# Reflexiones sobre el problema del mal
## Un acercamiento a la condición humana

Juan Diego Ortiz Acosta
José Alejandro Fuerte
Darío Armando Flores Soria
Brahiman Saganogo
*Coordinadores*

Universidad de Guadalajara

# Reflexiones sobre el problema del mal

## Un acercamiento a la condición humana

# Reflexiones sobre el problema del mal

## Un acercamiento a la condición humana

Juan Diego Ortiz Acosta
José Alejandro Fuerte
Darío Armando Flores Soria
Brahiman Saganogo

(Coordinadores)

Universidad de Guadalajara
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (iteso)
2017

Dictaminadores:

*Dr. Elio Masferrer Kan*

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

*Dr. David Velasco Yáñez*

Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

*Dra. Rocío del Carmen Salcido Serrano*

Departamento de Filosofía
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad de Guadalajara

Este libro fue financiado con el fondo federal PROINPEP:
Programa de Incorporación y Permanencia de los Posgrados
en el PNPC, 2016.

Primera edición, 2017

D.R. @ 2017, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel, núm. 130
Zona Centro
44100 Guadalajara, Jalisco, México

Participan:

Maestría en Estudios Filosóficos, Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad, y Centro de Estudios Religión y Sociedad, de la Universidad de Guadalajara. Asimismo, el Centro Universitario Ignaciano del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

ISBN: 978-607-742-891-6

Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico*

# Índice

Prólogo ..... 7
*José Alejandro Fuerte*

PRIMERA PARTE

Platón y la reversión del mal ..... 17
en las sociedades contemporáneas.
Un intento de reivindicar su metafísica
*Rómulo Ramírez Daza y García*

"Sufrir me tocó a mí en esta vida…" ..... 35
El problema de las conceptualizaciones
del mal
*Jesús Arturo Navarro Ramos*

Aproximaciones semánticas al concepto..... 55
del mal
*Omar de Jesús Romero González*

La visión del mal en la literatura..... 75
occidental
*Lourdes Celina Vázquez Parada*

Semiótica del mal. Análisis de un..... 89
estado pasional
*Brahiman Saganogo*

SEGUNDA PARTE

"La avaricia es buena". Un mal legítimo ..... 109
y legal
*Ana Silvia Solorio Rojas, Juan Diego Ortiz Acosta,*
*Darío Armando Flores Soria*

El mal en la bioética ..... 131
*Albeto Cuauhtémoc Mayorga Madrigal*

La experiencia del mal en el tránsito ..... 149
migratorio por México
*Heriberto Vega Villaseñor*

La enajenación del deseo, malestar de las ..... 177
sociedades neoliberales
*Abraham Godínez Aldrete*

Representaciones del mal y lo demoniaco..... 199
en el esoterismo de masas: el caso del
cómic estadounidense
*Fabián Acosta Rico*

TERCERA PARTE

¿El final de la Teodicea?..... 243
*José Alejandro Fuerte*

Leibniz, Hegel y el mal: ¿tiene sentido hoy..... 267
hablar del mejor de los mundos posibles?
*Javier Ruiz de la Presa*

La existencia del mal como prueba de ..... 283
la inexistencia de Dios
*Jesús Heriberto Ureña Pajarito*

*Al-jannas*: la concepción del mal en la..... 313
teología islámica. Reflexiones sobre
la justicia social en la sociedad
contemporánea
*Arely Medina*

El mal desde dos perspectivas internas ..... 333
en la Iglesia de La Luz del Mundo
*Noé Alejandro Torres Álvarez*

# Prólogo

José Alejandro Fuerte

> *"Más como lo que actúa en lo bueno en modo alguno es el principio inteligente o de la luz en sí, sino el unido a la identidad, es decir, elevado a espíritu, tampoco el mal se sigue del principio de la finitud por sí, sino del principio tenebroso o egoísta llevado a intimidad con el centro; y al igual que hay un entusiasmo para el bien, existe asimismo una exaltación del mal"*
>
> Friedrich Schelling, La Esencia de la Libertad Humana.

Este libro es producto de un trabajo colectivo en el que se aborda el «problema del mal» desde múltiples perspectivas, agrupadas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. En especial, predomina el enfoque filosófico, ya que la serie de ensayos han sido promovidos desde la Maestría en Estudios Filosóficos de la Universidad de Guadalajara. Sin embargo, esta obra es resultado del esfuerzo colegiado entre la maestría señalada y el Cuerpo Académico Cultura, Religión y Sociedad, el Centro de Estudios Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, y el Centro Universitario Ignaciano del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Así, en este texto han participado docentes, egresados, profesores invitados y colegas que comparten el interés por reflexionar en la temática relativa al problema del mal.

En este libro el lector se podrá adentrar en una serie de reflexiones en torno al problema del mal, pues, el tema ha sido abordado por los distintos colaboradores desde ángulos diversos: desde los antiguos griegos, por ejemplo, Platón como un antídoto contra el nihi-

lismo contemporáneo; así como las consideraciones de filósofos modernos como David Hume, Gottfired W. Leibniz, I. Kant, G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, en los que se contraponen la visión optimista y pesimista en torno al sentido del mal y de los dolores concomitantes a la vida humana. Además, se abordan las cuestiones que se suscitan en el ámbito contemporáneo de la bioética, por ejemplo, la consideración ética de los trasplantes de órganos o la eutanasia. Además de proporcionar una visión plural del problema al incluir las consideraciones de religiones como el Islam o la Iglesia de la Luz del Mundo. En otras palabras, este volumen puede interesar al lector desde más de un ángulo en torno a la óptica del problema del mal como un fenómeno concomitante a la vida humana.

Por lo demás, no se puede encontrar una visión que unifique en una sola perspectiva teórica la diversidad de enfoques que conforman el texto. Pues el fenómeno del mal ha sido abordado tomando en consideración una multiplicidad de fuentes: ya sea las definiciones que aparecen en algunos reconocidos diccionarios de filosofía; o, ya sea fuentes tomadas del campo de la poesía y de la literatura que permiten ejemplificar la experiencia humana del mal; así como de textos bíblicos, por ejemplo: el libro de Job; o desde otros textos que se consideran sagrados para otras tradiciones religiosas; sin olvidar, desde luego, algunos textos clásicos y contemporáneos de los filósofos que han abordado este tema, como el libro de Kant *La Religión dentro de los límites de la mera razón* en el que, dicho sea de paso, introduce el concepto del «mal radical»; o el célebre texto de Hanna Arendt, *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, escrito después

de la Segunda Guerra Mundial y donde se plantea, de fondo, el genocidio de los judíos por el nazismo.

En cierto sentido se puede señalar que el lector encontrará una estructura *dialéctica* en sentido kantiano en torno al problema del mal. Es decir, encontrará tesis que consideran que el fenómeno del mal no es un obstáculo para considerar la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. Pero, simultáneamente, algunos autores consideran que el problema del mal será una especie de contraejemplo con respecto a la bondad y omnipotencia divinas, de manera tal que, concluyen, el problema del mal refuta la idea de un Dios lleno de bondad y de misericordia: ¿pues como admitir el sufrimiento innecesario de inocentes, así como la muerte de niños y ancianos, por ejemplo, en los campos de concentración? ¿Dónde estaba la misericordia divina si se consideran los campos de concentración? ¿O será como dice irónicamente Nietzsche en *Así habló Zaratustra* que «a los perros que más se les quiere se les azota»?

Evidentemente, el asunto de los campos de concentración de los judíos en Auschwitz representa uno de los casos límites que nos presenta la historia contemporánea en torno al problema del mal. Y, dicho sea de paso, Auschwitz nos muestra con toda su crudeza que el problema del mal no es un pseudo-problema metafísico, ni un mero problema derivado del mal uso de términos tomados del lenguaje ordinario. Por el contrario, el problema del mal se vincula con varias disciplinas filosóficas: la ética, la filosofía política, la filosofía de la historia, la antropología filosófica, la filosofía de la religión, por señalar algunas ramas.

Pues no se puede negar que si partimos de la historia contemporánea, entonces, nos encontramos frente a

una gran material que permite considerar el fenómeno del mal desde múltiples aristas: la violencia política, el genocidio, el etnocidio, la degradación del medio ambiente, el riesgo latente de una guerra nuclear; así como fenómenos más cotidianos como la violencia generada por el crimen organizado como el narcotráfico, la desaparición de personas, la prostitución infantil, los secuestros, la avaricia, etc. Solo a un filósofo sin tacto social, le podría parecer que este fenómeno no requiere de un análisis que vaya más allá de la delimitación del significado de los términos "bueno" o "malo".

Ya en la época moderna, Baruch Spinoza consideró en su *Reforma sobre el entendimiento humano* los medios a través de los cuales los seres humanos se procuran la felicidad: las riquezas, los placeres y los honores. Así mismo, Spinoza hacía notar que estos bienes eran efímeros y que no lograban proporcionar una satisfacción permanente en quienes los procuraban. Si se considera esta simple reflexión de Spinoza con respecto al comportamiento del hombre contemporáneo, entonces, observará que la diferencia radica solamente en el contexto histórico. Pero que en lo esencial los seres humanos siguen cometiendo crímenes para poder acceder a las riquezas de otros; así mismo que la mayoría busca solamente satisfacer los placeres básicos de una vida animal; y, por lo demás, la búsqueda del reconocimiento por parte de los otros, conforme a los honores que se han logrado, solo sirve para satisfacer la autoestima de una mentalidad narcisista.

Por lo demás, fue Immanuel Kant quien dio un paso gigantesco, no solamente en el campo de la teoría del conocimiento, sino que su ética y la concepción del hombre que envuelve tiene implicaciones importantes

para otras ramas de la filosofía, por ejemplo: la filosofía de la historia, la filosofía del derecho, la antropología. Así, se ha venido interpretando la ética de Kant como un himno riguroso del deber, pero no se advierte la visión de *persona* que subyace en la ética kantiana. La ética de Kant proporciona fundamentos para la consideración del bien y del mal en un sentido moral. Su reflexión es tan profunda que algunos autores como Denis L. Rosenfield o Hanna Arendt, retoman sus consideraciones éticas y políticas para pensar el mal contemporáneo.

Ya fue mencionado el concepto del «mal radical», acuñado por Kant en el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón.* En contraposición al prejuicio en torno a que Kant separa la sensibilidad humana del campo de la razón práctica, se puede leer en dicho libro que la fuente del mal no es la corporeidad ni las pasiones que dominan la vida humana. De manera clásica, tanto el platonismo como el cristianismo, se propusieron como indica F. Nietzsche en *Crepúsculo de los Ídolos* una moral que domara las pasiones y, en el caso extremo, el hacer la guerra a las pasiones, equivalía para Nietzsche a la fórmula de una vida decadente. Pues, bien, Kant no se propuso domar las pasiones, ni declara que éstas sean la fuente del mal. Pues, es la razón práctica la que puede ser fuente del bien o del mal moral. En otros términos, la *causa formal* del bien o del mal radica en la razón práctica. Al parecer, Kant retrocedió ante su propio descubrimiento de la posibilidad de una voluntad maligna en el hombre, pero fue Friedrich Schelling, quien siguiendo el camino trazado por Kant se atrevió a encarar el fenómeno decisivo de una *voluntad maligna* dependiente de la razón práctica.

En su clásica obra *La esencia de la libertad humana,* Schelling aborda el problema del mal, retomando, además de Kant, las aportaciones de la Ética de Spinoza y la *Teodicea* de Leibniz. Dadas las distinciones que Leibniz establece entre los tipos de males: físico, moral y metafísico, Schelling se centra en formular una «metafísica del mal». Pero entiéndase bien el significado del vocablo "metafísica" en este contexto; pues no se alude a una vaga especulación conceptual, sino al *fundamento racional del mal en el ámbito moral.* Es decir, el hombre puede proponerse los medios para lograr un determinado fin, sin cuestionar la moralidad de dichos fines. Y puede emplear los medios que considere más *ad hoc* para la realización de sus fines.

