de todas las cosas. Según Cristóbal Holzapfel en Lao Tsé y sus escritos “encontramos sorprendentemente todos los rasgos más importantes de un pensar teológico-negativo: la dialéctica, el misterio, el abismo, el no ser, la indemostrabilidad de lo divino, su carácter inefable, la docta ignorancia, la nada en uno mismo, todos los cuales están ligados a la fluyente significación del tao”.⁸² En definitiva, uniéndose al Tao se puede superar el mal del mundo.

4.- Doctrinas generales sobre el mal

Para complementar esta visión general del problema del mal, nos referiremos a algunas doctrinas generales sobre la cuestión del mal, que pueden ser plasmadas en actitudes. Es el caso del optimismo, pesimismo y meliorismo⁸³, en autores como Leibniz, Schopenhauer y Bergson, respectivamente.

⁸⁰ Idem, pp. 359.

⁸¹ Idem, pp. 361.

⁸² Holzapfel, Cristóbal. *deus absconditus*. Ediciones Dolmen, Santiago, 1995, pp. 178. Véase especialmente la IV parte: Dios, ilimitación y Tao, páginas 165-182. Como se sabe el pensar teológico- negativo parte del supuesto que todas nuestras representaciones acerca de Dios (o de la divinidad) son demasiado humanas, por tal, limitadas. En rigor, esas representaciones falsifican la esencia divina. Luego, la forma de acercarse a Dios es reconociendo todo lo que Él no es.

⁸³ Cfr. Ferrater Mora, José. Artículo sobre el Mal en *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 118-123.

⁸⁴ Idem, pp. 123.

El optimismo se basa en la suposición “de que el mal sólo aparece cuando se le considera aisladamente pero amengua cuando contemplamos el universo en su conjunto”⁸⁴, es el caso del pensamiento de Leibniz cuando señala que, a pesar de la existencia del mal en el mundo, Dios siendo suprema sabiduría y bondad, escogió el mejor de los mundos posibles. En su obra *Teodicea* afirma: “Ahora bien, esta suprema sabiduría y bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor, habría que corregir en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor. Y así como en matemáticas cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de manera igual, o cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse, respecto de la sabiduría que no es menos precisa que las matemáticas, que si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno”.⁸⁵ Podríamos decir que Dios es como un programador que forma en su espíritu posibles programas, escogiendo el mejor entre ellos, el más óptimo. De allí que podemos llamar a Leibniz, un optimista.

En cambio, el pesimismo en tanto doctrina filosófica “sostiene que el mal existe en el mundo de un modo primario, substancial, predominante, siendo además imposible, por principio, desarraigarlo y suprimirlo puesto que la eliminación del mal representaría a la vez la eliminación de la existencia (...) En el pesimismo filosófico no se trata simplemente de un “dolor cósmico”: se trata de que, como ocurre en Schopenhauer, la voluntad de vivir lleva en sí misma, por principio, la insatisfacción radical de no poder satisfacerse”.⁸⁶ Como se sabe, para dicho pensador, el principio fundamental de la vida es la voluntad, el mundo entero es voluntad. Esta es entendida como un movimiento primario y

⁸⁵ Leibniz, *Teodicea*, op. citada, pp. 112.

⁸⁶ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Volumen II, op. citada, pp. 410.

⁸⁷ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 71.

aspiración vital, que puede o no hacerse consciente de sí mismo tal cual ocurre en el hombre. De allí el título de su obra más importante: “*El mundo como voluntad y representación*”. Según Schopenhauer, esta voluntad no realiza ninguna evolución hacia lo superior o hacia lo mejor. “Lo universal de la voluntad no es su proceso hacia la claridad, sino la oscuridad y el sin sentido de la universalidad. De ahí que para Schopenhauer no haya ningún Dios, ninguna tendencia a la divinización”.⁸⁷ Para dicho pensador este mundo es todo malo. En efecto, ya en su juventud le aconteció algo similar a Buda: percatarse de la existencia del sufrimiento. Así escribe: “A los diecisiete años, sin ningún género de adoctrinamiento escolar, me sacudió la vivencia de las penalidades de la vida, lo mismo que le sucedió a Buda en su juventud cuando vio la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte (...) Mi conclusión fue que este mundo no puede ser obra de un ser totalmente bueno, pero sí puede ser obra de un diablo, que ha traído a las criaturas a la existencia para deleitarse con la contemplación de su tormento”.⁸⁸ Sólo observando la naturaleza nos percatamos del combate, del fracaso, del éxito, de la ley de la selva. “En la naturaleza vemos por doquier pugna, lucha, cambio de la victoria (...) Donde esta lucha general se hace visible con mayor claridad es en el reino animal, que toma el mundo de las plantas para su alimentación, y en el que cada animal es la presa del otro (...) pues cada animal sólo puede conservar su existencia suprimiendo constantemente a otro ser extraño; así la voluntad de vivir se alimenta de sí misma sin cesar y es su propio alimento bajo diversas formas. Y finalmente el género humano, porque subyuga a todos los demás, considera la naturaleza como una fábrica para su uso. Pero este mismo género pasa a ser en sí mismo el escenario en el que se revela de manera más clara y horrible aquella lucha, aquella escisión de sí mismo, y donde el hombre se convierte en ‘lobo para el hombre’ (*homo homini lupus*)”.⁸⁹ De modo que este mundo no es nada bueno, es pésimo, lo peor. Contradiciendo al optimista Leibniz sostiene: “Este mundo está dispuesto con el grado exacto de indigencia que necesita para existir. Si fuera todavía un poco peor, ya no podría existir. Por

⁸⁸ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1960, citado por Safranski, pp. 70.

⁸⁹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, citado por Safranski, pp. 75.

consiguiente, no es posible un mundo peor, pues no podría existir, de modo que el actual es el peor entre los posibles”.⁹⁰ A pesar de lo anterior, hay acciones en el hombre que van contra las fuerzas propulsoras del egoísmo. Son las llamadas acciones morales que tienen como base la tendencia a la compasión. Por ella, aunque sea durante breves momentos, abandonamos nuestro egoísmo. La ética de la compasión según Schopenhauer, entonces, es una ética del “a pesar de todo”.⁹¹ Otra postura pesimista la encontramos en Friedrich Nietzsche con su pesimismo trágico donde los contrarios como el bien y el mal, el placer y el dolor, son asumidos como parte integrante de la vida. En el próximo capítulo desarrollaremos dicho pensamiento.

Por su parte, el meliorismo es la doctrina filosófica “según la cual el mundo no es por principio ni radicalmente malo ni absolutamente bueno, sino que puede ser mejorado. El meliorismo se opone, por tanto, al optimismo y al pesimismo, pero se inclina más bien al primero, pues la bondad absoluta del mundo es el término final necesario de su esencial perfectibilidad. (Es) toda teoría que estima que el hombre tiene por misión perfeccionar un mundo que es precisamente susceptible de mejoramiento indefinido”.⁹² Ejemplo de meliorismo podría ser la doctrina cristiana cuando afirma que la misión del cristiano es construir la civilización del amor, y el pensamiento de Bergson por su teoría de la evolución creadora y su tendencia de amor hacia el mundo.

En efecto, Henri Bergson sostiene que este mundo puede ir mejorando continuamente. Lo demuestra la evolución creadora, en general, y los espíritus de los creadores, en particular, es el caso de los místicos. Así Bergson afirma: “El misticismo completo es, efectivamente el de los grandes místicos cristianos... No hay duda de que la mayoría de ellos ha pasado por estados parecidos a las

⁹⁰ Idem, pp. 77.

⁹¹ Cfr. Safranski, op. citada, pp. 80.

⁹² Idem, pp. 173. El paréntesis es nuestro.

diversas culminaciones del misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tensarse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia y un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que hicieron, en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros”.⁹³ Según este pensador, la moral y la religión tienen dos fuentes: una, la sociedad natural, cerrada, que puede compararse con las agrupaciones animales instintivas, y que defiende su conservación y estabilidad con mitos religiosos y preceptos morales; otra, la comunidad espiritual y creadora formada por los héroes, profetas, místicos y santos. “La moral comprende así dos partes distintas, una de las cuales tiene su razón de ser en la estructura original de la sociedad humana y la otra encuentra su explicación en el principio explicativo de esta estructura (...) En la primera, la obligación representa la presión que los elementos de la sociedad ejercen unos sobre otros para mantener la forma del todo, presión cuyo efecto está prefigurado en cada uno de nosotros por un sistema de hábitos...En la segunda hay todavía, si se quiere, una obligación, pero la obligación es la fuerza de una aspiración o de un impulso, del mismo impulso que ha dado lugar a la especie humana... Entre la primera moral y la segunda hay, pues, toda la distancia que hay entre el reposo y el movimiento. La primera es considerada inmutable y si cambia, olvida rápidamente que ha cambiado o no reconoce el cambio. La forma que presenta en todo momento pretende ser la forma definitiva. Pero la otra es empuje, exigencia de movimiento; es, en principio, movilidad.”⁹⁴ Esta última representa la renovación del impulso vital, que es una fuerza libre y creadora en constante evolución, la cual puede ir bosquejando un universo que es aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar. Esta fuerza, como dijimos más arriba, se manifiesta

⁹³ Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Editorial Tecnos, Madrid, 1996, párrafo 240 y 241, pp. 288-289.

⁹⁴ *Idem*, párrafo 53 y 56, pp. 64-68.

preferentemente en los místicos. El amor místico “coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que todo lo ha hecho, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarle el secreto de la creación. Su esencia -afirma Bergson- es incluso más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, terminar perfeccionando la creación de la especie humana... Su dirección es la misma que la del impulso de la vida; es ese impulso mismo, íntegramente comunicado a hombres privilegiados, que quisieran imprimirlo a la humanidad”.⁹⁵

En relación al problema del mal, Bergson sostiene un optimismo empírico y señala que el sufrimiento se debe buscar en el propio hombre. Así escribe: “En el hombre mismo, ¿no se debe el sufrimiento físico con mucha frecuencia a la imprudencia y la imprevisión, o a gustos demasiado refinados o a necesidades artificiales? En cuanto al sufrimiento moral, por lo menos con la misma frecuencia, se debe a una falta nuestra y, de todos modos, no sería tan agudo si no hubiéramos sobreexcitado nuestra sensibilidad hasta el punto de convertirla en algo morboso; nuestro dolor resulta indefinidamente prolongado y multiplicado a causa de la reflexión que hacemos sobre él”.⁹⁶ Según Bergson, el mal no se puede definir a priori, antes de la experiencia y reducirlo como un bien menor, tal cual lo hace Leibniz. En efecto, la postura bergsoniana es un optimismo empírico, no sólo teórico. “En pocas palabras, sería fácil añadir algunos párrafos a la *Teodicea* de Leibniz. Pero no tenemos ningún deseo de hacerlo. Bien puede el filósofo recrearse con especulaciones de este género en la soledad de su despacho, pero ¿qué pensará ante una madre que acaba de ver morir a su hijo? No, el sufrimiento es una terrible realidad y es de un optimismo insostenible definir *a priori* el mal, aun reducido a lo que es efectivamente, como un bien menor. Mas hay un optimismo empírico, que consiste simplemente en comprobar dos hechos: en primer lugar, que la humanidad considera que la vida es buena en su conjunto, ya que se aferra a ella; en segundo lugar, que existe una alegría sin

⁹⁵ Idem, párrafo 248 y 249, pp. 297-298.

⁹⁶ Idem, párrafo 277, pp. 332.

mezclas, situada más allá del placer y la pena, que es el estado del alma definitivo del místico. En este doble sentido, y desde este doble punto de vista, se impone el optimismo, sin que el filósofo tenga que defender la causa de Dios”.⁹⁷ O sea, la vida en general es buena a pesar de que existe el mal, y además, la existencia concreta de los místicos, son dos muestras concretas y no teóricas para justificar a Dios.

Al terminar este punto, debemos aclarar que la doctrina cristiana y Henri Bergson no se declaran a sí mismos formando parte de la corriente meliorista. Es una extrapolación nuestra.

⁹⁷ Idem, parágrafo 277, pp. 332-333.

5.- Algunas Consideraciones

Para finalizar este capítulo quisiéramos entregar unas breves consideraciones:

- Ante el problema del mal existen una diversidad de posturas incluso contrarias: el mal como ser o como no ser; el mal como proveniente de Dios o del hombre; el mal como condición insuperable de la existencia o como posible de superación; el mal como un destino o como una elección.
- Vigencia del tema: El problema del mal no es un asunto del pasado, especialmente del mundo medieval, sino que sigue plenamente vigente puesto que la experiencia del mal y del malestar del hombre resumida en la experiencia del sin sentido, especialmente confirmada después de la Segunda Guerra Mundial donde el mal se desbordó, nos hace volver la mirada a dicha cuestión. Pensadores del siglo XX y del siglo XXI como Maritain, Xubiri, Ricoeur, Haag, Possenti, Sichére, Safranski, y otros, nos confirman de tal vigencia.
- A pesar de lo anterior, pensamos que las más grandes respuestas al problema del mal provienen del pasado: Agustín, Tomás, Leibniz, Kant, Schelling, y, Nietzsche, entre otros, ya que han marcado líneas de pensamiento que son fuente de reflexión para hoy. Sin embargo, en la actualidad podemos encontrar gran originalidad en la forma de estudiar el mal. Es el caso de Paul Ricoeur que analiza los símbolos del mal y que veremos más adelante.
- Continuidad y ruptura. Se puede percibir una continuidad en muchos autores: por ejemplo toda la tradición cristiana desde Agustín a Maritain al concebir el mal como privación, que tiene su origen

en el hombre y que el bien y mal están en relación con un orden o una ley. La ruptura de este pensamiento la encontramos en Nietzsche al sostener que el mal es una condición impuesta por la voluntad de poder del hombre.

- El problema del mal está íntimamente ligado a dos temas: la existencia o no de Dios(es) y la libertad humana. Por tanto, es una trilogía temática. Así ante la existencia evidente del mal, podemos afirmar o refutar cuatro posibles tesis:
 - Dios existe y el hombre no es libre; es el caso de la predestinación divina.
 - Dios existe y el hombre es libre; en general, es el caso del pensamiento cristiano.
 - Dios no existe y el hombre es libre; es el caso del existencialismo ateo.
 - Dios no existe y el hombre no es libre; es el caso del nihilismo ateo.

- Consideramos que el mal no solamente es privación de bien, lo que se puede denominar la negatividad del mal, sino que además es un positivo rechazo del bien, lo que podemos denominar la positividad del mal, no sólo es ausencia de bien sino que existe una positividad del mal, una fuerza del mal.

- El mal es una condición *a priori* y *a posteriori* de la existencia humana. Existe con un doble aspecto: un mal anterior, el mal ya allí (un mal a priori), pero también como un mal que es cometido por el hombre (el mal a posteriori).

SEGUNDO CAPÍTULO:

HITOS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOBRE EL MAL

El pensamiento sobre el mal tiene una larga y fructífera historia en occidente¹ que puede ser comprendida a través de los siguientes hitos o paradigmas²: Grecia, tradición judía y cristiana, pensamiento medieval, los siglos XVIII y XIX y la época contemporánea.

1.- El pensamiento griego sobre el mal

Según Bernard Sichère “existe un pensamiento griego sobre el mal que no es en principio una “filosofía del mal”, sino que es un pensamiento que se desarrolla partiendo de la evidencia primera de la existencia de los dioses concebida como luz y consistencia del Ser”.³ Este pensamiento se constituyó según dos polos: lo trágico y lo ético. El primero daba cuenta del horror y del exceso al ponerlo en el escenario con obras tan fundamentales como Edipo Rey y Antígona. El segundo, en cambio, mostraba la importancia de la formación de sí mismo como hombre, donde destaca la figura de Sócrates. Luego, “el pensamiento trágico es aquel que concibe el mal como una guerra librada en el seno del ser. Ese pensamiento está expuesto en el poema que pone en escena el horror y el exceso para exorcizarlos. El pensamiento del *ethos* se basa en la existencia de la organización política y de sus reglas inmanentes. Ese pensamiento es un arte en la formación de sí mismo y “una política de lo múltiple” que apunta a hacernos lo más posible semejante a los dioses”.⁴ En este mismo sentido, Anneliese Meis sostiene que “en las fuentes más antiguas del pensamiento griego se gestan como dos respuestas fundamentales a la pregunta por el origen del mal. El *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

¹ Hemos desarrollado estos hitos propios de occidente por su relación con la filosofía, dejando de lado el pensamiento oriental.

² Para estos efectos nos hemos guiado preferentemente en Bernardo Sichère y su Historia del Mal. Editorial Gedisa, Barcelona 1996. Además hemos tenido presente a Herbert Haag y su libro El problema del mal. Editorial Herder, Barcelona, 1981. Haag señala que hay tres grandes respuestas en torno al mal: La respuesta de la Biblia, la respuesta de la iglesia y, por último, la respuesta de las ciencias modernas. También están los estudios de Ricoeur y su Simbólica del mal, quién presenta tres grandes hitos a través de la historia: el mal como mancha, el mal como pecado y el mal como culpa.

³ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 22.

⁴ Idem, pp. 33.

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 un castigo. Junto con esta explicación “desde fuera” se comienza a comprender tan sólo un poco posteriormente el mal como autocausado, al situarlo en el hombre. El mal es una posibilidad de la libertad humana. La ignorancia llega a ser culpa, de la cual el hombre puede liberarse por 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”.⁵

En definitiva, tenemos el polo trágico y el polo ético que van a dar cuenta de dos concepciones sobre el origen del mal: ya sea como exterioridad y como autocausado por el hombre. Más adelante, la concepción cristiana -lo cual revisaremos posteriormente- dará como resultado el mal como interioridad. Pero, además, vamos a encontrar otro pensamiento del mal, muy unido también a Sócrates y que permitió su muerte: el pensamiento prosaico del mal.

1.1.- El polo trágico

Si repasamos la mitología griega, en la cual se inspira la obra trágica, vemos que en el principio de toda la creación nos encontramos con un infierno de violencia, asesinato e incestos.⁶ Por ejemplo,

⁵ Meis Worner, Anneliese. El problema del mal en Orígenes, op. citada, pp. 20-21.

⁶ Cfr. Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 18-19. “Al principio, Gea, (la tierra), la de ‘ancho pecho’, fecundada por Eros parió a Urano, el cielo, que a su vez la cubrió y la fecundó. Fue el primer incesto. De ahí sale la segunda generación de dioses, los uránidas. Se trata de los titanes, entre ellos Océano y Cronos, así como los cíclopes –de un solo ojo- y algunos centímanos. Pero Urano odiaba a los titanes, o sea, a los hijos que él había engendrado con su madre. Los metió de nuevo en su cuerpo. Gea no los quiere retener en su seno y les exhorta: “Vosotros. ¡hijos!, que habéis nacido de mí y de un iracundo (...), nos vengaremos del ultraje criminal de un padre, aunque sea vuestro propio padre, pues ha sido el primero en planificar obras vergonzosas”. Cronos asume la tarea de la venganza. Cuando su padre Urano quiere penetrar de nuevo a Gea, lo castra con una hoz y arroja al mar los órganos sexuales (Urano tiene varios). De la espuma que se forma nace

Zeus, el dios supremo, pertenece ya a la tercera generación y destronó a su padre Cronos por el poder. Como Zeus tiene una enemistad con el género humano constantemente envía mil males al hombre. Luego, en las teogonías griegas aparece la sospecha de que el caos, la violencia y la destrucción son el principio de todas las cosas, pero que además, siguen ahí latentes, para avasallar al hombre, que va a ser juguete de los dioses y del destino. Como sugiere Sichère “el pensamiento trágico es aquel que concibe el mal como una guerra librada en el seno del ser”.⁷ Allí nos encontramos con una guerra, una disensión, una especie de crueldad anterior a toda malevolencia subjetiva, una maldad inmemorial. En la obra trágica, entonces, el mal que acontece provenía de la divinidad o del destino, esencialmente de la fijeza del destino, era, por tanto, ajeno a la conducta de los hombres. De modo que los dioses cuentan con el mal para manejar los hilos de la historia. Pensemos en dos obras trágicas fundamentales: *Edipo Rey* y *Antígona* de Sófocles, que están íntimamente relacionadas.

En efecto, la historia de Edipo cuenta que su padre, Layo, que era rey de Tebas, supo por un oráculo que sería asesinado por su propio hijo, y entonces taladró y ató los pies del recién nacido, y lo abandonó en el monte Citerón para que pereciese. Pero, un pastor de buen corazón encontró al niño, lo cuidó y le dio el nombre de Edipo, que significa “pie hinchado”. El niño fue llevado al rey de Corinto, el cual, no teniendo heredero lo adoptó como hijo. Cuando Edipo fue hombre, un oráculo le predijo que mataría a su padre, se casaría con su madre y tendría hijos que serían la vergüenza de la raza humana. Para escapar a un destino tan horrible y creyendo que el rey de Corinto era su padre, abandonó la casa. Luego, caminando hacia Tebas, encontró una carroza en la que iba sentado un

Afrodita. Cronos ocupa el lugar de su padre. Con su hermana engendra la tercera generación de dioses, entre ellos Deméter, Hades, Poseidón y finalmente Zeus. Cronos había oído de su padre que algún día habría de perecer bajo los golpes de su propio retoño. Por eso Cronos devora a sus hijos tan pronto como nacen. Sólo se libra Zeus, pues su madre lo esconde en una gruta inaccesible de Creta. Zeus regresa y obliga a su padre a vomitar a sus hermanos devorados. Estalla una guerra terrible entre Zeus, el padre Cronos y los titanes. Por último, Zeus sale vencedor de esta titanomaquia. Pero en lugar de aniquilar a su rival, lo recompensa y establece un sistema de división de poderes: el mar pertenece a Poseidón, el mundo inferior a Hades, y él mismo gobierna en el cielo entre sus iguales. El mismo padre Cronos puede retirarse a descansar en la isla de los bienaventurados, donde, ahora aplacado, ejerce un dominio suave. Ahora Zeus no tiene que temer a nadie más, con excepción de la diosa de la noche, un titán de la generación de los hermanos de Urano. Sabe que no se puede provocar a esta diosa; hay que respetarla y por eso a veces busca su consejo. Los olímpicos son sabedores de que pertenecen a la parte clara del mundo y ya no llenan la profundidad de la noche”.

anciano; un sirviente ordenó con rudeza a Edipo que se apartase, lo que motivó una lucha en el cual Edipo mató al servidor y al amo: así quedó cumplida la primera parte del oráculo, pues el anciano era su padre, el rey Layo de Tebas. Por aquel tiempo, apareció en las cercanías de Tebas la terrible esfinge. El monstruo proponía un enigma⁸ a todo el que pasaba, con el dilema de aclararlo o morir; muchos fueron devorados, porque nadie era capaz de responder correctamente. Edipo interpreta adecuadamente la adivinanza. El monstruo no acepta la derrota y se suicida. Así Edipo gana la recompensa ofrecida por el pueblo tebano: se casa con la reina y es coronado rey. Se realiza la segunda parte de la predicción. Pasan cuatro años. Edipo y Yocasta tienen cuatro hijos: dos mujeres, Antígona e Ismena, y dos hombres, Éteocles y Polinices. Mientras tanto, el país es asolado por diversas calamidades. Aquí comienza la tragedia. Los antecedentes los conocemos a medida que la obra avanza. Consultado el oráculo, contestó que el mal desaparecería cuando fuese desterrado el matador de Layo. Un adivino reveló entonces a Edipo que se había cumplido en él la predicción, pues había matado a su padre y se había casado con su madre. Horrorizado se sacó los ojos, mientras su madre se ahorcaba. Así al final de la obra el corifeo dice: “¡Habitantes de Tebas!...¡Miradlo! ¡Ese es Edipo, el que descifraba los enigmas, el hombre poderoso que suscitaba envidias por su fortuna, envuelto ahora en terribles torbellinos por sus desgracias!... Por ello debéis pensar que no hay mortal alguno que pueda creerse totalmente dichoso hasta que llegue su último día sin conocer la desventura”.⁹

Aquí vemos como el héroe trágico cae en desgracia de los dioses y no por cometer voluntariamente acciones deshonestas; no es por tanto, un ser perverso que se convierte en malvado. Por el contrario posee buenas cualidades humanas: es valiente y decidido. Cuando se propone conocer

⁷ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 33.

⁸ El enigma que proponía la esfinge decía: se mueve a cuatro patas por la mañana, camina erguido al mediodía y utiliza tres pies al atardecer. ¿Qué cosa es? Y Edipo respondió: el hombre.

⁹ Sófocles. Edipo Rey. Ediciones Delfín. Santiago, 1994, pp. 121.

¹⁰ Sus dos hermanos Eteocles y Polinices reinaron juntamente en Tebas pero Eteocles, deseando reinar solo tomó las riendas del poder y expulsó de Tebas a su hermano; Polinices se dirigió a Argos, donde se casó con

la verdad sobre su origen, indaga tenazmente hasta llegar a la esencia del problema. Por último, al enterarse de que él fue el asesino de su padre (parricidio) y de convivir con su madre (incesto), no vacila en autoaplicarse el horrendo castigo de la ceguera y el destierro, aunque ambas “faltas” las cometió involuntariamente. Encontramos, entonces, el choque de dos fuerzas antagónicas: la voluntad humana frente al destino. Así el héroe actúa movido por una fuerza superior a él mismo, sin libertad individual y no tiene posibilidad de evitar su destino. Los dioses son quienes decretaron su infortunio. Luego, la fatalidad que persigue a Edipo es una especie de fuerza que castiga en él sus propias faltas y las de su familia. Así esta tragedia se continúa en la obra *Antígona*¹⁰, que acompañó a su padre Edipo en el destierro y lo cuidó hasta la muerte.

Luego, como sostiene Humberto Giannini, “la tragedia no se centra, pues en la corruptibilidad constante, universal, de las criaturas en su reconocida finitud, sino en algo muy diverso: en cierta disposición del ser humano, y sólo del ser humano, para caer en ‘lo accidental’, en la aventura (y la desventura) por lo que hace o deja de hacer. Y puesto que la acción más propia, más auténticamente humana, nace del querer -nosotros diríamos: de la voluntad libre- la tragedia reside, entonces, en la permanente novedad del mal, en su arremetida siempre insospechada, artera, a través de tal o cual iniciativa que tomamos para lograr un anhelo o evitar un daño. La tragedia reside en las consecuencias incalculables e inmanejables de todo actuar humano; reside en que la acción se nos escapa, y se vuelve contra nosotros, y contra nuestros hijos, y los hijos de nuestros hijos. ‘El hombre sueña que actúa’. Son los dioses los que actúan; sin error, a través de nuestra voluntad errática, de nuestras pasiones, de

la hija del rey Adrasto y obtuvo la ayuda de éste contra Eteocles. Adrasto y el ejército argivo atacaron a Tebas con gran coraje; la pérdida de vidas fue enorme, hasta que Eteocles, entristecido por el pensamiento de que él era el culpable de tanta mortandad, decidió resolver el conflicto por un combate con su propio hermano. El duelo tuvo lugar ante las murallas de la ciudad; los dos resultaron heridos y murieron en el mismo campo. Ocupó el trono de Tebas, Creonte, hermano de la reina Yocasta, quien enterró a Eteocles con honores reales y dispuso que el cadáver de Polinices quedase insepulto. Antígona osó desobedecer la orden real y realizó todos los ritos funerarios necesarios para que el alma de su hermano hallase descanso en el Hades. Así en la tragedia homónima se describe el noble carácter de la heroica doncella. Sin embargo, Creonte no se dejó conmovir. Ni aún los ruegos de su hijo Hemón, que amaba a Antígona, sirvieron de nada; fue condenada a ser encerrada en una cueva, pero demasiado tarde, pues Antígona ya había muerto. Desesperado, se atravesó con su espada. Su madre, Eurídice, vencida por el dolor, se dio también muerte. Así, Creonte fue condenado a una ancianidad sin esposa ni hijo.

nuestros sentimientos. Esto es lo que constituye tempranamente en Occidente el sentimiento trágico de la vida”.¹¹

En resumen, el pensamiento trágico concibe el mal como una disposición de los dioses que juegan con el ser humano o como un destino que cae sobre el hombre, es por tanto, una fuerza superior, un mal desde fuera, anterior a cualquier malevolencia subjetiva y del cual el hombre no es autor. Es la concepción del mal como exterioridad.

1.2.- El polo ético

La tragedia no representa todo el pensamiento griego sobre el mal, si fuera así no habría surgido ni la filosofía ni la figura de Sócrates, también está el polo ético. El pensamiento del *ethos* se basa en la existencia de la organización política y de sus reglas inmanentes. Ese pensamiento propone la bella formación de sí mismo como hombre que tiene su fundamento en el espacio político de las reglas y de los límites que señalan las fronteras entre lo humano y lo inhumano, sin olvidar la existencia de los dioses. “El *ethos* de los griegos tiene en común con la expresión trágica lo siguiente: supone el hecho primero de la existencia de los dioses y supone ese lazo que anuda el ser de los mortales y el ser de los dioses. Pero cuando la expresión hosca de la querrela y de la queja trágicas propone el espectáculo de la devastación y de lo inhumano, el *ethos* invita a los mortales a disponer de conformidad con la más bella de las formas su propio *kosmos* (el *kosmos* de la ciudad) en el seno del gran *Kosmos* que los contiene desde siempre”.¹² El polo ético supone que el hombre a través de un libre trabajo ejercido

¹¹ Giannini, Humberto. Del bien que se espera y del bien que se debe. Ediciones Dolmen, Santiago, 1997, pp. 99-100.

¹² Sichère, Bernard, op. citada, pp. 43.

sobre sí mismo puede alcanzar la belleza a semejanza de los dioses; luego, esa realización de sí mismo es la bella obra. Así “la libertad de que se trata aquí es la de una obra que supone la mirada de los dioses y que apunta a hacernos, en la medida de lo posible, semejante a ellos”¹³, y no una libertad de desarrollar la propia individualidad como se entiende hoy día. El pensamiento del *ethos* tiene muy presente el *kosmos* de la ciudad dentro del *Kosmos* del Universo. Esta palabra enuncia lo que deben ser las relaciones de los hombres y de los dioses. “En la palabra *kosmos* aplicada al orden político de la ciudad hay en efecto una idea tópica (el trazado sutil de un mapa de las fronteras entre el adentro y el afuera) y una idea dinámica, puesto que se trata de una obra en permanente actividad”.¹⁴

La bella construcción de sí mismo está ejemplificada con Sócrates, hombre justo y verdadero, quién subordina la ética al reino del conocimiento. Según Sócrates, la persona que conoce el bien debe practicarlo. Su filosofía dejara de lado las preguntas cosmológicas de sus predecesores y se preocupará por la conducta de los hombres. En el diálogo *Fedro* se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo del mismo nombre. Mientras pasean “llegan a un lugar extramuros de Atenas, Sócrates esta admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. “¿Traspasáis alguna vez los umbrales?”, le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: “Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles ni la comarca”. (Platón, *Fedro*, 230).¹⁵ De modo que a Sócrates le interesaba lo que ocurría ‘al interior de los muros de su ciudad’ y, especialmente el bien común, no sólo teóricamente sino que conocido el bien no cabe sino practicarlo. El conocimiento nos libera del mal. El mal obrar es

¹³ Idem, pp. 45.

¹⁴ Sichére, op. citada pp. 43. La palabra *kosmos* significa en griego, ‘bello’, ‘ordenado’.

¹⁵ Citado por Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993, pp. 20.

¹⁶ Platón. *Apología de Sócrates*. Editorial Universitaria, traducción de Genaro Godoy, Santiago, 1983, capítulo XXVIII, pp. 68.

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. “El mayor bien para un hombre resulta ser el hecho de pasar todo el día razonando acerca de la virtud y de los otros argumentos de que me oís hablar, cuando me examino yo mismo y examino a los demás”.¹⁶ Esta tarea no la hace por voluntad propia sino siguiendo el mandato del dios Apolo. En la *Apología* después de investigar si el oráculo del dios Apolo estaba en lo cierto de que él era el más sabio de los atenienses señaló: “De acuerdo con el pensamiento del dios, sigo buscando y examinando entre ciudadanos y extranjeros, a cualquiera que yo estime ser sabio y, cuando me parece que no lo es, voy en ayuda del dios, mostrando que no es sabio. De aquí que por esta especie de ocupación no me queda tiempo para desempeñar cargos públicos ni para ocuparme en forma digna de este nombre de mis asuntos privados. Así por el servicio del dios, estoy en la mayor pobreza”.¹⁷ Aquí podemos ver que la preocupación ética de Sócrates es, entonces, un llamado de la divinidad, pues, “una vida sin examen no es digna de ser vivida por un hombre”.¹⁸ Esa es la ‘bella obra’ o construcción de sí mismo a que aludimos más arriba y que está supeditada a los dioses, a sus oráculos y no a una libertad de hacer lo que uno quiera. En efecto, en la figura de Sócrates podemos reconocer que el hombre puede orientarse por sí mismo pero iluminado por la divinidad. El bien es ya accesible para el hombre, y puede realizarlo por sus propias fuerzas. No está encadenado a las fuerzas superiores como le acontecía a Edipo y su familia. La filosofía puede 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 trajo la filosofía del cielo a la tierra.

En definitiva, “el hombre tiene que orientarse por sí mismo, pero “ese sí mismo” no le ha sido dado previamente, sino que se le ha impuesto como tarea. Tiene que desarrollarlo, encontrarlo e inventarlo

¹⁷ Idem, capítulo IX, pp. 40-41.

¹⁸ Idem, capítulo XXVIII, pp. 68.

¹⁹ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 37.

en la reflexión, en la comprobación, en la conversación y en el diálogo. Sócrates se apoya en la filosofía, que él, hombre piadoso, entiende a la vez como culto divino. Sirve al dios Apolo, venerado en Atenas, entre otras cosas como ‘protector contra el mal’¹⁹.

1.3.- Lo trágico, lo ético y el pesimismo nietzscheano

Sócrates piensa que el mal se puede superar a través del conocimiento y en consecuencia mediante el desarrollo de la ciencia. Es lo que suele llamarse el optimismo teórico. Lo opuesto es el pesimismo trágico estudiado y reivindicado por Nietzsche, profundo conocedor de la tragedia griega y de la figura de Sócrates. En su primer libro *El origen de la tragedia*, en el “Ensayo de autocrítica”, se pregunta “¿qué significa, justamente en la época más feliz, más fuerte y más valiente de los griegos, el mito trágico? ¿qué ese prodigioso fenómeno de lo dionisiaco? ¿qué la tragedia nacida de él?. Además que quiere decir aquello que mató a la tragedia: el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y serenidad del hombre teórico? ¿Qué acaso este socratismo no pudo muy bien ser el signo de la decadencia, del cansancio, del agotamiento, del anarquismo disolvente de los instintos?(...)¿cuál es el fin, peor aún cuál es el origen de toda ciencia? ¿qué el espíritu científico no es acaso, más que un temor y un refugio contra el pesimismo, un ingenioso expediente contra la verdad, y moralmente hablando, algo así como miedo o hipocresía, y hablando inmoralmente astucia? ¡Oh Sócrates, Sócrates! ¿No será éste, quizá, tu secreto? ¡Oh misterioso ironista!, ¿era ésta, quizá, tu ironía?”²⁰

En efecto, para Nietzsche, Sócrates y Eurípides dieron muerte a la tragedia con el dogma: ‘Solo es virtuoso el que posee el conocimiento’. “Eurípides trató, como también lo quería hacer Platón, de mostrar al mundo lo contrario del poeta desprovisto de razón: su principio estético: “Todo debe ser

²⁰ Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, pp. 26.

consciente para ser bello” es, como he dicho, el paralelo del axioma socrático: “Todo debe ser consciente para ser bueno”. Por lo tanto, tenemos derecho de considerar a Eurípides como el poeta del socratismo estético. Y Sócrates fue este segundo espectador, que no comprendía la tragedia, y a causa de esto, la desdeñaba, aliado con él, Eurípides se arriesgó a ser el heraldo de un arte nuevo. Si este arte determinó la pérdida de la tragedia, el socratismo estético fue su primer asesino. Pero en cuanto la lucha estaba dirigida contra el espíritu dionisiaco del arte anterior, reconocemos en Sócrates al adversario de Dioniso, el nuevo Orfeo que se levanta contra Dioniso”.²¹

Según Nietzsche, la tragedia es el resultado de dos espíritus: el apolíneo y el dionisiaco. Apolo y Dioniso son las dos divinidades del arte. El primero es el dios del arte plástico, de las formas. El segundo es el dios del arte sin formas, representado por la música. El pensador del Zarathustra escribe. “Avanzaríamos mucho en lo que se refiere a la ciencia de la estética si llegásemos no sólo a la inducción lógica, sino a la certidumbre inmediata de este pensamiento: que la evolución progresiva del arte es el resultado del espíritu apolíneo y del espíritu dionisiaco, de la misma manera que la dualidad de los sexos engendra la vida en medio de luchas perpetuas y por aproximaciones meramente periódicas. Estos nombres los tomamos de los griegos, que han hecho inteligible al pensador el sentido oculto y profundo de su concepción de arte, no mediante nociones, sino con ayuda de las figuras netamente significativas del mundo de sus dioses. Apolo y Dioniso son las divinidades del arte que despiertan en nosotros la idea del extraordinario antagonismo, tanto de origen como de fines, en el mundo griego, entre el arte plástico apolíneo y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dioniso”.²²

En resumen, la complementación de ambas fuerzas está en la base de la tragedia griega y corresponden al mundo de los sueños (lo apolíneo) y al mundo de la intoxicación orgiástica (lo

²¹ Nietzsche, op. citada, pp. 84.

²² Nietzsche, Friedrich. El origen de la tragedia, op. citada, pp. 37.

dionisiaco). Nietzsche aproxima el mundo de los sueños a los rasgos de Apolo: dios del equilibrio, de la medida, es la imagen del *principium individuationis*. Apolo exige medida, moderación, autoconocimiento de los propios límites (Conócete a ti mismo), equilibrio, nada en exceso. Por el contrario, lo dionisiaco se despertaría a través de la droga, de la exaltación de los sentimientos. Aquí desaparecen los límites de la individualidad, reafirmandose la unidad de los hombres entre sí y de la naturaleza. Se rompe la ilusión del principio de individuación, emerge así la misteriosa unidad primordial. La fusión dionisiaca se logra cuando “mi propio querer quiera lo mismo que la vida, es decir, quiera a la vez los contrarios que la conforman, el bien y el mal, el placer y el dolor, la creación y la destrucción, el amor y el odio, etc. (...) La fusión dionisiaca con el devenir es, al mismo tiempo, fusión con su inocencia, pero en ningún caso una remoralización a favor de uno de sus componentes”.²³

Según Nietzsche, el artista humano es un imitador, ya sea un artista en sueños (apolíneo) o en éxtasis (dionisiaco) o un artista en sueños y dionisiaco a la vez como sucede en la obra de arte sublime como fue la tragedia griega. Sin embargo, como señalábamos, ésta desapareció bajo la figura de Sócrates (y Eurípides), quién destruyó el mito dejando huérfana a la poesía. El filósofo griego instala en vez de la consolación metafísica dionisiaca o pesimismo trágico, una pobre armonía terrestre. Las fuerzas de la naturaleza son dominadas bajo el egoísmo de la individualidad. Sócrates cree que el mundo puede ser mejorado con ayuda del conocimiento, que la vida puede ser mejorada por la ciencia: es la ilusión sin límites del optimismo teórico. Así Nietzsche escribe: “En efecto, ¿quién podría desconocer la naturaleza optimista de la dialéctica, que triunfa a cada conclusión y no puede vivir más que de fría claridad y de certidumbre, ese elemento optimista que desde que penetra en la tragedia invade sus regiones dionisiacas y la conduce fatalmente a su propia pérdida, hasta dar el salto fatal (y mortal) en el drama burgués. Pensemos en las consecuencias de los preceptos socráticos:

²³ Carrasco, Eduardo. El pensamiento dionisiaco en Revista de Filosofía, Volumen LV-LVI, Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 18.

“la virtud es la sabiduría; no se peca más que por ignorancia; el hombre virtuoso es el hombre feliz”. Estos tres principios del optimismo son la muerte de la tragedia”.²⁴ Luego, Sócrates se constituye en oponente de Dioniso, el hombre teórico se contrapone al hombre artista. El hombre teórico pone su felicidad en el descubrimiento de la verdad, en el desenmascaramiento de las ilusiones, en el desvelamiento del misterio. El artista, en cambio, se aferra a lo que queda encubierto, encuentra gozo en el misterio. La distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la cultura griega, es resuelta por Nietzsche mediante una acentuación del elemento último, entendida como afirmación de la vida, como una voluntad de vivir, asumiendo el dolor y el mal como parte integrante de ella, sin redención o salvación posible. La vida es dolor, destrucción, incertidumbre, error, es lo que es. Nietzsche, que está en la línea de lo dionisiaco propone que el arte y no la moralidad es la verdadera actividad metafísica del hombre y que la existencia del mundo se justifica sólo como un fenómeno estético. El pesimismo de Nietzsche se inspiró en un primer momento en el pensamiento de Schopenhauer, pero que después dejó de lado, al considerarlo una negación de la vida y no una afirmación de ella como es el pensamiento dionisiaco.²⁵ Nietzsche en el “Ensayo de autocrítica” que antecede a *El origen de la tragedia* reitera: “Ya en el prólogo a Richard Wagner, el arte y no la moral es lo que se considera como actividad esencialmente metafísica del hombre; en el curso de este libro se reproduce con frecuencia la singular proposición de que la existencia del mundo no puede justificarse sino como fenómeno estético. En efecto, en el fondo de todo lo que existe, este libro no reconoce más que la idea (y la intención) de un artista; de un Dios, si se quiere, pero seguramente de un Dios puramente artista, absolutamente desprovisto de escrúpulos morales, para quien la creación o destrucción, el bien o el

²⁴ Nietzsche, op. citada, pp. 89.