Esta manera de plantear el problema del mal, por parte de F. Schelling, nos pone en la perspectiva de poder considerar el fenómeno del mal, tal y como aparece, por ejemplo, en los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial. Auschwitz como símbolo del genocidio nazi representa un lugar irracional, pero que al mismo tiempo requirió de una planificación racional, así como de los medios tecnológicos –las cámaras de gas–, para poder lograr su objetivo: el exterminio físico y moral de los judíos. Evidentemente, en el siglo xx, el genocidio perpetrado por los nazis no fue el único mal colectivo que ha afectado a la humanidad, pero sí se trata de un caso ejemplar -en el sentido fenomenológico del término-, pues, permite describir e ilustrar la estructura de una voluntad maligna que actúa, siguiendo las palabras de Schelling con un gran entusiasmo y exaltación para hacer el mal.

Posteriormente, tras el final de la guerra, Hanna Arendt en *Eichman en Jerusalén,* mostrará de qué manera el totalitarismo político ejerció su violencia a tra-

vés de ciudadanos que no tuvieron el temple moral para pensar en las implicaciones de sus actos y que se justificaban aludiendo obedecer las órdenes dictadas por la autoridad nazi. La banalidad del mal consiste en la indiferencia y falta de pensamiento crítico sobre sus propias acciones que los humanos suelen mostrar ante la barbarie y de allí la necesidad de un pensamiento filosófico que se atreva a pensar, considerar, comprender, explicar, este tipo de fenómenos que no son simples acontecimientos del pasado histórico, sino que continúan presentándose en múltiples formas en nuestro presente y que pueden, además, afectar el futuro de la especie humana.

De allí que, exhortamos, amable lector a recorrer los ensayos que conforman este libro, con el ánimo de ir encontrando las distintas concepciones y modos de entender el «problema del mal», ya que este fenómeno forma parte constitutiva de nuestra vida humana en tanto seres en un mundo social e histórico. Mundo social e histórico cuya permanencia en el futuro depende, en gran medida, de las acciones que hagamos o dejemos de hacer en tanto seres éticos, conscientes de nuestra responsabilidad y, al mismo tiempo, de nuestra finitud.

# PRIMERA PARTE

# Platón y la reversión del mal en las sociedades contemporáneas. Un intento de reivindicar su metafísica

Rómulo Ramírez Daza y García

## Introducción

El mal ciertamente nos aqueja desde que la humanidad es tal, tanto en las sociedades antiguas como en las modernas y contemporáneas, y su gravedad es impostergable. Y si esa es una condición que necesariamente se presenta en el hombre, no ciertamente a título de naturaleza, sino por su condición imperfecta pero susceptible de perfectibilidad, hemos de ver cuáles son las causas de su origen e implicaciones futuras, la gravedad de las mismas, y todo lo relacionado con ello.

Por otra parte, esto implicaría un estudio histórico y fenomenológico de toda la humanidad, desde sus orígenes hasta los tiempos actuales. Ahora bien, esto es un proyecto imposible, salvo que hiciéramos los trazos *grosso modo* de las causas que han llevado al hombre a proceder en las múltiples direcciones de lo que se conoce como mal, porque el mal se dice de muchas maneras.

## Fenomenología del presente

Una forma de pergeñar este asunto es tomarle el pulso a los tiempos y advertir que se trata de una realidad

hacia la que no podemos voltear para no verla de frente, tal como de facto consume y aqueja a los hombres de múltiples maneras. El método consiste en hacer lo que otros autores han denominado "ontología del presente" –aunque la designación es equívoca.

Nuestra sociedad siente la mordedura del mal en todos los sectores en los que se desenvuelve: personal, social y político. "La sociedad líquida" de Bauman, el "ocaso de Occidente" de Spengler, el "eclipse de Dios" de Buber, "la sociedad que pasa de la estupidez a la locura" de Eco, "el hombre unidimensional" de Marcuse, "la edad de la nada" de Peter Watson, y "el imperio de lo efímero" y "la era del vacío" de Lipovetsky son formas de designar diferentes males que en una u otra dirección afectan nuestros modos de vivir y sus relaciones, tal como éstas se presentan en nuestros días. La sociedad dominada por "el discurso del poder y de la muerte del hombre" de Foucault, "la muerte de Dios" de Nietzsche (*Gott ist Tot*), "el fin de la historia" de Fukuyama, etc. anuncian una era catastrófica y sin salida.

Realmente parece que estamos en una era apocalíptica: hambrunas, guerras, pruebas nucleares, *hackers* informáticos, totalitarismos disfrazados con camisa de tolerancia y de defensa de las diferencias, políticas mundiales para diezmar la natalidad y la población de la mayor parte del planeta mediante virus, producción y modificación de alimentos que provocan cáncer, guerras biológicas por infiltración de laboratorios, etc.

El abuso de los medios de comunicación para transmitir acciones sin sentido, amarillismo político, videojuegos enajenantes y violentos, compulsión consumista y exaltación de las pasiones e instintos de la animalidad humana son el pan de cada día en nuestra

sociedad. También lo son programas de radio y televisión relajados moralmente en cualesquier materias y sin contenido conceptual profundo, e intersectados con irrupciones frecuentes que imbuyen ciertas ideas dirigidas a la sociedad y contra la sociedad. Todo ello aunado a la proliferación de todo tipo de perversiones *antinatura* que acaban vaciando al hombre de sentido, arrojándolo a la desesperación, que ya Kierkegaard acusaba como "la enfermedad mortal".

Las causas de todo esto son formas de controlar a la sociedad y mantenerla en la enfermedad física, mental, cultural y espiritual, hechas vendibles como discursos de tolerancia por la diferencia (Kuri, 2003) porque les conviene tener a la población sumida en la ignorancia con el propósito de hacer más fácil la dominación y el abuso. La democracia volcada al populismo ya en sí manipulado en su ignorancia. La demagogia de los líderes sociales que la gente sigue en los *youtubers* o en los *bloggeros*, que alimentan las redes sociales de internet, los chismes de los famosos, los paparazzi, etc.

La sociedad teledirigida, la ignominia de la clase política que abusa de los recursos del Estado, el desvío de fondos necesarios para educación utilizados para mantener a una sociedad sumida en la ignorancia y en la miseria, son realidades que vivimos día con día. El siglo XXI, posmoderno, liberado, *light*, tecnocrático y autónomo es un siglo retrógrada en grandes sectores que podríamos identificar en muchos sentidos con las sociedades retrógradas del pasado, del oscurantismo mantenido en las consciencias a favor de un discurso políticamente conveniente. Es una realidad social que vivimos hoy en el presente, pero hablamos de una situación ocultada con clichés y contradiscursos opues-

tos a dichas realidades, para confundir y hacer creer que apoyan la libertad humana cuando en realidad la comprometen y la abusan.

Grandes sectores de la juventud no educada en los conocimientos y en las ciencias, y la gente del pueblo en general viven en la indigencia cognitiva, y su pensamiento apenas puede llamarse tal, con tantos cortes mentales y desatinos que resultaría casi imposible sacarlos de ese nivel; tendría que ser la labor titánica propia de un Estado comprometido con una verdadera educación de su población, y no con su simulación, para que se justificara su empleo de los recursos. Y en cuanto a los particulares, los ciudadanos no hacen un esfuerzo significativo en los estudios que tienen a la mano, en parte debido a que los mismos estudios están contaminados por teorías manipuladas, que al cabo dan al traste por su falta de compromiso con la verdad.

El mismo arte contemporáneo en gran medida es un reflejo de la subversión de la estética, del alejamiento de los modelos miméticos y la defensa del absurdo. El *quia ad absurdum* de Tertuliano se ha hecho realidad otra vez; se cree que es arte por mantener una pose que se juzga artística: en la literatura, muchas veces, encontramos palabras que quieren ser poesía por mera voluntad de quienes las componen, pero que no transmiten ningún contenido; las pinturas absurdas que quieren reflejar elementos abstractos pero que acaban siendo borrones y manchones, y bien vista la cosa es desperdicio de pintura y de lienzos; vemos que gran parte de la arquitectura contemporánea es de plafones, tablas de comprimido, tablaroca y diseños informes de objetos y estancias; mucha música considerada electrónica y para bailar, o más bien dicho para brincotear, ya no requiere instrumentos, sino bo-

tones programables que repiten sonsonetes que salen de consolas para acompañar letras sin sentido, sólo para alterar los sentidos y distraer la atención, a la par que contamina auditivamente el espacio.

Todas ellas son expresión de la vulgaridad y del regodeo en los vicios. La innovación por la innovación, y la mercantilización del arte es la prostitución del mismo. ¿Acaso puede haber un mayor mal para el arte? ¿Acaso puede haber un alejamiento más severo de la verdad que el de nuestra época, dado que es un alejamiento intencional?

El culto del cuerpo más allá de su manutención saludable, o en su opuesto la molicie, que rompe toda ética para vivir una vida de confort, sin valores, consumista, equívoca y vacía de sentido, es el mal en el mundo contemporáneo. Por otra parte, vemos aparecer mitologías y supercherías vueltas de nuevo al primer plano de la conciencia con bandera de sacralidad, ideologías de género, tribus urbanas y de la diferencia por la diferencia que piensan que sus inventos sociales, de grupo y rituales deben ser considerados como una herencia valiosísima para el género humano, pero éstos son los menos. La gran mayoría, sin filiación con nada, viven las modas, el pasar de los años y los modos de insertarse socialmente de su época sin trascendencia alguna. Son todos ellos, desde un punto de vista científico y en términos socráticos, expresión literal de la ignorancia.

## Reivindicación de la metafísica platónica como fármaco del presente

El tema del saber y de la ignorancia que hoy en día está borroso o, peor aún, borrado es un tema de epis-

temología que ya había sido respondido por Platón en el *Protágoras* y en el *Menón*, y después de él por una serie múltiple de filósofos de diversos periodos históricos. La negación del conocimiento avalada por Gorgias Leontino en la época clásica ha sido refutada por Platón y luego por Aristóteles como una herencia sin parangón. Platón, desde el fondo de la época clásica, parece hablarle al hombre contemporáneo cuando en su *Carta VII* (335b) dice:

> El hombre ansioso de riquezas y pobre de espíritu no escucha razonamientos, y si los oye, piensa que debe burlarse de ellos y se lanza sin pudor por todas partes, como un animal salvaje, sobre todo lo que sea capaz de comer o de beber, o sobre lo que pueda proporcionarle saciedad. Está ciego y no ve el mal tan grande unido a cada impiedad que le acompaña.

Pienso que este hombre que razona con una claridad que sólo los griegos pueden ofrecer es un portal de salida a esta situación tan penosa en que nos hallamos sumidos.

Platón es ciertamente uno de los pilares de la filosofía clásica, y de la filosofía y pensamiento de todos los tiempos, y también hombre eminentemente religioso. Un hombre que poderosamente hizo surcar todos los problemas que la historia de nuestra disciplina ha desarrollado, como han afirmado ya muchos autores de renombre. Un hombre que supo poner, hasta cierto punto, el discurso racional por encima de la mitología imperante en la mentalidad griega, aprovechando el valioso material que heredara de los presocráticos. Un individuo sin el cual no hubiésemos conocido en su hondura reflexiva a Sócrates.

Platón es aquél que planteó una base metafísica de gran calado para fundamentar tanto la ética socrática como otras ramas de la filosofía, que van desde la geometría hasta la cosmología y el lenguaje; y que supo hacer un surco tal que en la posteridad se trabajarían como disciplinas filosóficas especiales. Platón impulsó la investigación al abrir una escuela o centro de investigación[1] en el que educó a las mentes

[1] La Academia, fundada por Platón, duraría 916 años (387/8 a. C. – 529 d. C.), hasta su derogación por orden del emperador Justiniano, quien proscribió la enseñanza de la filosofía griega en todo el Imperio, y mandó cerrar todas las escuelas paganas en pro de la unificación religiosa. Esto sucedió en 529 d. C., cuarenta y cuatro años después de la muerte de Proclo, "[…[ cuando Justiniano decretó la renovación de prohibición de los cultos gentiles, el veto a las donaciones y legados a favor de los paganos, la pena de muerte a los apóstatas, la instrucción de los paganos […] y negativa de *venia docendi* a los gentiles […] que pronto se desengañaron, y hubieron de regresar a Atenas, donde se ven reducidos a un forzoso silencio con el cual esta escuela acaba de fenecer" (Ramos, 1974, p. 35). La frase griega que aparece en el *Codex Iustinianum* dice a la letra: *Πᾶν δέ μάθημα παρὰ τῶν νοσούντων τήν τῶν ἀνοσίων Ἑλλήνων μανίαν διδάσκεσθαι κωλύομεν*, y podríamos traducirla así: "Prohibimos que se enseñe todo conocimiento que provenga de la locura de los griegos enfermos y sacrílegos" (*Cod. Iust.* I, 11 9-10). Este fue su lamentable final, pero en su duración la escuela formó a miles de almas que llevarían su influjo a la posteridad de los siglos. Debe notarse el gran esfuerzo que implicó para Platón la concepción, diseño, apertura y manutención de la Academia, proyecto pedagógico-político al que dedicó la mayor parte de su vida, hasta su muerte. En su escuela defendió el ejercicio de la oralidad, a la par que sometió sus procedimientos dialécticos y sus resultados al cuidadoso proyecto de su escritura.

más poderosas de su época, entre ellas a Aristóteles e impulsó poderosamente la educación, al grado de modificar el paradigma educativo de su maestro Sócrates. Trocó el paradigma mayéutico en el dialéctico o académico.[2]

Todo esto es Platón, pero ¿cómo podría verse un salvoconducto a nuestra imperiosa situación? En primer lugar, hay que contestar que no sería la primera vez que acudimos a un clásico en busca de aire puro y de ideas sanas. En particular, hablando de Platón, hay una tradición que tiene veinticuatro siglos que se llama platonismo. En realidad son muchas vetas de platonismos que se asocian al nombre del eximio fundador ateniense, pero todas esas vetas, sin importar la época en que surjan, son deudoras del filósofo.

> Si para los investigadores del pasado la filosofía clásica representó un ancla y un camino que les permitiría cimentar sus opiniones de manera consistente, para las nuevas generaciones esta tarea se impone como imprescindible porque vivimos una época de crisis, de profundas contradicciones, donde urge encontrar un remedio

[2] En el terreno de la filosofía existían desde un comienzo escuelas personales de filósofos, al modo de los jonios. Sólo hasta entrado el s. IV empezó a despuntar un sistema un tanto escolarizado en la escuela de Isócrates –aunque no se sabe exactamente hasta qué punto lo era. Pero el formato de clases en el encuadre de un programa bien estructurado fue diseñado por Platón, consolidado para la posteridad en el corazón de la Academia, y proyectado a través de ésta a las escuelas posteriores: helenísticas, medievales y posmedievales. La influencia de la escuela pitagórica es muy importante en el filósofo ateniense, aunque es bastante enigmática la filiación de Platón con la secta matemática (Cherniss, 1993).

> para los males que se presentan cotidianamente (Hernández, 2005, p. 9).

¿En qué consiste pues la causa de que esta sociedad posmoderna esté en esta crisis y, peor aún, de que no advierta que lo está porque se refugia en un avance tecnológico que ha huido del humanismo y que siente que el confort es un trofeo espiritual? En mi modo de ver las cosas, y esta es mi tesis, esta causa parece estar en el abandono de la metafísica, empezada por Bacon y Cartesio en el siglo XVII. Pienso que la modernidad es culpable como causa última de una secuencia de efectos que hemos ido constatando al paso del tiempo. Al menos señalo cinco puntos, a saber:

1. Cientificismo, que ha reducido las miras del hombre a lo meramente observable, y que ha arrojado al mero plano de la constatación empírica los valores religiosos, espirituales, morales y filosóficos que se habían granjeado durante siglos, desde la Antigüedad, la Edad Media e inclusive hasta el Renacimiento.
2. Politización de los saberes con miras a intereses particulares, fuera de un interés amoroso por la verdad. La unidad del saber se perdería para siempre, salvo por los esfuerzos aislados de algunos metafísicos como Leibniz, Spinoza, Schelling y Hegel.
3. La proliferación del protestantismo de corte fideísta. El fideísmo ha sancionado a la razón, y ha llevado a pueblos enteros y a millones de personas a una vida de renuncia a la razón. Desde comunidades pequeñas hasta grandes cismas han llevado a su feligresía a una vida anodina en términos de entendimiento. La modernidad pensante trabajó en contra de esto, sobre todo en lo que se conoce como Ilustración, sobre todo el esfuerzo de Kant por hacer de los hombres entes pensantes y autónomos. Pero este movimiento de *las*

*luces* sólo aplicaba en los intelectuales y no a las masas.

4. La revolución industrial del siglo XVIII, que comenzó con el impulso materialista de producción y de activación de los mercados, y que continuó con el consumismo sin cuartel al que hoy más que nunca nos hallamos expuestos, y que progresivamente ha ido *in crescendo* debido a la ley de la oferta y la demanda, y a la ominosa opresión que el mercado ejerce sobre los particulares.
5. Control de conciencias que, a través de la política y de los grupos de todo tipo, ha ido moviendo los intereses políticos y las decisiones internacionales en una dirección declaradamente racista, antinatalista, pro patologías de toda índole escondidas como derechos de las personas: derecho a tatuarse, a drogarse, a mutilarse, a enfermarse y, en suma, a vivir el mal en toda la extensión de la palabra.

El tratamiento a toda esta realidad no es fácil, hemos descendido a niveles que la humanidad pocas veces ha visto en su salvajismo y en su bravura, pero ya Freud, pensando en el método curativo para los malestares de esta sociedad, admitió la ingente importancia que Platón representaba para el psicoanálisis.[3] Hemos visto que este método psicológico es bueno porque subsana en parte estos problemas a nivel personal y de la relación entre consciente e inconsciente, pero insuficiente, aun con sus extensiones a sus alumnos y herederos. Y el problema es más profundo porque hay que imprimirle al hombre las condiciones que hagan posible un

[3] Dice el médico vienés: "El psicoanálisis no creó nada original con esta concepción. El filósofo Platón muestra una coincidencia perfecta, por su origen, sus manifestaciones y su relación, con el psicoanálisis" (Freud, 1996, p 263).

proyecto personal, que lo haga feliz y que lo lleve a la trascendencia.

Ahora bien, esto lo tenemos en la filosofía clásica, y en Platón lo tenemos por primera vez expuesto en una serie de poco más de una veintena de diálogos que aportan todos los elementos que necesitamos para curar nuestra alma del ambiente que respiramos en estos tiempos de desencanto, de apatía y de desorden en la posmodernidad.

Si nos acercáramos a cada diálogo platónico, tendríamos una enseñanza de vida a modo de lo que los medievales denominaban *"lectio"*, una lección que nos renueva paso a paso, porque todas las objeciones que se nos ocurran –si no todas, al menos muchas– Platón mismo las formula en el juego de la tensión dialéctica de cada diálogo, en boca de sus personajes. De hecho, el tejido metodológico que conforma el cuerpo de los escritos está tomado de la disputa y del convencimiento de las buenas doctrinas que nos llevan precisamente a una metafísica de la belleza, del *eros* por la belleza y por el conocimiento de la realidad, de la bondad, de la justicia, de la verdad, y de los valores trascendentales que hemos ido sacrificando como cultura, que hemos ido perdiendo en nuestra inconciencia de innovación y de autoafirmación del yo.

La falta de un proyecto de vida es lo que nos tiene con los ojos en el vacío del nihilismo, con la esperanza en la nada o en subterfugios irreales y desmoralizados. De hecho, "[…] por la falta de un proyecto personal que le dé sentido a su existencia […] la vida del hombre promedio transcurre en el desaliento ante la falta de expectativas y de proyectos personales consistentes" (Hernández, 2005, p. 12). Giovanni Reale, uno de los mayores especialistas en Platón y en Aristóteles de nues-

tros tiempos, emite un juicio que está en consonancia con lo que estamos diciendo:

> El hombre contemporáneo está gravemente enfermo. En el origen del malestar de la civilización está implícito el nihilismo [...] Frente a la ausencia que lo acompaña, en cada paso del sometimiento técnico científico del mundo, después de haber experimentado punzantes desilusiones, angustias y miedo, el mundo actual vuelve la mirada al "pasado remoto", en un deseo innato de volver a sus raíces culturales. El mundo contemporáneo ha redescubierto la sabiduría de los griegos, que de nuevo se impone como un punto de referencia ineludible para quien pretenda construir una identidad propia [pues] la sabiduría antigua revela los métodos de curación de este malestar actual. Esta terapia, tal vez, nos permita curar o, al menos aliviar, el dolor y la desesperación que nos invaden (Reale, 1988, pp. 14-15).

Ahora bien, ¿cómo entonces vamos a subsanar esta condición del hombre posmoderno? La condición se revela grave, para decirlo en términos aristotélicos: hemos perdido la causa final de nuestra especie, y en términos platónicos: hemos olvidado nuestra verdadera raíz en el ser, hemos olvidado amnésicamente al mundo del saber, al mundo de las ideas, y hemos puesto en su lugar cosas materiales y equívocas que nos alejan de nuestra verdadera finalidad marcada por la realidad. El esfuerzo que tendríamos que implementar es el de la ciencia metafísica, pero tenemos que resignificarla para nuestros adentros, hacerla nuestra, comprenderla en toda su hondura.

Hemos vuelto al antro dejando los caminos de salida y de luz que nos han marcado los sabios de esta tierra. Hemos vuelto a instalarnos en la caverna con

los herrajes de las pasiones, de la ignorancia, de los prejuicios que nos atan las extremidades y hasta las maceran o las cercenan, y que nos impiden llegar a la verdadera libertad.

Cada acto de autoafirmación por voluntad ciega, que vemos hoy en día como una manifestación de nuestra libertad, en realidad es dar un paso atrás hasta la posición inicial del esclavo que está completamente aferrado a lo que le muestran delante. Porque justo en la explicación de la alegoría de la caverna que Platón obsequia al principio del libro VII 514a – 518d de la *República* (*Politéia*), en la plática que tiene Sócrates con Glaucón ("Mito de la caverna"), lo que toman por verdad los esclavos ignorantes son precisamente los simulacros de quienes se mueven detrás de ellos con sus propios propósitos. Toman por verdad lo que les ponen delante.

En nuestra vida contemporánea esos simulacros son las modas, el consumismo, la drogadicción, las perversidades de toda índole, el falso bienestar que nos procuran las realidades virtuales en lugar de las reales, la enajenación lúdica de los casinos pululantes, etc. Pero el mito claramente dice que los esclavos no pueden voltear con facilidad para darse cuenta de que todo eso no es más que un teatro superpuesto, debido a que han nacido dentro de ese cuadro artificioso e irreal.