²⁵ Cfr. Carrasco, Eduardo. El pensamiento dionisiaco en Revista de Filosofía. Homenaje a Nietzsche. Volumen LV-LVI, Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 17-18. Allí Carrasco señala que Nietzsche se inspiró en Schopenhauer: “filosofía que en un primer momento le aparecerá como respuesta adecuada -en cuanto ella parece asumir el dolor de la vida humana en plenitud, condición indispensable para tener la certeza de que un pensamiento se acuerda a la unidad del ser- pero que posteriormente Nietzsche abandona, por ver en ella una reformulación del pensamiento de la dualidad, es decir, una forma de rechazo al dolor. En efecto, su pesimismo no conduce a la verdadera afirmación, sino a la negación de la vida, a su anulación. En cuanto esta filosofía propone todavía la anulación del dolor, y no su asunción como parte necesariamente integrante de ella”.

mal no son más que manifestaciones de su arbitrio indiferente y de su poder omnímodo; (...) que lleva consigo los grandes sufrimientos, los más irreductibles conflictos, los más extremados contrastes, y que no puede librarse de ellos más que en las apariencias. Toda esta metafísica de artista puede ser tachada de arbitraria, de vana, de fantástica; lo esencial es que desde el primer momento revela un espíritu que ante todo decide ponerse en guardia contra la interpretación y el alcance morales de la existencia. Por primera vez quizá se proclama aquí un pesimismo más allá del bien y del mal”²⁶; el pesimismo nietzscheano.

1.4.- El pensamiento prosaico del mal

Junto al pensamiento trágico y al pensamiento 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. “Dicha palabra evoca con insistencia ese momento de horror que es la condena a muerte del hombre justo y del hombre de la verdad, Sócrates, condenado por un poder injusto, y es por eso que la palabra filosófica, en una forma nueva, retoma por su cuenta la enseñanza trágica. La muerte de Sócrates no es un suceso entre otros, no es una especie de *topos* que ofrezca a la reflexión una figura del mal entre otras posibles; esa muerte es, como condición de la palabra filosófica de Platón, el punto de la realidad donde se condensa la intensidad de un mal radical que constituye un enigma para el pensamiento”.²⁷ En efecto, el mundo griego del presente ha ido cambiando paulatinamente. No es aquel que comienza con Aquiles y culmina con Alejandro. Sigue buscando la belleza, pero con una nueva significación más trivial . “Ya no se trata aquí del mundo de la luz de los dioses, en el que se piensa en el dios y al cual se le dan gracias al ver pasar a un hermoso

²⁶ Nietzsche, op. citada, pp. 30.

²⁷ Sichére, Bernard, op. citada, pp. 49. Véase también Giannini, Humberto. La tragedia de Sócrates en Del bien que se espera y del bien que se debe. Dolmen Ediciones, Santiago, 1997, Libro II, capítulo III, pp. 113-115.

muchacho, sino que es el mundo de la psicología del deseo y de sus trampas”.²⁸ Ahora el mundo se ha vuelto más vulgar, más pedestre. Así la idea de belleza tiene relación con el deseo demasiado humano. “Nos encontramos ahora en el mundo del pensamiento prosaico, que en ciertos aspectos, los menos gloriosos, se asemeja singularmente a nuestro mundo. En adelante, es el deseo humano, el deseo demasiado humano, lo que reina soberano, y los jóvenes impacientes a los que se dirige la palabra de Sócrates son aquellos que en primer lugar piensan en gozar y que consideran que es mejor hacer justicia que padecerla”.²⁹ Ahora lo que rige la conducta de los hombres es la posesión y el goce, “de ahí que Platón, a través de la figura de Sócrates, nos dé a entender que la ciudad es como un lugar de una infección endémica, de una relación viciada con el Ser”.³⁰ Este mundo es el lugar de la decadencia, donde el mal se enseñorea. El poco bien que se hace se realiza mal, y el mucho mal que se hace se realiza muy bien. Sócrates no solamente es la víctima inocente, sino sobretodo, alguien inquietante y extraño en este mundo. Sócrates es diferente a todos, por más que a primera vista nada lo distinga de los demás. Luego, “en la medida en que el enigmático Sócrates es ese punto que está fuera del mundo, es posible afirmar también que este mundo es el mal con respecto de una verdad que se halla en otra parte”.³¹ Este mundo es el lugar del error, y por tanto del mal. Sin lugar a dudas, en el tiempo de Sócrates y muy emparentados con Platón, existían cuestionamientos a este mundo como el orfismo y el pitagorismo que pretendían huir de la condición humana a través del ascetismo, y otros discursos cuestionadores como el de los dionisiacos y el de los cínicos “que pretenden evadirse del marco de la ciudad y del *ethos* cívico mediante el éxtasis, mediante el trance e incluso mediante la reivindicación nihilista de un salvajismo que opone la crudeza de lo obsceno al culto racional de las bellas formas”³²; sin embargo, lo propio de Sócrates es una palabra filosófica que se inscribe dentro de la ciudad y frente a los sofistas y que no remite necesariamente a un culto religioso. De modo, que

²⁸ Idem, pp. 48.

²⁹ Idem, pp. 48.

³⁰ Idem, pp. 48.

³¹ Idem, pp. 51.

³² Idem, pp. 51-52

³³ Idem, pp. 52.

surge con fuerza “la idea que existe fuera del mundo un punto de verdad desde el cual es posible juzgar este mundo como el campo de las apariencias, del ser menor y por lo tanto del mal”.³³ Sócrates que es un privilegiado testigo del mundo de las Ideas (mito de la caverna) es condenado no por los dioses, ni por su conciencia sino por los hombres, por la sociedad de la ciudad. El mal está en este mundo material y el cuerpo se concibe como algo menospreciable. “En lo sucesivo, la ética de la bella construcción de sí mismo y la ética que pone en escena el momento de horror van a desaparecer en parte en provecho de ese discurso nuevo del exilio que desconfía de la materia, ya sea que vea en ella la fuente del mal, ya sea que la defina como una esfera sobre la cual nada podemos y exhorte al sujeto a definirse como un imperio dentro de un imperio. Pronto llegarán los tiempos en que madure la palabra histórica, la cual afirmará hasta la desesperación la magnitud de la ‘fortaleza interior’ en el seno de un mundo que es presa del mal e identificado como ‘lo que no depende de nosotros’; también llegarán los tiempos en que maduren esos pensamientos gnósticos destinados a tener un largo futuro, pensamientos que no cesarán de describir este mundo como algo radicalmente malo, como prisión de tinieblas de las que los mejores hombres deben huir para reintegrarse más allá de ellas a la patria de la luz”.³⁴ En definitiva, estas dos corrientes de pensamiento serán desarrolladas por una parte con los estoicos (resignación y fortaleza interior), y por otra parte, con los gnósticos (la materia es fuente del mal). Así los estoicos pensarán que la existencia verdadera, la del sabio, deberá basarse en la aceptación interior de un orden racional del mundo, de una Razón Universal que gobierna la realidad en su conjunto. En cambio, el pensamiento gnóstico sostendrá que en cada hombre se libra un drama que nos precede en el Ser y que desde siempre nos determina a permanecer o atados a la materia o a permanecer en la luz. “A pesar de sus pronunciadas diferencias (un optimismo del conocimiento por parte de los estoicos, una iniciación soteriológica y visionaria en los gnósticos), estas dos corrientes de

³⁴ Idem, pp. 54.

pensamiento continúan siendo griegas en la medida en que continúan afirmando una primacía del pensamiento del Ser sobre el pensamiento del hombre”.³⁵

En definitiva, el pensamiento prosaico del mal es aquel que concibe este mundo material como radicalmente malo, donde el cuerpo es la cárcel del alma y en la cual, el papel de la filosofía puede ayudar a la liberación del alma pues lo corpóreo es algo absolutamente despreciable.

2.- El pensamiento judío del mal

Existe un pensamiento judío del mal muy diferente al pensamiento griego que parte de la creencia en la existencia de un Dios que no se ve. Es el monoteísmo judaico.³⁶ En efecto, el judaísmo es una fe de un marcado monoteísmo, fundada en el diálogo entre Yahvéh y su pueblo escogido, los

³⁵ Idem, pp. 55.

³⁶ ‘Dios es solitario, es uno en sí mismo y nada hay similar a Dios’, Filón de Alejandría, Allegoria Legis, II, 1,3, citado por Giannini, Humberto en Del bien que se espera y del bien que se debe, op. citada, Libro II, capítulo IV, pp. 117.

judíos y un libro especial *Biblion*³⁷, en el cual se cuenta su historia. Sus comienzos se remontan hacia el siglo XIV AC cuando el patriarca Abraham emigró con su gente y ganado hacia Canaán, en busca de la tierra prometida por Yahvéh.³⁸ En su peregrinar se dirigieron al valle del Nilo. Con el paso del tiempo y al multiplicarse, los egipcios vieron un peligro en ellos. Entonces, los tomaron como esclavos. En esos tristes momentos, aparece la figura carismática de Moisés, líder, profeta y juez, quién liberó a los judíos de la esclavitud. En el éxodo por el desierto Yahvéh reveló a Moisés los diez mandamientos y se selló la Alianza, en virtud de la cual los judíos debían vivir en adelante conforme a la Ley de Dios. Así la Torá se considera “la Ley de Dios llevada por Moisés al pueblo de Israel, tal como se trasmite en el Pentateuco”.³⁹ Esta elección a Israel por Yahvéh, significa una obligación especial de obediencia de los mandamientos divinos. Éste se manifestará al pueblo judío mediante los profetas, los cuales se caracterizan por anunciar Su Voluntad, denunciando los abusos de los poderosos o las infidelidades de los israelitas. El gran mandamiento para el pueblo judío dice: “Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno”. De este credo se desprende la Unicidad de Dios y del pueblo judío. Luego, para dicho pensamiento “existe un Dios que no se ve, que habla a los hombres y que los guía y por fin que crea el mundo y lo destina al mismo a la historia. Esta idea de creación que parece insignificante es la que producirá en el seno del mundo antiguo una fisura de la que éste nunca se recobrará”.⁴⁰ En efecto, aparece -frente a la idea de la ‘eternidad del mundo’, propia de la cultura griega- la concepción del mundo como una *creatio ex nihilo*, una creación desde la nada. Con dicho dogma se abre un abismo entre el ser de las creaturas, extraídas desde la nada, son pura

³⁷ En rigor se trata del Antiguo Testamento.

³⁸ En el Pentateuco (los primeros cinco libros de la Biblia), Dios es nombrado fundamentalmente de dos formas distintas: Elohim y YHWE (Yahvéh). Cfr. Bravo, Arturo. Yahvéh: El Dios que está ahí en Boletín de Filosofía N° 10. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, 1999, pp. 7-14.

³⁹ Hattstein, Markus. Religiones del Mundo. Editorial Konemann, Barcelona, 1997, pp. 70.

⁴⁰ Sichère, Bernard, op. citada pp. 61. Al respecto Humberto Giannini señala: “El dogma de la creación -que conmueve por dentro todo el pensamiento occidental, en cualquier dirección que éste apunte-, es un evento de palabra. Un evento de palabra en dos sentidos: a) por ser algo que pasó, y sólo tiene permanencia en la palabra que lo vuelve a decir, que lo rememora; b) por ser la creación misma, el acto creador, un evento de palabra”. Del bien que se espera y del bien que se debe, op. citada, Libro II, capítulo V, pp. 125.

⁴¹ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 62.

deuda de ser, y su Creador: el que es. “Dios, en su radical trascendencia del mundo, no abandona sin embargo el mundo a su limitación o a sus tinieblas, puesto que lo ha sacado de la nada mediante la fuerza de Su potencia, puesto que el mundo es Su obra y Su objetivo. En esa certeza radical tiene su raíz la primera afirmación sobre el mal enunciada en forma de relato en el libro del Génesis”.⁴¹ Allí se cuenta la creación del mundo, del hombre y el primer pecado que resulta de no cumplir una prohibición: “No vayan a comer este fruto prohibido porque si desobedecen perderán el paraíso” (Gen.3,3). Tentados Adán y Eva por la serpiente desobedecen al Creador. Surge entonces, el problema del correcto desciframiento de aquel relato, la exégesis o hermenéutica bíblica. ¿Será pertinente una lectura literal, alegórica, moral, u otra lectura? Lo que si es evidente, es que se trata de una palabra sagrada, una revelación divina dirigida a los hombres.

Pero, ¿qué dice esa revelación en torno al mal? “La narración de la creación enuncia por cierto que existe una potencia del mal anterior al hombre y la denominación de Satanás no tiene otro sentido, ya se decida uno o no a buscar las raíces de esa figura en alguna cosmología oriental, la babilónica, en este caso, como hizo antes Paul Ricoeur en su *Symbolique du mal*”.⁴² En este sentido pareciera que la serpiente es el símbolo de esa potencia del mal que además es un poder autónomo, pero ¿es tan autónomo? Al respecto, Rudiger Safranski señala que: “la historia del pecado original no deja entrever nada relativo a un poder del mal independiente del hombre, a un poder que pudiera servirle de excusa, justificándose como si fuera una víctima del mismo. El pecado original, a pesar de la serpiente, es una historia que se desarrolla únicamente entre Dios y la libertad del hombre. Tan sólo más tarde se hace de la serpiente un poder autónomo, una figura divina y antdivina (...) La personificación del mal, hasta llegar a convertirse en un poder autónomo más allá del hombre y de Dios, se consuma en el siglo

⁴² Sichère, Bernard, op. citada, pp. 63.

⁴³ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 28-29.

⁴⁴ Sichère, Bernard, op. citada pp. 66

XIII aproximadamente. En esa época están unificados ya todos los rasgos importantes en la imagen del diablo”.⁴³ En rigor, en el relato de la creación la serpiente representa un poder que está en íntima relación con el hombre. En este sentido, Bernard Sichère afirma: “En suma, existe por cierto un mal más antiguo que el hombre, pero sólo se da para el hombre en la medida de su propia decisión”.⁴⁴ Adán al comer el fruto desobedece a su creador y rompe el lazo de palabra al inicio de los tiempos. En adelante el mal se presenta como una relación rota, una ruptura con el Creador, un apartarse de Yahvéh, un decirle “no” que suscita la libertad del hombre. Y así comienza la historia humana que se desarrolla en el tiempo. Después de la desobediencia de los primeros padres (Gén. 3,6) vendrá el fratricidio de Caín (4,1-8), el diluvio universal como consecuencia de la maldad humana (Gén. 6) y tantos sucesos que dan cuenta de la desobediencia de los hombres a Yahvéh, todos ellos relatados en el Antiguo Testamento.⁴⁵ No obstante, Dios tiene la fuerza inagotable del perdón a pesar que el corazón del hombre es malvado. Después del diluvio, Yahvéh realiza una alianza con Noé y le promete que en lo sucesivo no habrá diluvio que inunde la tierra. Luego leemos que Yahvéh estableció un pacto con Abraham y su descendencia. Según este pacto, Abraham y su estirpe cumplirían los mandamientos de Yahvéh, y a cambio Él se comprometía a proteger a los descendientes de Abraham. Este pacto fue renovado cuando Moisés recibió las tablas de la Ley en el monte Sinaí que contiene las enseñanzas básicas del judaísmo, los diez mandamientos. Más adelante Yahvéh vuelve a hablar siempre al hombre a través de los profetas quiénes denuncian el mal y anuncian la palabra de Dios.

“¿Cuál es esa falta que sin cesar se repite y que determina la larga cadena de las calamidades enumeradas con complacencia? Es casi siempre la misma: la blasfemia, la palabra que desafía a Dios, que atenta contra la fuerza misma del Verbo y del Pacto: “Me han abandonado a mí, la Fuente de agua

⁴⁵ Véase de Haag, Herbert ¿Qué cosas se consideran malas en la Biblia? en El problema del mal, op. citada, pág. 19-42.

viva”⁴⁶ Esta infidelidad a Yahvéh será la causa del mal sufrido. Así la historia se presenta como una constante relación entre el alejamiento y el retorno del hombre a su Creador.

Sin embargo, aparece en el Antiguo Testamento un caso diferente del hombre que se aleja de Yahvéh. Es el paciente Job, quién siendo justo y pío tiene que sufrir en el mundo. Él no se aleja de Dios, más bien es sometido a una prueba. Job reconoce que los males que sufre no son un castigo directo por los errores cometidos (Job es justo), pero necesita ayuda de Dios para poder soportarlos. El sufrimiento, en Job, ya no es entendido como el resultado de un alejamiento de Yahvéh, sino como prueba o como sufrimiento expiatorio del justo.⁴⁷

En definitiva, el pensamiento judío sobre el mal en lo esencial nos presenta que el mal es una desobediencia a la palabra revelada de Yahvéh, que es el único Dios, es por tanto, una infidelidad a sus mandamientos. Esta ruptura con el Creador se expone en la narración bíblica del *Génesis*: el relato del pecado original, la primera falta humana. Allí se percibe la afirmación enigmática de una anterioridad del mal respecto del hombre representada en la serpiente, pero que está en íntima relación con él. El mal entonces se hace presente desde el inicio de la historia hasta hoy.

2.1.- Los ángeles rebeldes

En la literatura judía extrabíblica, anterior y contemporánea al *Nuevo Testamento*, aparece también otra idea que será desarrollada y que tendrá una enorme influencia en el pensamiento cristiano: es el pecado de los ángeles. Para los autores del *Antiguo Testamento* no había problemas de ver en Yahvéh el autor del mal. Por ejemplo cuando la mujer de Job aconseja a su marido en medio de las pruebas que maldiga a Dios éste responde: Recibimos de Dios el bien, y el mal, ¿no lo vamos a

⁴⁶ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 71.

⁴⁷ Cfr. Hattstein, Markus. Religiones del Mundo, op. citada, pp. 58

recibir? (*Job 2,10*). “Con ello Job indica que no se siente herido por otro que no sea Yahvéh. Pues en Israel se mantuvo siempre la creencia de que Yahvéh inflige pruebas, tribulación y juicio sobre el hombre y sobre el pueblo, de que él en este sentido por tanto obra el “mal”. El *Deuteroisaiás* pone en boca de Yahvéh: Yo formo luz y creo tinieblas, yo obro la salvación y creo el mal (*Is. 45,7*)”.⁴⁸ Por tanto, Yahvéh reunía en sí todas las fuerzas y capacidades ya sea buenas o malas, entre estas últimas: ira, venganza, arrepentimiento, etc. Sin embargo, después del destierro de Babilonia (586-538 a.C.), el hombre judío ya no se siente tan cercano a Yahvéh, y así comienzan a aparecer en la literatura bíblica seres intermediarios entre Dios y su creatura humana. “El hombre cuanto más consciente de sí mismo se vuelve, y cuanto más reflexiona sobre sí mismo y sobre sus experiencias, tanto más difícil le resulta conservar su contiguidad con Dios. Así a partir del siglo V, Yahvéh se distancia considerablemente del hombre. Cada vez se acentúa más su trascendencia y situación en otro mundo. Dios que llena cielo y tierra (*Jer 23,24*), ahora pertenece más al cielo que a la tierra. Conceptos y expresiones sobre Yahvéh demasiado propias del mundo de los hombres se espiritualizan. Se llega al extremo de no osar pronunciar su nombre. La consecuencia natural de esta trascendencia es la población del cielo de seres intermediarios entre Dios y los hombres. Dios ya no habla directamente con el hombre, sino que manda un “mensajero” que trasmite su encargo. Con frecuencia (por ejemplo: *Zac 3*), el mensajero dispone de “servidores”, de modo que surge la impresión de que se va ampliando un sistema jerárquico”.⁴⁹ Así surgen los ángeles que son los mensajeros espirituales de Yahvéh y los ejecutores de la voluntad divina. Uno de ellos es Satán, el ángel de Yahvéh que ejecuta el castigo sobre Jerusalén. El cronista escribe en el *Libro de los Paralipómenos* del Antiguo testamento: Satán se presentó contra Israel (*1 Par 21,1*). Dicho ángel está entre el cielo y la tierra y avanza con una espada entre los hombres (v. 16) y la mete otra vez en la vaina cuando Yahvéh lo ordena (v.27). “El cronista separa de Yahvéh lo que el hombre siente como conducta hostil y lo confía a una figura propia. Es verdad que aquí (todavía) no se presenta como enemigo de Dios y de los hombres; aquí se presenta

⁴⁸ Haag, Herbert. El problema del mal, op. citada, pp. 22.

⁴⁹ Haag, Herbert, capítulo III: Satán y el mal, op. citada, pp. 77.

como adversario de Israel. Sin embargo, es evidente que le han transferido las funciones negativas que hasta entonces cumplía Dios mismo. Mientras antes no había inconveniente en atribuir a Yahvéh la fundación del pecado, ahora se carga a Satán con esta tarea”.⁵⁰ Este ángel llamado Satán no tiene poder propio sino que actúa con dependencia de Yahvéh. Además aparece en otros dos pasajes del *Antiguo Testamento*, en Zacarías y en el libro de Job. “En el tiempo que sigue al exilio, nace la representación de Dios, rodeado de una corte al estilo de un rey terreno. Entre sus servidores hay uno que ejerce como acusador, del *satán*. Tiene la misión de mirar por el orden del mundo y traer ante el juicio de Dios a los perturbadores del orden. Satán aparece en este papel acusador en una visión de Zacarías (*Zac 3*) y en el prólogo del libro de Job (*Job 1s*)”.⁵¹ En el primero da la impresión de un calumniador intrigante, en el segundo de tener sentimientos de envidia, mala intención y alegría del mal ajeno. Luego, en el Antiguo Testamento, Satán tiene un poder reducido. En cambio en el Nuevo Testamento, y por tanto para el pensamiento cristiano, su poder será tremendo, pues aparece como el Señor de los espíritus malignos y su objetivo es seducir a los hombres al pecado, es el ángel caído, rebelde, el tentador y compendio del mal.

En otros escritos extrabíblicos tardíos como el *libro de Henoc*, dos siglos antes de la era cristiana, se cuentan debilidades vergonzosas de los ángeles: “Doscientos ángeles se comprometen bajo juramento a tomarse mujeres y engendrar niños. No teniendo bastante con ello, enseñan a sus mujeres y a los hombres la fabricación de armas, cosméticos, magia y astrología (...) En el *primer libro de Henoc*, el cabecilla de los ángeles lascivos es castigado en primer lugar: Y el Señor dijo a Rafael: Ata a Asasel de manos y de pies y échalo a las tinieblas. El día del gran juicio será arrojado a la charca de fuego (10,4.6)”.⁵² También en el escrito judío “*Vida de Adán y Eva*” del siglo I A.C. o de los primeros años de la era cristiana, se relata con detalle el pecado de los ángeles: “La narración

⁵⁰ Idem, pp. 78.

⁵¹ Haag, Herbert, op. citada, pp. 78.

⁵² Haag, Herbert, op. citada, pp. 88 y 93.

toma su punto de partida en la afirmación del Antiguo Testamento de que Dios creó al hombre a su imagen (*Gén 1,26 s*). Pero la leyenda considera que, por ser imagen de Dios, Adán debía ser más espléndido que todos los ángeles. Dios exigió incluso que éstos tributaran a Adán su homenaje de veneración. Obedecieron Miguel y los ángeles que estaban a su lado. En cambio, Satán y sus ángeles subordinados se negaron y por castigo fueron lanzados del cielo y la tierra. Adán no sospechando nada, seguía disfrutando la felicidad del paraíso. Pero, Satán, que por causa del hombre había perdido su gloria, no soporta que Adán siga feliz. Lleno de envidia y rabia intenta inducir a Adán a desobedecer para depararle la misma suerte que le tocó a él. Espera tener buen éxito con la mediación de Eva”.⁵³ Y así acontece el primer pecado de Adán en el Jardín del Edén.

Sin embargo, donde con más fuerza se desarrolló la idea de un reino enemigo de Dios fue en los escritos de la secta judía de Qumrán llamados los esenios. Allí se habla de *Belial*, palabra hebrea que significa algo así como ‘vileza’, ‘perdición’. *Belial* es el caudillo de los espíritus malos. “Ambos, Dios y Belial, tienen sus respectivos ángeles que se contraponen formando dos ejércitos: los ángeles de Dios o de Miguel y el ejército de *Belial* son los que invisiblemente luchan detrás de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Si bien Dios y su ángel Miguel asisten a los suyos, este tiempo terrenal está tan caracterizado por la actuación de *Belial* que se llama simplemente ‘tiempo del dominio de *Belial*’”.⁵⁴

Si bien es cierto que los escritos que nosotros llamamos el Antiguo Testamento fueron la literatura más importante del pueblo judío no podemos dejar de reconocer la influencia de estos

⁵³ Haag, Herbert, op. citada, pp. 94.

⁵⁴ Haag, Herbert, op. citada, pp. 96. La idea de que Yahvéh tiene un adversario contra el cual tiene que luchar no es una novedad de la religión judía. Otros pueblos semitas del territorio fenicio cananeo, en sus mitos de la creación hablan de una lucha contra los poderes del caos: por ejemplo la epopeya babilónica Enuma Elis, que surgió entre los siglos XIX y XVII a. C. Allí se relata como Marduk, el dios de Babilonia aniquila a Apsu, el océano de agua dulce, y a Tiamat, el océano de agua salada. Con el cadáver de éste forma el cielo y la tierra. Acabada la creación, los dioses edifican a Marduk un palacio fastuoso y lo celebran como rey.

escritos extrabíblicos tardíos como el libro de Henoc, la vida de Adán y Eva, los rollos de la secta de Qumrán, el libro de los Jubileos, etc. En rigor, “el interés que los escritos extrabíblicos tardíos de los judíos tienen por el tema del pecado de los ángeles, se explica por la necesidad de encontrar una respuesta al problema del origen del mal. En un tiempo que se había vuelto inseguro a causa de la controversia intelectual con el helenismo, esta cuestión se presentaba más apremiante que nunca. En todas partes y también en estos escritos se entrevee la polémica contra el helenismo, no sólo en el desenfreno sexual que se carga sobre los ángeles sino también en la corrupción de las artes en las que los ángeles inician a los hombres: astronomía, alquimia y magia, transformación del metal (fabricación de armas) y cosmética. Pero, sobre todo, por medio del mito de la caída de los ángeles, por decirlo así, podía asegurarse biográficamente la fe en los demonios que se había expandido enormemente por todas partes en esta época tardía y que era un conglomerado de influencia cananeas, babilónicas, iránicas y griegas”.⁵⁵ En resumen, según estos escritos, la causa del mal provendría de los ángeles que seducen al hombre a alejarse de la palabra sagrada de Yahvéh.

⁵⁵ Haag, Herbert, op. citada, pp. 89-90.

3.- El pensamiento cristiano sobre el mal

El cristianismo es la religión basada en la vida y las enseñanzas de Jesucristo aparecidas en el *Nuevo Testamento*, que complementa y da plenitud al *Antiguo Testamento*. Tiene sus raíces en la fe judía, en la creencia en un Mesías o Salvador anunciado por los profetas, que se cumplió con la vida de Jesús, el cual para los cristianos es el Hijo de Dios y segunda persona de la Trinidad. Luego, Jesús no es sólo un justo como Job o Abraham, es el propio Dios que se encarna en un hombre. Este acontecimiento produce una revolución espiritual en el mundo antiguo. El apóstol Pablo escribe a los cristianos de Corinto: “Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de la sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres” (*1 Cor, 22-25*). Saulo de Tarso, que fue un fariseo perseguidor de los primeros cristianos, después de una experiencia mística en la cual Jesús se le presenta y le pregunta: ¿por qué me persigues? (*Hech. 9*), se convierte al cristianismo, difundiendo el mensaje del Mesías por Asia Menor, Macedonia y Grecia; además escribe a las primeras comunidades cristianas con el nombre de Pablo como el párrafo recién citado. Así se convierte en el propagador de la nueva fe. Más adelante, y a partir de las verdades que el cristiano cree como indiscutibles, llamados *dogmas*, se va formando a lo largo de la historia un cuerpo de reflexiones y teorías, coherentes con esas creencias, que constituyen el pensamiento cristiano. La explicación de la doctrina dio origen a la teología cristiana, en la cual el problema del mal ocupa un lugar fundamental. En efecto, “para el mundo antiguo, no existe, propiamente hablando, ‘un problema del mal’ como para una doctrina religiosa que sostiene que un Dios absolutamente bueno y poderoso ha creado el universo desde la

nada. Para una tal doctrina la existencia del mal es un problema y, para muchos, ‘el’ problema.”⁵⁶ La problemática del mal aparece, entonces, para la razón y para la fe como un escándalo a la conciencia que cree en un Dios creador, identificado con el Amor. Así lo señala el apóstol Juan: ‘Dios es Amor (ágape) y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él’ (1Jn 4,16)⁵⁷. 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. El no creyente, en cambio, se siente confirmado en su incredulidad. A la vista de tanto mal e imperfección ¿no es preciso concluir que Dios no está presente, más aún, que Dios no existe?”⁵⁸ Sin embargo, ya los autores bíblicos del Antiguo Testamento opinaban que no se puede negar a Dios por el mal existente. “Para ellos Dios está presente en toda maldad humana. Él ve el mal, lo condena, lo castiga, lo perdona. A partir del mal el hombre de la Biblia no ha sacado la conclusión de la ausencia de Dios, sino de su presencia. Lo mismo vale para los grandes pensadores cristianos”.⁵⁹ Así, Santo Tomás, ante la presencia del mal saca la sorprendente conclusión de que Dios existe: *Si malum est, Deus est* (si el mal existe, existe Dios).⁶⁰ El mal que hay, paradójicamente, es una confirmación del bien. Pero todas estas son reflexiones filosófica-teológicas a partir de un acontecimiento que cambiaría la historia de occidente. Es la vida y obra de un carpintero que se declara el ‘hijo de Dios’ y que es considerado el Salvador del mundo, el Cristo esperado, el ungido: Jesús de Nazaret.

3.1.- El acontecimiento cristiano

⁵⁶ Giannini, Humberto. ‘El problema del mal’ en Breve Historia de la filosofía. Editorial Universitaria, Santiago, 1985, pp. 116-121.

⁵⁷ Cfr. Ahumada, Rodrigo. El mal. Del problema al misterio, notas en la perspectiva del ser, en Revista Temas de Derecho. Universidad Gabriela Mistral, Año XIV, N° 1 y 2, Enero – Diciembre 1999, pp. 153-173.

⁵⁸ Haag, Herbert, op. citada, pp. 14.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Tomás de Aquino, Suma contra Gentiles II, 71, citado por Haag, Herbert, pp. 14.

Según el *Nuevo Testamento*, Jesús de Nazaret es presentado como la realización del mensaje bíblico, predicando y viviendo el amor a Dios y al prójimo, diciéndoles a las personas con las cuales se encontraba “Te absuelvo de tus pecados”. Con él, se cumple la Ley y lo dicho por los profetas. Pero el mensaje ya no se dirige a un solo pueblo, el judío, sino que va más allá de él, se dirige a los gentiles y a todos los hombres de buena voluntad. No obstante, Jesús no fue el único que se presentó como Mesías, pero, se diferenció de otros en el sentido de que su mensaje no era ni político, ni militar, ni moral. Su misión era mucho más profunda, más importante, más espiritual: liberar al hombre del mal, del pecado, predicando la salvación y el perdón de Dios. Algunos judíos creyeron que Jesús era el tan esperado Mesías, pero vieron en él sólo a un dirigente político que los conduciría en la lucha contra los romanos para recuperar la anhelada independencia y establecer un poderoso reino terrenal. Desilusionados se volvieron contra él. Por otra parte, no tardó mucho tiempo, entre los maestros de la ley judía y el poder político romano, en percibirlo como una amenaza al orden establecido. Jesús es condenado y entregado a las autoridades romanas. Luego, el procurador Poncio Pilato lo hizo morir en la cruz. Pocos días después de la crucifixión y de su entierro, comenzaron a circular rumores de que había resucitado. Pablo escribe a las primeras comunidades cristianas: “Si Cristo no ha resucitado, nuestro mensaje no es nada y nuestra fe no tiene sentido”. Pablo llega a Atenas, la cuna de la filosofía, y predica que Dios se ha revelado a los hombres a través de Jesús. No es por tanto, un dios filosófico al que se pueda alcanzar por el pensamiento, ni tampoco se parece a los dioses que estaban en la Acrópolis y en el mundo greco-romano. Es un Dios personal que interviene en la Historia y que muere en la cruz por culpa de los hombres. “Escándalo para los griegos, locura para los paganos”. “Fractura de la historia en dos partes: porque la fuerza del mal llega como un relámpago a mostrarse extremada, objeto de repugnancia para los griegos y los romanos y objeto de abominación para los sacerdotes de Jerusalén. Ese Dios que hasta entonces se manifestaba como la trascendencia de una palabra fundadora, como una palabra de castigo y de elección en la forma indefinidamente repetida del pacto de la alianza, se ofrece ahora en la persona de su Hijo para que los hombres precisamente judíos, le

den muerte. En el instante en que las tinieblas invaden el cielo por encima de la colina del Calvario y cuando Dios se retira, se manifiesta el momento de angustia del que surgirá por milagro lo impensable del acto: Cristo toma sobre sí el peso del mal en la forma imposible, en efecto, de la muerte del propio Dios”.⁶¹ Pero esta muerte, producto del odio, no es definitiva, sino un paso a un momento glorioso: la resurrección. Así el mal es superado en la persona de Jesús, quién desde su nacimiento sufrió la persecución y fue tentado por el demonio antes de comenzar su vida pública. Por su entrega en la cruz destruye definitivamente el mal. Entonces, la respuesta cristiana al mal no apela a la soberanía de Dios que es dueño de hacer lo que él quiera sino “lo único que hace es anunciar que en Cristo, el Inocente, es el mismo Dios quien asume en carne propia el escándalo del sufrimiento absurdo del inocente. Dios ¿no es un soberano que observa desde fuera el mundo y al final lo arregla!, sino que es el primer protagonista de esa tragedia. En Cristo, no tenemos respuesta al problema del mal; sin embargo, en el Justo crucificado, el escándalo absurdo del sufrimiento se transforma en misterio. Es decir, no sabemos qué sentido puede tener el mal, lo único que sabemos es que Dios mismo es atravesado por esa realidad maligna”.⁶² Realidad que es un misterio pero que necesita ser explicada. Esta tarea será llevada a cabo por la teología.

3.2.- La respuesta de la teología cristiana

Por su etimología la palabra ‘teología’ significa tratado sobre Dios, y más correctamente, razones y explicaciones racionales que sobre Dios y lo divino entrega la razón humana. Es, por tanto, la reflexión filosófica de la doctrina cristiana. La teología entonces es un discurso sobre Dios y con Dios, razón y fe intentando hacer inteligible el mensaje de salvación cristiano. Presupone un conjunto

⁶¹ Sichére, Bernard, op. citada, pp. 83. La ‘muerte de Dios’ y la angustia que conlleva ha sido ampliamente desarrollado en el pensamiento moderno, por ejemplo: Nietzsche, Dostoievsky, etc.

⁶² Bentué, Antonio. La opción creyente, Editorial San Pablo, Santiago, 1995, pp. 388-389.

de acontecimientos que nos han sido dados a conocer por revelación, es decir: por una manifestación espontánea, gratuita de Dios, de manera que por razón natural nunca hubiéramos llegado a conocerlos. Sobre estos acontecimientos reales y revelados, la razón intentará mostrar su racionalidad, de hacerlo aceptable dentro de ciertos límites a la razón natural; sin embargo, quedará siempre un halo de misterio, materia para la fe. Ninguna otra ciencia necesita revelación, ni tiene como principios misterios, cosas que superan la capacidad racional del hombre, y en que siempre quede un margen de oscuridad. Así acontece con el principio teológico de la Santísima Trinidad que en Dios hay tres personas, dato que jamás hubiera sabido el hombre por la razón natural, pues ésta dicta que hay un solo Dios y que uno es uno y tres son tres. La teología nos dirá que hay en Dios tres personas y una esencia, de manera que las tres personas son realmente distintas entre sí, y no diversos nombres de una sola realidad, y con todo, se identifican realmente con la esencia divina. Con este dato revelado, la teología hará comprensible, aceptable, razonable tal misterio, sacando consecuencias.⁶³ Algo parecido acontece con otro dato revelado: Jesús de Nazaret, es el Hijo de Dios o encarnación de la segunda persona de la Trinidad, dato que tampoco es naturalmente cognoscible; sólo se sabe porque Dios lo ha revelado. Luego, si la razón, la evidencia ocupan el lugar central en las ciencias humanas, naturales; en cambio, la fe y sus datos son el punto de partida original de la teología. La fe nos revela intimidades de Dios. Así todos los principios de teología son, en rigor, datos revelados de su vida, de su voluntad libérrima, que nosotros jamás podríamos llegar a adivinar, y menos aún, comprender. Otro de los datos revelados más sorprendentes del judeo-cristianismo consiste en el principio de la *creación ex nihilo* según la cual, Dios saca de la nada cosas por un acto libre de su voluntad. Anteriormente al cristianismo, para la filosofía clásica no existe el problema de la creación del mundo. La materia de que se hacían las cosas era eterna y ni siquiera se planteaba el problema de si lo era o

⁶³ Debates acalorados y aparentemente alambicados sobre la cuestión de la Trinidad y de la unidad de la sustancia divina en tres personas no fueron dirimidos sino a partir del Concilio de Nicea en el 325 d. C., que fue el primero, el último fue el Concilio Vaticano II, realizado entre los años 1962-1965. Sobre los Concilios y los asuntos tratados en ellos véase Mardones, Raúl. Las principales religiones del mundo. Editorial San Pablo, Santiago, 1999, pp. 122-138.

no, sino que pasaba por racionalmente evidente el que de la nada, nada se hace, y nada vuelve a la nada. En cambio, “el dogma del ‘Principio’ va a tener una importancia decisiva en la concepción de la vida humana. Por lo pronto, el ente -cualquier criatura, humana o no- será concebido como pura deuda de ser (*debitum essendi* según Santo Tomás. De Potentia 3,16 c)”.⁶⁴

Ahora bien, en torno al mal la revelación cristiana, basada en la fe judía, señala que al hombre le sucedió un acontecimiento dramático: la caída en el pecado original, que afectó su ser físico (apareciendo la muerte) y también su ser moral (la aparición del sufrimiento), a todos los hombres sin distinción. Para salvar al hombre de su caída y llevarlo a la bienaventuranza sobrenatural que primitivamente tenía preparado por Dios, la segunda persona de la Trinidad tomó forma humana, se encarnó, anduvo entre los hombres, padeció, murió y resucitó. A partir de esta revelación, la teología asumirá el problema del mal. En efecto, si la creación es pura deuda de ser, entonces como explicar racionalmente el mal que existe y que es imposible negarlo. “Es a propósito de esta comprensión como deuda de ser que se le viene encima al cristianismo uno de sus problemas teóricos más grandes e insolubles, el problema del defecto y del mal. ¿A qué instancias de la creación habrá que imputársele el mal evidente que hay en medio y en lo profundo de todas las cosas creadas? ¿A quién, el desajuste, el defecto: la enfermedad, las taras biológicas, la locura, las catástrofes naturales, la guerra de todos contra todos, la aniquilación sistemática de la vida, la crueldad sin parangón del hombre contra el hombre?”.⁶⁵ En definitiva, el cristiano se hace la angustiosa pregunta de dónde proviene el mal, aquel que se sufre (mal físico) y aquel que se hace (mal moral), que es una realidad innegable que día a día nos sobrepasa. El cristiano nombra a esta realidad como ‘pecado’, la cual podemos definirla como el conjunto de las fuerzas que mantienen a la humanidad cautiva e inclinada al mal desde el primer hombre. “Dentro de la concepción cristiana no cabría otra respuesta sino la siguiente: sólo debe imputársele al creador de todas las cosas. Pero cuando el Creador es el Bien mismo -cuando es pura

⁶⁴ Giannini, Humberto. Del bien que se espera y del bien que se debe, op. citada, pp. 119.

positividad, un ‘sí’ ontológico repetido para cada criatura- dentro de esta misma doctrina tal imputación resulta inaceptable. Esta, la gran aporía que el cristianismo tenía que resolver a fin de defenderse de un pensamiento irónico y exquisito como el romano y el helenístico, en general, habituado a ‘deconstruir’ lo que otros construían. No cabría otra respuesta: es por el ser humano que ‘entra el mal en el mundo’”.⁶⁶ Dios es inocente, el hombre es el culpable. Así lo enseña Pablo en su carta a los romanos relacionando la figura de Adán y la de Cristo: ‘Por lo cual, así como por un hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte ha pasado a todos los hombres, por el hecho de que todos pecaron (...) Pues bien, la gracia de Dios hizo más que reparar la caída del hombre’ (Rom, 5,12,15). Envió a su hijo a rescatar al hombre del mal.

Sin embargo, el origen del mal está claro, lo que no es nada claro es que tipo de realidad es el mal, cuál es su naturaleza. Humberto Giannini escribe sobre el cristianismo y su relación con el mal lo siguiente: “Si nos mantenemos en la certeza de que el ser y la inclinación de cualquier ente natural son obras de una voluntad absolutamente buena -del Bien mismo-, entonces no cabe que el mal que entra en el mundo sea algo ‘natural’, sea el advenimiento de ser. Es pérdida, o mejor, despilfarro parcial del ser que se tenía. El mal es privación. *Steresis*. He aquí el término clave. Y el cristianismo lo coge al vuelo y se apropia de él. En la tradición aristotélica, *steresis, privatio*, significaba llegar a no poseer de hecho algo que, por derecho, por naturaleza, una cosa debiera tener. Así el hombre ciego está verdaderamente privado de la vista; pero no la sanguijuela, que por naturaleza no la posee. Parece pues que aristotelizando la doctrina, se ha encontrado una solución definitiva: el mal que se hace es privación de un bien que debiera tenerse (o percibirse). O como decíamos: despilfarro de un bien concedido a una existencia que es, de punta a cabo, deuda de ser.”⁶⁷ Esta idea del mal como ‘privación de un bien debido’, la definió para el pensamiento cristiano Tomás de Aquino en el siglo XIII,

⁶⁵ Idem, pp. 120.