También, una vez que los hombres creen que entienden la realidad dado que toman por ésta a las sombras proyectadas en el muro, no quieren dejar de creer eso, por comodidad y por costumbre. Pero la luz proyectada dentro de la caverna es artificial y proviene de un fuego fabricado por la mano del hombre, y no es natural ni viene del exterior como precisamente la luz

solar de Apolo. La luz que muestra las cosas no en una deformidad macilenta, sino en la nitidez real y objetiva que es la luz natural de la razón, que vence las opiniones infundadas, las creencias erróneas, los prejuicios de todo tipo y las ignorancias esclerotizantes que deforman y pervierten el juicio de la gente.

Platón nos propone una salida del antro subterráneo a la luz exterior, a la luz del conocimiento objetivo y sin parcialidades que se inclinen a intereses determinados. El conocimiento de la verdadera realidad es el único alimento del alma que nos puede nutrir verdaderamente. Ese conocimiento es el saber de las ciencias, de las investigaciones serias y metódicas que se alejan de todo ámbito doxástico y que se consagran como *episteme*. Pero para aceptar la verdad necesitamos mucha valentía ("*andréia*", decían los griegos), para someternos voluntariamente a la razón.

El hombre tiene que aprender a escuchar a la historia, tiene que entender el puesto que ocupa en el cosmos, en la vida y en su propia circunstancia determinada, porque de lo contrario creería que descubre el hilo de Ariadna, la clave de la esfinge o la fórmula que todo lo explica. Este escuchar a la historia es aprender del pasado, aprender de los conocimientos de los sabios antiguos, ancestrales, que tienen mucho que decirnos con sus barbas blancas e hirsutas a los hombres tecnologizados de hoy.

Es tan importante el recuerdo histórico de los saberes, que Platón pensaba que el conocimiento efectivo era una manera de recuerdo substancial, originario, anclado en lo más profundo del alma, en la *anámnesis* (ἀνάμνεσις) de las Ideas, de los prototipos o arquetipos perfectos del *Tópos Uranós* (τόπος ὐρανός), del Mundo de las Ideas, del mundo del saber en sí mismo, de la

llanura de la verdad que con sus pastos alimenta las alas de las almas aladas. Todo este lenguaje de belleza y de estética profunda es del gran cisne del que Sócrates soñara que se presentaba ante él y extendería sus alas para demostrar toda la belleza de que era capaz su arte, su verbo poliforme y místico.

Según algunos platonistas en estudios más o menos novedosos, el filósofo ateniense era un iniciado en los misterios de Eleusis (Schuré, 2005); otros afirman que lo fue también, y aún más de los órfico-pitagóricos (Kerényi, 2004; Kingsley, 2014), y no faltan las leyendas de que se fue a Egipto a aprender de la sabiduría de los hierofantes. Pero sea de ello lo que se quiera, lo cierto es que era un hombre profundamente religioso, y para muestra tenemos el *Eutifrón,* donde muestra todo su interés por el tema de la piedad religiosa. La religiosidad es ciertamente un elemento central en el pensamiento platónico, más de lo que se suele pensar. Y esto apunta a uno de sus vórtices centrales en términos de trascendencia, que podríamos confrontar en contraejemplo con las ideologías a la mano y faltas de fundamento que tenemos hoy en día.

## Conclusiones

¿Cómo desdeñar una religiosidad que tiene al pensamiento racional como método aliado para el descubrimiento de la verdad? ¿Cómo advertir en la posmodernidad la importancia y, más aún, la urgencia de volver a armonizar los rituales con los elementos de la ciencia? Reitero la falta de unidad científica en nuestra época, son loables los esfuerzos de transdisciplinariedad e interdisciplinariedad de enfoques trans-

versales y de pensamiento complejo, pero francamente resultan insuficientes en términos metafísicos por no llegar a la esencia medular de lo real, por ser métodos al fin y al cabo que, como bien decía Heidegger, no cuidan del ser.

La metafísica es el agua de la sed hidrópica del aprendiz de sabio, que hoy en día sólo puede ser en expresión quevedesca "discípulo de los sabios muertos". Pero es cosa muerta para el ignorante y una etapa superada para la mente cientificista, comtiana, ajena a la consideración profunda de la historia de las ideas que en gran medida rige las investigaciones de las ciencias duras. Pero el colmo es que la metafísica también está ausente en las ciencias del espíritu –para usar una expresión clásica diltheyana– porque se considera letra muerta por la Ilustración y la modernidad. Un pensamiento que resume esta situación crítica podríamos encontrarlo en un aforismo antiguo que tomamos en préstamo del filósofo de la montaña (D.K. 62); dice así: " […] mortales lo inmortales, inmortales lo mortales, muriendo estos la vida de aquellos, viviendo estos de la muerte de aquellos" (Farre, 1982, p. 129).

Todos los elementos que necesitamos para la investigación metafísica los hallamos en los diálogos platónicos: a la epistemología o metafísica del conocimiento la encontramos en el *Protágoras*, en el *Menón* y en el *Teeteto* principalmente. A la filosofía moral o metafísica de las costumbres, en la *Apología*, en el *Critón*, en la *República* y en las *Leyes*. A la teoría política, en la *República*, en el *Político* y en las *Leyes*. A la retórica, en el *Gorgias*, en el *Sofista* y en el *Fedro*. A la metafísica del amor, en el *Lisis*, en el *Banquete* y en el *Fedro*. La ontología o metafísica del ser en todos los

diálogos aparece de alguna manera como teoría de las Ideas, ya sea en el fondo o en el primer plano temático de cada diálogo, pero principalmente en la *República* y en el *Parménides.* A la cosmología la encontramos en el *Timeo*, e intercalada en la metafísica aparecen profusas pinceladas de otras ciencias segundas como la medicina, las matemáticas, la mayéutica y la dialéctica, la mitología, la pedagogía, etc. Los diálogos de Platón podrían llamarse una especie de *Panoptikón* (Πανοπτικόν), pues representan una suma de conocimientos de la época. La primer suma de saberes conocida de la humanidad.

## Bibliografía


Cherniss, H. (1993). *El enigma de la primera Academia.* México: unam.

Farre, L. (1982). *Heráclito. Fragmentos.* Buenos Aires: Aguilar.

Freud, S. (1996). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández, A. (2005). "Medicina y filosofía en el pensamiento platónico". En E. Di Castro (Cood.), *Estudios filosóficos. Platón, Aristóteles, Carl Schmitt,* (pp. 1-30). México: unam.

Kerényi, K. (2004). *Eleusis*. Madrid: Siruela.

Kingsley, P. (2014). *En los obscuros lugares del saber.* Barcelona: Atalanta.

Kuri, R. (2005). *¿Por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?* México: Coyoacán.

___ (2003). *La indiferencia.* México: Coyoacán.

___ (2001). *Metafísica medieval y mundo moderno. Retorno a la metafísica del ser*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla/Ducere.

Luri, G. (2011), *Introducción al Vocabulario de Platón.* Sevilla: ecoem.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. México: Alianza Editorial.

___ (2004). *Crepúsculo de los ídolos*. México: Alianza Editorial.

Platón (s.f.). *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Reale, G. (2002). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.

___ (1988). *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo.* Barcelona: Herder.

Ramos, E. (1974). La posición de Proclo ante el cristianismo. *Habis*, (5), 25-36.

Schuré, E. (2005). *Los grandes iniciados.* Madrid: Dilema.

Vegetti, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos.

# “Sufrir me tocó a mí en esta vida…” El problema de las conceptualizaciones del mal

Jesús Arturo Navarro Ramos

## Introducción

Para construir la narración de carácter etnográfico que abre este texto, se ha recurrido a las experiencias del autor en su relación cotidiana con personas de pueblos ubicados en los estados de San Luis Potosí, Durango y Zacatecas. En sentido estricto, no se trata de una reconstrucción etnográfica, sino de un esfuerzo por narrar historias para construir una imagen, pero que fácilmente puede encontrar el lector en su propio entorno, pues son parte del lenguaje compartido por muchos. La historia de Lupe ha sido escrita casi veinticinco años después de su muerte, pero dialogada con su hermana para validar la reconstrucción del recuerdo.

## Imágenes para construir una narración etnográfica

A una casa de tres habitaciones y una pequeña cocina, con una disposición que parecía una tripa, Lupe llegaba al menos un par de veces a la semana. Se trataba de la casa donde vivían su hermano, su cuñada y sus hijos. Ahí pasaba la tarde y a veces la noche. Llega-

ba a ese lugar después de asistir a su reunión de las "hermanas terciarias". La mayor parte del tiempo lo pasaba en la cocina y en el patio sintiendo el fresco de la tarde. Ahí sacaba su librito de oraciones y leía "Las florecillas de San Francisco", el "Oficio parvo" o alguna oración. Le gustaba narrar a sus sobrinos lo que leía. En algún momento de la tarde, Lupe tomaba la escoba y barría, comenzaba en la pequeña sala que tenía dos muebles y una mesa de centro. Ahí empezaba el ritual, en voz baja comenzaba a cantar "Sufrir me tocó a mí en esta vida. Llorar es mi destino hasta el morir. No importa que la gente me critique, si así lo quiere Dios, si así lo quiere Dios, yo tengo que cumplir". Con esta melodía que salió a la luz en 1969 con el grupo Los Solitarios, Lupe iniciaba el ritual de orar-barrer. Los sobrinos creían que cantaba porque no le gustaba barrer, pero lo hacía tan bien que pronto dejaron de pensar en eso. Nadie le preguntó a Lupe acerca de su gusto por la canción, pero ella siempre cantaba "Si así lo quiere Dios, yo tengo que cumplir".

En otros contextos, particularmente en los relativos a la zona de los pueblos de Jalisco que están al sur de la Zona Metropolitana de Guadalajara y en la Serranía de Durango, en la zona de Milpillas, las personas mayores, al saludar, suelen hacerlo con una expresión coloquial en la que, sin nombrarlo, se plantea una oposición al mal: "Buenos días le dé Dios" es una frase que señala que el autor del mal no es la divinidad. El mal, en caso de que esté presente, no es de Dios, según el lenguaje coloquial. En estos mismos lugares, la conversación suele continuar –cuando las personas se detienen para prolongar el saludo– con una pregunta: "¿Cómo está de males?", que suelen responder con "No hay mal que por bien no venga".

Hablar del mal puede resultar una experiencia compleja, en la medida en la que al hacerlo se alude a situaciones particulares que denotan incomodidad. En todas las situaciones catalogadas como "mal" se encuentra la tensión representada por lo deseable en contraposición a lo ocurrido. La detección del mal en la vida humana se suele dar como oposición. El relato con el que inicia este trabajo, sin ser un fruto de un acercamiento etnográfico en el sentido estricto del término, sino una recopilación de recuerdos con los que se ha reconstruido una imagen con rasgos etnográficos, contiene algunos de sus elementos, pues recoge las vivencias de un personaje ya fallecido, y se reconstruyen para presentar un relato ordenado que sirva de eje al desarrollo de este trabajo.

Lupe es una mujer que nació en Alaquines, San Luis Potosí, en el seno de una familia católica conservadora. Su manera de vivir la llevó a mantenerse en tensión entre las convicciones heredadas de la familia y recibidas a través de la educación, y sus propias ideas de libertad y de explorar el mundo. Así, incursionó en actividades consideradas *non sancta* en un horizonte de comprensión católico conservador, tales como realizar viajes, vivir en diferentes pueblos, y cantar en una estación de radio las melodías de la época, las que se escuchaban entre 1940 y 1970. Tiempo después, Lupe vivió un proceso de conversión religiosa que le llevó a asumir la regla de la Tercera Orden Franciscana. Con ello, dejó de lado sus viajes constantes a pueblos de la huasteca potosina y al norte de Veracruz, así como la actividad en la estación de radio. Se le pudo ver en Ciudad Madero pasando largos ratos en el templo, asistiendo a las reuniones de su cofradía, pero siempre cantando en casa de sus sobrinos

"Sufrir me tocó a mí en esta vida. Llorar es mi destino hasta el morir. No importa que la gente me critique, si así lo quiere Dios, si así lo quiere Dios, yo tengo que cumplir", y conversando con los vecinos sobre el tema "¿Cómo está de males hoy?".