⁶⁶ Idem, pp. 120.

⁶⁷ Idem, pp. 122.

⁶⁸ Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas Acerca lo malo. Editorial Universitaria, Santiago, 1994. Artículo 2º, pp. 55-56

apoyándose en Agustín que son los dos más grandes teólogos medievales, en su libro *Cuestiones disputadas acerca de lo malo*. “Pero lo malo, como se ha dicho arriba, no es ninguna otra cosa que privación de la perfección debida; y la privación no es sino en lo ente en potencia, porque llamamos privado a esto: a lo que ha nacido para tener algo y no lo tiene. De esto se sigue que lo malo es en lo bueno, en cuanto se dice bueno a lo ente en potencia. Pero lo bueno que es perfección es privado por lo malo. Con todo, lo bueno que está compuesto de sujeto y perfección es disminuido por lo malo, en cuanto la perfección es destruida y el sujeto permanece; así la ceguera priva de la visión y disminuye al ojo vidente”.⁶⁸ En el *Compendio de Teología*, Tomás reitera la idea del mal como privación. “Aquí debemos considerar que, así como entendemos por bien la perfección del ser, por mal se entiende la privación de esta perfección. Pero como la privación propiamente dicha es la privación de un bien destinado a ser poseído en tiempo y lugar, es evidente que una cosa es llamada mala porque carece de una perfección que debe tener. Por ejemplo, el estar el hombre privado del sentido de la vista es un mal para él, pero no lo es para la piedra, porque no ha sido creada para ver”.⁶⁹ Como dijimos Tomás se apoyó en Agustín (354-430) para quién el problema del mal fue su gran preocupación. En efecto, Agustín no puede admitir que Dios sea el autor del mal. Su lucha contra los maniqueos, de los cuales formó parte en su juventud, lo lleva a excluir por completo toda realidad que no dependa de Dios. Pero, como hay mal, necesita explicarlo. Así Agustín considera que el mal se origina en el alejamiento de Dios, que es a la vez apartamiento del ser y de la realidad. El mal no es sustancia, sino una privación o un movimiento al no ser. “La privación de todo bien equivale a la nada. Por lo tanto, mientras algo existe, es bueno, y el mal cuyo origen buscaba no es una sustancia, pues si fuera sustancia sería bueno. O bien sería sustancia incorruptible, y por eso un gran bien, o sustancia corruptible, que no lo sería si no fuera buena”.⁷⁰ Y en otro texto de las mismas *Confesiones* señala:

⁶⁹ Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*. Editorial Folio, Barcelona, 2001, Capítulo CXIV, pp. 93.

⁷⁰ Agustín. *Confesiones*, VII, 12.

“Que es otra cosa el mal sino privación de bien, hasta llegar al mayor mal, que es la nada y privación de todo bien”.⁷¹

Con la idea del mal como ‘privación’ quedaba resguardada la bondad de Dios y la bondad de todas las cosas creadas por él. Dios no es el autor del mal porque este es no ser. El mal aparece entonces no como una cosa, un ente, una sustancia, es decir, una realidad positiva sino al contrario como una realidad negativa, un no ente, un no ser. Así el ente y el bien son convertibles “*Ens et bonum convertitur*”⁷², esto quiere decir que son lo mismo, no hay una distinción real entre ambos sino sólo una distinción de razón. Entonces, si donde existen entes (o cosas) hay en la misma medida bien, el mal no puede ser ente, luego, hay que comprenderlo como un no ente. El mal no tiene la realidad de un ser substancial, es decir que existe por sí mismo, pero tampoco tiene la realidad de un ser accidental que existe en otro.

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,

⁷¹ Agustín. Confesiones, III, 7. El mal como privación, en rigor proviene de Plotino. Véase la nota 7 del Primer Capítulo de nuestra tesis, pp. 16.

⁷² Tomás escribe: “Bien y ser, en la realidad son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es lo que todas cosas apetecen. Pero, las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible, que no tiene el ser” en *Suma de Teología* Ia, q. 5, a 1. Véase también el artículo de Ahumada, Rodrigo. El mal. Del problema al misterio, op. citada, pp. 161-162.

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 si lo es en el animal; porque el tener vista está en contra de la naturaleza de la piedra”.⁷³ En resumen, el problema teológico del mal se resuelve para el pensamiento cristiano con Santo Tomás, concibiéndolo como una realidad privativa. Pero, además de esta concepción del mal, se desarrollará otra explicación del mal identificada con un personaje que tendrá una enorme importancia en la iglesia cristiana durante la época medieval hasta el siglo XVII y que será un asunto de fe; es la figura omnipresente del diablo o demonio conocido con el nombre de Satán(as). Así la teología convivirá con la superstición.

3.3.- La fe en el diablo

Como ya habíamos sostenido Satán aparece en el *Antiguo Testamento* en Zacarías y en el libro de Job. Sin embargo su misión era la de un fiscalizador malvado que dependía de Dios. En el *Nuevo Testamento* su poder aumentará. “En el mundo representativo del escritor neotestamentario, Satán no sólo ocupa un espacio mayor, sino que su función no se agota con la del fiscal o del encargado divino. Así aparece en los evangelios en primer lugar como el tentador que trata de disuadir a Jesús de su encargo divino (Mt 4,11; Lc 4,1-13; cf Mc 1,12s). Cuando más tarde Pedro se acerca a Jesús con iguales exigencias, el Señor le reprende como a un ‘Satán’ (Mc 8,32,s; Mt 16,22s). El pecado más grande que conoce el *Nuevo Testamento*, la traición de Judas, sucede bajo el influjo de Satán (Lc 22,3s; Jn 13,26s)”.⁷⁴ Es decir, ahora esta figura es el compendio del mal y tentador por antonomasia. Pero además aparecen los demonios, por ejemplo en Mc 1,34; Mt 8,16, especialmente como espíritus de enfermedades, o sea, como poderes que causan la enfermedad y dañan a los hombres en el terreno físico. En el *Apocalipsis* “se puede reconocer con claridad una transformación en la figura de Satán. Frente al *Antiguo Testamento*, Satán ha aumentado el ámbito de su poder, pues ahora aparece como

⁷³ Tomás. Suma de Teología Ia, q. 48, a 3, a 5.

⁷⁴ Haag, Herbert, op. citada, pp. 80.

señor de los espíritus, y su objetivo consiste claramente en la seducción de los hombres al pecado”.⁷⁵ Por la época del *Nuevo Testamento* ya varios escritos extrabíblicos se referían al pecado de los ángeles. En el *‘Testamento de los doce patriarcas’* llevaba el nombre de “soberano del engaño”, en el *libro de Henoc* tiene una servidumbre, en los escritos de Qumrán se le llama Belial y tiene un ejército: los hijos de las tinieblas, etc. Luego, estaban dadas las condiciones para que Satán se presentara como el enemigo de Dios. Así en el *Apocalipsis* de Juan se cuenta una lucha de ‘Miguel y sus ángeles’, que son los hijos de la luz contra el ‘dragón y sus ángeles’, los cuales todos son echados a la tierra: “Y fue echado el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satán, que seduce toda la tierra. Fue echado a la tierra y sus ángeles fueron echados con él (Ap 12,9)”. Por otra parte, también aparece en las cartas pastorales dirigidas a Timoteo y Tito como aquel que tiende redes a los hombres (1Tim 3,7) y en tantos otros pasajes. En definitiva, “la vista general sobre las más importantes alusiones de Satán en el Nuevo Testamento ha enseñado la variedad de funciones y de terrenos que se cubren con el concepto de diablo o Satán. Es indiscutible que la idea de Satán ha crecido a partir de la antigua función de fiscal y ha conseguido un nuevo poder, ya sea que aparezca como tentador o adversario de Jesús -así en los evangelios-, ya sea como figura simbólica de la amenaza que pesa sobre las jóvenes comunidades -así sobre todo en las epístolas de carácter pastoral, ya sea como poder antidivino en una visión dualista del mundo -así sobre todo en los escritos de Juan-”.⁷⁶

Luego, para el cristianismo Satán es una realidad externa, una fuerza maléfica, de carácter personal que se opone a los designios de Dios y persigue la condenación del género humano. En la época medieval, el mundo se poblará de imágenes satánicas, un mundo imaginario desbordante e inquietante. Sin embargo, “el demonio, con sus subordinados y su morada, sólo llamó la atención de tres concilios, fundamentales en la historia de la Iglesia: en los siglos sexto, decimotercero y decimosexto (Braga, Cuarto Laterano y Trento). Buena parte del saber relativo a Satán proviene, en

⁷⁵ Haag, Herbert, op. citada, pp. 93.

⁷⁶ Haag, Herbert, op. citada, pp. 110.

rigor, de tradiciones paganas, de figuras del folclor teutón y escandinavo, como Wotan y Locki, mientras que la imagen visual del diablo tuvo sus fuentes inmediatas en predecesores como Cernunos, el dios celta con cuernos, los sátiros y el dios griego Pan”.⁷⁷ Luego, durante todo el medievo surgirá toda una iconografía de ángeles y demonios. A principios del siglo XIV aparece la obra *La Divina Comedia* de Dante Alighieri que tendrá una enorme influencia en el imaginario occidental sobre el mal. Se trata de la descripción que hace el mismo poeta de un viaje imaginario a través del Infierno, el Purgatorio y el Paraíso. Empieza el viernes santo del año 1300 y termina el domingo después de Pascua.

Vemos, por tanto, que junto a grandes pensadores, los teólogos, conviven en la edad media creencias populares sobre el mal expresados en cuentos, leyendas e imaginaria satánica, y especialmente mucha superstición. Al respecto, Herbert Haag escribe: “Para las generaciones posteriores resultará siempre enigmático que al mismo tiempo que la escolástica alcanzaba su máximo esplendor con maestros de teología como Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, que al mismo tiempo de la fundación de universidades (París, Bolonia, Oxford, Cambridge) se propagara una superstición teórica y práctica como no se había visto en la Iglesia ni se vio más. Hasta Tomás de Aquino, por ejemplo, contaba con la existencia de la fornicación diabólica, aquella idea funesta de un comercio carnal del diablo con mujeres que sería uno de los motivos del desvarío que pronto se iniciaría contra las brujas. Tomás también creyó ser correcto que los herejes fueran entregados al brazo secular para ser ejecutados. Pues la herejía es peor que la falsificación de monedas que también se castiga con la pena capital, es su argumentación (S,Th II-III q. 11 a.3). Como en la época siguiente la magia y la brujería se consideraron herejías, se podía muy bien apelar a Tomás para justificar que las brujas fueran perseguidas, procesadas y quemadas. Teología y superstición se juntaron en un matrimonio fatal.”⁷⁸ La pregunta que inquietaba al cristiano, entonces, era cómo salvarse y enfrentar

⁷⁷ Delbanco Andrew. *La muerte de Satán*. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1997, pp. 45.

⁷⁸ Haag, Herbert, op. citada, pp. 157.

el poder del demonio. San Agustín en el siglo IV ya había dado la respuesta: permanecer ligado a la Iglesia católica que es la casa de Dios. “Y Agustín incluso se corrige, pues el suelo que pisa no es todavía la auténtica casa de Dios. La sublime morada de Dios está profundamente escondida; no obstante, él tiene una ‘tienda en la tierra’. Y esta tienda es la Iglesia, la casa adecuada para los itinerantes, para los peregrinos que todavía están en camino a Dios. La Iglesia protege y dirige este viaje de los peregrinos, aporta orden y organización, da un soporte a los sentimientos vacilantes, protege a la religión de hundirse en la interioridad, confiere firmeza y duración y en el ‘sonar del júbilo’ hace gustar anticipadamente la ‘fiesta eterna’ en la casa del Señor”.⁷⁹

Más adelante en el siglo XVI un monje agustino, Lutero, retoma el tema de Satanás pero desconfía de la institución eclesiástica, produciendo un cisma religioso conocido como la Reforma. Sostiene que el mal y el diablo son dos cosas inseparables. En un sermón dice: “Compruebo que todo el mundo está poseído por Satán” (WA 43, 123).⁸⁰ También ve en el papado la obra del diablo en cuanto es traidor del evangelio: “El diablo en el Antiguo Testamento siempre erigió altares y lugares de culto junto al templo y excitó a los falsos profetas, y en el Nuevo Testamento junto al santo evangelio implantó la doctrina del papa y de sus sectas llegando a predicar él solo por todas partes mientras el evangelio yacía olvidado debajo del banco”(WA 8,149).⁸¹ Según Lutero, el hombre sólo se salva con la gracia de Dios y no mediante las indulgencias a la Iglesia. Así frente a la justificación por las obras, él opone la justificación por la fe. Esta doctrina simplifica el culto, reduce los sacramentos, elimina la creencia en la Virgen María, el culto de los santos y la esperanza del Purgatorio. En relación a esto, afirma: “En ninguna parte de la Sagrada Escritura se hace mención al Purgatorio, que es el fundamento del papismo, que imagina posible el rescate a fuerza de misas e indulgencias. Rechacemos el Purgatorio que obscurece la gracia y los beneficios de Cristo”. Surge así el protestantismo al escindirse de la Iglesia Católica en el siglo XVI.

⁷⁹ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 88.

⁸⁰ Citado por Haag, Herbert, pp. 158.

Después de la Reforma, la teología católica se ocupó de afianzar el depósito tradicional de la fe y de discutir con el protestantismo: es la Contrarreforma. En el *Catecismo Romano*, editado por encargo del Concilio tridentino de 1566, trata el problema de la causa del mal “cuando explica la penúltima petición del padrenuestro: ‘No nos dejes caer en la tentación’. El catecismo distingue entre la tentación al bien y al mal. A Dios sólo corresponde la tentación al bien: la prueba de la virtud de un hombre, como Abraham fue tentado a sacrificar a su hijo. Pero se tienta a los hombres al lado malo, cuando éstos son impulsados a pecar y a la corrupción. Éste es el oficio propio del diablo. El catecismo habla de enemigos internos y externos que inducen a la tentación: la ira y la codicia por una parte, y los ataques del diablo por la otra parte; pero los enemigos internos son a su vez sólo instrumentos de los que sirve el diablo. En ello no sólo tenemos que ver con Satán sino que a veces toda una multitud de diablos caen sobre uno”.⁸² En definitiva, el diablo y sus ángeles caídos siguen presente en el catolicismo con la misma fuerza que el protestantismo inaugurado por Lutero.

Sin embargo, nuevos tiempos vendrían para el pensamiento. Comenzaba la revolución científica basada en la nueva física con Copérnico (1473-1543) y Galileo (1564-1642), pero también un cambio profundo en la manera de pensar del hombre civilizado. En efecto, a lo largo del siglo XVI se van precisando los rasgos de una ciencia ya moderna: se siguen métodos rigurosos de observación, experimentación y medición. Se estudian objetos materiales, tangibles y mensurables, excluyéndose las fuerzas ocultas y arbitrarias. El nuevo sabio: el científico, quiere construir una imagen del mundo que sea necesaria, racional, lógica y coherente. Quiere ahora entender los fenómenos de la naturaleza en sus relaciones materiales exactas para comprenderlos con su mente y dominarlos en la práctica. El científico ya no estaba dispuesto a creer en la acción de un espíritu maligno para interpretar esos hechos, y el fracaso era imputable al técnico o al ingeniero. Entonces, el tema del mal dejará de lado la

⁸¹ Idem, pp. 158-159.

⁸² Idem, pp. 186-187.

fe, se limpiará de la superstición y de la imagería satánica, siendo abordado por la razón como juez supremo. Surgirán grandes pensadores como Leibniz e Inmanuel Kant, entre otros. Pero ya estamos en los siglos XVII y XVIII respectivamente, en la edad moderna.

4.- El mal en el pensamiento de la edad moderna

Los tiempos modernos traerán nuevos pensadores influidos por el desarrollo de la ciencia y de la técnica, aquietándose poco a poco las pasiones religiosas y así lentamente las hogueras comienzan a apagarse. En el siglo XVII varios pensadores habían señalado que el hombre, ser racional por excelencia, debía basar toda su vida en la razón, entre ellos: René Descartes y Baruch Spinoza. A mediados del siglo XVIII, el siglo de las luces, la mayoría de las clases cultas estaba convencida de la importancia de la razón como único medio para conocer y comprender la compleja realidad sensible e inteligible, para conducir al hombre a la felicidad y al bien, y especialmente, para combatir el oscurantismo, los prejuicios y la ignorancia de los tiempos pasados. Surge, por tanto, la Ilustración como un movimiento intelectual que abarcó todos los sectores de la vida y que produjo una profunda transformación del pensamiento, de la conducta y de las costumbres. El pensamiento del mal se despojará de fantasías y de supersticiones exageradas. Es el inicio de la muerte de Satán.⁸³ Sin embargo, estas fantasías y supersticiones reaparecerán en la literatura de fines del siglo XVIII y XIX, en el Romanticismo, como una crítica contra la importancia exclusiva que se daba a la razón. En filosofía se destaca, Leibniz y Kant por su aporte al problema del mal.

4.1.-La teodicea de Wilhem (Guillermo) Leibniz

⁸³ Cfr. Delbanco Andrew. La muerte de Satán. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1997, pp. 14-15. Allí Delbanco señala: “Para los norteamericanos ‘aún en pañales’ de hace trescientos cincuenta años, el mal tenía un nombre, un rostro y una explicación. Se le denominaba la Caída, estaba personificado por el diablo y se lo atribuía a un pecado original cometido en el Paraíso e imputado a Dios a toda la humanidad. Se suponía que el pecado había invadido el mundo, esparcido y alimentado por un demonio de ‘ojos siniestros’ (...) Y nadie era inmune a sus encantos. En los albores de la cultura norteamericana, este demonio era una presencia incandescente en la vida de la mayoría de la gente; un símbolo y una explicación, tanto de las crueldades de que uno mismo era víctima como de las que perpetraba a otros. Pero en torno del siglo dieciocho ya había comenzado a perder su asidero en el imaginario colectivo, un proceso que no se ha interrumpido desde entonces y que nos ha dejado, en palabras del psicólogo Henry Murray, con un Satán que es hoy “poco más que una imagen vestigial, una reliquia de un pasado inexistente y cuyo espíritu está quebrantado; un comicastro grotesco sin un papel mejor, en la imaginación del hombre, que el que tiene el apéndice en su vientre””.

Como hemos visto la teología ha jugado un gran papel en el problema del mal. Un tipo especial de teología se llama teodicea. Este título quiere decir justificación de Dios⁸⁴ y se aplica estrictamente a aquel conjunto de problemas, como la existencia del mal en el mundo, que parecen ir contra los atributos divinos de sabiduría, de bondad, de justicia. La obra más famosa en este punto y con éste título se la debemos a Leibniz (1646-1716), el cual transforma el problema del mal en una disciplina filosófica. En esta obra, Leibniz responde al filósofo francés Pierre Bayle que sostiene la tesis según la cual el mal en el mundo excluye la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. Para la razón verificadora, dada la presencia del mal en el mundo y en el hombre, Dios no puede ser a la vez omnipotente y justo. Según Bayle, sólo la fe puede vivir con contradicciones que tienen que parecer absurdas a la razón. Pero Leibniz no se da por satisfecho con el dualismo entre fe y razón. Con ello, la defensa de Dios, es decir, la teodicea, es una defensa del “logos”. Por lo tanto, la razón se dispone a dar una justificación de lo divino. Leibniz escribe: “Dios quiere antecedentemente el bien, y consiguientemente lo mejor, y respecto al mal, Dios no quiere de ningún modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos; y por esto no hay una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida a una culpa y con frecuencia también como medio propio para un fin; esto es para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda y para ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar del bien, y en ocasiones contribuye a que alcance mayor perfección el que lo padece, al modo que el grano que se siembra experimenta una especie de corrupción para germinar”.⁸⁵

⁸⁴ Ferrater Mora en el artículo ‘teodicea’ señala: “Con la obra en cuestión Leibniz propuso el nombre *theodicée* (teodicea) para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Este tipo de investigación es muy antiguo, gran número de filósofos se han esforzado desde la Antigüedad por llevar a cabo lo que Leibniz entendía por ‘teodicea’. Pero mientras antes de Leibniz se trató del análisis -e intento de solución- de un problema, desde el citado filósofo la investigación en cuestión tendió a convertirse en una disciplina filosófica.” en Diccionario de Filosofía. Tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 773.

⁸⁵ Leibniz, Guillermo. Teodicea. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1946, Primera parte, parágrafo 23, pp. 123. Véase también referente a Leibniz y su postura frente al mal: pp. 8, 9 y 38.

⁸⁶ Idem, Primera parte, parágrafo 25, pp. 124.

Esta reflexión podemos denominarla: la teodicea de los bienes de orden superior: el mal como condición de la producción de ciertos bienes, de tal forma que si el mal no existiera, serían suprimidos una serie de bienes, como la libertad, lo que conduciría a un mal mayor. “Con relación a Dios, nada es dudoso, ni hay nada que pueda ser opuesto a la regla de lo mejor, la cual no consiente excepción ni dispensa. Y este es el sentido en que se dice que Dios permite el pecado, porque faltaría a lo que se debe a sí mismo, a lo que debe a su sabiduría, a su bondad y a su perfección, si no siguiese las grandes consecuencias de todas sus tendencias al bien, y si no lo escogiese lo que es absolutamente mejor, no obstante el mal de culpa que vaya envuelto en ello por la suprema necesidad de las verdades eternas. De donde se infiere que Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, quiere lo mejor consecuentemente como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un medio, pero sólo permite el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, que le liga con lo mejor”.⁸⁶ Leibniz declara que este es el mejor de los mundos posibles, lo que significa que no es perfectamente bueno, porque la perfección sólo se da en Dios, sin embargo, existe una proporción óptima entre cosas buenas y malas. Dios no produce todos los detalles del mundo, sino que forma en su espíritu posibles programas y entre ellos escoge el mejor. Así el mal puede darse de distintas maneras. Leibniz escribe: “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. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal”.⁸⁷ El hecho que Dios lo prevea todo, sin que de forma previa quiera determinarlo todo, se muestra en el problema de la libertad humana. Luego, Leibniz descubre en la libertad un gran regalo divino, si bien es inherente a ella el riesgo de que el hombre pueda equivocarse, fracasar e incluso volverse contra

⁸⁷ Leibniz, op. citada, Primera parte, parágrafo 21, pp. 122.

Dios. Dios no ha predestinado esto, que sucede por la libertad, pero lo ha previsto. Así Dios permite el mal, si va unido con necesidad a un bien. El mal aparece cuando se le considera en forma aislada, pero disminuye cuando contemplamos el universo como una totalidad.

La teodicea de Leibniz fue comentada e imitada en todas partes. Surgieron innumerables partidarios y acérrimos detractores. Uno de ellos fue Kant, quién en 1791 escribe una pequeña obra llamada *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la Teodicea*, en que sostiene que la teodicea entendida como defensa de Dios es imposible, pues lo que está sometido a prueba, en rigor, no es Dios, sino es la libertad humana. “A su juicio, en la argumentación de Leibniz se pone en peligro el concepto de libertad moral, y eso provoca su protesta”.⁸⁸ Para Kant el hombre es un ser tan libre que incluso puede ir en contra de sus propios intereses, es lo que ocurre cuando actúa de acuerdo al imperativo categórico, con la Ley Moral.

4.2.- El mal en Inmanuel Kant y su crítica a la teodicea

Para Kant el campo de la filosofía, que es la Ciencia de los últimos fines de la Razón Humana, queda delimitada por cuatro preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, y ¿qué es el hombre? A la primera responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera la Religión y a la cuarta, la Antropología. El escrito *La Religión dentro de los límites de la razón*, es la obra destinada a dar respuesta a la tercera de esas preguntas. En la primera parte, se preocupa específicamente del problema del mal. Según Kant la determinación de la dimensión religiosa tiene

⁸⁸ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 264.

lugar en la Razón, no fuera o en contra de ella. Así establece el reino de la libertad moral. “La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo”.⁸⁹ Kant afirma que la religión ya no puede ser un fundamento para la moral, sino que, a la inversa la religión ha de fundarse en la moral. “Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica”.⁹⁰ La Ley Moral, la que fija qué es bueno y qué es lo malo no puede venir desde fuera, por ejemplo: de Dios y sus mandamientos, pues esto equivaldría a invadir la intimidad del hombre, la conciencia de cada uno, sino debe venir de la Razón humana.

Kant examinando la conciencia moral de cada uno, se encuentra que ella le manda ‘hacer el bien y evitar el mal’, pero de manera que pueda ser una norma universal, un modelo para todos. “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal...Una voluntad cuya máxima es siempre conforme a esa ley, es absolutamente en todos los respectos, buena y condición suprema de todo bien” dice Kant, en la *Crítica de la Razón Práctica*. Al obrar debemos guiarnos por máximas que puedan ser universalizables. Por tanto, la máxima es el principio subjetivo del querer, y la ley, es el principio objetivo. La ley es un imperativo categórico, es cumplir con el deber. Cuando la voz de la conciencia sigue el deber -el imperativo categórico-, no actúa simplemente en aras de su voluntad, sino que decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea bueno para esa persona. El deber se convierte en la esencia de la libertad. La libertad rompe las cadenas de la necesidad natural, es el triunfo moral sobre el impulso de la naturaleza. Kant señala que en el hombre hay una propensión al mal moral: “lo cual puesto que es posible sólo como

⁸⁹ Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 19.

⁹⁰ *Idem*, pp. 19-20.

determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto de la ley moral, y, si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre, será llamada una propensión natural del hombre al mal”.⁹¹ El mal es una elección que no se debe hacer, es la desviación de la máxima, pero es una opción de la libertad. “Ahora bien puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, consecuentemente, tiene que consistir en máximas del albedrío contrarias a la ley; dado, por otra parte, que a causa de la libertad estas máximas por sí han de ser consideradas como contingentes, lo cual a su vez no se compagina con la universalidad de este mal si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas no está entretejido en la naturaleza misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un mal radical innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana”.⁹² Contra lo que se afirma falsamente el mal no es impulso, apetito, no es un acontecer natural en el hombre, sino acción de la libertad. La acción mala es una actuación en la que el amor a sí mismo se convierte en principio supremo, y no la Ley moral. “La diferencia -esto es: si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de motivos que él acoge en su máxima sino en la subordinación: de cuál de los motivos hace el hombre la condición del otro. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la Ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo

⁹¹ Kant, Immanuel. La Religión dentro de los límites de la mera Razón, op. citada, Primera parte, pp. 38.

primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío”.⁹³ Esto sucede cuando está en el centro la autoafirmación egoísta en lugar de la obligación relativa a la vida común. En definitiva, para Kant la Ley moral es el bien, el que hace de ella su máxima es moralmente bueno. Lo bueno y lo correcto, entonces, es la adecuación de las máximas a la Ley. Por el contrario, lo malo es la desviación de las máximas, procurando el amor a sí mismo y no la Ley Moral.

Pero, ¿cuál es el origen del mal moral? En rigor es un enigma, un misterio que la razón no puede responder plenamente. Un largo pasaje de Kant da cuenta de este misterio: “El origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque el mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala. El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y sin embargo, la disposición original (que además, ningún otro que el hombre mismo pudo corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros”.⁹⁴

Luego, Kant se refiere al espíritu maligno que aparece en el *Génesis* y que es un enigma para la razón humana, reiterando que en primer lugar el hombre tiene una disposición al bien. “Esta inconcebibilidad, junto a una determinación más próxima a la malignidad de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un espíritu de determinación originalmente sublime; por donde el *primer* comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (¿pues de dónde el mal en aquel espíritu?), pero el hombre es representado como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto no corrompido *desde el fundamento* (incluso según la

⁹² Kant, op. citada, Primera parte pp. 42.

⁹³ Kant, op. citada, Primera parte pp. 46.

disposición primera al bien), sino susceptible de mejoramiento, en oposición a un espíritu seductor, es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado”.⁹⁵

Como decíamos, Kant criticó la teodicea de Leibniz. De su libro *La crítica de la razón pura* se concluía que la razón humana quedaba sobrecargada cuando quería conocer al autor del mundo, tal cual lo hiciera Leibniz. La metafísica era imposible pues la razón está amarrada a los fenómenos, luego, no se puede conocer el ‘ser en sí’; ahí la razón opera fuera de los límites del conocimiento humano. No podemos conocer teóricamente a Dios. Sin embargo, aquí Kant introduce los postulados que no tienen valor de verdad. Son hipótesis racionales para la Moral. En efecto, además de la razón pura está la razón práctica. Esta última nos entrega tres postulados, sin los cuales la Moral es imposible: la libertad, la existencia del alma inmortal y la existencia de Dios. Es moralmente necesario suponer que los hombres tienen libre albedrío, que tienen un alma inmortal y que hay un Dios.

Para Kant, por tanto existe Dios, pero no se puede justificar a Dios o defenderlo. En la teodicea lo que está sometido a prueba, en rigor, es la libertad humana y no Dios. Con Leibniz se pone en peligro la libertad moral. “Kant argumenta que en Leibniz el autor del mundo es excusado del mal moral de la acción humana por la razón ‘de que no era posible impedirlo, pues se funda en los límites de la naturaleza del hombre como ser finito’. Pero si Dios tiene que tolerar la acción mala, ¿cómo podrá impedirlo el hombre? Por tanto, en lugar de eliminar las dudas relativas a la ‘sabiduría suprema del autor del mundo’, la razón especulativa se carga con mucho fastidio, pues aniquila la libertad del hombre y con ello su dignidad, sin que sea plausible la justicia de Dios. La teodicea quiere lo imposible: defender a Dios; y fracasa en la consecución de lo posible, a saber: la defensa de la

⁹⁴ Kant, op. citada, pp. 53.

⁹⁵ Kant, op. citada, pp. 53.

libertad humana y, con ella, de la moralidad. Así llega Kant al resultado de que “toda la teodicea anterior no aporta lo que promete”. Contra su intención, denigra a los dos, a Dios y al hombre, a Dios por cuanto limita su poder, y al hombre porque aniquila su libertad”.⁹⁶ Frente a la teodicea doctrinal, Kant propone la teodicea auténtica. Así Kant rechaza como una aberración de la razón humana el querer o tener que justificar a Dios por el mal que existe en el mundo. En ello percibe una tergiversación de la razón originalmente moral en una razón puramente teórica. Luego, según Kant “al hombre le queda todavía otra forma de teodicea. En vez de querer leer en el mundo, que lleva la señal de la escritura de Dios, las intenciones de su voluntad por medio de un sutilizar crítico, queda otro camino abierto al hombre: el reconocimiento del designio divino sobre la base de la exigencia de nuestra moral-práctica, que nos permite entender a Dios como moralmente sabio y santo. A diferencia de la teodicea “doctrinal”, Kant llama a ésta la “auténtica”, porque la sentencia de nuestra razón moral no es otra cosa que una sentencia del poder divino: *Dios mismo se convierte en intérprete de su voluntad manifestada en la creación por medio de nuestra razón*”.⁹⁷

En resumen, Dios no se puede conocer por la razón teórica investigadora como lo hace Leibniz, sino mediante la fe que se funda en la razón moral. El ejemplo de Job es esclarecedor: en el mundo no se puede descubrir racionalmente ningún orden justo, pero a pesar de todo Job no quiere renunciar a su devoción. Con Kant, el Dios racionalizador de Leibniz se convierte en el Dios de la fe de Job.

4.3.- El mal, la literatura y el arte

Como una reacción contra el valor desmesurado de la razón que predomina en la Ilustración, emerge una nueva forma de entender el mal a través de la literatura y el arte especialmente en el

⁹⁶ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 264.

⁹⁷ Haag, Herbert, op. citada, pp. 200.

Romanticismo, y que de distintas formas llega hasta nuestros días. Aquí nos encontramos con la literatura del Marqués de Sade que explora las zonas más sombrías del ser humano.

Sade nace en 1740 y es contemporáneo de la Ilustración, de la Revolución francesa, y de Kant; su discurso literario, en cambio, es opuesto. Por su vida libertina, orgías escandalosas, sodomía y otros vicios es encarcelado por más de diez años en Vincennes y en la Bastilla. Según Sade el hombre debe atenerse a su propia naturaleza, y esto quiere decir que hay que retirarle el crédito a las reglas morales de la civilización, que cada uno se escuche a sí mismo y se guíe por el amor a sí mismo, que haga suya la propia naturaleza, en contraposición a la civilización. Esta naturaleza es una “bestia”, que le permite vivir, en este triste universo. “¿Por qué habría que sobrecargar adicionalmente el limitado tiempo de vida con la moral y los apuros de conciencia que de allí se siguen? Hay que liberarse de esperanzas engañosas y de angustias insensatas. ¿Por qué no habrían de esparcirse “un par de rosas sobre la espina de la vida”, “ampliando el ámbito de sus inclinaciones y amoríos” y “sacrificándolo todo al placer”?”.⁹⁸ Según Sade, el placer es un refugio en medio de una vida llena de tormentos donde al final nos espera la muerte segura. “El acto sexual, en todas sus posibles variaciones y combinaciones es para Sade, según lo sabemos, la gran ocasión del placer. El deseo le hace a uno inventivo (...) El placer no ha de confundirse con el amor: El amor crea lazos que atan; en cambio, el disfrute libre exige variación e intercambio de objetos”.⁹⁹ El principio supremo para Sade es: “Todo es bueno si es desmedido”. En la novela *Juliette*, la joven protagonista del mismo nombre es introducida por la maestra de ceremonias con las siguientes palabras: “Has de saber; ¡tu, inocencia! que estamos congregados aquí para amar y cometer atrocidades. Si descendemos a la región de la muerte, lo hacemos solamente para estar tan alejados como sea posible de los vivos. Cuando se tienen inclinaciones tan perversas como las nuestras, lo mejor es esconderse en el interior de la tierra para

⁹⁸ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 172. Sade escribió varias novelas, entre las más conocidas están *Juliette*, *La Filosofía del mostrador*, *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, etc.

⁹⁹ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 172.

poder huir de los hombres y de sus absurdas leyes”.¹⁰⁰ Más no se trata de un desenfreno que no tenga algunas leyes. Sade es un fanático del orden. “Permítanos por favor introducir un poco de orden en esta orgía, pues hasta en la ebriedad y la depravación se necesita ese orden”.¹⁰¹

Por tanto, con Sade se produce una ruptura con el pensamiento de la Ilustración, burlándose de ella, a través de los excesos de la fantasía y el delirio de la razón. Entonces, celebra las buenas razones del mal. Rudiger Safranski realiza un paralelo entre Kant y Sade: “Al igual que Kant, también para Sade se trata del triunfo libre sobre la naturaleza. Sin embargo, se trata de un triunfo en el final opuesto de la escala: no es el deber del bien por el bien; en Sade actúa el afán de destrucción por la destrucción. También la voluntad del mal es tan “pura” al final como tenía que serlo la voluntad kantiana del bien. Ya no es útil, ya no sirve a la propia conservación; ha pasado a ser fin en sí misma. En Kant la libertad moral elige el deber absoluto. En Sade la libertad se arroja a la negación absoluta: cuanto existe habría dejar de ser”.¹⁰² Si Kant busca lo absolutamente bueno, Sade busca lo absolutamente malo. Luego, “hay hombres que se obstinan en no querer obrar según la razón, hombres que sienten la tentación de considerar intrínsecamente perversos (los personajes de Sade, por ejemplo)”.¹⁰³

También en el Romanticismo nos encontramos con un sujeto rebelde, no sujeto a la razón, que está a merced de fuerzas que lo sobrepasan “y que hace resurgir en la escena dominada por la razón nueva los viejos poderes de la maldición y del destino”.¹⁰⁴ Los románticos comienzan a experimentar con la estética del horror, con lo macabro, con el mal. En efecto, en oposición al racionalismo de la Ilustración, el romanticismo de fines del siglo XVIII y del siglo XIX, va a destacar el valor del

¹⁰⁰ Marqués de Sade, Juliette, citado por Safransky, pp. 175.

¹⁰¹ Marqués de Sade, Juliette, citado por Safransky, pp. 175.

¹⁰² Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 181.

¹⁰³ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 180.

¹⁰⁴ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 180.

sentimiento, la intuición, la melancolía y la imaginación, redescubriendo la belleza de las tradiciones nacionales y la riqueza del mundo medieval, añorando la naturaleza salvaje y culturas lejanas, por ejemplo Oriente y sus misterios. El anhelo de liberación, de romper los límites, conociendo lo oculto, lo desconocido es característico del hombre romántico. Esta búsqueda va a verse reflejada especialmente en la literatura y en el arte. Bernard Sichère escribe: “en adelante la literatura se hará cargo de este enigma del mal tal como los hombres lo heredan en un mundo que ya no está regido principalmente por las significaciones de la fe cristiana, y la literatura lo hace de conformidad con su orden propio, que ya no es el dogma sino que es el de la traducción en palabras y en estilo. La literatura y el mal es un gran debate que recorre toda la Edad Moderna desde los primeros tiempos del Romanticismo hasta nosotros, un debate que no ha terminado aún”.¹⁰⁵ Si hay un rasgo que une a muchos románticos es la reconciliación entre poesía y el pensamiento filosófico. Esto significa, entre otras cosas el surgimiento del interés por el arte, por la historia, por el mito, por la religiosidad histórica y sus expresiones populares, etc. Dicha reconciliación entre poesía y filosofía trae aparejada una reconciliación entre fantasía y razón; pero también, entre razón y fe, colocadas aparte y en oposición en el siglo de las luces, pero, además, entre sentido común y filosofía. Ahora a los románticos les interesará el lado oscuro de la naturaleza, de los hombres, de la vida, las imágenes del mal y lo diabólico, todo aquello que se rebela a la ‘diosa razón’, todos ellos conocidos como los poetas malditos.

Los que siguen las huellas del Marqués de Sade, “los revolucionarios estéticos como Baudelaire, Poe, o Rimbaud, no lo superarán en la radicalidad de sus temas, pero sí en el estilo. Cuando Baudelaire sueña líricamente con los “cadalsos”; cuando Poe traduce la “pesadilla de los perversos” a la magia lingüística, o cuando las ebrias mareas de imágenes de Rimbaud tienden a la confusión sistemática de los sentidos, todos ellos siguen las huellas del Marqués. Ellos conducen al corazón de

¹⁰⁵ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 185.

las tinieblas, o al final del mundo. El mal se convierte en tentación estética para quienes están hartos de las delicias cotidianas y, por eso, buscan lo supraterrrestre en lo infraterrestre”.¹⁰⁶ Así el mal se transforma en un culto estético y no moral. Resuenan las palabras de Friedrich Nietzsche para quien en *El origen de la tragedia* señala: “el arte y no la moral es lo que se considera como actividad metafísica del hombre”.¹⁰⁷ Y también la frase “que la existencia del mundo no puede justificarse sino como fenómeno estético”¹⁰⁸ declarando el rango sin precedentes del arte y del proyecto estético de la vida. Es el arte por el arte y no por una utilidad o un sermón moral. El arte está más allá del bien y del mal. Así de nuevo nos encontramos con Nietzsche.¹⁰⁹

4.4.- Nietzsche, el cristianismo y el mal (1844-1900)

El pensamiento de Nietzsche hay que situarlo en una constante lucha contra la moral judeo-cristiana. Dicha doctrina, según Nietzsche, calumnia a este mundo, dando paso a la creencia en una ilusión de un mundo ideal que contradice a los valores nobles. La moral cristiana está basada en un odio a la vida, en el resentimiento de los débiles. “La rebelión de esclavos en moral, empieza cuando el resentimiento mismo se hace creador y da origen a valores: el resentimiento de naturalezas a las que les está negada la verdadera reacción y se compensan con una venganza imaginaria” (KBN,472).¹¹⁰ De modo que Nietzsche sostiene que el resentimiento es el punto de partida de la moral cristiana, que odia al mundo, maldice los afectos, tiene miedo a la belleza y a la sensualidad. Es el odio impotente por aquello que no se puede ser ni se puede tener. “Ese resentimiento se traduciría en una *venganza*

¹⁰⁶ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 184.

¹⁰⁷ Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*. Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, pp. 29.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Véase sobre Nietzsche en este mismo trabajo las pp. 19-20; 27; 59-63.

¹¹⁰ KBN Basic Writings of Nietzsche. Translated and edited by Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1968, citado por Escribár Ana, en *Nietzsche y el resentimiento*, *Revista de Filosofía*, VOL.LV-LVI, Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 58. Este texto de Nietzsche aparece originalmente en *Genealogía de la Moral*, Tratado Primero, párrafo 10.