## La visión del mal. Un problema entre univocismo y equivocismo

La interpretación sobre el mal es un tema complejo porque las raíces conceptuales del mismo remiten a la tradición teológica y filosófica. Se trata en el fondo de un problema de comprensión del concepto mal, dado que en el lenguaje de estas disciplinas se presenta como ausencia de bien, e incluso como ausencia de Dios en la vida humana. El mal entonces estaría referido a aquellas conductas que se alejan de una visión ideal de ser humano y de sociedad. El contenido de dichas conductas estará determinado, en este caso, por los elementos valorales determinados por el aparato conceptual que tenga mayor aceptación en el grupo social. Las posiciones de las minorías quedarán justamente como interpretaciones marginales. Estas interpretaciones marginales, en el caso de las religiones derivadas de la tradición judeocristiana, serán ubicadas como pecaminosas, y su contenido como pecado; y en las religiones de corte hindú-budista, las conductas e interpretaciones que se alejan de los valores del grupo serán reconocidas como karma negativo. Con ello inicia el proceso de construcción de una visión unívoca de la realidad moral y, en este caso, de la noción de mal.

Sin embargo, el mal, de acuerdo con la narración inicial, no es un elemento abstracto, de modo que en

México se suele hablar de "males" para referirse a toda clase de circunstancias que ocurren al margen de la bondad o de la divinidad. Por eso en la narración Lupe puede ir al templo y tener una vida virtuosa después de su conversión; y al mismo tiempo continuar diciendo que está viviendo entre males y que le ha tocado sufrir. Lo mismo ocurre con quienes se encuentran y dialogan sobre los males del día y de cada uno. En la pregunta "¿Cómo está de males?" subyace el criterio de proporcionalidad como elemento diferenciador del mal. Existe en la prenoción del mal –que se conceptualiza bajo el esquema religioso– la suposición de que existe un mal mayor, que estaría configurado por la aceptación de aquello que aleja de Dios. En cambio, los males, independientemente de su origen, podrían ser queridos o permitidos por Dios, para el bien de la persona que los padece o para probar su fidelidad.

La sola conceptualización del mal en el pensamiento tradicional católico, como proveniente de la carencia de bien, es un esfuerzo por resolver la paradoja del mal y la existencia de Dios, que se suele expresar en la pregunta "¿Por qué Dios permite la existencia del mal?" En el lenguaje popular, la paradoja encuentra una respuesta sintética: Dios permite el mal porque entra, de alguna manera, en su proyecto. La radicalidad del planteamiento bíblico en el libro de Job, donde el mal es parte de la misma acción permitida por Dios, se ha instalado como una forma de respuesta en la que Dios es la realidad abarcadora de toda realidad, incluso aquella que parece opuesta a Él, como el mal.

Una distinción básica que la filosofía ha ofrecido respecto al mal se encuentra en la clarificación de los tipos de mal. Según esta clarificación, se entiende que hay un mal natural asociado a lo que las cosas son, el

"mal físico", que se explica por el devenir. Otro tipo de mal es el "mal metafísico", asociado a la limitación del ente. En la existencia de este mal subyace la suposición de plenitud de ser que es el causante del ser del ente, pero que nunca puede alcanzarse en plenitud. Del mal metafísico se derivan las limitaciones asociadas a la finitud, a la contingencia, a la realización del ente mediado y acotado por el espacio y el tiempo. El mal metafísico tiene su explicación en la actualización de la potencialidad del ente que no alcanzará nunca la perfección absoluta, sino cierta gradualidad. Finalmente se encuentra el *mal moral*. Este último se asocia a las nociones de libertad, conciencia, responsabilidad y conocimiento. Se trata del mal derivado de la actuación de los seres humanos en la toma de decisiones. El mal moral existe porque existe la libertad, es decir, porque en su encuentro con la realidad el ser humano se enfrenta a diversas posibilidades para proceder. No así el animal que se ve obligado por la fuerza de su naturaleza a proceder de una sola forma de acuerdo con su condición de animalidad. De tal suerte que a un león que ataca a una persona no se le puede atribuir la condición de ser un león malo simplemente por haber actuado de acuerdo con su condición física y metafísica.

Cuando el tema del mal es abordado en la teología clásica, el problema se vuelve casi insoluble, pues, si bien se entiende que el mal moral depende de la libertad humana, no es comprensible por qué Dios, siendo bueno, permite que le ocurran cosas malas a las personas buenas. Se trata incluso del sufrimiento del inocente que deja sin posibilidad de justificar a Dios. Para intentar esbozar una respuesta a la pregunta por cuál es el sentido del mal si existe Dios, la teología clásica

ha planteado el asunto del pecado original como condición responsable de la entrada del mal y del pecado en el mundo. Al mismo tiempo, se señala que Dios no puede quitar el mal del mundo porque tendría que eliminar la libertad. Por esas razones, Lupe, nuestro personaje de la narración, al igual que muchas otras personas, puede decir: "Si así lo quiere Dios, yo tengo que sufrir". Tal expresión en el contexto de una teología negativa genera que el sujeto humano se asuma como un sujeto pasivo, al menos cuando constata que, a pesar de los esfuerzos, el mal sigue presente en su vida, y no le queda sino aceptar que "Si así lo quiere Dios, hoy tengo que sufrir".

El reconocimiento de lo anterior hace que el autor sagrado exprese su desconcierto ante lo infecundo de la vida: "¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol? Una generación va, otra generación viene; pero la tierra permanece donde está. Sale el sol, se pone el sol; corre hacia su lugar y de allí vuelve a salir [...] lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol" (Ecl. 1, 3-5.9).

Cuando la respuesta de Dios sobre el mal no aparece claramente, surge una figura que hará las veces de responsable del mal. Así, el mismo autor sagrado siglos después dirá: "Nuestro enemigo el diablo, como león rugiente anda buscando a quien devorar", y aconsejará: "Sean prudentes, estén despiertos. Resístanle, firmes en la fe", señalando que este es asunto de la humanidad creyente completa "sabiendo que en todas partes del mundo los hermanos de ustedes están sufriendo las mismas cosas" (1 Pedro 5, 8-9).

La superación de la escolástica en la teología no eliminó los anclajes epistemológicos que los creyentes asumieron para explicar el problema del mal. Sin em-

bargo, la reflexión teológica postconciliar ha dado un giro para dejar la especulación y sustituirla por la comprensión de la realidad histórica y sus problemáticas a la luz de la fe. La reflexión de la teología fundamental intenta dar cuenta del sentido de la fe, y al abordar la cuestión del mal lo hace desde la consideración de que Dios no quiere el mal, sino que éste tiene, más allá de una explicación metafísica, una causa histórica. Serán René Girard y algunos de los estudiosos de su pensamiento quienes ofrezcan una serie de planteamientos para pensar el mal. Así, el descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio, y la rivalidad y el deseo mimético serán clave para entender la complejidad del mal incorporado en la condición humana y reflejado en las estructuras sociales en las que vivimos (Girard, 2002).

Llegados a este punto, la concepción del mal explicitada en la historia de Lupe ya no se sostiene. El mal no es porque Dios lo quiere, sino porque existe una serie de mecanismos humanos que configuran el mal. Sufrir es una experiencia humana, cotidiana, que tiene sus raíces en la rivalidad humana y el desplazamiento de la culpa a otros. No se trata de responsabilizar a Satán, a Dios, al pecado o al karma de los sufrimientos y males, sino que éstos están enraizados en la propia historia. Lo complejo es que esta forma de pensar da paso a una causalidad multifactorial en la que el mal no tiene un origen único, como se había señalado, en el pecado o en la naturaleza humana. Se abre entonces una perspectiva de equivocidad con una enorme riqueza que permite construir respuestas abiertas a la realidad del mal frente a la respuesta unívoca sobre el asunto. La cuestión no es decantarse por el univocismo o el equivocismo respecto a la cuestión del

mal, sino reconocer su existencia y sus aportaciones a la reflexión para buscar los equilibrios.

Cuando en el análisis hermenéutico se incorpora la hermenéutica analógica, la interpretación sobre el mal se mantiene distante del univocismo y el equivocismo. De este modo, la comprensión del mal se abre a las diversas interpretaciones que existen. Los componentes de un marco unívoco de la comprensión del mal son los siguientes: el uso de un lenguaje que argumenta a partir de la prescripción con carácter cerrado, distinguiendo lo permitido de lo rechazado; la interpretación que se realiza sostiene una categoría negativa, donde la idea de lo malo excluye otras interpretaciones –incluso dentro del mismo cristianismo–, donde el pecado es visto como una oportunidad para el discernimiento moral, y la construcción de la libertad del sujeto (Vidal, 1975). Cuando en los procesos hermenéuticos del análisis de las situaciones morales se recurre sólo al planteamiento de "lo malo", se dejan de lado elementos interpretativos que se han rechazado y que permiten reconocer el valor de las diferencias, cobijados con una interpretación positiva. Con ello se cae en un reduccionismo y en la construcción de un discurso sesgado.

## Ensayando una propuesta conceptual desde la analogía

Mauricio Beuchot (2016), filósofo mexicano, propone que, para trascender la dinámica univocismo-equivocismo, la analogía aporta un elemento importante en los procesos de interpretación. Esta propuesta parte de la consideración de que en el acto hermenéutico

aparecen dos intencionalidades básicas en conflicto: la del autor y la del lector. Beuchot señala que:

> […] a veces pelean a muerte en la arena del texto, tratan de destruirse; pues la intencionalidad del autor lucha por ser respetada (el autor quiere que su texto se entienda como él lo expresó), y el lector por inscribir su creatividad (el lector no siempre entiende el texto según lo que pretendió su autor (Beuchot, 2016, p. 14).

La aplicación de la analogía en el caso de la conceptualización sobre el mal reconoce el valor de las diversas interpretaciones para buscar lo común de ellas. Se trata de un acto historizado para encontrar la proporcionalidad. Se trata de un ejercicio de flexibilidad para aceptar aquella interpretación que se acerque más a la verdad del asunto, sin perder de vista la historización.

En el caso que nos ocupa se pueden reconocer los siguientes argumentos (véase tabla 1).

Si se aplica el criterio de proporcionalidad, entendido como criterio de interpretación, nos encontramos con que la interpretación unívoca y las equívocas en su conjunto se pueden organizar en siete grupos de argumentos con los siguientes matices (véase tabla 2).

La proporcionalidad se encuentra configurada por el término "vida del hombre", y sus correlativos "condición humana" y "existencia humana".

La propuesta conceptual sobre el mal, construida mediante la analogía, plantea lo siguiente: el mal no existe como algo dado, sino que se objetiva en la vida del ser humano, y se expresa como sufrimiento, dolor, fatiga o cansancio. Al estar incorporado en la condición humana, el mal ocurre por dos razones: la primera es que el hombre no es perfecto; y la segunda,

Tabla 1
Argumentos unívocos y equívocos sobre el mal

| Argumento | Interpretación unívoca | Interpretaciones equívocas |
|---|---|---|
| "Sufrir me tocó a mí en esta vida. Llorar es mi destino hasta el morir. No importa que la gente me critique, si así lo quiere Dios, si así lo quiere Dios yo tengo que cumplir"<br><br>"¿Cómo está de males?", "No hay mal que por bien no venga",<br>"Voy de mal en mal" | El mal procede de la carencia de bien, de la ausencia o desplazamiento de Dios en la vida. El sufrimiento se explica al ser permitido –e incluso querido– por Dios. El mal moral se llama pecado.<br><br>El mal permitido por Dios es el llamado mal físico y el mal moral. El mal y el sufrimiento proceden del pecado original, por eso son permanentes. | El sufrimiento procede de las fatigas del hombre. Nada hay nuevo bajo el sol (Cfr. Ecl. 1, 3-5.9). El mal procede del diablo al que hay que resistirse (Cfr.1 Pedro 5, 8-9).<br>El mal procede de la rivalidad entre los seres humanos y del deseo mimético. El mal y el sufrimiento están incorporados en la condición humana y se reflejan en las estructuras sociales.<br>El mal procede de Dios en cuanto causa del ente.<br>El mal moral se explica gracias a la existencia de la libertad. Sin libertad el mal no existiría.<br>La posibilidad de realizar el mal es una oportunidad para el discernimiento moral.<br>El mal es consecuencia directa de las acciones negativas, es karma. |

Tabla 2
Análisis de argumentos equívocos sobre el mal

| Diversas interpretaciones | Elemento común | Elementos diferenciadores |
|---|---|---|
| El mal procede de la carencia de bien, de la ausencia o desplazamiento de Dios en la vida. El sufrimiento se explica al ser como permitido –e incluso querido– por Dios. El mal moral se llama pecado. El mal permitido por Dios es el llamado mal físico y el mal moral. El mal y el sufrimiento proceden del pecado original, por eso son permanentes. | El mal se ve objetivado en la vida del hombre. | El mal adquiere diversos nombres: sufrimiento, mal físico, mal moral, dolor, pecado. |
| El sufrimiento procede de las fatigas del hombre. Nada hay nuevo bajo el sol (Cfr. Ecl. 1, 3-5.9). El mal procede del diablo al que hay que resistirse (Cfr. 1 Pedro 5, 8-9). | El sufrimiento viene de la fatiga o cansancio del hombre. | El mal tiene un autor último que es el diablo. |
| El mal procede de la rivalidad entre los seres humanos, y del deseo mimético. El mal y el sufrimiento están incorporados en la condición humana y se refleja en las estructuras sociales. | El mal está incorporado en la condición humana. | El mal procede de la rivalidad entre los seres humanos y del desplazamiento de la responsabilidad. |

| | | |
|---|---|---|
| El mal procede de Dios en cuanto causa del ente. | El mal ocurre porque el hombre no es perfecto. | El mal tiene como explicación a Dios mismo. |
| El mal moral se explica gracias a la existencia de la libertad. Sin libertad el mal no existiría. | El mal procede del ejercicio de la libertad que permite optar. | Aunque exista la libertad, ésta no es absoluta y puede ser un atenuante para responsabilizarse del mal. |
| La posibilidad de realizar el mal es una oportunidad para el discernimiento moral. | El mal permite al hombre discernir. | El mal tiene una aportación a la construcción de hombre. |
| El mal es consecuencia directa de las acciones negativas, es karma. | El mal está anclado a la existencia humana. | El mal es consecuencia de las acciones, no son las acciones mismas. |

que ejerce la libertad al optar. El mal tiene una característica de humanización porque permite discernir el sentido de las acciones, por eso está anclado a la existencia humana.

Esta interpretación de carácter analógico no desconoce la existencia de las interpretaciones equívocas y sus elementos diferenciadores, por lo que no las elimina ni las suplanta. Quienes sostengan alguna de las interpretaciones podrán continuar con ellas, pero el aporte de la interpretación analógica es que existe una base común que puede ser aceptada por su carácter de proporcionalidad. Por otra parte, la analogía, aplicada al concepto de mal, hace más llevadera la existencia porque aparecen salidas a la constatación del sufrimiento, y a la suposición de que éste es querido por Dios.

## ¿Cómo entender el mal en la experiencia de la vida cotidiana? Hacia una ética que reconozca el sentido del mal.

El mal en sentido analógico, independientemente de su causalidad física o metafísica –sobre la que poco o nada se puede hacer–, está enraizado en la realidad humana a partir del ejercicio de la libertad. De ahí que se pueda plantear su sentido como un asunto de carácter moral: el mal no existe como algo dado, sino que se objetiva en la vida del ser humano, y se expresa como sufrimiento, dolor, fatiga o cansancio. Al estar incorporado en la condición humana, el mal ocurre por dos razones: la primera porque el hombre no es perfecto; y la segunda, porque ejerce la libertad al optar. El mal tiene una característica de humanización

porque permite discernir el sentido de las acciones, por eso está anclado a la existencia humana.

Si bien el abordaje analógico es un esfuerzo por reconocer los puntos de encuentro entre concepciones diferentes que forman parte del universo de la equivocidad, es conveniente reconocer sus limitaciones. El sólo criterio de proporcionalidad que permite señalar los puntos de encuentro entre distintas concepciones del mal queda como un esfuerzo parcial, debido a que no permite responder a la pregunta "¿Qué hacer con el mal?" En sentido estricto, la variedad de respuestas nuevamente remite a la equivocidad. Gracias a ella, se pueden tener distintos tipos de práctica social, al reconocer uno u otro valor como eje primordial de la convivencia.

Si la ética no sólo es una cuestión de análisis de creencias morales, sino que en su centro, tal como lo reconoce Aranguren (1997, p. 16), se distingue la moral elaborada y la moral vivida, la reflexión ética sobre el mal nos sitúa en el plano de la moral pensada, también conocida como *ethica docens*. En ese sentido, convendría señalar que la experiencia del mal en la vida cotidiana, independientemente de lo que cada sujeto moral considere como causal metafísica, se hace presente de manera diaria. El mal aparece en forma de males que se hacen notables porque entran en contradicción con el modo en el que se conceptualiza la utopía de la convivencia y de la realización humana.

Ante esto, lo único que parece quedar abierto es la posibilidad de enfrentar el mal, lo que sin duda remite al horizonte de sentido que tiene en la vida humana. La descripción alcanzada sobre el mal en el abordaje analógico no plantea una opción mejor o peor para proceder respecto al mal; sin embargo, dos elementos

contenidos en ella abren la posibilidad de iniciar una toma de postura. Se trata de la idea que señala que el mal existe gracias a que el ser humano ejerce la libertad al optar, y del señalamiento de que el mal tiene una característica de humanización porque permite discernir el sentido de las acciones.

Una ética que reconozca el sentido del mal en la vida cotidiana no puede prescindir de estos supuestos, pues será desde ellos que aparecen en el horizonte de comprensión las posibilidades de actuar.

Si es así, que el mal permite humanizarnos al discernir, y el discernir es un elemento previo para ejercer la libertad, entonces nos encontramos ante un panorama más o menos claro, de modo que ya no es posible operar con el criterio de que el mal moral tiene una causalidad en Dios, el diablo, el karma o en el azar. Al descartar entonces las respuestas que plantean una causalidad externa, aparece un nuevo ejercicio de interpretación analógica para precisar qué hacer con la experiencia del mal en la vida cotidiana. El siguiente cuadro, con los ajustes de la aplicación analógica, ofrece tres grupos de ideas, a partir ahora de la integración de los elementos diferenciadores (véase tabla 3).

Se trata de transitar hacia la construcción de una *ethica utens* que sirva para conducir –al menos como veremos– la experiencia del mal en la vida cotidiana. Los elementos comunes son ahora cuatro: el mal procede de la rivalidad entre los seres humanos y del desplazamiento de la misma; si bien el criterio y vivencia de la libertad es causante del mal moral, éste no es absoluto, por lo que siempre hay un margen de ignorancia o de ceguera en el momento de decidir; si bien lo anterior puede servir para atenuar la responsabilidad

Tabla 3
La acción humana sobre el mal

| Diversas interpretaciones | Elemento común | Elementos diferenciadores |
|---|---|---|
| El mal procede de la rivalidad entre los seres humanos, y del deseo mimético. El mal y el sufrimiento están incorporados en la condición humana y se refleja en las estructuras sociales. | El mal está incorporado en la condición humana. | El mal procede de la rivalidad entre los seres humanos y del desplazamiento de la responsabilidad. |
| El mal moral se explica gracias a la existencia de la libertad. Sin libertad el mal no existiría. | El mal procede del ejercicio de la libertad que permite optar. | Aunque exista la libertad, ésta no es absoluta y puede ser un atenuante para responsabilizarse del mal. |
| La posibilidad de realizar el mal es una oportunidad para el discernimiento moral. | El mal permite al hombre discernir. | El mal tiene una aportación a la construcción de hombre. |

personal, no sucede de la misma forma ante el mal con características sociales donde distintos sujetos pueden sumar sus observaciones y consideraciones sobre el mal; el cuarto elemento reconoce que, a pesar de todo, la experiencia del mal constituye una manera de formar la condición humana y, al mismo tiempo, de ajustar las instituciones generadoras de una cultura del mal.

## Conclusiones

Con lo señalado, queda claro que la acción humana sobre el mal, desde una perspectiva ética, no puede quedar encasillada en el sentido de alcanzar una serie de disposiciones para organizar la vida y la convivencia, pues si bien los criterios son fundamentales, la vida cotidiana no opera teóricamente. Para ello, se requiere recuperar el sentido del término "ética" como una serie de argumentaciones que operan para organizar la praxis (Aranguren, 1997, pág. 22).

Llegados a este punto, nuevamente aparece la multiplicidad de interpretaciones para enfrentar el mal. Es importante reconocer la pluralidad de ideas que aparecen y sobre las que podría realizarse nuevamente un análisis hermenéutico para optar por una u otra. Sin embargo, dado que no es el fin de este texto, baste señalar que en la pluralidad de acciones que remitan a una praxis ética respecto al mal se encuentran las opciones valorales de los sujetos morales, que determinan que una acción es mejor o más favorable que otra de acuerdo con el momento histórico vivido. Un ejemplo de este modo de proceder es el posicionamiento teórico y práctico de Ximo García Roca (2013),

que ha hecho de la solidaridad un eje de su esfuerzo ético-social al considerar que ésta debe reinventarse para poder desarrollarse en tiempos de crisis.[1] Así como esta, habrá respuestas distintas.

## Bibliografía


Aranguren, J. (1997). *Ética.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones.* México: Fondo de Cultura Económica.

García Roca, J. (2013). *Ciudadanía, vcindad, fraternidad. recrear la solidaridad.* Guadalajara: iteso.

Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio.* Barcelona: Anagrama.

___ (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago.* Barcelona: Anagrama.

Vidal, M. (1975). *Moral de actitudes I.* Madrid: ps Editorial.


[1] Se puede consultar el trabajo de Joaquín García Roca en http://jgarciar.blogs.uv.es

# Aproximaciones semánticas al concepto del mal

Omar de Jesús Romero González

## Introducción

En este escrito se presentan –como el título lo indica– algunas "aproximaciones semánticas"[1] al concepto del mal. Por esa razón, mi argumento o razonamiento estará dividido en cuatro apartados. En primer lugar presentaré las definiciones que se han elaborado, aunque de manera general, sobre el concepto del mal en algunos diccionarios de filosofía[2], con la finalidad de asignar un punto de partida para tratar este tema.

En segundo lugar, tras haber planteado al menos tres distintas definiciones del concepto del mal, se introducen, como una especie de *reductio ad absurdum*, al menos dos argumentos (la imposibilidad de dar una definición satisfactoria del concepto de "bien" –y por ana-

[1] Por "semántica" entiendo las relaciones que guardan los "signos" con los objetos a los que éstos se refieren, es decir, a la designación de representaciones mentales otorgadas por el procesamiento de distintos caracteres y sonidos esgrimidos desde distintos contextos como usos específicos del "habla".