¹¹¹ Escribár, Ana. *Nietzsche y el resentimiento*, *Revista de Filosofía*, op. citada, pp. 57.

imaginaria consistente es una transvaloración o inversión de los valores sustentados por los nobles”.¹¹¹ Al principio se llamó “bueno” o “noble” lo que hacían los nobles: dominar, castigar y matar; “malo” o “sencillo” habría sido lo que tenía que hacer la plebe, el pueblo. Pero, como éste estaba en mayoría, se hizo una inversión valórica. Luego, la plebe declaró su moral de esclavos como “buena”, y la moral de señores como “mala”. El pueblo judío comenzó con esta revolución, y los cristianos la hicieron triunfar posteriormente. “Ahora bien, he aquí lo que pasó: en el tronco de este árbol de la venganza y del odio, del odio judaico, el más profundo y el más sublime que jamás conoció el mundo, del odio creador del ideal, del odio que trasmuta los valores, un odio que no tuvo jamás semejante sobre la tierra; de este odio salió algo no menos incomparable: un amor nuevo, la más sublime, y profunda de todas las formas del amor (....) El amor salió de este odio abriéndose como su corona, una corona triunfante. Que se ensanchó bajo los cálidos rayos de un sol de pureza, pero que, en este nuevo dominio bajo el reino de la luz y de lo sublime, persigue siempre los mismos fines que el odio: la victoria, la conquista, la seducción, mientras que las raíces del odio penetraban ávidas y tenaces en el dominio subterráneo de las tinieblas y del mal. Ese Jesús de Nazaret, este evangelio encarnado del amor, ese Salvador que aportaba a los pobres, a los enfermos, a los pecadores, la beatitud y la victoria, ¿no era precisamente la seducción en su forma más siniestra e irresistible, la seducción que debía conducir, por un rodeo, a esos valores judaicos, a esas renovaciones del ideal?”¹¹²

Según Nietzsche, la génesis de los valores cristianos como la humildad, pobreza y caridad, está entonces, en el resentimiento de los esclavos, del odio de los humildes por aquello que la vida no les ha dado. Es el resentimiento el punto de arranque del ascetismo, que da a los débiles y a los impotentes la superioridad sobre los fuertes. Con el cristianismo, los valores serviles prevalecen sobre los fuertes, he ahí la inversión cristiana. Por tanto, los valores son condiciones puestos por la voluntad de poder para la mantención y acrecentamiento de ese poder. Para Nietzsche, los valores nobles son

¹¹² Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Editorial Porrúa, México, 1997, Tratado primero, párrafo 8, pp. 153.

afirmación de la vida, en cambio, los valores esclavos del cristianismo son una negación de esta vida. En efecto, la moral cristiana presenta esta vida como un valle de lágrimas, recurriendo a un trasmundo, el cual aparece como verdadero y el fundamento de lo sensible, negando los valores de este mundo, negando la valoración noble e invirtiendo los valores, creando los valores ascéticos. La moralidad cristiana sería empobrecedora de la vida porque cree en una ilusión que se presenta como verdad. No surge de la comprensión dionisiaca de la vida sino de la negación de la esencia de la vida. La moralidad cristiana se apoya en el sentido teórico, que tiene un culto a la verdad, entregando una justificación al sufrimiento, que es percibido como un castigo de la vida. Con Sócrates se instaura ese nuevo sentido ético-teórico, dando muerte a la tragedia.¹¹³ En Sócrates, el mal es siempre producto de la ignorancia. Así puede y debe ser superado, es por tanto redimible. El mal va a ser percibido como algo carente de ser, como privación, como algo que se relaciona exclusivamente con el hombre, y no como algo inherente al ser o a la vida como la postura trágica. En el cristianismo surgirá la noción de pecado y de culpa, y el origen del mal está en la libertad humana y no en el ser. El cristianismo es un platonismo para el pueblo¹¹⁴, es por tanto la máxima expresión del sentido ético inaugurado por Sócrates. En definitiva, para Nietzsche el bien y el mal son valores, es decir condiciones impuestas por la voluntad de poder. Cada pueblo crea sus propios valores. En el *Zaratustra*, afirma: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voluntad de poder. Laudable es aquello que le parece difícil; a lo que es indispensable y a la vez difícil llámalo bueno, y a lo que libera incluso de la suprema necesidad, a lo más raro, a lo difícilísimo, a eso lo ensalza como santo”.¹¹⁵

5.- El problema del mal en la época contemporánea

¹¹³ Sobre el pensamiento trágico y Nietzsche, véase en esta investigación las pp. 59-63.

¹¹⁴ Nietzsche, Friedrich. Más allá del bien y del mal. Editorial Porrúa, México, 1997, pp. 4.

¹¹⁵ Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra, op. citada, pp. 95.

Para nadie es desconocido que en estos dos últimos siglos la experiencia del mal se ha extendido y potenciado en todo el mundo: crímenes y guerras mundiales, corrupción generalizada, locuras globales, etc., y que no hay día que pasa en que las noticias no informen de delitos, asesinatos, violaciones, en definitiva, males de todo orden. Tanto que un teólogo como Herbert Haag sostiene que “vivimos una escalada del mal, así lo parece, como nunca se había dado en la historia de la humanidad”.¹¹⁶ Otro autor, Vittorio Possenti escribe: “si existe una herencia del siglo XX, acaso el más oscuro y sangriento de la historia humana, no puede ser otra que la inquietante pregunta sobre el mal. El pensamiento antiguo inició una gigantomaquia en torno al ser y al devenir, cuyo desarrollo dura todavía; en nuestro tiempo, a su vez, se anuncia una gigantomaquia en torno al mal”.¹¹⁷ Por otra parte, en las ciencias del comportamiento el concepto de mal es sustituido por la idea de la agresión, o desorden de los instintos y localizan el mal en el hombre, pero hay otros científicos que sitúan el mal fuera del hombre y que es causado por el medio ambiente. Se habla de biología del mal, psicología del mal, etc. Así el tema sigue estando presente en la discusión contemporánea. En este sentido una de las contribuciones más importantes en el siglo XX y hasta hoy es el psicoanálisis.

5.1.- El psicoanálisis y el mal

Como se sabe el psicoanálisis fue fundado por Sigmund Freud (1856-1939) a fines del siglo XIX, produciendo una revolución en el conocimiento del hombre. “Ninguno de los investigadores que llegaron a asignar a la Psicología nuevos rumbos, logró tan inesperado éxito y tanto impacto sobre los conceptos centrales de esta disciplina como el fundador de la escuela y técnica psicoanalítica. Con la audacia de un iconoclasta, Sigmund Freud descartó teorías consagradas por siglos, rompió hábitos inveterados del pensamiento, abriendo nuevas rutas a campos de conocimientos apenas hollados. Algunos de sus hallazgos chocaron con la incredulidad de médicos, filósofos, psicólogos; otros

¹¹⁶ Haag, Herbert, op. citada, pp. 213.

¹¹⁷ Possenti, Vittorio, op. citada, pp. 9.

horrizaron a los pequeños burgueses, y la totalidad de su obra y de sus ideas fue recibida primero con frialdad, luego con indiferencia, y finalmente con una abierta hostilidad. Sin embargo, sus adeptos consideraron a Freud como un nuevo Copérnico, como un segundo Darwin. Si bien sus últimos años fueron ensombrecidos por la enfermedad y por la persecución racial, la longevidad de Freud, le permitió, sin embargo, vivir su reputación mundial y ser testigo de la difusión de sus ideas a través de los más distintos países del globo terráqueo”.¹¹⁸

Freud se preocupó de estudiar la personalidad total del hombre y no sólo aspectos aislados. Así la psicología de la conciencia y de las facultades separadas como la inteligencia, memoria y voluntad, fue superada por una teoría que ahondando en las motivaciones inconscientes logró un cuadro global del siquismo humano. En efecto, mediante el análisis de los sueños, de los actos fallidos, la asociación libre, Freud, logró acceder a zonas de la personalidad que estaban ocultas en el hombre: el inconsciente. Este es el concepto fundamental de las ideas freudianas. “En nuestra vida diaria -escribe Freud- tenemos ocurrencias cuyo origen no conocemos, sacamos conclusiones cuya fuente ignoramos: estas ocurrencias y estas conclusiones serían completamente inexplicables si todo nuestro siquismo fuera consciente. Sin embargo, se explican inmediatamente al admitir la realidad del inconsciente. Entonces se interponen, se intercalan, como partes orgánicas en nuestras conclusiones, en nuestras ocurrencias conscientes”.¹¹⁹

Uno de los aspectos de la psicología freudiana más aceptados por la psicología contemporánea es la teoría del Tríptico de la siquis, o la teoría de las tres almas. Los elementos de este tríptico son el *Ello*, luego, el *Yo*, y finalmente el *Superyo*. El *Ello* es la sede de la parte instintiva, de los apetitos, de las pasiones y pulsiones indómitas; mientras el *Yo* es la sede de las reflexiones, de la razón, de las consideraciones, del conocimiento del mundo exterior. Pero, el *Yo* está vigilado por el *Superyo*. “Este

¹¹⁸ Papp, Desiderio. Descubridores y descubrimientos. Entre Leonardo y Freud. Editorial de la Universidad de Concepción, 1981, pp. 174.

es la continuación en el tiempo de la autoridad paterna. El padre ya no está, ya murió hace tiempo, pero sus consejos, sus preceptos, sobreviven, están presentes todavía en la conciencia del hijo adulto. En el *Superyo* están los elementos de la educación recibida, sus preceptos. De este modo, el pobre *Yo* está acosado, a la vez, de tres lados: está solicitado por las pulsiones e instintos del *Ello*; por otra parte está vigilado por los preceptos del *Superyo*; y en último término está restringido y limitado por las exigencias del mundo exterior. No es sorprendente que el pobre *Yo* a veces exclame: ¡Qué difícil es la vida! Por otra parte, en medio de estas dificultades, el pobre *Yo* se ahoga en angustias: tiene angustia moral en frente al *Superyo*; una especie de angustia real en frente al mundo exterior; y finalmente, tiene angustia neurótica en frente a las solicitudes de las pulsiones, de los instintos, del *Ello*".¹²⁰ Entonces, el mal, los poderes maléficos moran en el *Ello*, y se manifiestan no sólo a nivel del individuo, sino en el nivel de la sociedad, de las naciones, de la historia, en guerras y conflictos fratricidas.¹²¹

Para Freud, el lugar del mal son los instintos. En rigor, el mal se manifiesta en un desorden de los instintos: algún apetito que lucha por su satisfacción y todo el equilibrio interior se tambalea en ese sentido. Luego, los instintos son aquellas "fuerzas que nosotros suponemos detrás de las tensiones de las necesidades del *Ello*...Representan las exigencias corporales de la vida del espíritu".¹²² La sexualidad, o mejor dicho la *libido*, y el instinto de conservación son las dos fuerzas dominantes en el hombre, pero además tenemos otro instinto que es el *thánatos* o instinto de muerte o de destrucción, que o se dirige contra el propio organismo o intenta aniquilar a otros. En efecto, las agresiones son impulsos constantes, innatos en el hombre, es decir, pertenecen a su carácter. De modo que el mal se sitúa en el *Ello*, y también en el *thánatos*.

¹¹⁹ Citado por Papp, Desiderio en Descubridores y descubrimientos, op. citada, pp. 180.

¹²⁰ Papp, Desiderio, op. citada, pp. 181.

¹²¹ El mismo Freud, descendiente de una familia hebrea, padeció de esos poderes malignos cuando los nazis se apoderaron de Alemania en 1933 y sus libros fueron quemados; después, cuando los nazis se apoderaron de Austria en 1938, y tuvo que huir siendo recibido por Inglaterra, donde al año siguiente falleció.

Por otro lado, Freud se preocupó principalmente de estudiar los síntomas neuróticos, pero a medida que avanzó en sus estudios se hizo más evidente que un sistema neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en el cual está inserto. Así el carácter neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría psicoanalítica. De modo que la atribución de vicios o virtudes es ambigua si no se comprenden en relación con la estructura del carácter de esa persona. Si una virtud se le considera aisladamente de la estructura del carácter, puede carecer de todo valor; por ejemplo, la humildad que nace del miedo difícilmente podemos considerarla una virtud. Por tanto, estudiar virtudes y vicios como rasgos aislados puede conducir a graves errores en materia moral. Por el contrario, como sostiene Erich Fromm, discípulo de Freud, en su libro *Ética y Psicoanálisis*, publicado en 1947: “El carácter virtuoso o vicioso, más que las virtudes o los vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética (...) La caractereología de Freud implica que la virtud es el fin natural del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo”. Luego, el ideal ético freudiano, según Fromm, se puede resumir en la fórmula: “La Salud es virtud; la enfermedad es vicio”.

5.2.- El mal en el presente

¿La filosofía actual tiene alguna palabra nueva sobre el mal? ¿podrá ser abordado de un modo distinto, y que no sea sólo una reiteración de pensamientos anteriores a la época contemporánea? ¿Habrán que pensarlo sólo en el terreno de la política, el psicoanálisis y de la literatura como sugiere

¹²² Freud, Sigmund. Esquema del psicoanálisis, en Obras Completas, 3 vol. Biblioteca Nueva Madrid, t.II 1968, 101-149; t.III 1968, 361-447, citado por Haag, Herbert. El problema del mal, op. citada, pp. 217.

Bernard Sichère? En efecto, Sichère en 1996 afirma que “pensar el mal hoy supone tener en cuenta tres discursos que se exponen principalmente para afrontar su insistencia: la política, el psicoanálisis y la literatura. La política, como fuerza de verdad concibe las tres formas del mal que son la barbarie colectiva, la criminalidad extrema y la delincuencia, y que lo hace partiendo, por un lado de la trascendencia de la ley y, por otro lado, partiendo de la afirmación rebelde del sujeto soberano que trasciende todo orden social y toda legalidad sustituida (...) El discurso del analista aborda la dimensión del mal puesta bajo los auspicios de la pulsión de muerte y de la “Cosa”, y que propone una ética de la sublimación que procura responder a la crisis de las formas modernas de la subjetivación. La literatura es la palabra irremplazable que se interroga sobre el enigma del mal en la intersección del lazo social y de los dramas singulares de la subjetividad y que la literatura revela los atolladeros del sujeto ateo y del nihilismo al proponer un sujeto heroico del enfrentamiento en el momento de angustia y de redención, que es esto lo que se puede demostrar sobre la base de Dostoievski y de James Ellroy”.¹²³

¿Y qué ha pasado en la sociedad occidental contemporánea con la explicación del mal a través de la figura de Satán? En rigor, nos encontramos con variadas posiciones. Se argumenta con la muerte de Satán, como Andrew Delbanco que señala en 1995: “Vivimos el siglo más brutal de nuestra historia (Siglo XX). Pero el demonio, en lugar de dar un paso adelante y asumir la responsabilidad del caso, se ha vuelto invisible. La noción misma del mal parece incompatible con una vida moderna de la cual las ideas de trasgresión y de responsabilidad personal parecen estar desapareciendo”¹²⁴; otros, lo domestican y finalmente lo trivializan, relegándolo a un lugar menor; otros, en cambio, anuncian el retorno de él, especialmente en el cine de terror o de suspenso, en la música que se denomina satánica, en los comics que juegan permanentemente con imágenes demoníacas, mientras proliferan las sectas satánicas, capaces de reunir a miles de personas, como por ejemplo: la Iglesia de Seth y la Iglesia de

¹²³ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 199.

¹²⁴ Delbanco, Andrew. La muerte de Satán, op. citada, véase la contraportada.

Satán en Estados Unidos, las cuáles se pueden encontrar fácilmente en las páginas de Internet. Por su parte, para la Iglesia Católica y la Iglesia Protestante, la existencia del demonio es una verdad irrenunciable y un contenido de la fe.¹²⁵

En el campo del pensamiento, varios intelectuales han escrito en este último tiempo sobre el mal, como Jacques Maritain, Xavier Zubiri, Jean Baudrillard, Rudiger Safransky, Bernard Sichère, por nombrar los más conocidos. Sin embargo, si hay un pensador contemporáneo que se ha preocupado filosóficamente del problema de un modo novedoso es Paul Ricoeur que según Herbert Haag es “el único que últimamente se haya ocupado con detención del problema del mal desde un punto de vista filosófico”¹²⁶ y lo hace convencido de que el mal es abordable a partir de un vocabulario mítico o simbólico. Por eso la tercera y cuarta parte de nuestra investigación está dedicada exclusivamente a Paul Ricoeur y su aporte al problema del mal, respectivamente.

6.- Recapitulación y comentario: De los griegos hasta la actualidad

Según nuestro análisis, el pensamiento griego sobre el mal tiene tres aspectos importantes: trágico, ético y prosaico. En efecto, el mal se concibe en la tragedia como algo fuera del hombre impuesto por el destino y/o los dioses; más adelante, en la etapa ética, el hombre se hace responsable del bien y del mal a partir del conocimiento, el mal será producto de la ignorancia; por último, el mundo se concibe como el lugar del mal y el hombre puede mediante su razonamiento aspirar a otro mundo, donde el mal no exista. Las ideas politeístas son el trasfondo de estas concepciones, una visión cíclica de la historia y la eternidad de la materia.

¹²⁵ Véase de Haag, Herbert, op. citada, capítulo XIV: El mal y la creación, pp. 251-262.

El pensamiento judío, es radicalmente distinto. Parte de una concepción monoteísta acerca de la divinidad, de una visión lineal de la historia, que comienza con la creación desde la nada del mundo y termina con un juicio final a los hombres. El mal se presenta aquí como una desobediencia de las palabras de Yahvéh, y tiene un comienzo simbólico expresado en el relato del pecado original de los primeros padres: Adán y Eva. Lentamente, al acercarse el tiempo del nacimiento de Jesús, comienza a proliferar una literatura extrabíblica en la cual se cuentan historias de ángeles fieles al Creador y ángeles rebeldes que luchan entre sí, y, estos últimos, quieren seducir o hacerles daño a los seres humanos. El mal entonces es visto como causado fuera del hombre y también por él mismo. Lo trágico y lo ético se mezcla en el pensamiento judío a semejanza de lo que acontecía en el pensamiento griego.

El acontecimiento cristiano traerá una revolución en el pensamiento y en la historia. Dios se encarna en un ser humano: Jesús, y trae un mensaje de amor a los hombres pero es muerto en una cruz. Amor a Dios y al prójimo son sus mandamientos, porque el amor es su esencia. Sus seguidores aseguran que resucitó, venciendo a la muerte y al mal de este mundo. Con el tiempo surge la teología entendida como una reflexión filosófica acerca de Dios, uniendo la razón y la fe. El mal constituirá un problema mayor. ¿Cómo es posible conciliar a Dios que es amor supremo y pura bondad y el mal que existe en el mundo?. La respuesta filosófico-teológica es que el mal es privación de un bien debido, no es ser, porque todo ser es bueno. Pero, también está la explicación del mal por Satanás, el príncipe del mundo, que hace caer al ser humano. Teología y superstición conviven sin problema. En la edad media y hasta el siglo XVI fue el tiempo del diablo por excelencia. Proliferan relatos, imágenes, cazas de brujas, y un cisma en la Iglesia Católica que da origen a la Reforma Protestante. Pareciera que el mal se ha desatado...

¹²⁶ Haag, Herbert, op. citada, pp. 215.

El siglo XVII se caracterizó por el nuevo pensamiento científico, marcado por la observación y experimentación de datos commensurables, quedando la figura del demonio relegada a un segundo lugar hasta reaparecer a fines del siglo XVIII y mediados del XIX en el Romanticismo y la literatura posterior. El problema del mal se hace presente con un hito fundamental que es la obra de Leibniz llamada *Teodicea*, de la cual emergió una nueva disciplina filosófica y la contra respuesta de Kant en el siglo XVIII. Son los tiempos de la Ilustración con el endiosamiento de la razón. Como contrapartida a ésta, el romanticismo va a reconciliar a la poesía y a la filosofía, privilegiando el instinto, la intuición y la parte oscura de la vida, dando paso a una nueva visión del arte y la literatura. En el siglo XIX, el joven Nietzsche llega a proclamar que el arte es la actividad metafísica de la vida y no la moral. Dicho pensador vivirá lidiando con el cristianismo, al cual considera como el resultado del resentimiento de los débiles. Los valores como el bien y el mal serán vistos como condiciones impuestas por la voluntad de poder.

Y así llegamos al siglo XX en que el mal es tratado preferentemente en la literatura, el psicoanálisis, la política. Surge una variedad de pensadores que reflexionan sobre el mal a partir de los tristes y trágicos sucesos ocurridos en la Segunda Guerra Mundial. En los años 60, Paul Ricoeur nos presenta una nueva forma de pensar el mal, a través de los símbolos y los mitos.

Revisando la historia del pensamiento occidental sobre el mal nos encontramos con dos rasgos fundamentales:

- 1.- El problema del mal está íntimamente relacionado con las ideas religiosas (o antirreligiosas), de su tiempo. Los griegos pensaron el mal teniendo presentes los dioses o el destino como divinidad; el cristiano a partir de Dios, o de fuerzas espirituales como los ángeles y Satán, asimismo el protestantismo con la creencia en Satán, y el romanticismo, con la aceptación de fuerzas ocultas en

la realidad. Así el mal no es solamente un problema filosófico sino filosófico-teológico. En la Ilustración, Leibniz y Kant, se apoyaron en la existencia de Dios, el primero en un Dios racional, el segundo en un Dios sabio y santo.

2.- Además del hombre como autor del mal aparece constantemente la idea de fuerzas externas al hombre como causantes del mal, fuerzas que escapan a la comprensión estrictamente racional. El mal es una presencia, algo oscuro que actúa más allá de los propósitos humanos. El mal en último término es un enigma, un misterio impenetrable para la razón. No se puede llegar a conclusiones definitivas.

De todo este recorrido, surge la interrogante para todo hombre que quiera tener una respuesta adecuada al problema del mal, si hay realmente una fuerza externa al hombre que es la causa del mal o éste puede ser sólo de responsabilidad humana. Ni la razón, ni la filosofía, ni la teología tienen una respuesta definitiva. Pareciera que hay que aceptar una exterioridad y una interioridad del mal en el hombre. Este es el misterio del mal, el misterio de iniquidad. Al respecto, Bernard Sichère se pregunta “¿hay una realidad casi ontológica del demonio o de los demonios? Podría uno sentirse tentado a responder afirmativamente, sólo que entonces queda borrado el principio fundamental de la responsabilidad del hombre y se acentúa el principio de una exterioridad del mal y de esas potencias oscuras de las que puede uno imaginar que compiten con el poder de Dios: en ese caso está uno ‘poseído’ por el demonio o por un determinado demonio particular. Nadie niega que esta concepción diabólica se haya repetido a lo largo de toda la historia del cristianismo medieval”.¹²⁷ ¿Son entonces sólo mitologías populares, miedos irracionales que alimentan una imaginación febril?

¹²⁷ Sichère, Bernard, op. citada, pp. 132.

Sin embargo, desde la época antigua el hombre ha concebido el mal como exterioridad, situando al mal fuera del hombre mismo. Así ha utilizado chivos expiatorios como una forma común de eludir la responsabilidad. Este hábito ya comenzó en la Grecia clásica, cuando los ciudadanos golpeaban y quemaban los animales, convencidos de que la culpa se imprimía en ellos y que así sus pecados se desvanecían. La edad media y hasta el siglo XVII el mal como exterioridad se representó en la figura de Satán. Bernard Sichère entrega una pista: “creo más fecundo admitir que existe en el seno del ser humano una dimensión de absurdo o de horror y que esa dimensión, según los momentos, retorna en formas cada vez diferentes y singulares según las lagunas y las fisuras del dispositivo dominante que, en cada comunidad, está encargada de canalizarla. Esa dimensión inquietante y extraña no es pues inmutable sino que se transforma al mismo tiempo que los acontecimientos concretos que le dan un aspecto particular”.¹²⁸

En general, hoy en el siglo XXI hay un reconocimiento de que el origen del mal está en el hombre, en sus decisiones y en sus actos, por tanto, es algo que tiene cabida exclusivamente en el orden humano. No obstante, basta que el mal se agrande, se potencie y multiplique para que nuevamente aparezca como estigma, mala suerte, castigo del cielo, o prueba divina. Paul Ricoeur lo expresa en la concepción del mal como mancha. Y Cristóbal Holzapfel lo señala así: “Pero, en este contexto, hasta cierto punto ilustrado, habiendo circunscrito el mal al terreno de lo humano, basta con que lo sintamos ahondarse, agrandarse, volverse incluso inerradicable –supongamos que se trata de algo así como quien tiene mala suerte-, como para que el mal vuelva a aparecer como mancha, como estigma fatal, volviéndose a instaurar pues con ello un sentido del origen extra-humano, que no tiene que ver con nuestras definiciones de lo malo en función de lo que dicta nuestra conciencia y de criterios como los de voluntad y de premeditación. Y el hecho de que el mal vuelva a aparecer al modo de mancha, apenas éste se multiplica, revela precisamente su origen, diríamos, su dimensión

¹²⁸ Idem.

metafísica, de acuerdo a la cual se presenta como independiente, como anterior, como que estuviera desde siempre ahí, como la serpiente del árbol del conocimiento”.¹²⁹ El mal con una dimensión metafísica, fuera del hombre. He ahí su enigma, el abismo del mal. Así, de ser un tema de reflexión, se convierte en problema, y en última instancia, en un misterio. Escándalo para la persona atea, incomprendible, muchas veces para el creyente. El mal, sin lugar a dudas, es un desafío para el pensamiento, pero además, para la acción. Sin embargo, ahí la pregunta ya no es ¿qué es el mal?, o ¿cuál es el origen?, sino ¿cómo vencer el mal? o ¿qué actitudes nos ayudan a superarlo?¹³⁰

TERCER CAPÍTULO:

¹²⁹ Holzapfel, Cristóbal. El mal y la mancha, en Revista de Humanidades. N°4, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional, Andrés Bello Septiembre, 1999, pp. 57.

¹³⁰ Véase la Primera parte de nuestra investigación, 3.1 – Actitudes filosóficas ante el mal, pp. 30-36.

- LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

1.- Biografía intelectual

Uno de los pensadores más importantes de la tradición hermenéutica del siglo XX es el filósofo francés Paul Ricoeur (1913). Más de veinte libros mayores, decenas de antologías y cientos de artículos publicados dan cuenta de una prolífica obra de más de cinco décadas¹, con una amplia variedad de problemas y en diálogo con diversas corrientes filosóficas como la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo y la filosofía analítica. En 1987, el propio Ricoeur realiza una autorreflexión sobre su trayectoria filosófica titulada “Autocomprensión e historia”, donde cuenta su evolución intelectual. “Reflexionando con la perspectiva de medio siglo -¡sí, medio siglo ya!- acerca de las influencias que reconozco sobre mí, estoy agradecido por haber sido, desde el principio solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl. De un lado, la búsqueda existencialista, con sus temas de la encarnación, del compromiso, del diálogo, de la invocación; del otro, la exigencia reflexiva con su preocupación de exigencia intelectual, sus análisis rigurosos, sus articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana.”² Por tanto, Ricoeur reconoce que al comienzo de su camino intelectual, dos son sus grandes influencias: por un lado, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier que lo encaminan hacia la búsqueda existencialista y la temática del compromiso; por otro lado, Edmund Husserl, que representa la rigurosidad intelectual, los análisis estrictos y las complejas articulaciones dentro del ámbito fenomenológico. Esta polaridad de distintos pensamientos y su afán de conciliación, le ha permitido estar creando constantemente

¹ Al final de esta investigación se incluye una bibliografía específica de Paul Ricoeur.

² Ricoeur, Paul. “Autocomprensión e historia” en Revista *Anthropos* N° 181: Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis, Barcelona, 1998, pp. 23. Originalmente este artículo está publicado en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (eds.), Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, Barcelona, *Anthropos*, 1991, pp. 26-42, con el título de “Auto-compréhension et histoire” y con una versión en español a cargo de J.L. García Rúa. Véase también en la misma

desde su primer libro de 1947 dedicado a Karl Jaspers. En efecto, sus dos primeros libros dan cuenta de su gran preocupación por el pensador alemán, uno en colaboración con Mikel Dufrenne titulado *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, y otro de su propia autoría llamado *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*.

Más adelante, Ricoeur emprende su primera gran obra titulada *Philosophie de Volonté* (*Filosofía de la Voluntad*) dedicada a su maestro Gabriel Marcel. El primer volumen de aquella es *Du volontaire et l'involontaire* (Lo voluntario y lo involuntario). Ricoeur explica así dicha obra: “el estudio de las relaciones entre lo Voluntario y lo Involuntario forma la primera parte de un conjunto más vasto que lleva el título general de *Philosophie de la volonté*. Las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario que se buscan aquí es *describir y comprender* no recibirán su significación definitiva más que cuando la abstracción que me ha permitido la elaboración de ella haya sido levantada”.³ Dicha abstracción se refiere a lo que Husserl denominó reducción eidética, es decir, la puesta entre paréntesis del hecho y el afloramiento de la idea, del sentido. Según Ricoeur, Husserl se había olvidado de hacer gravitar la realidad empírica del hombre alrededor del hecho fundamental de la voluntad y los diversos modos de presentarse. Se trata de una descripción fenomenológica en cuanto pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, de la motivación. El método es una descripción de estilo husserliano de las estructuras intencionales del *cógito* práctico y afectivo.

Ricoeur se refiere acerca de su primera gran obra de este modo: “Si he elegido empezar el tema de la voluntad fue, con la ambiciosa ingenuidad de un principiante, con la intención de dar una

revista el artículo “Paul Ricoeur en el panorama filosófico contemporáneo” de Marcelino Agís Villaverde, en la cual se hace una presentación general del pensamiento de Ricoeur, pp. 15-22.

³ Ricoeur, Paul. *Philosophie de la Volonté I -Le volontaire et l'involontaire-*, Aubier, París, 1950 (reed. 1988), p. 8. Existe una traducción española de este primer volumen realizada en dos libros: P. Ricoeur: *Lo voluntario y lo involuntario I: El Proyecto y la motivación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986. P. Ricoeur: *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y consentimiento*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1988.

contrapartida, en el orden práctico, a la fenomenología de la percepción de Merleau Ponty, al que yo admiraba sin reserva, quiero decir, sin las reservas que éste último debía expresar más tarde en *Lo visible y lo invisible*. Me parecía que era necesario hacer en el campo práctico lo que Merleau Ponty había hecho en el campo teórico, a saber, de una parte, un análisis eidético de las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria y del consentimiento a lo involuntario absoluto, de otro lado, un análisis dialéctico de las relaciones entre actividad y pasividad. Al tiempo que yo deseaba procurar una especie de complemento a la *Phénomelogie de la Perception*, yo esperaba arbitrar dentro de mí mismo la confrontación entre Husserl y Gabriel Marcel. Al primero de ellos es a quien yo debía la metodología designada con el término análisis eidético (...); pero al segundo, a quien yo debía la problemática de un sujeto a la vez de carne y hueso y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, un sujeto, en suma, dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida. Y fue por responder a este doble requerimiento por lo que yo esbocé una ontología opuesta por igual al monismo y al dualismo. En un lenguaje aprendido en Pascal, yo hablaba de una ontología de la desproporción”.⁴ En resumen, en esta su primera gran obra, Ricoeur esperaba mediar en la confrontación Husserl y Marcel. Si al primero le debía la adopción de una metodología, al segundo le debía la problemática de un sujeto concreto, de carne y de hueso. Así para responder a este doble requerimiento esboza una ontología, opuesta tanto al monismo como al dualismo: la ontología de la desproporción. Esta ontología es retomada en el segundo volumen de la obra llamada *Finitude et culpabilité* (*Finitud y culpabilidad*), que está dividida a su vez en dos partes: *L’homme faillible* y *La symbolique du mal*.

Finitud y culpabilidad (publicado en 1960) puede ser entendido, entonces, como la complementación del primer volumen en la medida que el pensador francés quiere superar la abstracción pura. “Este libro -señala el propio Ricoeur en el Prólogo- es la continuación del estudio

⁴ Ricoeur, Paul. Autocomprensión e historia, op. citada, pp. 24.

publicado en 1950 bajo el título *Du Volontaire et de l'involontaire*. Ya en la introducción al volumen primero -pp. 23-31- quedó caracterizado con toda precisión el punto de conexión que enlaza la presente obra con aquel estudio fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento. Ya prevenimos entonces al lector de que la obra que hoy le ofrecemos no sería una secuela empírica, una simple aplicación concreta de los análisis que proponíamos en aquellas fechas bajo el signo de descripciones escuetas, sino que en este nuevo libro quitaríamos el paréntesis en que hubimos de encerrar forzosamente la temática de la Culpa y de toda la experiencia del mal humano, a fin de limitar el campo de la abstracción pura. Al aislar así entre corchetes ese mundo de la culpa, pudimos trazar la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, o si se prefiere la expresión, montamos el teclado indiferenciado sobre el cual podían ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente. Esa neutralidad de la descripción pura infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada. En la obra que hoy presentamos al público nos proponemos descender de ese mundo abstracto de la descripción pura para reincorporar en él lo que quedó entre paréntesis”.⁵ Luego, aquí estamos en una empírica de la voluntad y no en una eidética o descripción esencial, que se basa en dos ideas directrices: por una parte, sobre el carácter opaco y absurdo de la falta, por otra, “el paso de la inocencia a la falta no es accesible a ninguna descripción, incluso empírica, sino a una mítica concreta”.⁶ Su proyecto es, entonces, el de ligar una empírica de la voluntad a una mítica concreta. Y, así, en el primer libro denominado *El hombre lábil*, Ricoeur trata de elaborar la ontología de la desproporción, en la cual la finitud del hombre se manifiesta como labilidad, es decir, desproporción del hombre consigo mismo. Tal realidad antropológica hace posible la culpa como ocasión, como origen y como capacidad del mal.

⁵ Ricoeur, Paul. Finitud y culpabilidad. Ediciones Taurus, Madrid, 1969, pp. 13-14.

⁶ Idem, pp. 14.

⁷ Ricoeur, Paul. “Autocomprensión e historia”, op. citada, pp. 24.

En *Le volontaire et l'involontaire* se tenía en cuenta las estructurales formales de la voluntad general, pero ¿qué ocurría con la mala voluntad? Es aquí donde la fenomenología comprobaba sus límites. “Para acceder a lo concreto de la voluntad mala -nos dice Ricoeur-, era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y mitos, en suma, la mediación de los signos y de los centros del mundo cultural. Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió la *Symbolique du mal*: la voluntad, se afirma aquí, no se reconoce mala ni se declara culpable más que meditando sobre los símbolos y los mitos vehiculados por las grandes culturas que han instruido a la conciencia occidental, por no hablar de otras culturas que no forman parte de mi memoria finita”.⁷ Entonces para describir la estructura de la voluntad mala era necesario introducir en la reflexión, el rodeo de los símbolos y los mitos. En efecto, el lenguaje directo, bastaba para hablar de los elementos voluntarios e involuntarios. Sin embargo, para introducir la realidad del mal en la estructura de la voluntad se requería otro lenguaje, un lenguaje indirecto, un lenguaje simbólico, como “mancha”, “esclavitud”, “carga”. Por tanto, mientras la primera parte de *Finitude et culpabilité* desemboca en la posibilidad del mal, en la segunda parte recurre a unas reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos para alcanzar la comprensión del mal.

La etapa siguiente de Ricoeur está marcada por su estudio de la obra casi completa de Freud y sus implicancias para la filosofía y, especialmente, para la hermenéutica. Así publica su libro *De l'interprétation- essai sur Freud* en 1965, dedicada precisamente a dicho autor y a la nueva comprensión de hombre introducida por el padre del psicoanálisis. Reconoce Ricoeur que la interpretación practicada en *La simbólica del mal* era una interpretación amplificadora, en cambio, la de Freud, una interpretación reductora. “La interpretación practicada en la *Symbolique du mal* -afirma Ricoeur- estaba espontáneamente concebida como una interpretación amplificadora, quiero decir, una interpretación atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente el simbolismo del mal y que

únicamente la reflexión elevaba a la plenitud significante (a la que yo designaba a veces con la presión desgraciada de “interpretación recuperadora”, como si se tratara de restaurar un sentido que ya estaba ahí, sólo que disimulado). Ahora bien, esta interpretación amplificadora se oponía sin decirlo y sin saberlo muy bien, a una interpretación reductora que, en el caso de la culpabilidad, me parecía perfectamente ilustrada por el psicoanálisis freudiano”.⁸ Se anunciaba ya lo que Ricoeur denominó ‘el conflicto de las interpretaciones’. Sin embargo, el pensador francés descubre que no se trata sólo de un conflicto ligado al tema de la culpabilidad, sino lo que se ponía en conflicto era, ni más ni menos, que una filosofía de la cultura como un todo. Luego, estudiando a Freud, Ricoeur reconoce que toda obra humana es un texto a descifrar, o sea “texto” en sentido amplio, incluye todas las manifestaciones de la cultura. Ricoeur lo señala así: “Es verdad que la lectura casi integral de la obra de Freud, que yo emprendí entonces, me reveló que se trataba de algo muy diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. La apuesta, como Freud había visto claramente, era una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud, en la que como había sucedido en el siglo XVIII, en la época de la Ilustración, se volvía a poner en escena el conflicto entre tradición y crítica. Mi lectura de la simbólica del mal era una lectura tradicional; la de Freud era una lectura crítica. La preocupación de no sacrificar ninguna de ellas a la otra se impuso en mí, como la de conciliar a Husserl con Marcel me había ocupado quince años antes”.⁹ Aquí vemos nuevamente la preocupación fundamental de Paul Ricoeur a través de su pensamiento: conciliar posturas divergentes que se presentan como conflictivas: por un lado la hermenéutica tradicional de la fenomenología de las religiones; por otro lado, la hermenéutica de la sospecha en la que figura, además de Freud, Feurbach, Nietzsche y Marx. La primera debe ser entendida como una hermenéutica de “recolección de sentido”. Así el sentido primero de las expresiones simbólicas es entendido como vehículo analógico que revela el sentido segundo que habla de lo Sagrado. En cambio, Freud y los maestros de la sospecha muestran que el texto de la obra humana no revela un sentido segundo por analogía, sino que oculta ese sentido

⁸ Idem, op. citada, pp. 25.

⁹ Idem, pp. 24.

segundo por vía de una distorsión o disfraz. Aquí la hermenéutica debe ser desenmascaradora, por ejemplo, en Freud, el lenguaje religioso es un disfraz, tras el cual se oculta lo pulsional infantil, lo arcaico del hombre, ya sea individual o social.

Más adelante, en 1969 aparece una obra que se llama *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*, que en rigor, es una recolección de artículos en tres volúmenes: I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal. Al respecto, Ricoeur señala: “no creo haberme desviado de mi línea fragmentaria en los ensayos reunidos bajo el título *Conflit des interprétations*. Son siempre lugares de conflictos determinados los que se circunscriben; aparte del primer foco de conflictos suscitados por el psicoanálisis, el estructuralismo de origen lingüístico constituyó un segundo foco relativamente autónomo. También en esta ocasión pude verificar la filiación sin ruptura entre fenomenología y hermenéutica. ¿Qué era, en realidad, lo que el conflicto ponía en juego? Nada menos que el destino de la cuestión del sujeto y de la comprensión de sí”.¹⁰ Luego, la historia es la mediación obligada de la comprensión del sí. Este punto será retomado especialmente en *Du text à l’action*, publicado en 1986, y también en una de sus últimas obras *Soi-même comme un autre*, publicado en 1990, al cual nos referiremos más adelante.

Con esta obra en cuestión -*Conflit des interprétations*- se cierra un círculo o un primer momento en el itinerario intelectual de Paul Ricoeur, que puede llamarse una “hermenéutica en torno a los símbolos”, que incluye sus trabajos hasta fines de la década del sesenta, es decir, su estudio sobre los símbolos del mal, su estudio sobre Freud y los artículos que agrupan su primera recolección de ensayos hermenéuticos.¹¹ “El tema son los símbolos y definen la tarea hermenéutica: la hermenéutica

¹⁰ Idem, op. citada, pp. 26.

¹¹ Cfr. Silva, Eduardo. Poética del relato y poética teológica (Tesis para optar al grado de Doctor en Teología sobre Paul Ricoeur) en Anales de la Facultad de Teología Volumen LI, Cuaderno 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000.

es la interpretación del doble sentido de los símbolos. Se trata de articular uno sobre el otro el problema del símbolo y el de la interpretación. El doble sentido del símbolo interesa a la filosofía, pues mediante, el problema del sentido múltiple, nos abre a la equivocidad del ser. El lugar de la filosofía es el arbitraje de las hermenéuticas rivales y en conflicto. Junto a las interpretaciones que recuperan el sentido -como es el caso de la fenomenología de la religión, a la que se emparenta su *Symbolique du mal*- están aquellas que lo reducen, como es el caso del psicoanálisis, al que consagra su estudio sobre Freud. Por lo tanto, la tarea de recuperar, de recolectar, de ampliar el sentido, se lleva a cabo gracias a -en y por- la hermenéutica de la sospecha”.¹²

En los años 70, Ricoeur inicia una segunda etapa en el desarrollo de su pensamiento, ligada a la primera, que puede llamarse una “hermenéutica en torno a los textos”. Aquí están los estudios sobre la metáfora -*La métaphore vive*-, el relato o narración - *Temps et Récit I, II, III* - y una segunda recolección de ensayos hermenéuticos compilados en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*.

En efecto, en 1975 aparece el libro *La métaphore vive* donde Ricoeur sostiene que el análisis de la metáfora requiere pasar de una semántica de la palabra a una semántica de la frase, y que el surgimiento de un sentido no es el resultado de la colisión entre dos ideas sino de dos predicaciones. Así, Ricoeur afirma que “la metáfora es el acercamiento inédito entre dos campos semánticos incompatibles según las reglas usuales de la clasificación que crea la chispa de sentido constitutiva de la metáfora viva. En el famoso verso: “la naturaleza es un templo donde pilares vivientes...”, ninguna palabra en sí misma -“naturaleza”, “templo”- es metafórica, sino la combinación “pilares vivientes”, que fuerza a ver la vida como arquitectura y la arquitectura como vida”.¹³ Por tanto, lo que caracteriza a la metáfora es la innovación, la producción de un sentido nuevo, ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso. Si el símbolo está vinculado a un orden no lingüístico, la metáfora se

¹² Silva, Eduardo. Poética del relato y poética teológica, op. citada, pp. 37-38.

¹³ Ricoeur, Paul. Autocomprensión e historia, op. citada, pp. 28.

ubica plenamente en medio del lenguaje. Luego, “la discusión sobre la metáfora es relevante para un análisis de la textura del múltiple sentido porque el choque entre dos ideas incompatibles supone una tensión entre dos predicaciones que apuntan a la creación de un sentido. La teoría de la tensión conlleva un problema hermenéutico porque se requiere distinguir entre una interpretación literal y otra metafórica. Ambas interpretaciones deben ser consideradas en conjunto porque la resolución de una disonancia sólo es posible en el reconocimiento de la separación entre dos enunciados impertinentes. Interpretar en esta perspectiva es descubrir un sentido que emerge de la colisión de dos predicaciones”.¹⁴

Después de *La métaphore vive* la siguiente obra sistemática de Ricoeur es *Temps et récit*, que consta de tres volúmenes y fue publicada en los años 1983, 1984 y 1985, respectivamente. Según Ricoeur son dos obras gemelas, pues han sido concebidas juntas, a pesar del tiempo transcurrido entre ambas. La metáfora y el relato -aún cuando la primera se incluye en las figuras del discurso y la segunda en la teoría de los géneros literarios- tienen el mismo fenómeno de la innovación semántica. En ambos casos, ésta sólo se produce en el plano del discurso, es decir, de los actos de lenguaje de dimensión igual o superior a la frase. Ricoeur escribe: “Como explico en el prefacio de *Temps et récit*, I, mis reflexiones sobre la metáfora y sobre el relato están estrechamente ligadas como dos temas gemelos, en la medida en que se conducen a la innovación de los modos de expresión hablada en grandes unidades de discurso. En los dos casos, la innovación, la producción de un sentido nuevo está ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso”.¹⁵ Luego, el problema de la creatividad humana es la preocupación principal en estas dos obras. Para desentrañar dicho problema, Ricoeur busca las reglas que engendran la creatividad. La innovación semántica de la metáfora es un ejemplo notable de la creatividad humana, pero también el relato, en la medida en que la composición

¹⁴ Salas, Ricardo. Para la inteligencia del sentido. Una introducción a la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur, en Boletín de Filosofía N°8, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, 1995-1996, pp. 145.

¹⁵ Ricoeur, Paul. Autocomprensión e historia, op. citada, pp. 28.

de una historia es creación de sentido, creación de una estructura de sentido, es decir, de una trama. En la metáfora, entendida no como sustitución perteneciente al orden de las palabras, sino como tensión entre dos sentidos en el plano de la frase, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En el relato o narración, la innovación semántica consiste, como dijimos, en la creación de una trama o intriga. En virtud de ella, fines y causas se reúnen en la unidad temporal de una acción completa y total. En definitiva, el resultado al que llega Ricoeur con *La métaphore vive* y *Temps et récit* es, la constatación del desdoblamiento de la creatividad bajo su doble forma metafórica y narrativa. El contenido de los tres volúmenes de *Temps et récit* trata respectivamente de la configuración del tiempo en el relato histórico, luego, en el relato de ficción y, por último, de un tercer tiempo, entre el cosmológico y el fenomenológico, que se genera con la configuración de la trama.

Su próximo gran libro es *Du texte à l' action -essais d'herméneutique II*, que se publica en 1986, el cual es una recolección de artículos en torno a tres grandes temáticas: la fenomenología hermenéutica, las relaciones entre hermenéutica del texto y hermenéutica de la acción, y por último, ensayos sobre ideología, utopía y política. Aquí Ricoeur profundiza en la dialéctica comprender/explicar y en la teoría del texto, también en la teoría de la acción y de la historia, los cuales deben ser distinguidos según su constitución específica. “En la tríada considerada, la noción de texto desempeña un papel piloto. Es, en efecto, ahí donde se hunde la hipótesis antigua, según la cual la explicación no reinaría más que en las ciencias de la naturaleza, mientras que la comprensión gobernaría las llamadas ciencias del espíritu. Ahora bien, es en el corazón de estas últimas y, más concretamente, en la semiótica donde han aparecido nuevos modelos de explicación, que son exactamente apropiados para el imperio de los signos, a saber, los de las operaciones de entrada en los códigos y de salida de los mismos. Se hace desde entonces más difícil articular el uno con el otro, la comprensión con la explicación, que simplemente disociarlas. Me pareció que una teoría del discurso,

definido como el acto por el cual *uno dice algo sobre algún tema a alguien*, podía servir de bisagra entre comprensión y explicación. En cuanto a la teoría de la acción, con la cual yo debía reencontrarme en mis trabajos ulteriores sobre el relato y también sobre ética y política, ilustra de la siguiente manera la dialéctica explicar/comprender: aquí se trata de saber si el juego del lenguaje, que contiene términos tales como intención, motivo, fin, etc., debe separarse radicalmente del juego del lenguaje donde se habla de movimiento, causa, acontecimiento, etc. Se da la fuerte tentación de insistir en la abierta dicotomía entre los dos juegos de lenguaje, lo que constituye una manera de volver a la oposición entre comprender y explicar. Muestro, también aquí, que los modelos de interpretación más ricos son aquellos en los que se encabalgan los segmentos sistémicos y los segmentos teleológicos en el seno del fenómeno complejo de intervención intencional en el curso del mundo (...) En cuanto a la teoría de la historia, constituye la ilustración más notable de la combinación, en el razonamiento histórico, entre la comprensión de una trama de acontecimientos en secuencia única, y la explicación por medio de generalidades que, en los casos favorables, tienen el valor de leyes (demos, economía, etc.). Voy a resumir estos tres debates parciales con una misma fórmula. Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente la comprensión”.¹⁶

Después de la hermenéutica de los textos, podemos reconocer un tercer estadio en el itinerario intelectual de Ricoeur: la hermenéutica del sujeto o comprensión de sí. Esta transición está expresada en el lema *del texto a la acción*, que como dijimos, es el nombre de la segunda recolección de ensayos hermenéuticos publicados en 1986. Si nos fijamos bien, los textos nos hablan de la acción humana. En efecto, lo que hace interesante a los textos es su capacidad de dar figura al campo práctico donde los hombres actúan y padecen. “Hermenéutica de los símbolos, hermenéutica de los textos y hermenéutica del sujeto son así los hitos de un largo itinerario”.¹⁷ Así nuevamente llegamos al tema

¹⁶ Ricoeur, Paul. Autocomprensión e historia, op. citada, pp. 27.

¹⁷ Silva, Eduardo. Poética del relato y poética teológica, op. citada, pp. 40.

de la comprensión de sí, que es retomada en uno de sus últimos libros llamado *Soi-même comme un autre*, publicado en 1990. Allí aparece el problema de la identidad narrativa y de un cogito herido (blesé), ya esbozado en obras anteriores. Luego, la hermenéutica del sí es una investigación, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética, a un sí que será sucesivamente llamado “locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral, etc.”.¹⁸ Es, por tanto, la testificación de sí a todos los niveles, ya sea, lingüístico, práctico, narrativo y prescriptivo. Ricoeur explicando dicha obra nos dice “que la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado. Es así como nos hacemos lectores de nuestra propia vida”.¹⁹

Soi-même comme un autre es la última gran obra de Ricoeur y está guiada por la cuestión del “¿quién?”. Allí Ricoeur se pregunta ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién el sujeto de la acción?, ¿quién el del relato?, ¿quién el sujeto de la imputación moral? Lo interesante es que la respuesta a estas preguntas no sólo es: el sí mismo sino también el otro. Entonces, en la hermenéutica del sí mismo está presente el otro, coimplicado en la problemática del sí mismo. Ricoeur lo expresa así: “Yo quisiera a este respecto comunicar algunas tentativas de avanzada, que hago en mi libro en curso de publicación *Soi-même comme un autre*. Me limitaré a dos series de observaciones. La primera concierne al destino del yo-soy, tan fuertemente subrayado por Cordón, en esta nueva aproximación. En primer lugar, al escoger el término sí-mismo trato de tomar mis distancias con relación a una filosofía, incluso reflexiva, que sigue expresándose en la primera persona (yo pienso / yo soy)... El sí (*soi*) me parece constituir una expresión más rica en la medida que representa el reflexivo de todas las personas gramaticales y tiene la misma extensión que la pregunta *quién*. Ahora bien, esta cuestión permite articular una investigación a modo de autos que, de la pregunta *¿quién habla?*, pase a la

¹⁸ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. París, Seuil, 1991, pp. 18.

¹⁹ Ricoeur, Paul. *Autocomprensión e historia*, op.citada, pp. 30.

pregunta *¿quién obra?, ¿quién hace memoria?, ¿quién es digno de estima, de respeto?*, en suma, a la búsqueda de un sujeto de imputación y de responsabilidad. Inmediatamente, la pregunta *quién*, subyacente en toda respuesta que haga del uso del reflexivo sí-mismo, plantea una cuestión de identidad, o más, precisamente, de permanencia en el tiempo, que obliga a distinguir la identidad-ipse de la identidad-ídem, o por hablar más resumidamente, la ipseidad de la mismidad. Se abren aquí nuevas avanzadas ontológicas, en la medida en que se trata de modos de ser, y no solamente de estructuras gramaticales o semánticas. A su vez, el problema de la identidad da paso a una dialéctica del Mismo y del Otro, en la que el primer término pasa al segundo, de tal manera que yo tenga que decir sí mismo *como otro*.²⁰ Por tanto, hay tres intenciones filosóficas que recorren esta obra: la primera se refiere a la mediación reflexiva sobre la posición del sujeto, tal como es expresado en la primera persona del singular (“yo soy”, “yo pienso”). Hay que tener presente que todas las lenguas invitan a establecer esta primera intención al distinguir el “sí-mismo” reflexivo y el “yo” individualizador. La segunda intención filosófica de la obra se refiere a la doble perspectiva en la que puede ser desglosada la identidad, conforme con la antigua distinción latina regida por los términos *idem* e *ipse*. Nace así una doble perspectiva de la identidad en torno a los conceptos de lo “mismo” y lo “idéntico”. El primer término tiene un empleo comparativo que le permite compararlo a “otro”, “contrario”, “distinto”, etc. y lleva a Ricoeur a equipararlo a la *identidad-ídem* (o mismidad), frente a la *identidad-ipse* (o ipseidad). La tercera intención filosófica se deriva de la anterior porque la *identidad-ipse* genera una dialéctica complementaria a la de la ipseidad y de la mismidad, denominada por Ricoeur como dialéctica del “sí-mismo” y del “otro que sí-mismo”.²¹

²⁰ Paul Ricoeur en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds), Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Barcelona, Anthropos Editorial, 1991, pp. 191-192.

²¹ Cfr. Marcelino Ágis Villaverde. Paul Ricoeur en el panorama filosófico contemporáneo, en Revista Anthropos N° 181, noviembre-diciembre 1998, Barcelona, 1998, pp. 20-21.

En definitiva, la biografía intelectual de Paul Ricoeur podemos comprenderla a través de estas tres grandes etapas; de los símbolos a los textos, de los textos al sujeto, es decir hermenéutica de los símbolos, hermenéutica de los textos y hermenéutica del sujeto.

2.- La hermenéutica de Paul Ricoeur²²

Hemos visto que el pensamiento de Paul Ricoeur se presenta como una filosofía con el apellido de hermenéutica. Pero ¿qué significa una filosofía hermenéutica? En primer lugar se trata de una *filosofía* pues quiere alcanzar una comprensión del ser. En diversos pasajes manifiesta esta preocupación ontológica. Ya en *La Symbolique du mal*, Ricoeur señala: “Apuesto a que comprenderé mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico”.²³ Esta misma preocupación se expresa en otra de sus obras *Le Conflit des Interprétations* cuando escribe: “El camino largo que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología (...), es el deseo de esta ontología lo que mueve la empresa propuesta aquí”.²⁴ Luego, si el ser se manifiesta en el lenguaje, entonces para estudiarlo debemos preocuparnos del lenguaje y su interpretación. El ser se equipara con el ser dicho. Así aparece la hermenéutica, la cual podemos definir en una primera aproximación, como el arte de la interpretación, como el discurso sobre nuestros propios discursos, es decir, sobre el lenguaje. Es una teoría de la elaboración de sentido, es decir, una teoría de la comprensión. En rigor es “un cierto devenir de la razón filosófica que toma sus distancias tanto respecto de la ontología clásica como respecto de las

²² Para esta parte, hemos tenido presente el excelente estudio de Néstor Corona llamado “El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur, aparecido en Ricoeur, Paul. Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 7-54.

²³ Ricoeur, Paul. Philosophie de la Volonté, Tomo II: Finitude et culpabilité, parte segunda: La Symbolique du mal, Aubier, Editions Montaigne, París, 1960. En adelante se citará SM.

²⁴ Ricoeur, Paul. Le Conflit des Interprétations. Editions du Seuil, París, 1969, p. 10. En adelante se citará CI.

filosofías del sujeto fundadas sobre el primado de la conciencia, para considerar el ser en su realidad de lenguaje”.²⁵

Como se sabe, en la historia de la filosofía han existido fundamentalmente, dos grandes áreas de reflexión: el ser, estudiado por la ontología, y el conocimiento estudiado por la epistemología. Sin embargo, desde fines del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, ha surgido con fuerza el tema del lenguaje. Entonces, “frente a la filosofía antigua, que pretende dar cuenta de la realidad última definiéndola como Ser, pero también frente a la filosofía moderna, que se desentiende del Ser para poder pensar al propio sujeto (racional) como espíritu que conoce, la nueva actitud hermenéutica se atiene al problema de la interpretación como un punto de partida radical en el que quedan replanteadas tanto la cuestión ontológica como la cuestión gnoseológica, mostrándose en su mutua coimplicación (correlatividad). La interpretación hermenéuticamente interpretada, quiere decir al mismo tiempo *modo de ser y modo de conocer*: lenguaje que articula (apalabra) a objeto y sujeto: protorrelación de hombre y mundo al encuentro. Ahora el discurso sobre nuestros discursos comparece en el lugar de la filosofía primera, asumiendo su voluntad de totalización como interpretación reintegradora de las interpretaciones”.²⁶

Luego, la filosofía de Paul Ricoeur es una hermenéutica pues su gran tema es el lenguaje, el discurso y su interpretación. Como sostiene Ricardo Salas: “la hermenéutica filosófica de P. Ricoeur se ubica al interior de varios problemas capitales de la filosofía del lenguaje, es decir se ubica al interior de una tradición filosófica que tomando en cuenta el privilegio del lenguaje: ‘trata de definir la realidad misma en función del lenguaje’ (Ricoeur, *CI*, pp. 85-86)” (véase Salas, Ricardo, op. citada,

²⁵ C. Geffré, “L’entrée de l’herméneutique en théologie”, *Les cent ans de la faculté théologie* (sous la direction de J. Doré) Paris, Beauchesne (1992), pp. 245, citado por Silva, Eduardo. *Poética del relato y poética teológica*, op. citada, pp. 17.

²⁶ Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1990, pp. 157-158.

pp. 132). En resumen, en Ricoeur el lenguaje tiene un alcance ontológico, y es tarea de la filosofía hermenéutica dar cuenta de ello.

Ahora bien, la filosofía ricoeuriana -como veíamos anteriormente- tiene tres momentos importantes: hermenéutica de los símbolos, del texto y de la comprensión de sí. Pero, dicho concepto de hermenéutica además, va a tener una serie de variaciones. En efecto, según el estudio de Néstor Corona “el concepto de hermenéutica sufre importantes variaciones a lo largo de la reflexión filosófica de Ricoeur. En esas variaciones que van constituyendo el núcleo del concepto tal como se lo acaba de esbozar, se pueden advertir sucesivas ampliaciones del mismo, que de hecho resultan de los distintos “ejercicios hermenéuticos” que la filosofía de Ricoeur se ve obligada a desarrollar, según sea el ámbito de la existencia a los que se aplica su pensamiento, o los pensamientos con que se confronta. Hasta se puede afirmar que en esas variaciones, la hermenéutica de Ricoeur va tomando cada vez mayor conciencia de sí misma”.²⁷

2.1.- La hermenéutica según *La Symbolique du mal*

En un primer momento, podemos destacar la hermenéutica según *La Symbolique du mal*, aplicada a los símbolos y a los mitos. Allí “Ricoeur intenta sorprender el sentido del mal moral en la confesión del mismo en la conciencia religiosa. Para ello es necesario realizar la lectura de los mitos, en los que la experiencia del mal se hace lenguaje y se explicita ampliamente”.²⁸ Dicho lenguaje es de carácter simbólico, es decir, posee un sentido literal y un sentido ulterior, existiendo una analogía o

²⁷ Corona, Néstor. El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur, op. citada, pp. 8.

²⁸ Idem, pp. 9.

semejanza entre ambos sentidos. Por lo tanto, ese doble sentido exige una interpretación, es decir, una hermenéutica. Así Ricoeur destaca cuatro tipos de mitos: el caos del drama de la creación, el de la caída del hombre primitivo, el del héroe trágico y, por último, el mito del alma desterrada. La hermenéutica de tales mitos, reconoce tres pasos de progresiva profundización: a) la fenomenología comparatista; b) *el penser dans les symboles*; c) *el penser à partir des symboles*.

La fenomenología comparatista alcanza una cierta inteligencia del mito, pues intenta hallar una coherencia en lo allí dicho; se trata, entonces, de una comprensión del símbolo por el símbolo, sin embargo, el pensador no se halla concernido como tal, es “una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual ha sido expulsada la cuestión: ¿creo yo en eso?, ¿qué hago de tales significaciones simbólicas?”.²⁹ No obstante, el fenomenólogo comparatista procede con una cierta trasgresión a su propio método, ya que está atravesado por una esperanza creyente: hay una fe implícita. En efecto, el fenomenólogo ha de asumir el objeto de su creencia -por ejemplo Lo Sagrado- como algo dado a su conciencia, es decir, “para mí”, pero no como algo absoluto, es decir como “en sí”.

El penser dans les symboles es el segundo paso en esta progresiva profundización hermenéutica. Aquí la fe implícita se torna explícita. Ahora se trata de la cuestión de la verdad. Ricoeur afirma: “Más allá de la inteligencia en expansión, que corresponde a la fenomenología de quienes comparan, se abre el campo de la hermenéutica propiamente dicha: es decir, la interpretación aplicada a un texto singular. En efecto, en la hermenéutica moderna se entrelazan el dar sentido del símbolo y la iniciativa inteligente del desciframiento. Nos hace participar en la lucha, la dinámica, mediante el cual el simbolismo busca su propia superación. Solamente al participar en esta dinámica, la comprensión accede a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y se convierte en una hermenéutica. No

²⁹ Ricoeur, Paul. CI, pp. 293. En la versión en español véase Tomo III, Introducción a la Simbólica del mal. Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1969, pp. 36.

obstante, debo abandonar la posición, o mejor dicho, el exilio, del espectador lejano y desinteresado a fin de apropiarme cada vez de un simbolismo singular. Así se descubre lo que podemos denominar el círculo de la hermenéutica que el mero amateur de mitos elude sin cesar. Podemos enunciar tal círculo de manera tajante: “Es necesario comprender para creer, pero hay que creer para comprender.” No se trata de un círculo vicioso y menos mortal; es un círculo vivo y estimulante”.³⁰ Este creer da lugar a una comprensión postcrítica, que es por ello un consciente interpretar, una hermenéutica, la cual da como resultado una segunda ingenuidad. “Se trata de una conciencia explícita frente a una conciencia implícita de lo simbólico que pertenece esencialmente a la fe de la primera ingenuidad”.³¹

La tercera etapa propiamente filosófica, es la de un pensamiento a partir del símbolo (un penser à partir des symboles), que se ve amenazada por dos ángulos opuestos: la alegoría y la gnosis. Ricoeur sostiene: “Estoy convenido de que no hay que pensar por detrás de los símbolos, sino a partir de ellos, *según* ellos; creo que su substancia es indestructible, que constituyen el fondo que *revela* la palabra que habita entre los hombres (...). De manera que mi problema es el siguiente: ¿cómo se puede pensar a partir del símbolo sin volver a la vieja interpretación alegorizante ni caer en la trampa de la gnosis? ¿Cómo se puede extraer un sentido del símbolo que ponga en movimiento al pensamiento sin suponer un sentido que ya está allí oculto, disimulado, recubierto, ni volcarse hacia el pseudo conocimiento de una mitología dogmática? Quisiera intentar otro camino que sería el de una interpretación creativa, que respete el enigma original de los símbolos, que se deje instruir por él pero que, a partir de allí, promueva el sentido, lo forme, en la total responsabilidad de un pensamiento autónomo”.³² En definitiva Ricoeur, entiende su pensamiento como un discurso a la vez ligado y libre respecto de los símbolos, es decir, una aproximación filosófica al sentido de los mismos, por tanto, no es traducción de alegorías, ni gnosis, ni teología. Se trata de decir filosóficamente, esto es,

³⁰ Ricoeur, Paul. Introducción a la simbólica del mal, obra citada pp. 36-37.

³¹ Corona, Néstor, op. citada, pp. 12.

³² Ricoeur, Paul. Introducción a la simbólica del mal, obra citada, pp. 38-39

racionalmente lo que simbólicamente dicen los mitos. Luego, la tarea hermenéutica quiere alcanzar la lucidez del discurso racional, o sea pensar a partir de los símbolos.

2.2.- La hermenéutica según *De l'interprétation. Essai sur Freud*.³³

Estudiando a Freud el concepto de hermenéutica en Ricoeur va ampliándose. En *La Symbolique du mal* señala que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido, pero además señala que el tránsito del sentido literal, primero al sentido segundo surge posibilitado por la analogía, la semejanza entre ambos. Ahora bien, en el *Ensayo sobre Freud*, el símbolo seguirá siendo caracterizado por la arquitectura de doble sentido; sin embargo, la relación entre ambos sentidos no queda circunscrita a la semejanza. En efecto, desde Freud y con su análisis de sueños, se descubre que el decir se puede disfrazar, o sea “hay modos de decir algo queriendo decir otra cosa”, luego, puede no haber una relación de analogía entre los dos sentidos de la expresión. Ricoeur dice: “Pensaría más bien que la analogía no es más que una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido manifiesto y el latente (...) Yo diría que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación”.³⁴ Luego, el símbolo ahora es definido como una estructura de sentido múltiple -no necesariamente en relación de analogía o semejanza- que suscita por lo mismo la interpretación. Así el descubrimiento de Freud, obliga a ampliar la noción de símbolo, y en consecuencia, a ampliar la noción de hermenéutica. Según Ricoeur, entonces, el concepto de hermenéutica aparecerá conteniendo dos especies: “la interpretación como recolección de sentido” propia de la fenomenología de las religiones y “la interpretación como ejercicio de la sospecha”,

³³ Cfr. Corona, Néstor, op. citada, pp. 17.

³⁴ Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Editions du Seuil, París, 1965, pp. 26-27. En adelante se citará F. (versión en español: *Freud: una interpretación de la cultura*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1970).

ejercida por Freud, Nietzsche y Marx. En definitiva, no hay una hermenéutica única o general. Existen conflictos de interpretaciones.

La hermenéutica como recuperación de sentido, se entiende como la recopilación de un mensaje, como una proclamación. Se caracteriza por una preocupación por el objeto. Hay una voluntad de describirlo y no reducirlo. En el 'describir' se intenta separar el apuntar de lo apuntado. En cambio, 'reducir' es explicar algo por sus causas psicológicas o sociales, por la génesis, por su función. Luego, el tema de la fenomenología de la religión es "aquello a lo que apunta el mito, el rito o la creencia". Ese objeto apuntado sería "lo sagrado". Nos encontramos aquí con una fe razonable que está en espera de una nueva revelación por la palabra. Hay, por tanto, una esperanza de interpelación, una confianza en el lenguaje. Está la creencia que hay una 'verdad' en los símbolos. Aparece, entonces, una confianza en el poder revelador de los símbolos, ya que -se cree- que hay un lazo de tipo analógico entre el sentido literal y el sentido secundario; por ejemplo, el mal como mancha, como camino errado, como peso, tiene evidentemente ciertos lazos con la impureza, el pecado y la culpa, respectivamente. El sentido segundo habita ya en el sentido primero. El símbolo está ligado a aquello que significa, no es por tanto, arbitrario. En resumen, en toda fenomenología de los símbolos está el deseo de ser interpelado. Se trata de la creencia que el lenguaje que sostiene el símbolo es "algo hablado a los hombres".

Por otra parte, la hermenéutica de la sospecha se presenta como desmitificación, como alzamiento de máscaras. En efecto, la confianza en el poder revelador de la palabra es cuestionada, desmitificada, por esta escuela. La conciencia que es aquello incuestionable para Descartes, una fortaleza para el hombre, hay que ponerla en duda, en cuestionamiento. Así los maestros de la sospecha comienzan a dudar de la conciencia, la consideran como conciencia falsa. Ahora, hay que descifrar aquello que se oculta tras la conciencia, hay que alzar las máscaras, descubrir aquello que

está oculto en el hombre. Para ello, hay que interpretar el sueño, el mito, la religión, en definitiva, las obras humanas. “En su interpretación de la cultura, Freud analiza todas las formas de la misma - religión, arte, economía, política- como análogos del sueño; también allí se trata de una manifestación disfrazada -símbolo- de los deseos arcaicos reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Así entonces, todas las formas de la cultura deben ser entendidas también como textos que con su sentido literal, manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido segundo. Todas las obras de la cultura son entonces textos simbólicos que requieren una interpretación”.³⁵ Entonces, desde Freud, cualquier obra humana puede ser pensada como portadora de un doble sentido, o más precisamente que oculta, tras su sentido literal, un sentido segundo. Así, las realizaciones de la economía, de la política, de la cultura, de la religión, reclaman un discernimiento hermenéutico. La hermenéutica, en este caso debe ser desenmascaradora. Ricoeur escribe “Freud entró en el problema de la conciencia falsa por el doble póstico del sueño y del síntoma neurótico; Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la alineación económica, esta vez en el sentido de la economía política, Nietzsche, sobre el eje del problema del ‘valor’ -de la evaluación y de la transvaluación-, busca del lado de la ‘fuerza’ y de la ‘debilidad’ de la Voluntad de Poder, la clave de los engaños y de las máscaras (...) La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación ocultado-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifestado. Que los marxistas se obstinen en la ‘teoría del reflejo’, que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el ‘perspectivismo’ de la voluntad de poder, que Freud mitologice con su ‘censura’, su ‘portero’ y sus ‘disfraces’: lo esencial no se halla en estas dificultades y estos callejones sin salida. Lo esencial es que los tres crean, con los medios de que disponen, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos ‘conscientes’ de desciframiento con el trabajo

³⁵ Corona, Néstor, op. citada, pp. 20.

'inconsciente' del ciframiento que atribuían a la 'voluntad de poder', al ser social, al psiquismo inconsciente".³⁶

Así el lenguaje simbólico religioso será interpretado, no como una revelación de lo sagrado como acontece en la fenomenología de la religión, sino como un disfraz tras el que se oculta lo pulsional infantil, lo arcaico del hombre individual y de la humanidad. Luego, podemos descubrir que lo sagrado y lo pulsional anterior se ocultan y se revelan en la fenomenología de la religión y en el psicoanálisis. Escatología y arqueología son los dos reinos que se abren a propósito de la religión. Por ejemplo, en la imagen de Dios, la arqueología de Freud descubre el objeto de nuestro pasado, el olvido del padre, pero también descubre la creadora transfiguración de los objetos del pasado por la imaginación. La imaginación no sólo repite el pasado, sino que lo transforma, interpretándolo en cierto modo. Lo que descubre Freud es un pasado interpretado. Por otro lado, escatológicamente, la imagen del padre es una revelación de que Dios es padre creador y bondadoso.

Además de las hermenéuticas recién aludidas, hay otra interpretación opuesta que nos puede ayudar a descubrir el amplio texto que son las obras humanas, es la hermenéutica teleológica de *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En efecto, hablar de teleología es hablar, en general y en cada figura de la conciencia, de novedad y especificidad de lo espiritual frente a su pasado. El espíritu recorre todas sus diversas y cada vez nuevas figuras, en las que ya está en grado diverso de conciencia desde el primer momento. "En Hegel el espíritu es la verdad de la vida, verdad que no se sabe aún en la posición del deseo, pero que se reflexiona en la toma de conciencia de la vida".³⁷ Luego, tenemos lo arcaico y lo inconsciente descubierto por Freud, y por otro lado, el recorrido del sí mismo en el espíritu con sus diversas figuras. "Se resumiría bien la antítesis en estos términos: el espíritu es lo que tiene sentido en las figuras ulteriores, es el movimiento que aniquila siempre su

³⁶ Ricoeur, Paul. F., pp. 42.

³⁷ Ricoeur, Paul. F., pp.450.

punto de partida y no se halla asegurado sino al final; lo inconsciente significa fundamentalmente que la inteligibilidad procede siempre de figuras anteriores, se comprenda esta anterioridad en un sentido puramente cronológico o en un sentido metafórico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia; es el ser cuya infancia no cesa de tironearla hacia atrás(...) Diremos entonces en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; lo inconsciente el orden de lo primordial. Para dar cuenta de esta antítesis de la manera más breve, diré: el espíritu es historia; lo inconsciente es destino...”³⁸ Luego, el desarrollo del espíritu es teleología, un fin en sí mismo.

En resumen, la religión en tanto obra humana, puede ser interpretada por una arqueología, una teleología y una lectura escatológica de la fe. De modo, que una incesante circulación por estas tres hermenéuticas posibilita una visión adecuada de toda la riqueza de sentido que simboliza, en este caso la religión. Aquí cabe la consideración del valor relativo de los resultados de cada hermenéutica, que deben ser integradas. Ricoeur nos dice: “Los verdaderos símbolos están henchidos de todas las hermenéuticas, de la que se dirige hacia la emergencia de nuevas significaciones y de la que se dirige hacia la resurgencia de fantasmas arcaicos. Es en este sentido que decíamos, desde nuestra introducción, que la existencia de la que puede hablar una filosofía hermenéutica permanece siempre como una existencia interpretada; es en el trabajo de la interpretación que ella descubre las modalidades múltiples de la dependencia del yo; su dependencia del deseo, percibida en una arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu, percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado, percibida en su escatología. Es desarrollando una arqueología, una teleología y una escatología como la reflexión se suprime a sí misma como reflexión. Así, la ontología es por cierto la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y la reflexión”.³⁹

³⁸ Ricoeur, Paul. F., pp. 452-453.

³⁹ Ricoeur, Paul. CI., pp. 27-28.

La hermenéutica se hace filosófica en la medida que intenta alcanzar una comprensión del sentido del ser, una comprensión del hombre y del vínculo del ser del hombre y el ser de todos los entes. Esa comprensión como hemos visto, se alcanza recorriendo estos distintos pasos, que son las hermenéuticas señaladas, pues el sentido del ser se manifiesta en las obras humanas. Luego, de mostrar esos pasos, aparece el ser como aquello en que el hombre participa. De modo que hay en la hermenéutica un momento reflexivo y un momento existencial: la reflexión se suprime a sí misma, como dice Ricoeur, para dar lugar a una visión existencial. El hombre se ha instaurado en el ser y no el ser en el hombre. Las hermenéuticas tratadas, cada una a su modo descentran al sujeto, mostrando que él no es el origen del sentido, que el sentido le es dado desde el pasado y desde el futuro. Esto es llamado el desasimio del sujeto. Ricoeur señala: "...comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical desasimio de sí mismo que sea posible concebir; este desasimio excede al que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, sea que se los tome separadamente, sea que se conjuguen sus efectos; una arqueología y una teleología develan una *arché* y un *telos* de los que el sujeto puede disponer comprendiéndolos; no sucede lo mismo con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa simbólicamente el *alfa* de toda arqueología, la *omega* de toda teleología; de este *alfa* y de esta *omega* el sujeto no puede disponer; lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como lo que dispone su existencia, porque la pone absolutamente, como esfuerzo y deseo de ser".⁴⁰

En resumen, el yo, que es cada hombre, es constitutivamente esfuerzo y deseo de ser que se manifiesta en las obras realizadas. No es un yo transparente a sí mismo y una conciencia inmediata como en Descartes. Es una subjetividad opaca que se expresa a sí misma a través de múltiples mediaciones como son los símbolos, textos y la praxis humana. Por tanto, el proceder hermenéutico de Ricoeur es un pensamiento que parte del yo, del *cógit*, del yo soy, yo pienso, como primera

⁴⁰ Ricoeur, Paul. CI., pp. 26.

verdad. Es la posición de una existencia y de una operación de pensamiento. Sin embargo, tal verdad es abstracta y vacía, pues no entrega un conocimiento de sí mismo: yo sé que soy, pero, en rigor, no sé que soy. La reflexión abstracta de un comienzo ha de volverse concreta. Para ello necesita de la consideración de sus obras. Entonces, la conciencia, en lugar de ser algo dado, aparece como tarea, como un esfuerzo y deseo. El sujeto, en un comienzo, se halla perdido, como separado de sí mismo. “De donde se sigue que la tarea hermenéutica, en cuanto procura ese saber no dado, es una cierta recuperación del sujeto, una apropiación de sí mismo del sujeto. Y así esta tarea hermenéutica aparece como un quehacer ético”.⁴¹ Como dice el propio Ricoeur: “La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y este deseo”.⁴²

Por último, en esta primera etapa, todo el trabajo de interpretación de los símbolos podemos denominarlo la *hermenéutica del doble y múltiple sentido* que muestra la radicación del hombre en el ser.

2.3.- La hermenéutica según *Du texte à l'action*

El punto de partida en esta nueva etapa es la consideración de la comprensión misma como acontecer lingüístico, la cual puede denominarse *la hermenéutica textual*. Así, “Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de la estructura significativa de doble sentido, a entenderla como momento de la comprensión en general y finalmente como interpretación de textos. Se pasa de una hermenéutica de doble sentido a una hermenéutica textual”.⁴³

⁴¹ Corona, Néstor, op. citada, pp. 32.

⁴² Ricoeur, Paul. F., pp. 54; CI., pp. 325. Estas consideraciones sobre el esfuerzo y el deseo del yo pueden hallarse también en: F., pp. 50-54; CI., pp. 20-26; 169;260-262; 322-325; 336. Cfr. Corona, Néstor, op. citada, pp. 33.

⁴³ Corona, Néstor, op. citada, pp. 34-35.

Hemos sostenido que el ser del hombre y el de todos los entes se puede comprender y manifestar mediante el lenguaje. Como decíamos anteriormente, el ser se equipara al ser dicho. Entonces podemos suponer que la experiencia humana puede ser comprendida mediante el lenguaje, es decir puede ser expresada. Al respecto, Ricoeur señala: “Es necesario suponer que la experiencia en toda su amplitud (...) tiene una decibilidad (decibilité) en un principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa, sino articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella misma”.⁴⁴ Luego, la pregunta es ¿cómo se articula y despliega el lenguaje?

Lo primero que hay que señalar es que se articula a través del diálogo. Es ahí donde un sentido es aprehendido y dicho en la fugacidad del habla de un sujeto, en una frase que ya es un pequeño discurso. En el decir de un discurso, se articulan lengua y habla.⁴⁵ En el acontecimiento fugaz del decir del habla en un discurso, un sentido se hace presente, actualizándose como uno de los posibles sentidos contenidos en la lengua. Así todo diálogo es, a través de la pregunta y la respuesta, el trabajo de la interpretación de un sentido. El diálogo, que es una relación lingüística intersubjetiva, se puede incluir en una relación lingüística intersubjetiva más amplia. “Esa red intersubjetiva más amplia, en una cultura como la nuestra descansa finalmente en esas peculiares configuraciones lingüísticas que

⁴⁴ Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Editions du Seuil, París, 1986, pp. 56. En adelante se citará TA.

⁴⁵ Véase el estudio de Escríbar, Ana. El discurso religioso como discurso poético y la verdad, en *Revista Chilena de Humanidades*, N° 14, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1993, pp. 29-37. Allí siguiendo a Ricoeur se presenta una caracterización entre el discurso frente a la lengua. “En el discurso siempre “alguien dice algo a alguien sobre algo”, por lo tanto difiere de la lengua entendida como código lingüístico como mero instrumento para la comunicación. Las características del discurso que lo diferencian de la lengua son las siguientes: 1.- El discurso es un “acontecimiento de habla”, vale decir, tiene una dimensión temporal, se actualiza ahora, mientras la lengua como mera virtualidad es atemporal 2.- El discurso apunta siempre a un sujeto, aquel que lo pronuncia, mientras que la lengua carece de él. 3.- Mediante el discurso la comunicación se produce efectivamente; vale decir, el discurso posee un interlocutor además de un sujeto; la lengua, en cambio, es sólo condición o posibilidad para la comunicación. 4.- El discurso tiene referencia, esto es, apunta hacia algo exterior al discurso mismo; la lengua en cambio, carece de ese apuntar tal como carece de temporalidad, de sujeto y de interlocutor, puesto que no es más que un sistema de signos dentro del cual cada uno de ellos sólo remite a otros pertenecientes al mismo código lingüístico. (pp.31-32).

son los textos literarios. Idealmente, un diálogo, como explicitación -interpretación-, en nuestra cultura, ha de terminar en lo dicho en un texto”.⁴⁶

En efecto, el discurso consiste en que “alguien dice algo a alguien sobre alguna cosa”. El discurso es un acontecimiento cuando destacamos su realización temporal y actual, la intención del locutor, la situación, y el destinatario original. Pero el discurso es significación cuando prevalece al suceso fugitivo del decir, lo dicho del decir; a la intención mental del locutor la significación verbal del texto mismo; a la referencia ostensiva la dimensión mundo; al destinatario original la universalidad de cualquiera persona que sepa escuchar o leer.⁴⁷ Estos rasgos se aprecian con mayor claridad cuando se pasa del discurso oral al discurso escrito que es el texto o la obra. Es la superación del acontecimiento en la significación. La lengua no sólo se efectúa, sino que también se comprende. El discurso no sólo acontece sino que significa. Al respecto, Ricoeur afirma: “así de cuatro maneras diferentes, el discurso llega a ser acontecimiento, y de cuatro maneras diferentes el acontecimiento se supera en el sentido: por la *fijación* que lo sustrae a la desaparición, por la *disociación* que lo sustrae a la intención mental del autor, por la *apertura* sobre un mundo que lo arranca a los límites de la situación de diálogo, por la *universalidad* de una audiencia ilimitada”.⁴⁸ Esta cuádruple liberación, ya sea de la temporalidad, del autor, del interlocutor y de la situación, configura lo que se podría llamar la “objetividad” del texto: su carácter de “obra”, de *poiesis*, de producción de una cosa distinta e independiente del autor.⁴⁹ En definitiva, el discurso escrito es el texto que tiene una consistencia propia, una autonomía. Entonces, las experiencias actuales y pasadas con sus comprensiones de

⁴⁶ Corona, Néstor, op. citada, pp. 37.

⁴⁷ Cfr. Escribar, Ana, op. citada: “el discurso como acontecimiento de habla es esencialmente efímero: lo dicho en su decir queda entregado a la fragilidad de la memoria, mientras no llega la escritura a protegerlo de esa fugacidad con la materialidad de sus signos. Gracias a la fijación alcanzada, el texto supera no sólo el carácter transitorio inherente a la oralidad, sino también el resto de las ataduras que le son propias; se libera de la relación con el autor y sus posibles intenciones: lo que importa ahora para su comprensión no es lo que aquel quiso decir sino lo que efectivamente el texto dice; se libera a sí mismo del auditorio primigenio en cuanto queda abierto a todo aquel que sepa leer. Se independiza, por último, de la referencia al mundo circundante o situación compartida por el hablante y los interlocutores originales.” (pp. 32).

⁴⁸ Ricoeur, Paul. Texto, testimonio y narración. Editorial Andrés Bello, Santiago, 1983, pp. 104-105.

⁴⁹ Cfr. Escribar, Ana. op. citada, pp. 32.

sentido se hallan presente en los textos escritos. Ricoeur escribe: “¿Qué sabríamos nosotros del amor y del odio, de los sentimientos, de los sentimientos éticos y, en general, de todo aquello que llamamos el yo (soi), si eso no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura”.⁵⁰

Ricoeur distingue dos tipos de textos o discursos: descriptivo y poético. El discurso descriptivo se divide a su vez, en ordinario y científico, que como su nombre lo indica, posee un carácter esencialmente descriptivo y tiene una referencia directa al mundo circundante o a las entidades propias de la ciencia. En ésta se da el criterio de verificación y la verdad se entiende como ‘adecuación’ con lo real. En segundo lugar, está el discurso poético, el cual suspende esa referencia en pro de un apuntar más profundo de lo real, desplegando ante la mirada del hombre posibles maneras de ser o habitar en el mundo. Este último, coloca de manifiesto algo que estaba oculto. Luego, posee una función reveladora en la cual la verdad se entiende como ‘manifestación’ de la realidad. “El discurso poético así entendido va más allá de su caracterización como lenguaje autorreferente, cuya significación se agota en la celebración de sí mismo o, a lo sumo, en la expresión de ciertas emociones, como si estas carecieran de intencionalidad y no tuvieran ellas mismas su propio apuntar hacia algo que las trasciende. Si dicho discurso despliega un mundo, con él estaría operando la verdad-manifestación, por oposición a la verdad-adecuación propia del discurso descriptivo en su doble condición cotidiana y científica”.⁵¹ El texto poético, entonces, lejos de ser una autoglorificación del lenguaje, apunta a una nueva realidad, que es el mundo del texto, o el mundo de la obra, lo que constituye lo propio del texto literario. Así Ricoeur señala: “La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él”.⁵² De modo que la comprensión del ser se sostiene y descansa en la lectura y la interpretación de los diferentes textos, en lo que Ricoeur suele llamar “la cosa de texto” o “el mundo del texto”.

⁵⁰ Ricoeur, Paul. TA., pp. 116.

⁵¹ Escribar, Ana, op. citada, pp. 33.

⁵² Ricoeur, Paul. TA., pp. 39.