[2] Para cumplir con este requisito serán consultadas las siguientes obras: El *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano, el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* de André Lalande y el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora.

logía y extensión a su antípoda, del concepto de "mal"–, y la llamada "falacia naturalista") elaborados por George Edward Moore en su famosa obra *Principia Ethica.*

En tercer lugar se trata la cuestión sobre el problema de otorgar una definición satisfactoria al concepto de "mal", o la imposibilidad de realizar tal empresa desde el enfoque de la lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure (la distinción entre "lenguaje", "lengua" y "habla", y la distinción entre "signo", "significado" y "significante" tomados del *Curso de lingüística general*). Este tercer paso tiene la finalidad de presentar el concepto de "mal" como un "signo linguístico", es decir, presentar al "significado" de este concepto como algo meramente arbitrario y completamente convencional que es usado por determinadas comunidades en determinados contextos y con determinados referentes empíricos o meta-empíricos.

Finalmente, pero no menos importante, será considerado el concepto de "mal" (atendiendo a la "falacia naturalista" de Moore y a la construcción del "signo lingüístico" de Saussure) bajo el uso que éste tiene como una entidad meta-lingüística, es decir, serán expuestos los alcances que tiene este concepto más allá de la mera construcción lingüística. Para demostrar este uso se abordarán las consideraciones presentadas por Aristóteles en la *Retórica* sobre las tres maneras que existen (ἦθος, *ethos*; πάθος, *pathos*; y λόγος, *logos*) para convencer sobre las distintas acepciones que pueden darse del concepto de "mal" mediante el empleo del discurso.

La introducción de estos cuatro pasos o elementos me permite sostener la tesis que consiste en presentar la consideración de usar el concepto de "mal" como una entidad lingüística o meta-lingüística que

nos puede llevar a elaborar una construcción axiológica u ontológica que es, en última instancia, el resultado de una completa ambigüedad sobre el uso y los significados que se otorgan por diversas maneras de considerar al concepto de "mal" desde distintos enfoques, tanto filosóficos como religiosos. Es decir, mi tesis consiste solamente en advertir que, al momento de hablar sobre este concepto, al usarlo, se puede incurrir en la comisión de la "falacia naturalista", esto es, definir al "mal" no por sí mismo, sino en relación con otra cosa; verbigracia: "el mal es el pecado", "el mal es el diablo", "el mal es la mujer", "el mal es la carne", "el mal es el incumplimiento de la ley", etc.

Por lo tanto, mi argumento consiste en elaborar una aproximación semántica al concepto de "mal" con la finalidad de esclarecer algunas oscuridades, vaguedades o ambigüedades que pudieran desprenderse del manejo de dicho concepto para su posterior uso en ámbitos éticos, teológicos o filosóficos.

## La definición del concepto del mal en los diccionarios de filosofía

Como punto de partida para poner de manifiesto la intuición o tesis de este escrito se presentan al menos tres definiciones del concepto de "mal".

En su *Diccionario de filosofía*, Abbagnano define al concepto de "mal" como sigue:

> Este término tiene una variedad de significados tan extensa como el término bien del que es correlativo. Desde el punto de vista filosófico, esta variedad se puede reducir a las dos interpretaciones fundamentales dadas en el

> curso de la historia de la filosofía y que son: 1) la noción metafísica del mal, según la cual es: a) el no-ser, o b) una dualidad en el ser; 2) la noción subjetivista, según la cual el mal es el objeto de un apetito o un juicio negativo (Abbagnano, 2004, p. 678).

De esta cita se puede inferir que, en el punto 1 (noción metafísica), en el apartado a, el mal es la ausencia de bien (solución agustiniana), y en el apartado "b", a que el "mal" posee un estatus ontológico equivalente al del "bien", al ser una fuerza de igual magnitud, pero en sentido opuesto (solución maniquea). En el segundo punto (noción subjetivista), se presenta la idea de que un factor subjetivo consiste en la presencia de un elemento patético o emotivo, o en la presencia de un juicio negativo, es decir, en este punto se plantea una oposición o distinción entre el *logos* y el *pathos*.

André Lalande, por su parte, define al concepto del "mal" de la siguiente manera:

> Sens général: tout ce qui est objet de désapprobation ou de blâme, tout ce qui est tel que la volonté a le droit de s'y opposer légitimement et de le modifier. On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysiquement consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Spécialement : Mal moral. Ce sens est toujours celui du mot dans l´expression : «Faire le mal»[3] (Lalande, 1929, p. 590).

[3] Traducción del francés de Omar de Jesús Romero González: "Sentido general: todo eso que es objeto de desaprobación o de censura, todo eso que es tal que la voluntad tiene el derecho de oponérsele legítimamente y de modificarlo. Se puede tomar al mal metafísicamente, físicamente y moralmente.

Esta definición de André Lalande plantea tres direcciones (metafísica, física y moral) bajo las cuales comprender el significado del concepto de "mal", diferenciándose así de la definición de Abbagnano, quien sólo reconoce dos dimensiones –aunque la primera bifurca según las diferentes soluciones ofrecidas al problema ontológico– del fenómeno (metafísica y subjetiva). Sin embargo, podría argumentarse a favor de cierto paralelismo, puesto que, en última instancia, sólo se trata de postular las distintas formas bajo las cuales se puede pensar históricamente el problema de otorgar un significado filosófico al concepto de "mal". Además, podría sostenerse que existe una suerte de similitud entre la manera subjetivista de Abbagnano y la forma del "mal" físico postulada por Lalande. No obstante, a pesar de encontrar tanto similitudes como diferencias en estos dos modos de definir el concepto, aún es menester presentar una tercera definición para "mal".

Esta tercera definición se encuentra en el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora:

> El mal puede estudiarse semánticamente. En tal caso suele reducirse el sustantivo 'el mal' al adjetivo 'malo' y presentar el problema bajo forma de expresiones tales como 'x es detestable', 'x es desagradable', 'x es punible", etc. o inclusive "desapruebo x', todas las cuales se consideran como sinónimas de 'x es malo'. Puede también distinguirse entre el mal como 'lo malo' y el mal como 'el mal' [...] 'El mal' puede definirse como algo con lo cual

---

El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado. Especialmente: Mal moral. Ese sentido es siempre el de la palabra en la expresión 'hacer el mal'".

alguien choca y, por tanto, como algo "objetivo". Ahora bien, cada una de estas expresiones puede –una vez interpretada– dar origen a una determinada teoría filosófica acerca del mal [...] Puede estudiarse el problema del mal desde el punto de vista psicológico, sociológico, histórico, etc. En tal caso es frecuente dar una interpretación relativista del mal, pues se supone que lo que se diga acerca de éste depende de las circunstancias psicológicas, sociales, históricas, etc. Algunos consideran que el mal es algo real no sólo psicológica, sociológica o históricamente, sino de un modo más amplio, de tal suerte que los males particulares son definidos como especies de un mal real general [...] Varios autores han declarado que el problema del mal es exclusivamente de índole moral; otros, que es sólo de naturaleza metafísica. En los dos casos puede todavía insistirse en que el mal es predominantemente [...] una realidad (o un ser) o bien que es exclusiva o primariamente un valor (o, mejor dicho, un disvalor o valor negativo). A veces se concluye que la definición del mal como realidad (o, si se quiere, negación o ausencia de realidad) y como valor (o disvalor) no son incompatibles, puesto que realidad y valor, por un lado, y negación de realidad y disvalor, por el otro, son equiparables [...] Las teorías acerca de la naturaleza del mal pueden agruparse grosso modo en la forma que se menciona a continuación [...] Según un grupo de teorías, el mal no es una realidad separada o separable: forma parte de la única realidad verdaderamente existente (usualmente concebida en forma monista, pero a veces también en forma pluralista), aunque sea lo que hay de menos real dentro de lo real. El mal al cual se refieren estas teorías es principalmente el mal metafísico [...] pero en ocasiones se presenta dicho mal metafísico bajo el aspecto del mal físico o del mal moral (o de ambos)" (Ferrater Mora, 1964, p. 119).

Esta definición presentada por Ferrater Mora se muestra como una síntesis de las definiciones tanto de Abbagnano como de Lalande. Ferrater Mora tiene *in mente* al menos cinco consideraciones distintas sobre el concepto de "mal":

1. La consideración semántica que postula al "mal" como sustantivo (el mal) como adjetivo (lo malo);
2. La distinción –como un corolario o derivada de la primera noción– entre la dimensión ontológica (el "mal") y la dimensión óntica (lo malo);
3. El postulado de la diversidad de interpretaciones y acepciones que puede tener el "mal", según el referente psicológico, sociológico e histórico que posee el concepto, es decir, un postulado relativista sobre el significado del "mal";
4. El punto de vista objetivo del "mal", que consiste en considerarlo desde un enfoque sustancialista;
5. Las diversas manifestaciones del "mal" –asumiendo el punto de vista objetivista o sustancialista–, tales como mal metafísico, mal físico y mal moral, que son accidentes o manifestaciones del "mal". Este último punto de vista encierra un postulado accidentalista de "mal". Se sostiene que esta definición de Ferrater Mora es una suerte de síntesis debido a que los postulados segundo y cuarto de su definición se emparentan con la definición que presenta Abbagnano, mientras que el postulado quinto se identifica perfectamente con lo comentado por Lalande en su definición del "mal".

En lo que respecta a los postulados primero y tercero de la definición de "mal" de Ferrater Mora, se pue-

de mencionar que son aquellos postulados que tienen relevancia para presentar la premisa central de la tesis de este artículo, a saber, que el "mal" es una construcción semántica que posee aspectos lingüísticos y extra-lingüísticos capaces de generar cosmovisiones o maneras de estar en el mundo que son diversas y distintas entre sí, debido a su articulación en variados contextos sociales, históricos, ideológicos, axiológicos y metodológicos.

Sin embargo, encontramos un fuerte contraargumento para las definiciones del concepto del "mal" presentadas por Abbagnano, Lalande y Ferrater Mora. Se trata de la imposibilidad de lograr una definición satisfactoria para el concepto del "bien", y por analogía, al concepto de "mal", presentada por George Edward Moore en su *Principia Ethica.* La tesis de Moore es muy famosa en el ámbito de la filosofía analítica y recibe el nombre de "falacia naturalista". A continuación se presentan, *grosso modo*, dos de los argumentos de Moore en *Principia Ethica.*

## Dos argumentos de George E. Moore en *Principia Ethica*

En este apartado se pondrán de manifiesto al menos dos argumentos contenidos en la obra *Principia Ethica* de George Edward Moore. Los argumentos son los siguientes: el primero se propone determinar el objeto de estudio de la ética como disciplina científica y esclarecer los tres senderos que se pueden recurrir para llegar a postular la necesidad y posibilidad, o imposibilidad de crear una definición satisfactoria para los conceptos de "bien" y "mal" como ejes fundamentales

para el desarrollo de cualquier tipo de ética. El segundo es el argumento de la "falacia naturalista".

En el primer capítulo de *Principia Ethica* ("El tema de la ética"), Moore enuncia el objeto de estudio de la ética como disciplina científica y lo refiere desde tres enfoques distintos. A continuación se presenta, de manera textual, la reconstrucción y el seguimiento del argumento de Moore. La pregunta inicial se enuncia de la siguiente manera:

> Nuestra primera pregunta es, pues, ¿qué es bueno y qué es malo? Y al examen de esta pregunta (o preguntas) le doy el nombre de "ética", puesto que tal ciencia debe incluirla siempre (Moore, 1997, p. 79).

Enseguida se enuncian los tres enfoques, sostenidos por vía de la negación. Para el primero, lo siguiente:

> Toda adjudicación de alabanzas o censuras a cualquier persona o cosa que haya existido, exista o llegue a existir, da una cierta respuesta a la pregunta "¿Qué es bueno?" En todos estos casos se juzga una cosa particular como si fuera buena o mala; la pregunta "¿qué?" se responde con un "esto". Pero ése no es el sentido en que la ética científica plantea la cuestión (Moore, 1997, p. 79).