Ahora bien, cuando Ricoeur se refiere al lenguaje poético no está designando un género literario específico, como es la poesía, oponiéndola a la prosa y definida por cierta afinidad entre sentido, ritmo, sonido e imagen. Ni siquiera a una ampliación de ella, que incluyera la ficción narrativa, el lirismo y el ensayo. En rigor, al hablar de uso poético del lenguaje, se refiere a la creatividad presente en el lenguaje como un descubrimiento de mundos posibles. Lo poético es el “funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí”.⁵³ Por eso, Ricoeur, se refiere a la función poética del discurso y no de un género poético o de un modo de discurso poético en particular, sin perjuicio que estos manifiesten en forma privilegiada la función creadora del lenguaje.

Esta función creadora y reveladora del discurso poético se da especialmente en la metáfora, que puede ser entendida como “una predicación extravagante”, a través de la cual se colocan en relación significados muy lejanos entre ellos, produciendo una nueva pertinencia a partir del sentido literal. Además, la metáfora se nutre de algo más profundo, que la trasciende, de aquello que es indecible; ese algo es el símbolo⁵⁴, caracterizado por su doble o múltiple sentido, punto de partida de una interpretación que jamás concluye definitivamente.

⁵³ Ricoeur, Paul. *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* Seuil, París, pp. 301.

⁵⁴ Cfr. Folch, Francisco Javier. *Sobre símbolos*. Editorial Universitaria, Santiago, 2000. Allí se señala el significado etimológico de símbolo: “De los antiguos griegos nos viene (también) esta palabra. Ya para ellos multívoca. *Symbolon* equivale a signo, señal, pero también a indicio y conjetura. *Symballō* -que significaba “yo junto, hago coincidir” -es una voz compuesta por *syn* -con- y *bállō* -yo arrojo, yo lanzo-. La etimología alude, por una parte, a la reunión de conceptos que de otro modo están alejados entre sí. El *symbolon* era, de hecho, un objeto partido en dos pedazos, cada uno de los cuales guardaba una persona distinta. La coincidencia perfecta de ambos trozos permitía, más tarde, que los portadores se reconocieran como partícipes de un conocimiento ignorado para los demás. Desde sus comienzos supone, pues, un saber secreto, que no puede o no debe estar al alcance de cualquiera, y para cuyo acceso el símbolo es la clave. Pero la etimología alude también al acto de arrojar, de lanzar una idea, desplazándola desde su sitio natural para que vaya alcanzar un blanco distinto; en suma, para que se reúna con otra y la ilumine: como una flecha encendida que se entierra en su objetivo y se inflama”. (pp. 13)

CUARTO CAPÍTULO

EL PROBLEMA DEL MAL EN PAUL RICOEUR

El problema del mal es abordado por Ricoeur en tres textos claves. En primer lugar, en el tomo II de la obra *Finitud y Culpabilidad* titulado precisamente “*La Simbólica del Mal*”. En segundo lugar, en el Tomo III de *Conflicto de las Interpretaciones* llamado “*Introducción a la Simbólica del Mal*”, y finalmente en el texto: *El mal: un desafío a la Filosofía y a la Teología*, que aparece en español en el libro *Fe y Filosofía*, que es una recolección de artículos sobre lenguaje religioso. En dichos textos, Ricoeur no realiza una especulación metafísica del mal como San Agustín o Santo Tomás, quienes se preguntan por la naturaleza del mal, sino que analiza e interpreta el lenguaje del mal expresado a través de símbolos. Por tanto, su forma de acceder al problema del mal es realizando una hermenéutica de los símbolos del mal, hermenéutica que es propio de su pensamiento, como veíamos en el capítulo anterior.

En efecto, el hombre desde tiempos inmemoriales ha descrito primeramente su experiencia del mal mediante un lenguaje simbólico, sólo más adelante, intentó explicarse racionalmente el mal. Por ello, también Ricoeur, recurre primeramente a la objetivación de esa experiencia en occidente, dicha en la confesión de fe, y expresada a través del discurso narrativo descrito en los textos bíblicos, y también en los mitos del origen del mal, para más adelante, analizar el concepto de pecado original, fórmula más elaborada y racionalizada de la confesión del mal humano por la conciencia religiosa. “No hay concepto más inaccesible a una confrontación *directa* con la filosofía que el concepto de pecado original, por lo mismo que no hay cosa más engañosa que su aparente racionalidad. Por eso debe seguir la filosofía el camino contrario y buscar el acceso a esta problemática a través de las expresiones más elementales y menos elaboradas, a través de los primeros balbuceos de esa “confesión”. Hay que emprender, pues una marcha regresiva, rehaciendo el curso de la corriente desde las fórmulas “especulativas” hasta llegar a las “espontáneas””.¹ Esas fórmulas más espontáneas

¹ Ricoeur, Paul. *La simbólica del mal en Finitud y culpabilidad*, Ediciones Taurus, Madrid, 1969, pp. 236. En adelante se citará SM.

son, precisamente, los símbolos del mal. Sin embargo, surge la pregunta ¿cómo llegó Ricoeur a preocuparse por el problema del mal?

Recordemos que su primer gran trabajo es una fenomenología de la voluntad expuesta en su obra *Filosofía de la Voluntad I y II*. Allí analiza la acción voluntaria presente en la decisión, la acción y el consentimiento: Pero el estudio de la acción voluntaria supone asimismo un estudio de lo involuntario en el hombre. Aparece, entonces, el tema de la libertad como una conciliación de lo voluntario y lo involuntario. Ahora bien, examinando la voluntad, se encuentra con la “falta”, la cual ha alterado las condiciones o estructuras de lo voluntario y lo involuntario. Ello equivale a un análisis del hombre como “ser falible”, que puede cometer errores y orientarse al mal. Ahí surge en Ricoeur la preocupación por el problema del mal. Descubre que este no se deja tomar directamente. Requiere la mediación de la confesión de la culpa, allí donde el mal ha sido dicho, primeramente en un lenguaje simbólico. Así van apareciendo y examinándose, las diversas dimensiones de la falta: la mancha, el pecado y la culpabilidad.

1.- El símbolo y su interpretación

El lenguaje original del mal es siempre simbólico, es decir se refiere a algo que apunta más allá de sí mismo. Luego, ¿qué es el símbolo según Ricoeur? “El símbolo es un signo en cuanto que como todo signo, apunta más allá de cierta cosa determinada y vale para esa cosa. Pero no todo signo es símbolo. En su objetivo el símbolo manifiesta una doble intencionalidad: en primer lugar está la

intencionalidad primera o literal que, como toda intencionalidad significante, supone el triunfo del signo convencional sobre el natural: será la mancha, la desviación, el peso; palabras que no se asemejan a la cosa significada. No obstante, sobre esta primera intencionalidad se construye una segunda intencionalidad que a través de la mancha material, la desviación en el espacio, la experiencia de la carga apuntan hacia cierta situación del hombre en lo Santo”.² En efecto, el símbolo es un elemento del discurso que posee un doble sentido. Por un lado, un sentido literal, primario y manifiesto; y por otro lado, un sentido segundo al que apunta el sentido literal, y que sólo puede ser alcanzado a través de él. Por su parte, el lenguaje conceptual tiende a una univocidad del sentido, en cambio, el lenguaje simbólico tiende a la multiplicidad del sentido. Luego, podemos decir que los símbolos son significaciones analógicas formadas espontáneamente y que son dadoras de sentido. Por ejemplo: la mancha es análoga a la impureza, la desviación al pecado, el peso o la carga a la culpa. En el primer caso la mancha tiene una intencionalidad primaria o literal, un significado convencional, pero también hay otra intencionalidad: a través de la mancha física se apunta a una situación del hombre ante lo Santo: ser impuro. De todo lo anterior podemos concluir que el símbolo exige una interpretación, una hermenéutica.

Ahora bien, todo auténtico símbolo tiene tres dimensiones que marcan la amplitud y la variedad de las zonas en que emerge: lo cósmico, lo onírico y lo poético.

En la primera dimensión, “el hombre empieza viendo el sello de lo sagrado en primer lugar *en* el mundo, *en* elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. Así el simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, en las que lo sagrado hace su aparición en un fragmento del cosmos”.³ De modo, que las realidades cósmicas con sus ciclos se constituyen en los primeros símbolos. En este sentido el

² Ricoeur, Paul. Introducción a la simbólica del mal. Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976, pp. 27-28. En adelante se citará ISM.

simbolismo de la mancha transluce algo de sentido cósmico. Así hay una correspondencia subterránea entre lo manchado, lo consagrado y lo sagrado. En efecto, hay ciertas cosas que están prohibidas, vetadas a la experiencia profana; hay un riesgo frente a lo prohibido si la persona no está preparada ritualmente. “Justamente por eso es por lo que resulta imposible a la larga agotar o desarraigar ese simbolismo de la mancha: porque ese simbolismo ha tendido la exuberante red de tentáculos por todas las “sacralizaciones” cósmicas, aferrándose a ellas fuertemente; y porque la mancha se extiende a todo lo insólito, a todo cuanto en el mundo hay de terrorífico, que a la vez atrae y repele”.⁴

La segunda dimensión del simbolismo auténtico, como decíamos, es la onírica. Aquí nos encontramos con los sueños. “Precisamente en los sueños es donde podemos observar el paso de la función “cósmica” a la función “psíquica” de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad (...) Es lo mismo manifestar lo sagrado *en* el cosmos que revelarlo dentro de la “psique”...El cosmos y la psique son los dos polos de una misma “expresividad”; (...) y esa doble “regresión” representa a su vez la posible pista hacia el descubrimiento, hacia la prospección profética de nosotros mismos”.⁵ El símbolo se constituye, entonces, en un guía del “llegar a ser sí mismo”.

Lo cósmico y lo psíquico se complementa en una tercera modalidad del símbolo: la imaginación poética. Aquí en lo poético, el símbolo es sorprendido en estado naciente. “A diferencia de las otras dos modalidades del símbolo -la hierofanía y la onírica-, el símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente. La poesía sorprende al símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante “en que pone el lenguaje en estado de emergencia”, de alumbramiento, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito

³ Ricoeur, Paul. SM, pp. 245.

⁴ Ricoeur, Paul. SM, pp. 247.

y del mito, como ocurre en la historia de las religiones, o de ponerse a descifrarlo intentando interpretar los rebrotes de una infancia abolida”.⁶

Así partir de estas tres dimensiones, podemos caracterizar con mayor rigor, las dos características esenciales del símbolo, las cuales son: 1.- Los símbolos son signos: “es decir, que son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje...(y en segundo lugar) 2.- Todo signo apunta algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye. Pero no todo signo es símbolo. Aquí hay que añadir que el símbolo oculta en su visual una doble intencionalidad”.⁷ En definitiva, el símbolo es una expresión que comunica un sentido a través de la palabra, y además apunta más allá de sí mismo, hacia algo que no es el mismo. Así en el símbolo hay una doble intencionalidad: una intencionalidad primaria o literal, y una intencionalidad segunda, que no es tan obvia, y que requiere una interpretación o varias interpretaciones. En el caso específico de los símbolos del mal se muestra claramente el doble y múltiple sentido del símbolo. Ricoeur nos dice: “Por el momento, consideraremos el simbolismo del mal únicamente como el reverso de un simbolismo religioso. Llegaremos a comprobar que la hermenéutica del mal no es una región indiferente sino la más significativa, quizás el lugar de nacimiento del problema hermenéutico. Ahora bien, ¿por qué representa un problema para el filósofo? Porque el recurso al símbolo implica algo sorprendente y escandaloso.

1. El símbolo subsiste como algo opaco, no transparente, puesto que está dado por medio de una analogía, sobre la base de un significado literal, que le confiere a la vez raíces concretas y un peso material, una opacidad.

⁵ Ricoeur, Paul, SM, pp. 248-249.

⁶ Ricoeur, Paul, SM, pp. 249-250.

⁷ Ricoeur, Paul, SM, pp. 251. El paréntesis es nuestro.

2. El símbolo está aprisionado por la diversidad de lenguas y de culturas y, en tanto tal, permanece como contingente: ¿por qué estos símbolos y no otros?

3. Sólo plantean enigmas al pensamiento a través de una interpretación que sigue siendo problemática. No hay mito sin exégesis; no hay exégesis sin cuestionamientos. El desciframiento de los enigmas no es una ciencia, ni en el sentido platónico, ni en el hegeliano, ni en el sentido moderno del término. Opacidad, contingencia cultural, dependencia en relación con un desciframiento problemático: tales son las deficiencias del símbolo frente al ideal de claridad, necesidad y científicidad de la reflexión”.⁸

Luego, nos encontramos con teorías contrapuestas sobre cuáles son las reglas de la interpretación, es lo que Ricoeur denomina el “conflicto de las interpretaciones”, que vimos en el capítulo anterior. Recordemos dos de ellas: a) Hermenéutica de la sospecha, que apunta hacia el pasado, y b) Hermenéutica de la fenomenología de las religiones que apunta hacia el futuro.

- a) En la hermenéutica de la sospecha, la interpretación se entiende como “desmitificación, como alzamiento de máscaras, reducción de ilusiones”. Dos maestros de esta escuela son: Nietzsche y Freud. Ellos coinciden en considerar la conciencia como conciencia falsa. En efecto, estos pensadores retoman el problema de la duda cartesiana, pero completan esta duda, aplicándola a aquello que representaba en Descartes una fortaleza: la conciencia. Para Descartes -iniciador de la filosofía moderna- la conciencia, el pensamiento, el yo es una verdad indubitable. Él nunca plantea la duda de la conciencia. En cambio, los maestros de la sospecha comienzan a dudar de la

conciencia -la desmitifican- y hablan de la conciencia falsa. Los dos rechazan la pretensión fundacional del *cógito* cartesiano -pienso, luego existo- y sitúan la fuerza del sentido fuera de la conciencia: Nietzsche, en la Voluntad de Poder, Freud, en las pulsiones instintivas. Así ellos inventan un arte de interpretar. Ya no es un simple deletrear lo que aparece en la conciencia. Ahora hay que descifrar lo que se oculta tras ella. Luego, el sentido de lo que aparece en la conciencia, no puede ser conocido en forma inmediata. Por tanto, debe ser interpretado a través de la Genealogía (Nietzsche), y el Psicoanálisis (Freud). Como se sabe, Nietzsche hace una violenta crítica a la religión y a la moral judeo - cristiana. Su crítica consiste en que ve en la religión y la moral, máscaras que ocultan otra realidad. Los valores ascéticos propios de la religión y la moral cristiana son propiamente símbolos que tienen un apuntar arqueológico. Para entenderlos hay que remontarse al origen. Por eso, la interpretación nietzscheana es una genealogía. La génesis de los valores propios del judeo-cristianismo, o sea de los valores ascéticos, como la humildad, pobreza, caridad, está en que son máscaras de la Voluntad de Poder débil, luego es el resentimiento de los esclavos que crea dichos valores, es el odio de los humildes por aquello que la vida no les ha dado. Así Nietzsche escribe “quiero decir que con los judíos comienza ‘la rebelión de los esclavos en la moral’; esta rebelión que tiene tras de sí una historia de veinte siglos...He aquí lo que pasó: en el tronco de este árbol de la venganza y del odio, del odio judaico, el más profundo y sublime que jamás conoció el mundo, del odio creador de ideal, del odio que trasmuta los valores, un odio que no tuvo jamás semejante sobre la tierra; de este odio salió algo no menos incomparable: un amor nuevo”.⁹ Así, es el resentimiento el que origina la moral. Nietzsche resume su pensamiento: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el ‘resentimiento’ mismo se hace creador y engendra valores”.¹⁰

⁸ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 57.

⁹ Nietzsche. Genealogía de la Moral. Tratado Primero, Parágrafo 7 y 8, pp. 153.

Además, como señalábamos, otro maestro de la sospecha es Freud. El método psicoanalítico pone en juego una sospecha que desplaza el sentido desde la conciencia hacia el inconsciente. Ya no es la conciencia libre lo determinante, sino el inconsciente, cuyas leyes fijas trata de detectar la ciencia psicoanalítica. De allí la importancia de la interpretación de los símbolos, ya sea en los sueños, en los actos fallidos y en la asociación libre. Por otra parte, la hermenéutica freudiana intenta definir el fenómeno religioso no por su objeto, que es Lo Sagrado, sino por su función. Según Freud, en la vida de cada individuo, y de la sociedad, tiene que haber una economía de las pulsiones, que se expresa en un balance de los renunciamientos y de las satisfacciones. Así la función de la religión es disminuir la carga neurótica del individuo, la carga de su responsabilidad individual, mediante un sacrificio sustitutivo. En efecto, como sabemos -por experiencia propia o cercana- la vida es dura y difícil de soportar, luego, el hombre está ávido de consuelo. Por otra parte, la civilización tiene la tarea de conseguir un dominio de los instintos, y defender al hombre frente al poder avasallador de la naturaleza. La ilusión sería el medio empleado por la civilización cuando la lucha contra la naturaleza fracasa. Entonces se inventan los dioses que protegen, que exorcisan el miedo que conlleva la vida. Como en el hombre existe un temor al castigo de la naturaleza, por un lado, y un deseo de protección, por otro lado, surge entonces la figura de un Dios Padre que cumple un doble rol: una función de represión (castigo), y una función de consuelo (protección). Dios sería, entonces, una ilusión infantil: creer en un padre protector. La Religión sería la ilusión de las imágenes olvidadas, el resurgimiento de esas imágenes del pasado del individuo. Luego, las representaciones religiosas para la interpretación psicoanalítica carecen de verdad. Son ilusiones que pueden ser entendidas o explicadas en función de su origen, de recuerdos históricos; por ejemplo el temor de la muerte del padre se restituye en la figura de los dioses.

¹⁰ Nietzsche. Genealogía de la Moral. Parágrafo 10. Véase también el estudio de Escribar, Ana. Nietzsche y el resentimiento, en Revista de Filosofía Vol. LV. LVI. Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 57-65.

b) La hermenéutica de la fenomenología de las religiones se presenta como la “recuperación o recolección del sentido”. Se caracteriza por una preocupación por el objeto. Hay, por tanto, una voluntad de describir y no reducir. Reducir es explicar algo por sus causas psicológicas o sociales, por la génesis -como lo hace Nietzsche- o por su función -como lo hace Freud-. Describir, en cambio, es cuando se intenta separar el apuntar de lo apuntado. El tema de la fenomenología de la religión es lo apuntado, aquello a lo que apunta el mito, el rito o la creencia. Ese objeto es “Lo Sagrado”. Mircea Eliade escribe al respecto: “Todas las definiciones dadas ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y a la vida secular...Si queremos delimitar y definir lo sagrado, necesitamos disponer de una cantidad conveniente de ‘sacralidades’, es decir de hechos sagrados...Pues se trata de ritos, mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmologías, de teologúmenos, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, etc. Cada documento es precioso para nosotros debido a la doble revelación que cumple: 1) revela una modalidad de lo sagrado en cuanto hierofanía; 2) revela, en cuanto momento histórico, una situación del hombre con relación a lo sagrado”.¹¹ Así en esta postura nos encontramos con una “verdad” de los símbolos. Verdad que significa un cumplimiento de una intención significativa en ellos. Se trata entonces de la creencia que el lenguaje simbólico es algo hablado a los hombres. Aquí está la esperanza de la interpelación, la espera de una nueva palabra. Aparece una confianza, una fe en el poder revelador del lenguaje¹² (confianza cuestionada por la otra escuela). Así para esta hermenéutica existe un lazo entre el sentido literal y el sentido secundario. Por ejemplo, en el caso de la simbólica del mal, hay un lazo entre la mancha y la impureza, el camino errado y el pecado, el peso o la carga y la culpa. Como ya hemos sostenido anteriormente, el sentido segundo habita ya en el sentido primero. Ricoeur lo expresa del siguiente modo: “se trata de expresiones

¹¹ Eliade, Mircea. Tratado de Historia de las Religiones. Ediciones Era. España. pp. 25-26

¹² Véase Escribar, Ana. “Nihilismo y Fe en el lenguaje” en Revista de Filosofía. Volumen XXXIX-XL. Universidad de Chile, Santiago, 1992, pp. 51-59.

¹³ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 55-56.

que parten de cierto significado literal (tal como mancha, desviación y deambulaci3n en el espacio, peso o carga, esclavitud) y que apuntan hacia otro significado que podemos denominar existencial, a saber, el ser manchado, pecador, culpable”.¹³

2.- Los s3mbolos primarios del mal: la mancha, el pecado y la culpabilidad

Si hay un enunciado que sintetiza el pensamiento de Ricoeur es “el s3mbolo da que pensar” y esto significa que hay tres etapas en su compresi3n: fenomenol3gica, hermen3utica y filos3fica. La primera es la compresi3n del s3mbolo por el s3mbolo; la segunda, es una interpretaci3n aplicada y la tercera, es un pensamiento a partir del s3mbolo¹⁴. La labor de la filosof3a es pensar a partir de lo que el s3mbolo entrega. La raz3n filos3fica tiene que llegar a la claridad, al lenguaje conceptual, o sea al concepto, el enigma propio de los s3mbolos.

Como ya dec3amos, Ricoeur recurre a la literatura penitencial para descubrir los s3mbolos del mal. Esta literatura se refiere a aquellos textos a partir de los cuales se constituy3 y fij3 el significado de la culpabilidad. “Estos textos -escribe el pensador franc3s- son los que abarca la literatura penitencial que diversas comunidades de creyentes han utilizado para expresar su reconocimiento del mal; el lenguaje de esos textos es un lenguaje espec3fico que puede llamarse, de manera muy general “confesi3n de pecados”, sin que se relacione con esta expresi3n connotacional confesional particular alguna, ni siquiera un significado espec3ficamente jud3o o cristiano”.¹⁵ Por tanto, la experiencia

¹⁴ Véase de Ricoeur, ISM, especialmente los cap3tulos “Hermen3utica de los s3mbolos y reflexi3n filos3fica I y II”, pp. 25-73. Adem3s véase en nuestra investigaci3n las pp. 138-140.

¹⁵ Cfr. Cap3tulo: Culpabilidad, 3tica y Religi3n, pp. 167-182.

¹⁶ Cfr., pp. 169.

directa del mal está en este lenguaje. “Porque es el lenguaje de la confesión el que eleva a la luz del discurso una experiencia cargada de emoción, de temor y de angustia”.¹⁶

Ricoeur analizando los símbolos primarios del mal sostiene que el ser humano ha pasado por tres grandes niveles de conciencia del mal; a saber: impureza, pecado y culpabilidad, expresado en los símbolos de la mancha, del cautiverio, y del peso, respectivamente. Esta “reproducción no es de orden histórico; es una fenomenología de carácter filosófico que elabora “tipos” y que, por consiguiente, empieza distinguiendo antes de integrar y sintetizar”.¹⁷

El símbolo más arcaico es el de la mancha, una impureza que invade desde fuera, una infección, un contagio, un contacto. El mal aquí es concebido como algo que se contrae mediante un contacto que infecta. Por tanto, el hombre no es responsable del mal, él lo padece. En efecto, el mal entendido como mancha o impureza carece de relación con las intenciones del sujeto, le cae desde arriba o del exterior. En rigor, aquí estamos en un nivel pre-ético, que no tiene relación con una elección humana. “Así resulta que el inventario de las culpas, dentro del régimen de la impureza, tiene más extensión en el ámbito de los acontecimientos del mundo y una reducción proporcional en el ámbito de las intenciones del agente. Esa amplitud y esa limitación acusan una fase de desarrollo en la que aún no se ha dissociado el mal de la desgracia y en la que no se ha trazado la línea divisoria entre el orden ético de la mala-acción y el orden cósmico-biológico del mal físico: sufrimientos enfermedades, fracasos, muerte”.¹⁸ Luego, en este nivel, el mal moral y el sufrimiento no han sido dissociados. El sufrimiento se percibe como un castigo ante la violación del tabú, y aparece como signo de impureza.

¹⁷ Ricoeur, Paul. SM, pp. 299.

¹⁸ Ricoeur, Paul. SM, pp. 268. También véase el artículo de Holzapfel, Cristóbal. “El mal y la mancha” en Revista de Humanidades N°4, Universidad Andrés Bello, Santiago, 1999, pp. 45-57.

El sufrimiento es el precio que se paga por un orden violado. En definitiva, nos encontramos con un primer esbozo de racionalidad: el hombre sufre porque es impuro. En este nivel, la supresión de la impureza es el lavado ritual mediante abluciones, lavado que no es sólo físico sino una regeneración espiritual. “En efecto, la impureza es desde el principio, más que una mancha: apunta hacia una afección de la totalidad de la persona en tanto ésta se sitúa en relación con lo Santo. Aquello que afecta al penitente no podría quitarse con ningún lavado físico. Los ritos de purificación señalan mediante gestos sustituibles (huir, expeler, lanzar lejos, etc.) una integridad que no se puede expresar en ningún lenguaje que no sea simbólico”.¹⁹

La mancha puede ser entendida desde un punto de vista objetivo y también subjetivo. Ricoeur señala: “hemos considerado la mancha como un acontecimiento objetivo; la hemos definido como algo que infecta por contacto. Ahora debemos añadir que ese contacto infectante lo vive el hombre subjetivamente a través de un sentimiento específico que pertenece a la esfera del “miedo”. Así vemos que el hombre entra en el mundo ético no a impulso del amor, sino por el acicate del temor”.²⁰ Ese miedo no es sólo físico, sino también ético, y está relacionado con la vinculación de la vindicta a la mancha. En efecto, la impureza tiene que ser vengada provocando sufrimiento. “En primer término, se venga la impureza; esa represalia podrá reabsorberse en la idea de “orden” y hasta en la de la salvación, pasando por la “pasión” de un justo doliente; pero aun ahí subsiste la intuición inicial de una conciencia de mancha: el sufrimiento es el precio que hay que pagar por la violación del orden, el sufrimiento debe “satisfacer”, dar satisfacción a la vindicta de la pureza”.²¹

Hoy día para muchos seres humanos, las acciones llamadas impuras no se las percibe como una falta contra lo sagrado, contra Dios o la divinidad. Sin embargo, todavía está presente

¹⁹ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 29

²⁰ Ricoeur, Paul. SM, pp. 271-272.

²¹ Idem, pp. 272. Cfr. Holzappel, Cristóbal, op. citada, pp. 52-53.

especialmente en el terreno de la sexualidad, en la impureza de la sangre, de los órganos genitales, del semen, de la menstruación. En este sentido, los mismos ritos del matrimonio parecen definir un espacio de pureza. Así aparece la identidad entre la virginidad, lo intacto, lo inmaculado y lo puro. Para muchos surge la obsesión de mancharse o ver manchados a quienes dependen de ellos, y extremando las cosas, puede dar lugar a una sensación ambiental de que todo está manchado, y que el imperio del mal todo lo ha invadido.

El segundo símbolo es aquel que corresponde a la concepción del mal como pecado. El pecado se expresa a través de la imagen de la “atadura”. Aquí todavía hay algo de exterioridad, pues la atadura expresa posesión, esclavitud del hombre en el pecado. En este nivel el mal también está simbolizado como vagancia, adulterio. No es algo que se recibe como en el anterior nivel, sino más bien, es la experiencia del mal como una ruptura de una relación personal entre el hombre y Dios. Esta ruptura origina la situación de pecado, que no es solamente individual, sino colectiva. Aquí el penitente pide a Dios liberarse de esta atadura, pues se entabla una relación personal con la divinidad. Entonces, el penitente toma conciencia de su pecado como una dimensión de la existencia. Esta dimensión es contraria a Dios, se opone a él. El pecado, visto así, es un modo de existencia ante Dios. Así el pecado representa una dimensión religiosa de la existencia antes que una dimensión ética. La cólera divina sería como el rostro de Dios para el hombre pecador. Sin embargo, como dijimos, el pecado trasciende la dimensión subjetiva. Por tanto, hay un realismo del pecado. En efecto, el pecado es una realidad con dimensión ontológica, no es mera subjetividad. El hombre puede ser pecador aunque no lo sepa. Además el pecado no es solamente la ruptura de una relación sino que es experimentado como un poder, una potencia que avasalla al hombre, que se apodera de él. Luego, el símbolo privilegiado del pecado es el cautiverio. “Desde el punto de vista de los tipos fenomenológicos, el ejemplo más notable de “transición” del concepto de mancha al de pecado nos lo

proporciona la confesión babilónica de los pecados: el símbolo del pecado está dominado en esa confesión por el de “atadura”, el cual aunque simboliza todavía algo exterior, expresa más bien la ocupación, la posesión y la reducción a la esclavitud que el contagio o la contaminación”.²² Ahora bien, el pecado va a ser representado a través de imágenes de “desviación”, “rebelión” y “separación”, las cuales apuntan a una relación rota con la divinidad. Luego, aquí prima una especie de negatividad del mal, un decir “no” a Dios. El mal, entonces, es algo interior al hombre, es una actitud humana en contra de Dios y no una cosa externa. Sin embargo, reaparece una exterioridad del mal, una positividad expresada en el realismo del pecado, realismo que no se reduce a lo individual sino que es personal y comunitario.

En la conciencia del pecado nos encontramos también -como en la mancha- con un polo objetivo y un polo subjetivo. El primero se refiere a la cólera de Dios y el segundo, al temor de la acusación divina. “¿Cómo se expresa esa nueva modalidad del temor? El temor ha puesto su sello en todas las relaciones del hombre con Dios. La religión de Israel está penetrada de esa convicción de que el hombre no puede ver a Dios sin morir. Moisés en el monte Orbe, Isaías en el Templo y Ezequiel ante la gloria de la majestad de Dios sienten ese terror; sienten, como intermediarios del pueblo entero, la incompatibilidad entre Dios y el hombre. Ese terror expresa la situación del hombre pecador ante Dios: es la verdad de una relación sin verdad. Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la “cólera”: esa cólera no significa que Dios sea malo; esa cólera es la faz de la Santidad para el hombre pecador”.²³

En este segundo nivel nos encontramos con una nueva conciencia del mal. Ahora hay un avance en la interiorización del mal en relación al primer nivel: el hombre es ahora más responsable. La conciencia del mal se desplaza levemente del esquema exterior de la mancha al esquema interior

²² Ricoeur, Paul. SM, pp. 296.

²³ Ricoeur, Paul. SM, pp. 317.

de una decisión ética. Por otra lado, la superación del pecado esta en la restauración de la Alianza mediante la dualidad de los símbolos del perdón de parte de la divinidad, y retorno de parte del hombre, un reencuentro que reinicie el diálogo interrumpido por el pecado. El perdón, entonces, implicaría una suerte de olvido o renuncia de Dios a la cólera y la restauración del lazo original de Dios y el hombre.

El tercer nivel, es el paso definitivo de la experiencia del mal concebido como algo exterior al hombre, a la experiencia del mal como plena interioridad del ser humano. Es el nivel de la culpabilidad. Aquí el mal es percibido como peso, como carga. Es por tanto la conciencia individual lo que determina el grado y profundidad de la culpa. Hay entonces un comparecer ante la propia conciencia y no ante Dios como en el nivel anterior. De modo que hay una especie de pérdida del sentido religioso del pecado para dar paso a una dimensión ética. Ricoeur señala: “hablando en términos muy generales, podemos decir que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa, mientras que el pecado denota su momento ontológico”.²⁴ Así la culpabilidad implica la posibilidad de una imputación personal del mal. Cada hombre, cada yo, es culpable. Aquí se produce la individuación. Es, por tanto, la experiencia de la propia libertad. Del nosotros del segundo nivel se desplaza al yo responsable. Sin embargo, aparece la idea de grados de culpabilidad. En efecto, antes se era pecador o no. Ahora en cambio, la culpabilidad tiene un claro aspecto cuantitativo: más o menos culpable. La conciencia de cada ser humano es el juez ante sí misma; luego, hay un desarrollo de la conciencia moral en el hombre al responsabilizarse y hacerse cargo de sus propios actos. Es lo que llamaremos la interioridad del mal. Como hay grados de culpabilidad, también hay una gradación de la pena con la que se paga la culpa.

²⁴ Ricoeur, Paul. SM, pp. 366.

Si el mundo judío era fundamental en el nivel anterior, ahora se añade el mundo griego. “La contribución de los griegos a esta tercera fase de la conciencia de culpa se diferencia profundamente de la de los judíos por el papel que desempeñó en ella la reflexión aplicada directamente a la Ciudad, a su legislación y a la organización de derecho penal. Aquí no encontramos la Alianza, el monoteísmo ético, la relación personal entre el hombre y Dios para provocar el polo opuesto de una subjetividad acusada y condenada; lo que tenemos aquí es la ética de la ciudad de los humanos; ésta es la que constituye el manantial de la inculpación personal”.²⁵ Una ética del hombre que se hace responsable de sus decisiones y sus actos, y no le echa la culpa a factores externos a él mismo. Sin embargo, va a aparecer subrepticamente la exterioridad del mal en este tercer nivel.

En el nivel anterior, del pecado, se mantiene una especie de equilibrio entre la exigencia radical de prescripción y la multiplicidad de los mandamientos. En el nivel de culpabilidad, el equilibrio se rompe a favor de la enumeración indefinida de los mandamientos, emergiendo la prescripción diferenciada. Aquí, nuevamente va a aparecer la exterioridad del mal con lo que se llama la “maldición de la ley”, que es la impotencia del hombre ante la enumeración indefinida de los mandamientos, lo que convierte a la ley en una servidumbre o esclavitud para el hombre, y no en una liberación.

En efecto, ahora se abre paso a la conciencia escrupulosa. El escrúpulo, entonces, es el punto de avanzada de la conciencia culpable, pues lleva al extremo la imputación personal del mal. Así nos encontramos con el “fariseísmo” (no con los fariseos), entendido como una hipocresía por cumplir los mandamientos en forma externa. Estos se preguntan cómo cumplir la voluntad de Dios y para ese fin,

²⁵ Ricoeur, Paul. SM, pp. 378.

multiplican la simplicidad del mandamiento de “amor a Dios y a los hombres” en infinidad de reglas escrupulosas. La conciencia culpable se sentirá aislada, separada de una comunidad, al tomar sobre sí todo el peso del mal, y lo que es peor, sentirá la desesperación de no salvarse. Así se produce lo que San Pablo va a llamar “la maldición de la Ley”, la cual consiste en percibir la Ley como fuente de pecado y no como una verdadera liberación del mal. “Aquí es donde comienza el infierno de la culpabilidad: no es ya tan sólo el hecho de que la escalada de la justicia es interminable; es que además la misma ley transforma cada paso hacia la cumbre en una nueva distancia. El gran descubrimiento que hizo San Pablo fue el de que la misma Ley es un manantial de pecado; lejos de comunicarnos la vida, lo único que puede hacer es darnos conciencia del pecado”.²⁶ La permanente tentación de no cumplir detalladamente un sin fin de mandamientos se expresa en la figura máxima del mal para el cristiano: Satanás, quién está constantemente delatando, acusando y tentando al hombre a desviarse de la Ley de Dios. Por ello, Ricoeur señala: “Este infierno de la culpabilidad, engendro de la ley y de su maldición, encuentra su símbolo supremo en la misma figura de Satanás: es cosa sabida que al Diablo se le consideró no solamente el tentador por antonomasia, sino como el delator y acusador del hombre en el gran proceso del juicio cósmico -así como a Cristo, por el contrario, se le consideraba como Abogado, como Paráclito-. Por consiguiente no solo se alza el demonio por detrás de la trasgresión, sino por detrás de la misma ley, en cuanto que es una ley de muerte”.²⁷

Ahora bien, lo que se ha llamado “maldición de la ley” se esclarece en torno a un nuevo símbolo introducido por San Pablo denominado “justificación”, que nos permite abordar al hombre a partir de Dios. Ser justo ya no es cumplir una ley, sino ser justificado por Dios. Como dice Ricoeur: “Ser “justo” significa ser justificado por “Otro”; y más concretamente, quiere decir “ser declarado” justo, ser “contado como” justo”.²⁸ Así la antigua justificación por la Ley de cumplir

²⁶ Ricoeur, Paul. SM, pp. 419.

²⁷ Ricoeur, Paul. SM, pp. 428.

²⁸ Ricoeur, Paul. SM, pp. 431.

escrupulosamente cada uno de los mandamientos, ahora da paso a la justificación por la fe sin la práctica detallada de la Ley. Son conocidas aquellas frases de San Pablo: “Antes de venir la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, en espera de la fe que debía revelarse un día. Así la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que alcanzásemos nuestra justificación por la fe. Pero una vez que vino la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo (Gálatas, 3, 23-24)”.²⁹ Otro texto del Nuevo Testamento es significativo al respecto: “La ley se introdujo para que se multiplicasen las culpas; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Romanos, 5, 20).

En síntesis, lo que irrumpe con nitidez en este tercer nivel es la plena interioridad del mal en el hombre, de su responsabilidad frente al mal, sin olvidar que la “maldición de la ley” es una especie de exterioridad del mal (por que el hombre se hace esclavo de la ley, y no se libera con ella, hasta la llegada de Cristo, según San Pablo). De modo que los tres niveles sobre los símbolos del mal nunca son estrictamente cerrados. En efecto, en cada uno de ellos hay una continuidad y una discontinuidad con el anterior, una especie de desplazamiento y retorno de modo pendular. Ahora bien, como señalábamos, hay una interiorización creciente del mal, una profundización de la propia conciencia y un descubrimiento de la libertad, en definitiva, un desarrollo de la conciencia moral, sin embargo, esta interiorización nunca va a ser completa como así tampoco fue la exteriorización, ni siquiera en el primer nivel. Además en este recorrido de autoconciencia, hay una permanente dialéctica entre libertad-esclavitud. El hombre es libre y esclavo ante la experiencia del mal. Esta situación tan paradójica, al cual apunta toda la rica simbólica del mal, se nombra con el concepto de “siervo albedrío” oponiéndola al concepto de libre albedrío. Al respecto, leamos al propio Ricoeur: “... la experiencia más arcaica y primitiva de culpabilidad, es decir, la experiencia de la mancha e impureza apuntaba ya al concepto de siervo albedrío al cual se acerca la experiencia más diferenciada, más refinada y más interiorizada de la culpabilidad. Para que el último símbolo de la serie alcance y capte

²⁹ Ricoeur, Paul. SM, pp. 431-432.

su concepto límite, necesita reproducir en sí toda la riqueza de los símbolos precedentes. Así se establece una relación circular entre todos los símbolos: los últimos ponen de manifiesto el sentido de los anteriores, pero los primeros suministran a los últimos todo su poder simbólico. Podemos hacer ver esa relación recorriendo en sentido inverso la serie simbólica completa. En efecto, es un hecho notable que la culpabilidad recoja por su cuenta el lenguaje simbólico que sirvió de vehículo a las experiencias de mancha y pecado. Vemos efectivamente, que la culpabilidad sólo puede expresarse en el lenguaje indirecto de ‘cautiverio’ e ‘infección’, que son los términos heredados de las dos fases anteriores. De esta manera se transportan ambos símbolos “hacia el interior” para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección. En cambio, se manifiesta plenamente el carácter simbólico y no literal de la cautividad del pecado y de la infección de la mancha al designar de ahí en adelante una dimensión misma de la libertad: entonces y sólo entonces nos enteramos de que se trata de símbolos, cuando vemos que nos revelan una situación que se concentra en la relación de uno consigo mismo. ¿Por qué se recurre a la simbólica primitiva? Porque el pensamiento no puede soportar la paradoja de un libre albedrío esclavo o, lo que es lo mismo, la paradoja de un siervo albedrío. Es imposible expresar en estilo directo el concepto de una libertad que hay que liberar, y que hay que liberar precisamente de la propia esclavitud; y, sin embargo, a eso se reduce la temática central de la ‘redención’ o ‘salvación’.³⁰ En resumen, todos los símbolos primarios del mal, tienden a ese paradójico y curioso concepto -utilizado por Ricoeur- de “siervo albedrío”, es decir, una servidumbre y una libertad del hombre ante la experiencia del mal: el hombre cautivo y responsable del mal al mismo tiempo. Al respecto, es significativo que la Conclusión de la Primera parte del libro *La Simbólica del Mal*, lleva el sugestivo título con mayúscula: “RECAPITULACIÓN DE LA SIMBÓLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DE SIERVO ALBEDRÍO”. El “siervo albedrío” también es llamado “servo arbitrio”, concepto utilizado también por Lutero en el tratado *De Servo arbitrio* de 1525, y que es recuperado y reactualizado por

³⁰ Ricoeur, Paul. SM, pp. 436-437

Ricoeur en sus escritos sobre el mal. En dicho tratado, Lutero polemizó contra las ideas de Erasmo desarrolladas en su escrito sobre libre albedrío: *De Libero Arbitrio* de 1524. Allí Erasmo concebía el libre albedrío como “un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o apartarse de ellas”. Tal doctrina -el poder de la voluntad humana-, fue considerada por Lutero como una negación de la gracia y constituía una peligrosa forma de pelagianismo. Luego, según Lutero, la definición de libre albedrío sostenida por Erasmo era independiente de las Escrituras y, por tanto, contraria a éstas. Basándose en la Biblia, Lutero mantenía que nadie puede ser salvado si confía sólo en el libre albedrío. La gracia de Dios es necesaria, y lo es absolutamente. En efecto, Lutero sostenía que la corrupción introducida por el pecado original fue absoluta, de modo que la “caída” representó una completa depravación de la persona humana. Así el libre albedrío es siervo y no libre.

3.- Los símbolos secundarios: los mitos sobre el origen y el fin del mal

Los símbolos primarios que revisamos son abstracciones a partir de los símbolos secundarios, que son los mitos del principio y fin del mal. Estos son narraciones que incluyen tiempo, espacio, personajes, y un drama. Ellos tienen -en tanto símbolos- un poder significativo y revelador. Según Ricoeur tienen una triple función. En efecto, el mito le otorga a la humanidad una universalidad concreta. Esto quiere decir que la humanidad entera es simbolizada en un hombre ejemplar; es el caso de Adán. En segundo lugar, el mito le otorga a la humanidad una orientación temporal, pues introduce en la experiencia humana una tensión entre el principio y el fin del mal. En tercer lugar, otorga al mito un alcance ontológico, es decir, intenta dar razón o explicar mediante un relato el paso del hombre como creatura buena a un estado diferente. Al respecto, Ricoeur escribe: “En efecto, esos grandes relatos que, como dijimos más arriba, ponen en juego un espacio, un tiempo, personajes

incorporados a su forma, tienen una función triple. En primer lugar, ubican a toda la humanidad y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar, un Antropos, un Adán, que representa en forma simbólica, el universal concreto de la experiencia humana. Por otro lado, confieren a esa historia una fuerza, un brillo, una orientación, al desarrollarla entre un comienzo y un fin. Introducen una tensión histórica de la experiencia humana a partir del doble horizonte de una génesis y un Apocalipsis. Por último, y esto es más fundamental, exploran la falla de la realidad humana, representado por el pasaje, el salto de la inocencia a la culpabilidad. Relatan cómo el hombre, que originariamente era bueno, llegó a ser lo que es en este momento”.³¹

Según la fenomenología de las religiones todos los mitos tendrían una estructura similar, que sería la matriz de todas las narraciones mitológicas. Esa estructura mítica expresaría el acuerdo, la concordancia del hombre con la totalidad de las cosas, es decir, con una unidad original. Ese momento de plenitud total no sería algo dado al ser humano, sino sólo apuntado por el mito y el rito. Luego, el hombre no tiene la experiencia de esa unidad, pero con el mito habría una restauración intencional de esa unidad perdida por la falta. El mito sería, entonces, una respuesta a la nostalgia de la plenitud del ser.

Ricoeur realiza la siguiente pregunta: “¿cómo expresa el mito esa plenitud? El hecho esencial es que esa intuición de un complejo cósmico del que formaría parte el mismo hombre, esa plenitud indivisa, anterior a la escisión de lo sobrenatural, de lo natural y de lo humano, no son realidades *expresadas* sino sólo *apuntadas*, no son experiencias reales, sino aspiraciones. El mito sólo reconstruye esa cierta integridad en el plano intencional; precisamente porque perdió esa integridad es por lo que el hombre la repite y la reproduce mediante el mito y el rito. El hombre primitivo es ya un

³¹ Ricoeur, Paul. SM, pp. 31-32.

hombre desarticulado. Eso supuesto, el mito sólo puede representar una restauración o una renovación intencional y, ya en ese sentido, simbólica”.³² Como el hombre tiene una relación meramente simbólica con la totalidad, ningún mito llega a igualar aquello a lo que apunta, que es lo Sagrado; dejándose sólo entrever a través de una pluralidad de mitos y ritos. Por tanto, en el caso de los mitos acerca del mal, dicha experiencia se expresa en relación a esa unidad perdida, relacionando la falta presente y la totalidad plenamente significada, pero no vivida. Luego, Ricoeur propone cuatro tipologías de mitos en relación al principio y al fin del mal; a saber: el drama de la creación, el mito trágico, la caída del hombre y por último, el mito del alma exiliada.

- En el drama de la creación, el origen del mal es coextensivo con el origen de las cosas. El mal es el caos con el que lucha el acto creador de Dios. La salvación, se identifica con el proceso de la creación. En consecuencia, el culto que corresponde a este tipo de mito es la repetición ritual de la creación, de aquellas luchas, que se libraron en la génesis del mundo. Aquí nos encontramos con los mitos sumerios del segundo milenio, antes de nuestra era, los cuáles narran la victoria final del orden sobre el caos. Sin embargo, el caos es anterior al orden. Luego, el principio del mal es originario. El caso más ejemplar es la narración “*Enuma Elish*” que cuenta la génesis de los dioses y después la génesis del mundo. Así la cosmogonía completa a la teogonía. Este poema relata que Tiamat, la madre original se une con Apsu, que es el padre primordial. Como los dioses más jóvenes turbaron la paz primitiva de la pareja, Apsu quiso destruirlos. No obstante, fue asesinado por sus hijos antes de poder realizar su plan. Entonces, cuando fue creado Marduc, el más poderoso y el más sabio de los dioses, su madre Tiamat, encolerizada por la muerte de Apsu, engendró monstruos, y se armó para el combate contra sus propios hijos. Después, el poema relata que Marduc derrota a su propia madre, que hecha pedazos da origen al cosmos. Así Marduc ocupa el trono en la Asamblea de los propios dioses. Más adelante, el hombre es creado de la sangre de Ea, jefe de los dioses

³² Ricoeur, Paul. SM, pp. 455.

rebeldes. “Este mito de la creación -escribe Ricoeur- presenta un primer rasgo notable, y es que antes de contarnos la génesis del mundo, nos cuenta la génesis de lo divino. El alumbramiento del mundo con el orden que hoy tiene y la aparición del hombre tal como existe actualmente constituyen el último acto de un drama en que asistimos a la generación de los dioses”.³³ En definitiva, en este mito nos encontramos con dos grandes rasgos: el orden no es original sino terminal, y por otro lado, el hombre no es el causante original del mal, sino que lo encuentra y lo continúa. Por otra parte, la eliminación del mal, es decir, la salvación del hombre se identifica con el proceso de la creación, de modo que aquí el culto es la repetición ritual de aquella. Así se celebra el acto creador, la fundación del mundo y de cada una de las actividades creativas del hombre. Sin embargo, no es una mera repetición sino que es una reactualización del drama de la creación.

- El mito trágico nos presenta a un dios malvado. Ejemplarmente se expresa en la tragedia griega “Edipo Rey”. Ese aporreado rey que tratando de escapar del augurio cumple su destino. De esta manera, el mal es concebido como un destino que cae al hombre por el sólo hecho de nacer. La divinidad es malvada, perversa, parece perseguir al hombre, pues lo tienta y lo desgarrar. Éste es juguete del destino o de los dioses, en suma, de una trascendencia hostil. El hombre sueña que actúa, pues son los dioses los que actúan verdaderamente. Sin embargo, éste no es cualquier hombre, es el mejor: es el héroe. La libertad del héroe parece retardar el cumplimiento del destino, pero el desenlace llega inexorablemente. Luego, el héroe no tiene responsabilidad moral, no actúa con libertad, sino está predeterminado a sufrir la ira del dios malvado. Aquí se encuentra una teología implícita y acaso inconfesable: “la teología de un dios que tienta, obceca y extravía. En este caso no hay forma de distinguir entre la culpa y la

³³ Ricoeur, Paul. SM, pp. 466.

existencia misma del héroe trágico: es éste un ser culpable sin haber cometido culpa”.³⁴ El mito trágico, entonces, se caracteriza por una trascendencia hostil de donde procede el mal, es por tanto un mal exterior al hombre.

Así Ricoeur señala: “El carácter trágico, propiamente dicho, sólo aparece cuando el tema de la predestinación al mal -para darle su verdadero nombre- viene a chocar contra el tema de la grandeza *heroica*. Hace falta que el destino empiece por sentir la resistencia de la libertad, que rebote de alguna manera sobre la dureza granítica del héroe y que luego termine por aplastarlo: sólo entonces surge la emoción trágica por excelencia (...) La tragedia nació de la unión de una doble problemática y de su exaltación hasta el punto de ruptura: la problemática del “dios malo” y la problemática del héroe”.³⁵ Por tanto, en la tragedia el hombre es aplastado por la cólera de los dioses, por sus envidias o celos; en definitiva, por su maldad. Aquí no hay un concepto claro de salvación, sólo hay una liberación estética a partir de la contemplación del espectáculo trágico.

- El mito de la caída del hombre relata la caída de Adán en el Génesis de la Biblia. Aquí el hombre aparece como origen del mal en una creación buena..Luego, él es responsable de la entrada del mal en el mundo como resultado de una decisión, de su propia libertad, de la perversión. “El mito adámico -afirma Ricoeur-, tal como lo cuenta el redactor “yavista” del capítulo III del Génesis, responde a un ritmo doble: por una parte, tiende a concentrar en un solo hombre, en un solo acto; en una sola palabra, en un episodio único, todos los males de la historia. Así lo comprendió San Pablo cuando dijo: “Igual que entró en el mundo por un solo pecado...” Al reducir así, de una forma tan densa, el origen del mal en un solo punto, el relato bíblico pone de relieve la irracionalidad de ese corte, de esa desviación, de ese salto en el

³⁴ Ricoeur, Paul. SM, pp. 463.

³⁵ Ricoeur, Paul. SM, pp. 523.

vacío, al que la tradición dio el nombre un tanto equívoco de ‘caída’”.³⁶ Por tanto, según este relato, el ser humano toma conciencia de su libertad y puede actuar bien o mal, es por tanto una visión ética del mal. “Aquí es el hombre quién introduce el mal como consecuencia de una libre decisión suya. Adán desobedece a Dios, come el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal y, a partir de ese instante simbólico, desaparece la inocencia, se desencadena el sufrimiento, la muerte se constituye en meta insoslayable de la vida”.³⁷ Este mito es característico del judeo-cristianismo. Para explicarlo racionalmente surgirá la teodicea, o sea la justificación de Dios ante la presencia del mal en el mundo tratando de conciliar tres elementos: a) Dios existe y es Todopoderoso, b) Dios es Suprema Bondad, y c) el mal existe. Si somos rigurosos en el pensamiento no podemos afirmar las tres proposiciones sin llegar a contradicción. Pero sí puedo negar una y afirmar las otras dos. Si Dios existe y es suprema bondad no podemos concebir la existencia del mal o, no es Todopoderoso y por eso el mal existe, o no es totalmente bueno. La salida a esta aporía es que el hombre es el responsable del mal y no Dios. Por tanto, Dios es inocente y es la libertad humana la que origina el mal. Esta afirmación permite justificar a Dios, evitar al Dios malvado. Este desarrollo de la conciencia de sí, de la propia autoconciencia del mal, en definitiva de la libertad, trae consecuencias caras para el hombre. Una de las más dramáticas es que se produce un enlace entre pecado y sufrimiento. En efecto, el sufrimiento -mal padecido por el hombre- es la consecuencia del pecado -mal cometido por éste-, el sufrimiento es un castigo del pecado. La otra consecuencia es una moralización de Dios. Paulatinamente va a perder su rasgo de Misterio y va a aparecer ante muchos creyentes como un Juez que premia o castiga: si pecas, pagas. Curiosamente esta concepción moralista de Dios ya va a ser superada en el relato de Job en el mismo Antiguo Testamento. Recordemos que en esta historia Yahvéh pone a prueba a este hombre justo a incitación del demonio. Así a Job le acaecen tantos males que estuvo a punto de claudicar su

³⁶ Ricoeur, Paul. SM, pp. 558.

piEDAD. Pero al final conoce la verdad del creador y dócil y con gran satisfacción vuelve a la fe con mayor fuerza. En este sentido, la superación definitiva de la concepción moralizante de Dios como Juez es, para un cristiano preparado en su doctrina, la propia vida y doctrina de Jesús, quién siendo Dios asume el mal en carne propia aún siendo inocente, y responde con una nueva actitud: poner la otra mejilla, devolver el bien por mal. Es el símbolo del “justo sufriente” por antonomasia ya prefigurado en la historia de Job. Luego, los inocentes también sufren el mal y no sólo los pecadores como sostiene esta concepción moralizante de la divinidad.

Volviendo al mito Adánico hay que tener presente que en él se introduce subrepticamente un elemento constitutivo de los mitos trágicos: la exterioridad. En efecto, allí hay un mal que antecede al hombre representada con el símbolo de la serpiente. Al respecto, Ricoeur escribe: “En el seno mismo del mito adánico, la serpiente representa la otra cara del mal que trataban de relatar los demás mitos: el mal que ya está ahí, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no inicia el mal. Lo encuentra. Para él, iniciar es continuar. Así, independientemente de la proyección de nuestra propia codicia, la serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que ella misma. La serpiente es el *Otro* del mal humano”.³⁸ Luego, hay una presencia de lo trágico en el seno del mito ético, la interiorización no es total. Cada hombre se sabe como originador del mal, o sea, reiniciamos el mal con nuestras acciones, pero sabemos que hay un mal que trasciende nuestra libertad, una especie de fuerza externa, trágica, un mal ya allí, anterior, que el hombre encuentra y que cada hombre lo continúa. En este mito la salvación se produce con una serie de símbolos que miran hacia el porvenir hasta llegar a imágenes relativas al fin de los tiempos, es decir, símbolos escatológicos. Está Noé, quién realiza una Alianza con Dios después del Diluvio, más adelante

³⁷ Escribar, Ana. El hombre y su religión, en El hombre y su cultura, Ediciones de la Gran Logia de Chile, Santiago, 1994, pp. 87.

aparece el patriarca Abraham del cual va a nacer un gran pueblo (los judíos), simbolizando la historia de una promesa, hasta llegar el segundo Adán, representado en Cristo, quién trae la salvación definitiva. En suma, de una historia quebrada como es el mito de la caída, la mirada se vuelca al futuro, a la salvación y no sólo al pasado. Esto sucede también con el símbolo del rey y de la realeza, los cuáles representan la figura de un reino por venir, acompañada por la esperanza de un cosmos armonioso. Luego, no es la nostalgia de un tiempo ido como en aquellos mitos del drama de la creación, sino es la espera de una perfección inédita. Así el verdadero sentido de la humanidad se pone al descubierto hacia delante y no hacia atrás. Hay un sentido que no es mítico (que se caracteriza por la repetición de un acontecimiento fundamental) sino escatológico; no apunta al pasado, sino al futuro, al fin de los tiempos. Jesús, el Hijo del Hombre, aparece como un salvador que instaure un mundo nuevo. La figura del hijo del Hombre confirma que lo más alto, lo superior es lo humilde. Por tanto, el juicio final se apoya en la conducta que el hombre ha tenido con los pequeños, que equivalen al Hijo del Hombre. San Pablo introduce la figura del segundo Adán (Romanos 5,12-21), quién no sólo representa la restauración de la falta original, sino simboliza la instauración de una nueva creación. Así “la cristología fue la que consolidó la adamología”³⁹ en cuanto contraste entre el hombre nuevo representado en Cristo y el hombre viejo, representado en Adán. La “caída” se convirtió en manantial de abundancia y de “gracia”.

- El mito del “alma exiliada” es el último de esta tipología de mitos acerca del principio y el fin del mal. Este mito se distingue de los anteriores, porque establece una división del hombre entre el alma y el cuerpo. Luego, el hombre se identifica con el alma, no así con su cuerpo, que es considerado como algo distinto y extraño a sí. Aquí el mito por excelencia es el mito

³⁸ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 34.

³⁹ Ricoeur, Paul. SM, pp. 552

órfico, del cual tenemos testimonio, entre otras fuentes, a través de los escritos platónicos y neoplatónicos.

El contenido de este mito trata que Dioniso niño-dios, fue asesinado por los titanes astutos y crueles quiénes comen su cuerpo. Para castigar este asesinato Zeus los quema, y de las cenizas de éstos salen los hombres actuales. “Por eso, hoy día los humanos participan de la naturaleza titánica mala y de la naturaleza divina de Dioniso, que se habían asimilado los titanes en su sacrílego fin”.⁴⁰ En el ser humano se amalgama la naturaleza terrestre con la naturaleza divina. Hay por tanto, un crimen anterior y sobrenatural a la aparición del hombre. El origen del mal, entonces, es heredado, es exterior. El titán es la figura mediante el cual el mal se enraíza en el hombre. Entonces, el titán representa la parte heredada de la mala acción (la parte titánica), muy cercana a la fuerza bruta, desmesurada, aquella parte salvaje de nosotros mismos. Sin embargo, este mito no disculpa totalmente al hombre frente al mal. El mal sólo comienza porque está allí de alguna manera: es herencia, pero también es elección. Ahora bien, el mito órfico presenta al cuerpo como prisión, pero éste no es el causante del mal, sino que el cuerpo es percibido como un castigo, un elemento de expiación. Esto conduce a una interpretación puritana del alma. Ella es divina, es un ser exiliado.

La salvación o liberación del mal, en este mito, es el conocimiento: “así como la teología inconfesable del dios malo excluye la intervención de la filosofía y desemboca en el espectáculo, así, por el contrario, el mito del alma desterrada contiene por excelencia el principio, la base y la promesa del “conocimiento”, de la “gnosis””.⁴¹ Pero ¿qué significa ese acto purificador que es el conocimiento? Significa que “toda ciencia de cualquier materia que sea, se basa en ese conocimiento del cuerpo como deseo y de sí mismo como pensamiento,

⁴⁰ Ricoeur, Paul. SM, pp. 613.

⁴¹ Ricoeur, Paul. SM, pp. 637.

como el polo opuesto del deseo”.⁴² Es la toma de conciencia de que el alma desterrada debe separarse y distanciarse del cuerpo.

Estos cuatro mitos que hemos revisado: el drama de la creación, el mito trágico, el mito adámico y el mito órfico pueden ser clasificados en dos grandes tendencias: aquellos que remiten el origen del mal a una catástrofe, a un conflicto originario anterior al hombre, y por otra parte, aquellos que remiten el origen del mal al propio hombre. En efecto, nos encontramos con aquellos que remiten el mal más allá de lo humano y, por otra parte, aquellos que lo concentran en una opción mala a partir de la cual comienza el dolor en el hombre. Es el origen del mal concebido como exterioridad y el origen del mal concebido como interioridad, respectivamente. Ricoeur lo sintetiza del siguiente modo: “Al primer grupo pertenece el drama de la creación ilustrado por el poema babilónico sobre ese tema *Enuma Elish*, que relata el combate originario de dónde procedería el nacimiento de los dioses más recientes, la fundación del cosmos y la creación del hombre. A ese mismo grupo pertenecen los mitos trágicos que muestran al héroe en posesión de un destino fatal. De acuerdo al esquema clásico, el hombre cae en la falta tal como cae en la existencia y el dios que lo tienta y lo desvía del camino recto representa la incapacidad primordial de distinguir entre el bien y el mal. Con el Zeus de *Prometeo Encadenado* ese dios alcanza su estatura temible e insostenible para todo pensamiento. También habría que incluir en este grupo el mito órfico del alma exiliada en un cuerpo malvado. De hecho, ese exilio es previo a todo planteo del mal por parte de un hombre responsable y libre (...) Frente a este triple mito tenemos el relato bíblico de la caída de Adán. Es el único mito auténticamente antropológico. Vemos en él la expresión mítica de toda la experiencia penitencial del Israel antiguo. El hombre es acusado por el profeta; en la confesión de los pecados, se descubre autor del mal y discierne, más allá de las malas acciones que despliega en el tiempo, una constitución perversa más originaria que toda decisión particular. El mito relata el surgimiento de esta constitución perversa en

⁴² Ricoeur, Paul. SM, pp. 638

un acontecimiento irracional que brota del seno de una creación buena. Encierra el origen del mal en un instante simbólico que pone fin a la inocencia e inicia la maldición. De ese modo, por medio de la crónica del primer hombre se revela el sentido de la historia de todos los hombres”.⁴³

Dentro de esos cuatro mitos, el último tiene preeminencia en nuestra cultura occidental por la doctrina del pecado y la fuerza de la cristología como salvación del hombre, pero no significa que los otros mitos se han abolido, sino que son incorporados a partir del mito adámico, esto suele llamarse “la dinámica de los mitos”, o sea la influencia de unos en otros, pues no son compartimentos cerrados o estancos. “Podemos comparar el ciclo de los mitos -escribe Ricoeur- a un campo de gravitación en el que las masas se atraen y se repelen a distancias diversas. Visto desde el mito adámico, el campo o espacio orientado de los mitos presenta efectivamente una estructura concéntrica, en la que el mito trágico ocupa el círculo más próximo al mito adámico, y el símbolo del alma desterrada, el más distante”.⁴⁴

Posteriormente a los mitos, se producirá el proceso de conceptualización en relación al problema del origen del mal profundizando la visión ética del mal, que se inicia con el mito de la caída del hombre. Así la teología cristiana hablará del pecado original que tiene una dimensión personal (cada hombre es responsable), y una dimensión comunitaria (el hombre hereda la culpa).

4.- El símbolo racional: el concepto de “pecado original”

Después de analizar los símbolos primarios y secundarios sobre el mal, Ricoeur analiza el concepto de “pecado original”. Aquí nos encontramos ya con una reflexión filosófico-teológica elaborada por grandes pensadores que han escrito sobre el mal. Frente a la posibilidad de acusar a Dios frente al mal existente, surge la tarea de justificar a Dios ante la sobrecogedora presencia del mal

⁴³ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 32-33.

⁴⁴ Ricoeur, Paul. SM, pp. 650. El mito adámico es el mismo que el mito adámico.

en el mundo. Así surge la teodicea que se apoya en la visión ética del mal que tiene dos hitos filosóficos: Agustín y Kant. “Entiendo por visión ética del mal una interpretación según la cual se retoma el mal en la libertad en la mayor medida posible. Para ella, el mal es un invento de la libertad. Recíprocamente, para la visión ética del mal, la libertad se revela en su aspecto más profundo como un poder hacer y un poder ser. La libertad que supone el mal es una libertad capaz de separarse, desviarse, subvertirse, deambular. Esta “explicación” mutua del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal. (Pero) ¿Cómo se ubica la visión moral del mundo y del mal con respecto al universo simbólico y mítico? En un doble sentido: por un lado, es una desmitologización radical de los mitos dualistas, trágico y órfico. Por el otro, retoma el relato adánico en un “filosofema” inteligible. La visión moral del mundo piensa *contra* el mal-substancia y *según* la caída del hombre primordial. Desde el punto de vista histórico, la visión ética del mal se presenta jalonada por dos grandes nombres que no se suelen asociar pero cuyo íntimo parentesco quisiera señalar: Agustín y Kant”.⁴⁵ Veamos que afirman ambos filósofos.

- Para cualquier cristiano surge la inquietante pregunta si Dios es el supremo bien, ¿cómo es posible la existencia del mal? ¿cómo es posible que Dios absolutamente todopoderoso y bondadoso permitiese, en definitiva, el dolor, la enfermedad, la muerte? Esta pregunta abrumaba a Agustín. Él fue testigo de ese gran momento en que se gestó el concepto de pecado original enfrentándose a la respuesta maniquea y pelagiana.⁴⁶ En efecto, dicho proceso de conceptualización “culmina prácticamente con las formulaciones de San Agustín que surgidas al calor de las exigencias apologéticas de las polémicas con Maniqueo y Pelagio- dan

⁴⁵ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 39-40. El paréntesis es nuestro.

⁴⁶ Véase el ensayo de Ricoeur, “El pecado original: estudio de significación” en Introducción a la Simbólica del Mal, op. citada, pp. 5-22.

⁴⁷ Escribar, Ana. El Hombre y su Religión, artículo citado, pp. 87-88.

⁴⁸ San Agustín. Confesiones. Sarpe, Madrid 1983, Libro III, Capítulo VII, pp. 74.

nacimiento al concepto de pecado original, vigente hasta hoy dentro de la dogmática católica”.⁴⁷ Revisemos estos pensamientos y cómo los refuta Agustín.

La respuesta cristiana ha sostenido que el mal es carencia de Ser. San Agustín afirma que es una tendencia hacia la nada, al menor ser. “Qué es otra cosa el mal sino privación de bien, hasta llegar al mayor mal, que es la nada, y privación de todo bien”.⁴⁸ En cambio, el maniqueísmo concibe el mal como un ser, una sustancia. Maniqueo (llamado Manes o Mani) afirma que hay dos principios en el mundo: el Bien y el Mal, los cuales entablan una lucha para apoderarse del mundo y de las almas. “La doctrina maniquea, proveniente de Persia, establece una contraposición insuperable entre Bien (luz) y Mal (tinieblas); y los concibe como dos fuerzas cósmicas irreductibles que se disputan el mundo y el alma humana. Para los maniqueos el Mal posee entonces una existencia sustancial, cósmica - identificada con la materia- y del mismo rango y de la misma eternidad que el Bien”.⁴⁹ Frente a ese pensamiento, Agustín elabora la concepción del mal como no ser, producto de la libertad humana. “Busqué también entonces que era la maldad, y no hallé que fuese sustancia alguna, sino un desorden de la voluntad, que se aparta de las sustancia suma que Vos sois, Dios mío”.⁵⁰ Así va a hablar de una responsabilidad del hombre, de una voluntad, de una culpa.

En esa época surge la doctrina pelagiana, la cual sostiene que cada hombre no peca con Adán (o Adám). Adán no arrastra a todo el género humano, sino que pecan *como* Adán. “Afirma Pelagio que Dios ha creado al hombre libre y, que por tanto, el pecado de Adán sólo puede imputárselo a Adán y no al género humano. En otras palabras: que no es un mal trasmisible de generación en generación. Por lo que basta el esfuerzo personal del hombre para salvarse,

⁴⁹ Giannini, Humberto. Breve Historia de la Filosofía, pp. 117.

llevando una vida recta y piadosa. De esta doctrina se derivan algunas consecuencias catastróficas para el cristianismo: una de ellas, que parece inútil la encarnación de Cristo; la otra, que de hecho es inútil la existencia de la Iglesia y sus sacramentos”.⁵¹ Frente a esta doctrina, San Agustín va a elaborar la idea de una herencia: una tara hereditaria. El individuo es, entonces, solidario con toda la especie y, por tanto arrastra su historia. El pecado original es un mal que abraza a toda la comunidad desde su origen. La doctrina de Pelagio, en cambio, significa desconocer la realidad del género humano como unidad esencial e histórica.

Así tenemos que en el concepto de pecado original nos encontramos con dos elementos: a) responsabilidad del hombre, una culpa, y b) una herencia, una tara hereditaria. Ricoeur entonces dirá es un pseudo-concepto, un concepto imposible porque reúne dos elementos contradictorios: la noción casi jurídica de culpa (algo interno del hombre), y la noción casi biológica de herencia (algo externo al hombre). Así se llega al concepto de libertad-esclava, un símbolo racional. En resumen, “el pecado original” es un concepto que intenta integrar la visión trágica del “mal ya allí”, de la exterioridad del mal, de la casi naturaleza del mal con la concepción ética del mal, en el cual el ser humano es el originador del mal. Por lo tanto, según Ricoeur, hay que destruir ese concepto porque es un falso saber pues entrega elementos contradictorios, sin embargo, como símbolo tiene un valor porque integra el esquema de la responsabilidad y de la herencia. Como símbolo racional muestra que el mal representa lo involuntario en el seno de lo voluntario. “En la voluntad misma existe una cuasi naturaleza. El mal es una especie de elemento involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él y en ello consiste el *servo arbitrio*”.⁵²

⁵⁰ San Agustín. Libro VV, Capítulo XVII, pp. 174.

⁵¹ Giannini, op. citada, pp. 117.

⁵² Ricoeur, Paul. ISM, pp. 23.

- Mas adelante, Inmanuel Kant retoma el problema del mal. Este filósofo desarrolla el formalismo moral, es decir, no interesa el contenido de las normas morales sino la forma de ellas. La forma es cumplir la obligación, el respeto a la Ley es el Bien. Así sostiene: “la Ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es moralmente bueno”.⁵³ Lo bueno y lo correcto es la adecuación de las máximas a la Ley. Es decir, si la máxima -principio, regla moral-que orienta mi conducta puede ser universalizable, o sea válido para todos, entonces, es moralmente correcta. Por el contrario, lo malo es la desviación de las máximas: “La tesis ‘el hombre es malo’ no puede querer decir, según lo que precede otra cosa que el hombre se da cuenta de la Ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella”.⁵⁴ Pero, además, el mal según Kant reside en una inversión de una relación, la inversión de los motivos. En efecto, para dicho pensador, hay dos grandes impulsores de las máximas: la Ley Moral y el amor a sí mismo. Cuando se subordina a la Ley por el amor a sí mismo, el hombre se vuelve malo. “Por lo tanto la diferencia -esto es-: si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima sino en la subordinación: de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro. Consiguientemente el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la Ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la Ley moral, cuando es más bien ésta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida

⁵³ Kant, Inmanuel. La Religión dentro de los límites de la mera razón, op. citada, pp. 33. Véase también en nuestra investigación las pp. 26-27; 96-101 dedicadas a Kant y el problema del mal.

⁵⁴ Kant, op. citada. pp. 41.

como motivo único en la máxima universal del albedrío”.⁵⁵ Así el mal según Kant es una relación invertida respecto de un orden de preferencia. El mal es una preferencia que no debe hacerse. Luego, la libertad es concebida como un poder de alterar el orden. Por su parte, Ricoeur al comentar a Kant señala que el mal “recibe su equivalente racional en la idea kantiana de la subversión de la máxima. Más precisamente, veo en Kant la manifestación filosófica completa de la idea de que el mal supremo no es la infracción torpe de un deber sino la malicia que hace pasar por virtud aquello que en realidad la traiciona. La maldad del mal consiste en la justificación fraudulenta de la máxima mediante la aparente conformidad a la Ley, el simulacro de moralidad. Creo que Kant orienta por primera vez el problema del mal en la dirección de la mala fe, de la impostura. Aquí tenemos el punto máximo de claridad alcanzado por la visión ética del mal: la libertad es el poder de separación, de trastrocación del orden. El mal no es una cosa sino la subversión de una relación”.⁵⁶

También Kant plantea un fundamento perverso de todas las máximas malas. Ese fundamento, no es un hecho empírico, sino como una disposición primaria de la voluntad al mal, que es natural e innata: “se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es, al mal moral; lo cual puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral, y si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre, será llamada una propensión *natural* del hombre al mal”.⁵⁷ Esta tendencia no es imputable al hombre, o sea no es responsabilidad del hombre. Es una manera de ser de la libertad. Entonces, en el seno de la libertad reside una especie de no libertad. Junto a la tendencia al bien está la inclinación al

⁵⁵ Kant, op. citada, pp. 46.

⁵⁶ Ricoeur. ISM, pp. 42-43.

mal, hay una no libertad. O sea aparece una exterioridad del mal. Ese fundamento representa un enigma. La razón no puede explicarlo. Es un mal anterior, radical. Por tanto, es una recuperación filosófica del mito trágico. Por tanto la visión ética no da cuenta en plenitud de la experiencia del mal, debe recurrir a la visión trágica.

A partir de este análisis sobre Agustín y la noción de “pecado original”, por un lado; y del mal radical en Kant, por otro lado, ¿a qué conclusión podemos llegar teniendo en cuenta que ambos pensadores se encuentran en la línea de una visión ética del mal?

En rigor, que en el concepto de “pecado original” nos encontramos con una exterioridad del mal, una herencia; y en el ensayo del mal radical, también. Es decir, la visión ética debe ser complementada con la visión trágica del mal.

5.- El fracaso de la teodicea

El último trabajo conocido sobre el problema del mal de Paul Ricoeur es la conferencia “*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*”, expuesta en 1985 en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausanne, y publicada en francés en el libro *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994. La traducción en español aparece en el capítulo VI denominado: *El mal: un desafío para la filosofía y la teología*, en el libro *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editorial Docencia, 1990. En dicho artículo, Ricoeur expone a grandes rasgos sus estudios sobre el mal, con la novedad que profundiza en el tema de la teodicea. Recordemos que los dos anteriores escritos sobre el mal eran *La simbólica del mal* (Segundo Tomo de *Finitud y Culpabilidad*)

⁵⁷ Kant. La Religión dentro de los límites de la mera razón, op. citada, pp. 38.

de 1960, y la *Introducción a la simbólica del mal* (Tercer tomo del *Conflicto de las Interpretaciones*) de 1969. La conferencia -como dijimos- es de 1985, por tanto, un cuarto de siglo ha pasado de su voluminosa obra *La simbólica del mal*.

Como lo indica el nombre de la conferencia, el problema del mal es un desafío para la filosofía y la teología. El modo de pensarlo está sometido a la exigencia de coherencia lógica, siguiendo el principio de no-contradicción y, al mismo tiempo, de totalidad sistemática. Esta manera de pensar predomina en los tratados de teodicea, que trata de defender racionalmente a Dios ante el mal. Surge la pregunta si es que la teodicea cumple con tan loable objetivo.

Para responder a esta interrogante, primero debemos recorrer el camino del pensamiento hasta llegar a la constitución de la teodicea. En este sentido, Ricoeur señala que se deben distinguirse cinco niveles discursivos de creciente racionalidad, recorridos por la especulación acerca del origen y de la razón de ser del mal; estos son: 1) el nivel del mito, 2) el estadio de la sabiduría, 3) el estadio de la gnosis y la antignosis, 4) el estadio de la teodicea, y por último, 5) el estadio de la teodicea “quebrada”.

5.1.- El nivel del mito

Aquí nos encontramos con las primeras narraciones míticas que dan cuenta del origen del mal con un alcance cósmico. Ricoeur señala: “Ante todo, la ambivalencia de lo sagrado en cuanto *tremendum fascinosum* (Rudolf Otto) confiere al mito el poder de asumir tanto el lado tenebroso como el lado luminoso de la condición humana. Además, el mito incorpora la experiencia fragmentaria del mal en grandes relatos de origen de alcance cósmico en donde la antropogénesis se vuelve parte de la

cosmogénesis, como lo atestigua toda la obra de Mircea Eliade. Relatando la manera cómo el mundo ha comenzado el mito dice cómo la condición humana fue engendrada en su forma globalmente miserable”.⁵⁸ La gran cantidad de mitos ha dado lugar al surgimiento de múltiples esquemas explicativos de la historia comparada de las religiones y de la antropología cultural. Así han aparecido explicaciones monistas, dualistas, soluciones mixtas, etc. En el dominio mítico se mezclan relatos legendarios con el folklore y también especulación metafísica como en los tratados del pensamiento hindú. En relación a la experiencia del mal, en los mitos surge el elemento demoníaco y la pregunta por el origen del mal. En efecto, “es por su lado folklórico por donde el mito recoge el aspecto demoníaco de la experiencia del mal articulándolo en un lenguaje. Inversamente, es por su lado especulativo por donde él preparó el camino de las teodiceas racionales al acentuar los problemas del origen. Para las filosofías y teologías ha sido planteada la cuestión: *¿de dónde viene el mal?*”.⁵⁹

5.2.- El estadio de la sabiduría.

Como el mito no podía responder enteramente a la expectativa de los hombres que actuaban y sufrían, entregando el consuelo del orden al suplicante, pues ubica el dolor en un marco cósmico, surge un nuevo nivel explicatorio: el estadio de la sabiduría, que no solamente trata de responder ¿por qué?, sino ¿por qué yo? La *lamentación* del mito con preguntas como “¿hasta cuándo?” y “¿por qué?” se convierte en *queja*, pidiendo cuentas a la divinidad. “Con ello el mito debe cambiar de registro: no solamente debe *relatar* los orígenes para explicar *cómo* la condición humana en general ha llegado a ser lo que es sino que debe *argumentar* para explicar *por qué* ella es así para cada uno. Es el estadio de la sabiduría”.⁶⁰

⁵⁸ Ricoeur, Paul. Capítulo VI: El mal: un desafío a la filosofía y a la teología, en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1990, pp. 199-220. En adelante se citará EM.

⁵⁹ Ricoeur, Paul. EM, pp. 203-204.

⁶⁰ Ricoeur, Paul. EM, pp. 204.

En este segundo nivel surge el tema de la “retribución”, es decir, todo sufrimiento es algo merecido porque es el castigo de un mal realizado, de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. La teoría de la retribución es la primera visión moral del mundo: si pecas, pagas. Sin embargo, aquí surge la pregunta por qué sufren los inocentes, los justos, o sea aquellos que no han cometido pecado. La repartición de males parece que fuera arbitraria, no solamente lo padecen los “malos”, sino que también los “buenos”. El caso más ejemplar del cuestionamiento de la teoría de la retribución aparece en el libro de Job, aquel justo que sufre los peores males del mundo. El lamento del justo sufriente se convierte en queja, ésta en réplica. La conclusión del libro es conmovedora: Job, a pesar de todo el mal padecido, acepta los designios insondables de la divinidad, así al final es premiado por Dios.⁶¹ En definitiva, Job ama a Dios por *nada*, reconoce su pequeñez frente a todo, no espera un juez que castiga y premia como en la teoría de la retribución. Lo único que prima en Dios es la gratuidad, que es la esencia de lo religioso. Sin embargo, la *sabiduría de Dios* deja un sabor extraño, enigmático, porque la especulación permanece abierta a múltiples interpretaciones: Dios es un creador insondable, Dios es soberano, Dios manda pruebas al hombre, etc.

5.3.- El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica.

La gnosis en tanto pensamiento especulativo concibe el mundo como determinado por las influencias de dos principios eternos, el Bien y el Mal, que en el fondo son de igual rango. Estos principios luchan por apoderarse del mundo y del alma de los seres humanos. “donde las fuerzas del bien están comprometidas en un combate implacable con los ejércitos del mal con vistas a la liberación de todas las parcelas de luz cautivadas en las tinieblas de la materia”.⁶² Por tanto, la gnosis concibe el mal como una substancia, una fuerza, un ser. Esta doctrina fue refutada por Agustín para quién el mal substancial era impensable pues contradecía la bondad de todo lo creado. El mal para

⁶¹ Véase la nota 76 de nuestra investigación, Primer capítulo, pp. 38.

⁶² Ricoeur, Paul. EM, op. citada, pp. 206.

Agustín -como lo hemos visto- es no ser, es privación de ser; en rigor, se produce como resultado de la libertad humana. Esta forma de pensar es denominada, la visión moral del mal. Es el hombre el que decide libremente el bien o el mal. Así, la postura de Agustín es antignóstica, porque niega la substancialidad del mal. Por ello, Ricoeur, escribe: “El corolario más importante de esta negación de la substancialidad del mal es el hecho de que la confesión del mal fundamente una visión exclusivamente moral. Si la cuestión: *unde malum?* pierde todo sentido ontológico, la cuestión que la reemplaza: *unde malum faciamus?* (“¿de dónde viene el que hagamos el mal?”) hace reposar todo el problema del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre albedrío. El pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privativum* cuyo responsable total es la caída del hombre o de creaturas más elevadas, tales como los ángeles. Respecto de esta nada no cabe buscar una causa más allá de una voluntad mala”.⁶³

Junto a la querella antimaniquea, surge la querella antipelagiana sostenida por Agustín. Recordemos que Pelagio sostuvo que el pecado de Adán afectó solamente a éste y no se transmitió a la humanidad. Ello lleva a admitir que el hombre nace sin pecado original; el pecado es algo que se comete, no algo que se transmite y hereda. El pelagianismo fue combatido por San Agustín, quién sostuvo que el pecado no es sólo individual sino supraindividual, histórico, genérico. Como dijimos anteriormente, con Agustín surge el concepto de pecado original que analizándolo, “pose la falsa claridad de una explicación de apariencia racional: juntando en el concepto de pecado de naturaleza dos nociones heterogéneas, la de una transmisión biológica por vía de generación y la de una imputación individual de culpabilidad, la noción de pecado original aparece como un falso concepto asignable a una gnosis antignóstica”.⁶⁴ Así todo sufrimiento, por más injusto que sea, proviene de un pecado primordial según la concepción agustiniana. No obstante, esta doctrina no puede responder a la protesta legítima del sufrimiento injusto.

⁶³ Ricoeur, Paul. EM, pp. 206-207.

⁶⁴ Ricoeur, Paul. EM, pp. 207.

5.4.- El estadio de la teodicea

La teodicea intenta explicar racionalmente el mal, declarando la inocencia de Dios. Para estos efectos, construye todo un aparataje lógico y sistemático, ocupando términos de la metafísica tales como: *ser, nada, causa primera, finalidad*, etc., con términos propios del discurso religioso como la idea de *Dios*. Al respecto, Ricoeur señala: “La teodicea es el florón de la ontoteología”.⁶⁵ El problema de la teodicea puede ser definido en tres proposiciones que deben ser afirmadas sin contradicción: Dios es omnipotente, su bondad es infinita, el mal existe. Luego, las dos cumbres de esta disciplina, según Ricoeur, la encontramos en el optimismo de Leibniz y la dialéctica de Hegel.

En efecto, para Leibniz, el mundo creado por Dios es el mejor de los mundos posibles, a pesar del mal existente. Ese mal es necesario. Cualquier otro mundo, que no fuera éste, tendría más mal, porque es forzoso que en cualquier mundo haya mal, y éste es el mundo en donde hay menos mal. Según Leibniz, no puede haber mundo sin mal. Así, el mal físico procede de que el mundo es limitado, finito, material, y la materia trae consigo la privación, el defecto, el mal. Por otra parte, el mal moral tiene que existir también, porque es condición del bien moral. El bien moral no es sino la victoria de la voluntad sobre la tentación y el mal. Bien, en lo moral, no significa más que triunfo sobre el mal, y por tanto, el mal es la base necesaria, absolutamente indispensable para que sobre él se destaquen los bienes. En este mundo, el mal existe, como condición para el bien, y precisamente por eso, éste es el mejor de los mundos posibles, porque el mal que en él existe, es el mínimo necesario para un máximo de bien.⁶⁶

⁶⁵ Ricoeur, Paul. EM, pp. 208.

⁶⁶ Sobre Leibniz véase el segundo capítulo de nuestra investigación, especialmente el apartado 4.1.- La teodicea de Leibniz.

⁶⁷ Véase en nuestra investigación el Segundo Capítulo, el apartado 4.2.- El mal en Immanuel Kant y su crítica a la teodicea, pp. 96.

La teodicea de Leibniz escrita en 1710, tuvo muchos seguidores, pero también detractores a nivel teórico como Kant⁶⁷, pero también la experiencia del mal físico, fue un duro golpe para dicha disciplina. En efecto, un terremoto ocurrido el 1° de noviembre de 1755, día de todos los santos convirtió en escombros y cenizas la ciudad de Lisboa, enterrando a muchos asistentes del culto divino y destruyendo treinta iglesias. “La magnitud de aquella catástrofe conmovió a Europa entera. El suceso mismo se convirtió en símbolo o, mejor dicho, en argumento. ¡Cómo podía permitir Dios algo así! En el “mejor de todos los mundos” se abrió el abismo de un acontecer sin sentido de la naturaleza, indiferente para los hombres”.⁶⁸

Como sabemos, Kant criticó a la teodicea en un breve escrito llamado *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en teodicea*. Para Kant, los objetos que estudia la metafísica están más allá de la razón pura. El conocimiento está determinado principalmente por el sujeto que le impone precisas formas a los objetos y la experiencia. El sujeto no puede captar las cosas en sí mismas -el noúmeno-, sino que percibe la naturaleza, el mundo -lo que se denomina el fenómeno-, aplicándoles categorías del entendimiento humano. Así el conocimiento es una construcción del sujeto. El fenómeno sólo se limita a las cosas sensibles. De las realidades que están más allá del sujeto, aquellas denominadas “metafísicas” como ser: Dios, el alma, la libertad, la “razón pura” nada puede decir que tenga validez. En ese estado de cosas la metafísica es imposible, y la teodicea, en cuanto reflexión metafísica, también.

En efecto, la teodicea es una reflexión metafísica porque sus objetos son Dios y la libertad humana. Luego, la teodicea de Leibniz, -que quiere pensar los pensamientos de Dios, el mal y la libertad- es imposible como conocimiento teórico. Sin embargo, como la “razón pura” no puede dar

⁶⁸ Safranski, Rudiger, op. citada, pp. 262.

cuenta de los objetos metafísicos, aparece “la razón práctica”. El hombre no sólo es un ente teórico sino especialmente un ente moral. Así, Kant propone tres postulados de la razón práctica; a saber, la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No obstante, estos son sólo postulados, supuestos, no son conocimientos teóricos o científicos. No tienen el valor de verdad. Son sólo hipótesis racionales. La moralidad no puede ser explicada mediante conocimientos teóricos, sino por vía de la “razón práctica”. Por tanto, para Kant, el Dios racionalizante de Leibniz no sirve para explicar la moralidad, para esto sólo sirve la experiencia de la libertad. La teodicea “doctrinal” de Leibniz debe dar paso a la teodicea “auténtica”, que es aquella que se expresa en el libro de Job, “en el sistema de designio incondicional de Dios, que es ininvestigable a la razón investigadora, pero convincente a la fe que se funda en la razón moral”.⁶⁹ En definitiva, Dios es insondable, no puede ser investigado teóricamente como pretende Leibniz. Es el fracaso de la teodicea como conocimiento racional. La teodicea es un falso saber, una ilusión de conocimiento.

Al respecto, Ricoeur señala: “El golpe más rudo aunque no fatal debía ser asestado por Kant contra la base misma del discurso ontoteológico sobre el cual la *Teodicea* había sido edificada, desde Agustín hasta Leibniz. Conocemos el implacable dismantelamiento de la teología racional operado por la *Crítica de la Razón Pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico la teodicea cae bajo la rúbrica de la “ilusión trascendental”. Ello no quiere decir que el problema del mal desaparezca de la escena filosófica. Muy por el contrario. Pero el mal pertenece únicamente a la esfera práctica como aquello que no debe ser y que la acción debe combatir”.⁷⁰

Según Ricoeur, la segunda cumbre de la teodicea en cuanto pensamiento sin contradicciones lógicas y en una totalidad sistemática, es la dialéctica hegeliana. En la obra *Fenomenología del Espíritu*, Hegel, explica el pensar dialéctico, donde la negatividad asegura el dinamismo del Espíritu

⁶⁹ Haag, Herbert. El problema del mal, op. citada, pp. 200.

que se va desplegando. La realidad es un proceso dinámico en que el protagonista es el Espíritu absoluto. La continua inquietud del Espíritu consiste en ir negando los límites, contradiciéndose, oponiéndose a sí mismo, hasta coincidir finalmente consigo, en una absoluta posesión de sí. El Espíritu es autodesarrollo hasta alcanzar la autoconciencia. Así, Hegel recupera la negatividad como una fase importante en el desarrollo de lo real. En este sentido, Ricoeur señala: “en todos los niveles la negatividad es lo que obliga a cada figura del Espíritu a invertirse en su contrario y a engendrar una nueva figura que a la vez suprime y conserva a la precedente (...) Así la dialéctica hace coincidir en todas las cosas lo trágico y lo lógico: hace falta que algo muera para que nazca algo más grande. En este sentido la desdicha está en todas partes pero es superada en todos lados en la medida en que la reconciliación prevalece sobre el desgarramiento”.⁷¹

Luego, podríamos decir que la negatividad, es un momento necesario en el desarrollo del Espíritu, ya que no hay esencias fijas e inmutables. Hegel sostiene: “Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que inmóviles, se consideran como esencias propias situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a éste; como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro. Lo falso (pues aquí se trata solamente de esto) sería lo *otro*, lo negativo de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación de contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general”.⁷² Entonces, lo falso, lo malo y lo

⁷⁰ Ricoeur, Paul. EM, op. citada, pp. 209.

⁷¹ Ricoeur, Paul. EM, pp. 211.

⁷² Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 27.

negativo son momentos necesarios en el despliegue del Espíritu en su constante devenir hacia la autoconciencia. La historia es concebida como la automanifestación del Espíritu que, en definitiva, es Dios.

Pero ¿qué pasa con el mal moral? El mal moral ocurre cuando el individuo se desgaja del todo, de lo universal y se endurece a sí mismo. Según palabras del propio Hegel, la conciencia “vale como *el mal*, porque es la desigualdad de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal y, en cuanto a esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como hipocresía”.⁷³

En el escrito *La Filosofía de la Historia*, Hegel se refiere al hombre y su relación con el mal, dentro de un sistema totalizante. Ricoeur lo expresa del siguiente modo: “El hecho de que este tema aparezca en el marco de una filosofía de la historia nos advierte ya que la suerte de los individuos es subordinada enteramente al destino de un pueblo (*Volksgeist*) y al espíritu del mundo (*Weltgeist*). Con más precisión, es en el Estado moderno todavía naciente donde la meta última (*Endzweck*) del espíritu, a saber la entera actualización (*Verwirklichung*) de la *libertad*, se deja discernir. La astucia de la razón consiste en esto, que el espíritu del mundo emplea las pasiones que animan a los grandes hombres que hacen la historia y despliega, a su pesar, una intención segunda, disimulada en la intención primera de las metas egoístas que sus pasiones les hacen buscar. Son los efectos no queridos de la acción individual los que sirven a los planes del *Weltgeist* mediante la contribución de esta acción a las metas más próximas buscadas fuera de cada “espíritu del pueblo” y encarnadas en el Estado correspondiente”.⁷⁴ En rigor, lo que importa es la unidad del todo y no el individuo. El sufrimiento y las pasiones del individuo son subordinadas a la lógica del todo. Luego, el Espíritu, que

⁷³ Hegel, G.W.F. “El perdón y el mal”, en *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 384-392.

⁷⁴ Ricoeur, Paul. EM, pp. 211-213.

es astuto, se vale de los instintos, de las pasiones y de los males y pecados individuales, para alcanzar sus fines universales. Al respecto, Ricoeur afirma: “La ironía de la filosofía hegeliana de la historia reside en la posibilidad de dar sentido inteligible a los grandes movimientos de la historia -supuesto que no discutimos aquí- en la exacta medida en que es abolida la cuestión de la dicha y desdicha. La historia, se dice, “no es el lugar de la felicidad”. Si los grandes hombres de la historia ven frustradas su dicha por la historia que se burla de ellos entonces ¿qué decir de las víctimas anónimas? Para nosotros que leemos a Hegel después de las innumerables catástrofes y sufrimientos del siglo, la disociación operada por la filosofía de la historia entre consuelo y reconciliación se ha convertido en una gran fuente de perplejidad: cuanto más prospera el sistema tanto más son marginadas las víctimas. El éxito del sistema constituye su fracaso. El sufrimiento es lo que se aparta del sistema mediante la voz de la lamentación”.⁷⁵

En definitiva, la teodicea de Hegel, justifica el mal en beneficio de la unidad del todo. Luego, no responde al sufrimiento del justo. Libera a Dios, pero, no al hombre. Nos encontramos nuevamente con el fracaso de la teodicea. Sin embargo, ¿habrá otra forma de pensar el mal? Así llegamos a un nuevo estadio.

5.5.- El estadio de la dialéctica “quebrada”

Aquí Ricoeur se refiere al teólogo protestante Karl Barth y su artículo “Dios y lo nulo”, aparecido en su obra *Dogmática* que está en la línea de lo que se denomina teología “quebrada”. Esta teología se caracteriza por la renuncia a la totalización sistemática propia de la teodicea tradicional, así, puede pensar de otro modo el mal. “*Quebrada* es, en efecto, la teología que reconoce en el mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Para esta realidad

⁷⁵ Ricoeur, Paul. EM, pp. 213.

Barth reserva el término *das Nichtige*, para distinguirla radicalmente del aspecto negativo de la experiencia humana, el único que cuenta para Leibniz y Hegel. Hay que pensar una nada hostil a Dios, no solamente una nada de deficiencia y privación sino una nada de corrupción y destrucción”.⁷⁶ Según Barth, esta nada agresiva, que es el mal, fue vencida por Cristo, quién se anonado a sí mismo en la cruz. Jesús, el Dios hecho hombre, encontró la nada y la combatió. Luego, Ricoeur escribe así refiriéndose a Barth: “Aquí se incluye una nota de esperanza: dado que la controversia con la nada es asunto de Dios mismo nos convertimos en co-beligerantes en nuestros combates con el mal. Todavía más, si creemos que en Cristo Dios venció el mal entonces debemos creer también que el mal no puede aniquilarnos más: no se permite más hablar del mal como si todavía poseyera poder, como si la victoria fuera solamente futura”.⁷⁷ Por tanto, a través de Cristo el mal se ha vencido. Lo único que falta es la plena manifestación de su eliminación. Mientras tanto, Dios permite el mal siendo amenazados por la nada.

Ahora bien, todo la reflexión barthiana está dentro del ámbito tradicional de la teología, pero ¿por qué se denomina “quebrada”? Según Barth, Dios rechaza la nada, aunque también le pertenece, es lo que llama “la mano izquierda” de Dios. El mal no existe sino como objeto de su cólera. Al respecto, Ricoeur escribe: “Una frase resume ese extraño movimiento del pensamiento: “Puesto que Dios reina también con la mano izquierda El es la causa y el dueño de la nada misma” (Barth, op. citada pp. 64). ¡Extraño Pensamiento el de esta coordinación sin conciliación entre mano derecha y mano izquierda de Dios!... Si Dios es Señor “también con la mano izquierda” entonces ¿no limitamos su bondad por su cólera, por su rechazo, aun cuando lo identifiquemos con un no querer?”⁷⁸

En definitiva, la “mano izquierda” puede ser entendida como un lado demoníaco de la divinidad, camino que mucho antes tomó Schelling, al sostener que Dios posee una parte oscura. Así

⁷⁶ Ricoeur, Paul. EM, pp. 214.

⁷⁷ Ricoeur, Paul. EM, pp. 214.

con Barth, nuevamente el problema del mal -como en todos los pensadores tratados- revela su carácter apóretico, enigmático, que no puede ser respondido por la teodicea tradicional.

Sin embargo, el mal no es solamente un problema teórico, fundamentalmente es un problema práctico. No solamente se requiere pensar el mal, sino que actuar frente a él.

6.- Pensar, actuar y sentir

El problema del mal no es solamente un problema especulativo, es un dato de la experiencia común, de todos los días, luego -según Ricoeur- dicho problema exige una convergencia entre pensamiento, acción y una transformación espiritual de los sentimientos. Revisemos estos tres puntos.

- Sin lugar a dudas, en el plano del pensamiento es un desafío que se ha ido enriqueciendo con el aporte de filósofos y teólogos, cuando se abandonó el nivel de los mitos. “Un desafío es, sucesivamente, un fracaso ante síntesis siempre prematuras y una provocación para pensar más y de otro modo. Desde la vieja teoría de la retribución hasta Hegel y Barth el pensamiento no ha dejado de enriquecerse aguijoneado por la cuestión “¿por qué?”, contenida en el lamento de las víctimas”.⁷⁹ Frente al mal no hay respuestas teóricas definitivas, entonces, seguirá siendo un reto para el pensar, pero no sólo para el pensamiento, sino también un desafío para la acción.

⁷⁸ Ricoeur, Paul. EM, pp. 215.

⁷⁹ Ricoeur, Paul. EM, pp. 216.

- La aporía del pensamiento del mal no puede llevar a que el hombre tenga una pasividad frente al mal. Luego, la acción y la espiritualidad, están llamadas a dar una respuesta ante el mal. Esto es, una lucha práctica, una actitud *contra malum*. “Para la acción el mal, es ante todo, aquello que no debería ser sino que debe ser combatido”.⁸⁰ La respuesta es ¿qué hacer contra el mal? Esto significa una tarea por cumplir. Aquí la respuesta es disminuir la cantidad de violencia ejercida de unos hombres contra otros, así se disminuye la tasa de sufrimiento en el mundo. “Esta respuesta práctica -señala Ricoeur- tiene efecto en el plano especulativo: antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos éticamente y políticamente contra el mal”.⁸¹ Sin embargo, la respuesta práctica tampoco basta, sostiene Ricoeur. Se requiere una respuesta emocional, o sea, la transformación de los sentimientos bajo los efectos de la sabiduría. Este es sólo uno de los tantos caminos posibles.

- Con respecto a los sentimientos, Ricoeur señala: “Desearía considerar la sabiduría con sus prolongaciones filosóficas y teológicas como una ayuda espiritual para el tratamiento del duelo que apunta a un cambio cualitativo del lamento y de la queja”.⁸² El trabajo de duelo consiste en un desatar uno por uno todos los lazos que nos hacen sentir la pérdida del objeto amado. Este soltarse, según Ricoeur, nos libera para tener una transformación afectiva. Esta transformación es una ardua tarea que tiene, por lo menos, tres pasos. Así primeramente hay que integrar en el trabajo de duelo la *ignorancia* generada por la aporía intelectual del mal. A la tendencia común de sentirse culpables de la muerte de los objetos amados, y de acusarse, intentando encontrar un chivo expiatorio, “hay que responder: no, Dios no quiso esto, mucho menos castigarme”.⁸³ Un segundo momento, consiste en que la lamentación ante el mal hay que convertirlo en *queja* contra Dios. Es una protesta contra la idea de “permisión” del mal. “Aquí la acusación a Dios

⁸⁰ Ricoeur, Paul. EM, pp. 217.

⁸¹ Ricoeur, Paul. EM, pp. 217.

⁸² Ricoeur, Paul. EM, pp. 218.

es la impaciencia de la esperanza”.⁸⁴ Un tercer momento de la sabiduría, es descubrir que las razones para creer en Dios no tienen nada en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. Hay que creer en Dios a pesar del mal existente. Ricoeur afirma que una sabiduría de ese tipo se encuentra esbozada al final del libro de Job, “cuando se dice que Job llegó a amar a Dios por nada, haciendo así que Satán perdiera su apuesta inicial. Amar a Dios por nada es salir completamente del ciclo de la retribución del cual permanece cautiva la lamentación en cuanto que la víctima se queja de la injusticia de su suerte”.⁸⁵ Por último, estas experiencias solitarias de sabiduría, pueden ser complementadas con una lucha ética y política contra el mal, que puede reunir a todos los hombres de buena voluntad, como por ejemplo: intentar suprimir la violencia existente en el mundo, o por lo menos disminuirla.

7.- Recapitulación y propuesta teórica

Analizando los símbolos del mal, Ricoeur, sostiene que el hombre ha concebido el mal desde la visión trágica a la visión ética del mal, o sea ha recorrido el camino de la concepción del mal como exterioridad hacia la concepción del mal como interioridad, manifestada primeramente en los símbolos de la mancha, siguiendo por el pecado hasta llegar a la culpabilidad; y en segundo lugar, desde el mito trágico, pasando por el mito del drama de la creación y del alma exiliada, hasta el mito adánico, que es el mito ético por excelencia. Sin embargo, a pesar de este desarrollo de la autoconciencia humana sobre el mal, siempre hay un lugar para lo trágico expresado en el símbolo de la serpiente que tienta a la pareja humana. Hay, por tanto, un desplazamiento desde lo trágico hacia lo ético, pero nunca se deja completamente de lado la concepción trágica; es decir siempre está presente la concepción del mal como algo exterior al hombre y que en determinados momentos se vuelve a ella: es lo que nosotros denominamos brevemente: “el péndulo del mal: entre lo trágico y lo ético”.

⁸³ Ricoeur, Paul. EM, pp. 218.

⁸⁴ Ricoeur, Paul. EM, pp. 219.

San Agustín y Kant siguen en la línea de la visión ética del mal. No obstante, al analizar el concepto de “pecado original” fijado por San Agustín, nos encontramos con la paradoja de una culpa biológica: somos libres de no ser libres. Aquí Ricoeur introduce una noción ocupada por Lutero para explicar esta aporía, a saber: el concepto de “servo arbitrio” o “siervo albedrío”, una libertad esclava. También en Kant, a pesar de seguir en la línea de la concepción ética del mal, nos encontramos con la exterioridad del mal en cuanto el fundamento malo es un enigma. La razón, al no poder explicarlo sin llegar a contradicciones, se abre ante el misterio. Es lo trágico nuevamente presente en el seno de lo ético. Ricoeur lo expresa de la siguiente manera: “He allí, sin duda el misterio último del pecado: nosotros damos comienzo al mal, éste entra en el mundo por nosotros, pero sólo lo comenzamos a partir de un mal que ya está allí y del cual nuestro nacimiento es el símbolo impenetrable”.⁸⁶ En rigor, el hombre no es originador del mal, sino co-originador.

Esta ambigüedad que apunta al individuo y a aquello que lo trasciende en relación al origen y a la experiencia del mal, hace que el hombre se refiera al mal en forma simbólica, porque en el símbolo la contradicción tiene cabida, no así, en el nivel de conceptos que tienen como regla ser coherentes y claros. Así lo que se gana en riqueza mediante los símbolos primarios y secundarios por su multiplicidad de sentidos, se pierde en el símbolo racional o en los conceptos sobre el mal, que apelan a la univocidad de sentido. Sin embargo, el concepto de “pecado original” que debería tener la claridad y la no contradicción de los auténticos conceptos, es cuestionada como vimos por Ricoeur, declarando que es un seudo concepto, un símbolo racional.

Mas adelante, el pensar el mal a través de conceptos, da lugar a la teodicea, que intenta defender a Dios ante la presencia del mal, mediante un sistema lógico y sin contradicciones, sin lograr

⁸⁵ Ricoeur, Paul. EM, pp. 220.

⁸⁶ Ricoeur, Paul. ISM, pp. 23.

plenamente su objetivo. En este sentido fracasan la teodicea de Leibniz, Hegel y Barth, entre otros. Siempre queda un enigma del mal, un “*mal allí*” fuera del hombre que escapa a la concepción ética del mal, que es la base de la teodicea.

Nos surge la siguiente pregunta: en rigor, ¿son excluyentes o incompatibles la postura trágica y la postura ética sobre el origen del mal?

Nuestra propuesta teórica es que puedan ser complementadas ambas posturas en una nueva concepción, que puede ser llamada “visión sintética y paradójica del mal”. Si es cierto que lo trágico y lo ético se oponen, ello no significa que ambos se anulen recíprocamente. Nuestra propuesta es que estos opuestos se cohesionen en una relación de complementariedad; opuestos y complementarios, ya que ambas visiones aportan a la comprensión de la experiencia del mal.

Como hemos visto a través de los símbolos del mal, primeramente lo trágico tuvo preeminencia, dejando de lado el elemento ético. La libertad humana fue despreciada en beneficio del mundo trascendente, llámese “divinidad” o “destino”. Con el correr del tiempo, lo ético ha tomado primacía: es el desarrollo de la conciencia moral. Así se ha intentado expulsar lo trágico de la experiencia humana, o por lo menos, desvalorizarlo; sin embargo, dicha empresa ha sido imposible. Parece necesario buscar una armonía de estos opuestos. Por eso, la denominamos “visión sintética del mal”. Es la *síntesis* de ambas posturas. Pero, además es “paradójica” y, como sabemos, la paradoja acepta en su interior la contradicción. Luego, para pensar el mal podemos recurrir a la lógica paradójica, junto a la lógica aristotélica. Pero, ¿de qué trata la lógica paradójica?

Erich Fromm en el capítulo “Amor a Dios” del conocido libro *El Arte de amar* sostiene que hay dos grandes modos de pensar en el mundo: la lógica aristotélica, propio de occidente, y la lógica

paradójica, propio de oriente. La primera se basa en Aristóteles y sigue los principios de identidad, contradicción (en rigor, no contradicción) y tercer excluido. “Esa lógica se basa en el principio de identidad que afirma que A es A, el principio de contradicción (A no es no A) y el principio de tercer excluido (A no puede ser A y no A, tampoco A ni no A). Aristóteles explica claramente su posición en el siguiente pasaje: “Es imposible que una misma cosa simultáneamente pertenezca y no pertenezca a la misma cosa y en el mismo sentido, sin perjuicio de otras determinaciones que podrían agregarse para enfrentar las objeciones lógicas. Este es, entonces, el más cierto de todos los principios... (Metafísica, libro 3, 1005b,20)”. Este axioma de la lógica aristotélica está hondamente arraigado en nuestros hábitos de pensamiento que se siente como “natural” y autoevidente, mientras que, por otra parte, la confirmación de que X es A y no es A parece insensata”.⁸⁷

La lógica aristotélica es la base de la filosofía, la teología y la ciencia actual, pues aspira a descubrir las respuestas a sus preguntas, por medio de un pensamiento correcto, que -obviamente- es el pensamiento lógico clásico. Sin embargo, escribe Fromm: “En oposición a la lógica aristotélica existe la que podríamos llamar lógica paradójica, que supone que A y no A no se excluyen mutuamente como predicados de X. La lógica paradójica predominó en el pensamiento chino e indio, en la filosofía de Heráclito, y posteriormente, con el nombre de dialéctica, se convirtió en la filosofía de Hegel y Marx. Lao-tsé formuló claramente el principio general de la lógica paradójica: “*Las palabras que son estrictamente verdaderas parecen ser paradójicas*” (The Tao Teh king). Y Chuang-tzú: “Lo que es uno es uno. Aquello que es no-uno, también es uno”. Tales formulaciones de la lógica paradójica son positivas: es y no es. Otras son negativas: no es esto ni aquello. Encontramos la primera expresión en el pensamiento taoísta, en Heráclito y en la dialéctica de Hegel; la segunda formulación es frecuente en la filosofía india”.⁸⁸

⁸⁷ Fromm, Erich. El Arte de amar. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1977. pp. 75-76.

⁸⁸ Fromm, Erich, op. citada, pp. 75-76.

El problema del mal estudiado por la teodicea, se ha basado preferentemente en la lógica aristotélica y su principio de no contradicción. En este sentido, la doctrina de Leibniz es paradigmática. Sin embargo, ¿es válido ocupar la lógica paradójica en los tratados de teodicea? Nuestra respuesta y propuesta es afirmativa, tal como la usó la dialéctica hegeliana. El mismo Ricoeur, deja entrever esta posibilidad cuando al finalizar su exposición sobre la teología quebrada de Karl Barth afirma: “Si Barth aceptó el dilema que suscitó la teodicea entonces rechazó la lógica de la no contradicción y de la totalización sistemática que dominó todas las soluciones de la teodicea. Entonces hay que leer todas sus proposiciones según la lógica kierkegaardiana de la *paradoja* y hay que eliminar toda sombra de conciliación de sus fórmulas enigmáticas”.⁸⁹ Luego, nuestra propuesta es integrar la lógica aristotélica con la paradójica para explicar el problema del mal. Así, la suprema bondad de Dios, su omnipotencia y la existencia del mal en el mundo no serían necesariamente irreconciliables, como pretende la teodicea tradicional. Tal vez, habría que denominarla con otro nombre, o con un apellido como: “teodicea quebrada, trizada o rota”, o simplemente “teodicea paradójica”. Esta propuesta es sólo una intuición intelectual, una propuesta para la reflexión, más que una visión acabada, la tarea de desarrollarla escapa los límites de este trabajo.

CONCLUSIONES

El gran tema de nuestro trabajo ha sido pensar en toda su complejidad el problema del mal, motivados por la experiencia cotidiana del mal en el mundo. El problema del mal no se resuelve, pero sí se disuelve en alguna medida al entregar claridad. Dicho problema ha sido abordado preferentemente por filósofos y teólogos desde los griegos hasta la actualidad.

En la *Introducción* de nuestra investigación señalábamos cuatro objetivos a desarrollar. El primer objetivo, pretendía presentar una visión general del problema del mal. Para tal efecto,

⁸⁹ Ricoeur, Paul. EM, pp. 215-216.

dividimos el problema en cuatro aspectos fundamentales: la naturaleza del mal, el origen del mal, las actitudes para superarlo, y por último, teorías generales sobre el mal y su relación con el mundo. El primer aspecto trata de responder a la pregunta ¿qué es el mal?; el segundo, ¿de dónde proviene el mal?, el tercer aspecto, ¿cómo superarlo? y, el cuarto, se refiere a concepciones generales sobre el mal. Pensamos que los estudios realizados en *el Primer Capítulo*, nos permiten visualizar a grandes rasgos el problema del mal desde la perspectiva filosófica.

El segundo objetivo de nuestra investigación, pretendía indagar los principales hitos del pensamiento sobre el mal formulados a través de la historia de la filosofía. Luego, revisamos la historia del problema del mal desde los griegos, pasando por el pensamiento judío, el pensamiento cristiano, la edad moderna, hasta llegar a nuestros días. El *Segundo Capítulo* de nuestra investigación profundiza en esos hitos, y especialmente, estudiamos el pensamiento cristiano sobre el mal, para cumplir con el tercer objetivo de nuestro trabajo, que dice relación con explicitar por qué la cuestión del mal se convierte en un arduo problema para el cristianismo: ¿Cómo conciliar la existencia del mal con la creencia en un Dios omnipotente y suprema bondad?! Aquí aparece Agustín. En efecto, Agustín será llamado el “filósofo del mal”, por su dedicación a esta acuciante pregunta. Él sostiene la inocencia absoluta de Dios y la culpabilidad del hombre, quién por su libre decisión se aleja del Creador.

El cuarto objetivo se refiere al aporte de Paul Ricoeur al problema del mal. Para responder este objetivo, en el *Tercer Capítulo* de nuestra investigación revisamos la filosofía del pensador francés, estudiando su biografía intelectual y profundizando en su hermenéutica. Así reconocimos tres momentos claves en su itinerario filosófico: hermenéutica de los símbolos, hermenéutica de los textos y hermenéutica del sí mismo o del sujeto. Más adelante, en el *Cuarto Capítulo*, analizamos los libros y textos de Ricoeur que se refieren específicamente a la problemática del mal. Allí verificamos la

Hipótesis N°1 de nuestra investigación que señala: “El hombre concibe el mal en formas diversas resumibles en dos: concepción trágica y concepción ética del mal”. La concepción trágica del mal sostiene que el origen del mal es exterior al hombre, proviene de Dios, el destino, los dioses, el azar, etc., es el mal como exterioridad; en cambio, la concepción ética, sostiene que el mal proviene del ser humano. Es el hombre el responsable del mal en el mundo. Es el mal como interioridad.

Además también confirmamos la Hipótesis N° 2 que dice: “Toda la constelación de símbolos del mal se orienta hacia lo que Paul Ricoeur denomina “siervo albedrío” en contraposición con el “libre albedrío”. Esto significa que todos los símbolos del mal tienden a dicho concepto que incluye elementos contradictorios, como ser la paradoja de un libre albedrío esclavo, o dicho de otro modo, la paradoja de un siervo albedrío. En efecto, analizando los símbolos del mal nos encontramos con nociones contradictorias como ser: libertad y esclavitud. Luego, el concepto de “siervo albedrío” indica que ante la experiencia del mal somos siervos y libres a la vez, lo que denominamos: una libertad esclava.

Por último, la Hipótesis N°3 también podemos darla por verificada. Dice: “La hermenéutica del mal propuesta por Ricoeur muestra que el hombre ha evolucionado desde la concepción trágica del mal hasta la concepción ética del mal, sin abandonar la primera.” Al respecto, proponemos una tercera concepción que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición la llamamos “visión sintética y paradójica del mal”. La llamamos *sintética* porque es una síntesis de ambas concepciones. Es necesario afirmar que el mal está ahí afuera- el mal allí- y en el hombre. Sin embargo, el mal en sí mismo, independiente del ser humano es una posibilidad de ser, una potencia que no tiene ningún significado si se niega su relación con el hombre. Luego, la concepción trágica por un lado, y la concepción ética, por otro lado, no serían excluyentes. Además la denominamos *paradójica* porque el pensamiento paradójico, propio del mundo oriental, propone una armonía de tensiones opuestas. Así,

además de la lógica aristotélica podemos recurrir a la lógica paradójica para comprender mejor la cuestión del mal. Como su nombre lo indica es sólo una propuesta intelectual. Desarrollarla es una ardua tarea que escapa los límites de este escrito.

Para finalizar nuestra investigación queremos entregar en forma resumida cuatro grandes aportes de Paul Ricoeur al problema del mal:

- 1.- El modo de enfrentar el problema es realizando una hermenéutica de los símbolos del mal. Es, un enfoque diferente que no parte de conceptos filosóficos, sino que se retrotrae a la interpretación y análisis de la experiencia más originaria del mal expresada en: los símbolos primarios, después, los símbolos secundarios o mitos, y por último, en la conceptualización del mal realizada por la teodicea.
- 2.- Ricoeur utiliza el interesante concepto de “siervo albedrío” o “servo arbitrio”, que da cuenta al mismo tiempo de la servidumbre y de la libertad del hombre ante la experiencia del mal, descrita a través de los símbolos, los mitos, y finalmente, en el concepto de “pecado original”. El concepto “servo arbitrio” fue ocupado por Lutero en su tratado llamado precisamente *De Servo arbitrio* de 1525, por tanto, Ricoeur lo recupera y reactualiza.
- 3.- Ricoeur propone distinguir cinco niveles discursivos recorridos por la especulación acerca del origen y de la razón de ser del mal; a saber: el mito, la sabiduría, la gnosis y la antignosis, la teodicea y, por último, la teología quebrada. Hay, por tanto, una evolución de lo simbólico a lo conceptual.

4.- Pensar que el mal es un desafío para la filosofía y la teología actual. Luego, la invitación de Paul Ricoeur a la filosofía y a la teología es, a pensar de un modo diferente el problema del mal. En rigor, el problema del mal no ha muerto. No es asunto del pasado, de la época medieval o de la edad moderna. Hay que repensarlo, y es tarea de filósofos y teólogos abordarlo con nuevos bríos. Al respecto, proponemos una visión sintética y paradójica del mal que integre la visión trágica y la visión ética del mal. Además proponemos una teología que recurra a la lógica aristotélica y también a la lógica paradójica para conciliar la Suprema Bondad de Dios, su omnipotencia y el mal existente en el mundo. Podría llamarse “teodicea quebrada, rota o trizada” o simplemente “teodicea paradójica”. La propuesta está lanzada...

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- Agustín. Confesiones. Ediciones bilingüe, La BAC, Madrid, 1988.
- 2.- Arendt, Hanna. Eichman en Jerusalén. La banalidad del mal. Lumen, Barcelona, 1967.
- 3.- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Edición bilingüe. Traducción de Julián Marías y María Arauco. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- 4.- Baudrillard, Jean. La transparencia del mal. Editorial Anagrama. Barcelona, 1991.
- 5.- Bentué, Antonio. Cultura de Hombres, Salvación de Dios. Editorial Tiberíades. Santiago, 1999.
- 6.- Bentué, Antonio. La opción creyente. Ediciones San Pablo, Santiago, 1995.
- 7.- Bergson, Henri. Las dos fuentes de la moral y la religión. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- 8.- Cardona, Carlos. Metafísica del bien y del mal. Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.
- 9.- Cassirer, Ernst. Antropología Filosófica. Fondo de Cultura Económica. Santiago, 1993.
- 10.- Eliade, Mircea. El mito del eterno retorno. Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- 11.- Eliade, Mircea. Tratado de Historia de las Religiones. Ediciones Era. México, 1992.

- 12.- El libro de Job en Antiguo Testamento. La Biblia Latinoamericana. Ediciones Paulinas. Madrid, 1990.
- 13.- Epicuro. Sobre la Felicidad. Editorial Debate, Madrid, 2000.
- 14.- Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- 15.- Folch, Francisco José. Sobre símbolos. Editorial Universitaria, Santiago, 2000.
- 16.- Frondizi, Risieri. ¿Qué son los valores? Fondo de Cultura Económica. Santiago, 1995.
- 17.- Garagalza, Luis. La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.
- 18.- Giannini, Humberto. Del bien que se espera y del bien que se debe. Ediciones Dolmen, Santiago, 1997.
- 19.- Giannini, Humberto. Breve Historia de la Filosofía. Editorial Universitaria, Santiago, 1985.
- 20.- Haag, Herbert. El problema del mal. Editorial Herder, Barcelona, 1981.
- 21.- Hattstein, Markus. Religiones del Mundo. Editorial Könenmann, Colonia, 1997.
- 22.- Hegel, G.W. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- 23.- Holzapfel, Cristóbal. Aventura ética. Hacia una Ética Originaria. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 2000.
- 24.- Holzapfel, Cristóbal. deus absconditus. Ediciones Dolmen. Santiago, 1995.
- 25.- Holzapfel, Cristóbal. Lecciones de amor. Editorial Universitaria, Santiago, 1999.
- 26.- Kant, Inmanuel. La Religión dentro de los límites de la mera razón. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- 27.- Leibniz, Wilhem. Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Editorial Claridad. Buenos Aires, 1946.
- 28.- Lewis, C.S. Los cuatro amores. Editorial Universitaria, Santiago, 1990.

- 29.- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Editorial Crítica, Barcelona, 2001.
- 30.- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Editorial Debate, Barcelona, 2000.
- 31.- Mardones, Raúl. *Las principales religiones del mundo*. Editorial San Pablo, Santiago, 1999.
- 32.- Maritain, Jacques. *Y Dios permite el mal*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.
- 33.- Meis, Anneliese. *El problema del mal en Orígenes*. *Anales de la Facultad de Teología, Volumen XXXVII*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988.
- 34.- Nietzsche, Friedrich. *El Origen de la Tragedia*. Ediciones Fausto. Argentina, 1996.
- 35.- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- 36.- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la Moral*. Editorial Porrúa, México, 1997.
- 37.- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Editorial Porrúa, México, 1997.
- 38.- Platón. *Apología de Sócrates*. Editorial Universitaria. Santiago, 1983.
- 39.- Plotino. *Enéadas*. Edición G. Faggin, Rusconi Libri, Milán, 1992.
- 40.- Possenti, Vittorio. *Dios y el mal*. Ediciones Rialp, Madrid, 1997.
- 41.- Ricoeur, Paul. *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*. Siglo XXI, México, 1970.
- 42.- Ricoeur, Paul. *Educación y Política*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984.
- 43.- Ricoeur, Paul. *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso. Estudio preliminar de Néstor Corona*. Editoriales Almagesto Docencia, Buenos Aires, 1990.
- 44.- Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Taurus Ediciones. Madrid, 1969.
- 45.- Ricoeur, Paul. *El Conflicto de las Interpretaciones*. 3 Volúmenes, Editorial Aurora. Buenos Aires, 1976.
- 46.- Safranski, Rudiger. *El Mal o el drama de la libertad*. Tusquets Editores. Barcelona, 2000.
- 47.- Schelling, Friedrich Wilhelm. *Sobre la esencia de la libertad*. Anthropos, Barcelona, 1989.
- 48.- Sichère, Bernard. *Historias del Mal*. Prólogo de Julia Kristeva. Gedisa Editorial. Barcelona, 1999.

- 49.- Schopenhauer, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- 50.- Sófocles. Edipo Rey. Ediciones Delfín, Santiago, 1994.
- 51.- Tomás de Aquino. Cuestiones Disputadas acerca de lo malo. Editorial Universitaria, Santiago, 1994.
- 52.- Tomás de Aquino. Compendio de Teología. Ediciones Folio, Barcelona, 1999.
- 53.- Tomás de Aquino. Suma Contra los Gentiles. BAC, Madrid, 1968.
- 54.- Tomás de Aquino. Suma de Teología. BAC, Madrid, 1968.
- 55.- Sepúlveda Ramírez, María Gabriela. Autonomía Moral y Solidaridad. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Ética. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2001.
- 56.- Zubiri, Xavier. Sobre el sentimiento y volición. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

ARTÍCULOS

- 1.- Ahumada Durán, Rodrigo. El Mal. Del problema al misterio. Notas en la perspectiva del ser, en Revista Temas de Derecho. Universidad Gabriela Mistral, Año XIV, N° 1 y 2 Enero-Diciembre, Santiago, 1999, pp. 153-173.
- 2.- Bravo, Arturo. Yahvéh: El Dios que está ahí, en Boletín de Filosofía N° 10. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, 1999, pp. 7-14.
- 3.- Carrasco, Eduardo. El pensamiento dionisiaco, en Revista de Filosofía. Volumen LV-LVI. Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 17-38.
- 4.- Escribar, Ana. El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación, en Revista Chilena de Humanidades, N° 14, 1993, Santiago, pp. 29-37.

- 5.- Escribar, Ana. El Hombre y su Religión, en El Hombre y su cultura. Ediciones de La Gran Logia, Santiago, 1994, pp. 79-92.
- 6.- Escribar, Ana. Nietzsche y el Resentimiento, en Revista de Filosofía. Volumen LV-LVI. Universidad de Chile, Santiago, 2000, pp. 57-65.
- 7.- Escribar, Ana. Nihilismo y Fe en el lenguaje, en Revista de Filosofía. Volumen XXXIX-XL. Universidad de Chile, Santiago, 1992, pp. 51-59.
- 8.- Holzapfel. Cristóbal. El Mal y la mancha, en Revista de Humanidades N° 4. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago, 1999, pp. 45-57.
- 9.- Salas, Ricardo. Para la inteligencia del sentido. Una introducción a la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur, en Boletín de Filosofía N° 8, Universidad Católica Blas Cañas, 1996, pp. 132-150.

OTRAS OBRAS DE PAUL RICOEUR

- 1.- Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (en colaboración con M. Dufrenne), Seuil, París, 1947.
- 2.- Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe, Ed. Temps Présent, París, 1948.
- 3.- Philosophie de la volonté I. Le volontaire et le involontaire, Aubier, París, 1950 (reed. 1988). Trad. esp. De Juan C. Gorlier, Lo voluntario y lo involuntario I: El proyecto y la motivación, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986. Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y consentimiento, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1988.
- 4.- Histoire et vérité, Seuil, París, 1955. (trad. esp. de A. Ortiz García, Historia y verdad, Ed. Encuentro, Madrid, 1990).

- 5.- Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible, Aubier, París, 1960.
(Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: Finitud y culpabilidad: El hombre lábil, Taurus, Madrid, 1969, reeditado en 1982).
- 6.- Philosophie de la volonté II. Finitude y culpabilité II. La symbolique du mal, Aubier, París, 1960.
(Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: Finitud y culpabilidad: La simbólica del mal, Taurus, Madrid, 1969, reeditado en 1982).
- 7.- De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, París, 1965. (Trad. esp. A. Suárez: Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI, México, 1970).
- 8.- Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel (en colaboración con Gabriel Marcel) Aubier Montaigne, París, 1968.
- 9.- Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, París, Seuil, 1969. (Trad. esp. de María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas. El conflicto de las interpretaciones, 3 vols.: I. Hermenéutica y psicoanálisis; II Hermenéutica y estructuralismo; III Introducción a la simbólica del mal, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976).
- 10.- "Biblical Hermeneutics", Semeia, N° 4, 1975.
- 11.- La métaphore vive, Seuil, París, 1975. (Trad. esp. de Agustín Neira, La metáfora viva, Cristiandad, Madrid, 1980).
- 12.- Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of meaning. Texas Christian University Press, 1976.
- 13.- Le discours de l'action, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1977. (Trad. esp. P. Calvo, El discurso de la acción, Cátedra, Madrid, 1988).
- 14.- Main Trends in Philosophy (Main Trends in the Social and Human Sciences, 4), New York – London, Holmes and Meier, 1978.

- 15.- Temps et récit I. L'histoire et le récit, Seuil, París, 1983 (Trad. esp. de Agustín Neira: Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, Cristiandad, Madrid, 1987).
 - 16.- Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuil, París, 1984. (Trad. esp. Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción, Cristiandad, Madrid, 1987).
 - 17.- Temps et récit III. Le temps raconté, Seuil, París, 1985.
 - 18.- A l'école de la phénoménologie, Vrin, París, 1986.
 - 19.- Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, París, 1986.
 - 20.- Lectures on Ideology and Utopia, Columbia University Press, Nueva York, 1986. (Trad. esp. de Alberto L. Bixio: Ideología y utopía, Gedisa, Barcelona, 1989).
 - 21.- Soi-même comme un autre, Seuil, París, 1990.
 - 22.- Liebe und Gerechtigkeit, J.C. B. Mohr, Tubinga, 1990. (Trad. esp. de Tomás Domingo Moratalla, Amor y justicia, Caparrós Ed., Madrid, 1994).
 - 23.- Lectures 1. Autour du politique, Seuil, París, 1991.
 - 24.- Lectures 2. La contrée des philosophes, Seuil, París, 1992.
 - 25.- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Seuil, París, 1994.
 - 26.- Reflexión faite: autobiographie intellectuelle, Ed. Esprit, París, 1995.
 - 27.- Le juste, Ed. Esprit, París, 1995.
 - 28.- Autrement, PUF, París, 1997.
 - 29.- Penser la Bible (avec André La Cocque), Seuil, París, 1998.
 - 30.- Ce qui nous fait penser. La nature et la règle (avec Jean-Pierre Changeaux) Ed. Odile Jacob, París, 1998.
-