El segundo punto, igualmente por vía negativa, se enuncia más adelante:

> Pero puede darse un segundo sentido a la pregunta "¿qué es bueno?" "Los libros son buenos" sería una respuesta, si bien una respuesta obviamente falsa; pues algunos libros son en verdad muy malos. Y los juicios éticos de esta clase pertenecen ciertamente a la ética, aunque no me ocuparé mucho de ellos. Tal el juicio "el placer es bueno" (Moore, 1997, p. 80).

Finalmente se presenta el tercer y último sentido sobre "el tema de la ética"*:*

> Nuestra pregunta "¿qué es bueno?" puede tener otro sentido. En tercer lugar, tal vez estemos queriendo preguntar no qué cosa o cosas son buenas, sino cómo hay que definir "lo bueno" es la más fundamental de toda la ética. Lo que se entiende por "lo bueno" es, de hecho, exceptuando su opuesto "malo", el único y simple objeto del pensamiento que es peculiar de la ética (Moore, 1997, p. 81).

Sin embargo, el problema, es decir, el primer argumento que interesa de *Principia Ethica* queda planteado plenamente de la siguiente manera:

> Pero si entendemos la pregunta en este sentido, mi respuesta a ello puede parecer muy decepcionante. Si se me pregunta "¿qué es bueno?", mi respuesta es que bueno es bueno y ahí se acaba el asunto. O si se me pregunta "¿cómo hay que definir bueno?", mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto [...] Mi tesis es que "bueno" es una noción simple, así como lo es "amarillo"; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno (Moore, 1997, p. 83).

Este primer argumento que nos compete de Moore se enuncia cabalmente de esta forma:

> No pretendo decir que lo bueno, lo que es bueno, sea, de esta manera, indefinible; si lo pretendiera no escribiría sobre ética, ya que mi finalidad principal es ayudar a descubrir esta definición. Es precisamente a causa de

> que pienso que habría menos riesgo de errar en la búsqueda de una definición de "lo bueno", por lo que insisto aquí en que bueno es indefinible (Moore, 1997, p. 85).

El segundo argumento que interesa de la obra de Moore es el argumento de la "falacia naturalista". La tesis de Moore cuando se refiere a esta falacia es la siguiente:

> Cuando alguien confunde entre sí dos objetos naturales definiendo uno en lugar del otro, por ejemplo, si se confunde así mismo –un objeto natural– con "place" o "placer" –que son objetos naturales–, no hay entonces razón para llamar a esto falacia naturalista. Pero si confunde "bueno", que no es, en el mismo sentido, un objeto natural, con cualquier objeto natural, hay razones entonces para llamar a esto falacia naturalista; el que se dé con relación a "bueno" la señala como algo muy específico, y este error especifico requiere un nombre por ser tan habitual (Moore, 1997, p. 90).

La necesidad de introducir y presentar –aunque de una manera tediosamente textual– el seguimiento de los argumentos de Moore (definición y objeto de la ética y sus tres senderos a seguir, y la "falacia naturalista") sirve para extraer la demoledora tesis de Moore acerca de la imposibilidad de otorgar una definición para "bien" y, por analogía y extensión, para "mal". Este argumento, el más valioso quizá para los fines de este escrito, aparece enunciado de la siguiente manera:

> Si "bueno" no denota algo simple e indefinible, quedan sólo dos alternativas: o es algo complejo, un todo dado, acerca de cuyo análisis puede haber desacuerdos; o no significa nada en absoluto y no hay algo así como la ética (Moore, 1997, p. 91).

Ahora que se ha tratado la cuestión del "mal", por analogía, con el "bien" desde la filosofía analítica, es menester pasar a las aportaciones que nos ofrece para este tópico la lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure.

## El mal como signo lingüístico

Para poder aproximarnos a lo expuesto por Saussure es menester presentar las siguientes tres tríadas: la primera, "mente", "mundo" y "lenguaje"; la segunda, " lenguaje", "lengua" y "habla"; y la tercera, "signo", "significado" y "significante".

En la primera tríada se entiende por "mente" –incluso a pesar del hecho que "mente" exige un análisis detallado por la llamada filosofía de la mente– el supuesto del "animal racional" o el "homo sapiens", es decir, la cualidad que nos distingue como especie –muy a pesar de la etología y del evolucionismo– del resto del conjunto de "personas no humanas", esto es, la facultad de razonar y comunicarnos mediante códigos fonéticos compuestos por morfología, sintaxis y lógica (semántica, sintáctica y pragmática). Por "lenguaje" se entiende, desde un enfoque antropológico y estructuralista, la facultad del ser humano de comunicarse mediante el uso de "signos", tanto lingüísticos como extra-lingüísticos. Por "mundo" se entiende la totalidad de eventos cognoscibles, es decir, todos aquellos fenómenos tanto internos (memoria, imaginación, sensación, percepción, intuición, introspección, etc.) como externos (lugares, personas, culturas, etc.) que acaecen ante la "mente".

De esta primera tríada es posible extraer una cuestión interesante. Esta cuestión es la siguiente: ¿el

"mal" se encuentra en la "mente" (postura subjetivista), el "mal" se encuentra en el "mal" (postura ontológica) o el "mal" se encuentra en el "lenguaje" (postulado de la filosofía analítica y lingüística estructuralista. De estas tres distintas posturas, este texto se inclina hacia la promoción de la tercera vía, esto es, la manera que considera al "mal" como un fenómeno eminentemente lingüístico y, como tal, modificable y mutable a través del uso que se le dé a este vocablo.

En la segunda tríada, por "lenguaje" se entiende lo mismo que en la primera tríada. Por "lengua" se entiende la diversidad de códigos fonéticos (español, inglés, francés, alemán, latín, griego, etc.), compuestos por morfología, sintaxis y lógica. Por "habla" se entiende la apropiación subjetiva que hace el hablante tanto del "lenguaje" como de la "lengua".

En la tercera tríada, por "signo" se entiende "lo que está en lugar de algo más". Por "significado" se entiende la relación entre las palabras y las cosas. Por "significante" se entiende la referencia hacia algo en concreto de acuerdo a la diversidad de "significados" "otorgados por la "lengua". Sin embargo, con el afán demostrativo de lograr mayor claridad, es preciso que se presenten los pasajes concretos de los cuales se extraen estas aseveraciones.

En el *Curso de lingüística general* de Saussure se expone lo siguiente en torno a la distinción entre "lenguaje", "lengua" y "habla":

> Hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje [...] Pero, ¿qué es la lengua? Para nosotros la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del len-

> guaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos" (Saussure, 2003, p. 37).

Más adelante se plantea lo siguiente:

> Al separar la lengua del habla (langue et parole), se separa a la vez: 1) Lo que es social de lo que es individual; 2) lo que es esencial de lo que es accesorio o más o menos accidental [...] El habla es [...] un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1) las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2) el mecanismo psico-físico que le permita exteriorizar sus combinaciones (Saussure, 2003, p. 41).

En lo concerniente a la distinción entre "signo", "significado" y "significante", Saussure sostiene:

> La unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos [...] Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica (Saussure, 2003, p. 91).

Además, enuncia:

> Llamamos signo a la combinación del concepto y la imagen acústica [...[ Proponemos conservar la palabra signo para designar el conjunto, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente con significado y significante [...] El lazo que une al significado con el significante es arbitrario; o bien, puesto que entendemos por signo el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: el signo lingüístico es arbitrario (Saussure, 2003, p. 92 – 93).

De acuerdo con lo que se ha presentado como evidencia textual de los escritos de Ferdinand de Saussure se puede inferir que el "mal" debe ser considerado como un "signo lingüístico" compuesto tanto de "significado" (las representaciones o imágenes mentales que se generan con ese referente fonético) como de "significante" (palabra especifica que se usa según la lengua: "mal", "*evil*", "*malum*", "*böse*", etc). Visto de esa manera, el "mal" es una entidad lingüística que se muestra como ambigua debido a que cada "mente" tenderá a entenderlo de acuerdo a un contexto lingüístico, religioso, filosófico o doctrinal especifico, en cuanto que hablante de alguna "lengua" especifica.

Hasta ahora ha sido tratado el concepto del "mal" desde tres flancos: la definición general y básica del concepto al interior de la jerga filosófica; las limitantes que señala la filosofía analítica sobre establecer una definición satisfactoria para el "bien" –y por analogía y extensión de "mal"–; y, por último, los componentes que se presentan desde la lingüística estructuralista de Saussure para presentar al "mal" como un "signo lingüístico".

Sin embargo, aún resta enunciar el impacto que puede tener –visto desde la retórica clásica– el concepto del "mal", tanto de manera lingüística como extra-lingüística. Para lograr dicha empresa será preciso tener en cuenta algunos argumentos presentados por Aristóteles en su *Retórica.*

## La retórica y el concepto del mal

En apartados anteriores se han presentado algunas definiciones sobre el concepto del "mal", se ha negado

la posibilidad de definir al "bien" –y por extensión y analogía al "mal"–, so pena de cometer la llamada "falacia naturalista. Además, se ha postulado la consideración del "mal" como un "signo lingüístico" arbitrario y modificable. Sin embargo, aún es menester analizar los impactos extra-lingüísticos que puede contener en sí el concepto de "mal". Por ello será preciso considerar este fenómeno desde algunos de los postulados que plantea Aristóteles en la *Retórica.*

En el Capítulo 2.2 (1356 a 5-20) del Libro I de la *Retórica* de Aristóteles, titulado "Clases de pruebas retóricas", leemos lo siguiente:

> De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse por medio del discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que demuestra o parece demostrar (Aristóteles, 1999, p. 175).

En este pasaje, Aristóteles enuncia los famosos tres componentes de la persuasión de la retórica clásica (ἦθος, *ethos*; πάθος, *pathos*; y λόγος, *logos*); sin embargo, en posteriores pasajes describe estas tres maneras de lograr la persuasión mediante el discurso. Para la primera (ἦθος, *ethos*) se presenta lo siguiente:

> Se persuade por el talante cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas se les cree más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas […] Por lo tanto […] la honradez del que habla no incorpora nada en orden a lo convincente, sino que, por así decirlo, casi es el talante personal quien constituye el más firme medio de persuasión (Aristóteles, 1999, p. 176).

Esta primera manera de lograr la persuasión es bastante común encontrarla al momento de hablar sobre el "mal". Lo que sea o no el "mal" depende de las opiniones otorgadas por los "hombres sagrados", los "pastores", los "hombres sabios", los "expertos", los "especialistas", los "iluminados", los "elegidos", los "puros", los "sacerdotes", los "rabinos", los "profetas", los "apóstoles", los "santos padres de la Iglesia", los "críticos de la religión", etc.

Sin embargo, no se trata de una cuestión epistemológica o discursiva, sino que es solamente el impacto extra-lingüístico que produce la persona por el mero status o rol social que ostenta al estar posicionado en determinada escala axiológica que le permita ser digno de crédito sólo por ese hecho. Este posicionamiento social va de la mano con ciertos atributos morales, por lo regular dignos de aceptación y admiración por otros miembros del grupo social al cual esta autoridad pertenece. Desde este flanco, el significado que se otorga al signo "mal" es el que la autoridad en turno asigna[4] bajo el criterio de aceptabilidad que le permite establecerlo de manera colectiva o social ante el resto de los individuos que pertenezcan a su entorno.

Posteriormente se presenta la descripción de la segunda manera (πάθος, *pathos*):

[4] En *La genealogía de la moral* Nietzsche sostiene lo siguiente: "El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen 'esto es esto y aquello', imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian por así decirlo" (Nietzsche, 1972, p. 32).

> De otro lado, se persuade por la disposición de los oyentes cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso (Aristóteles, 1999, p. 177).

El *pathos*, de acuerdo con Aristóteles, es presentado como una predisposición anímica o emotiva de los oyentes o escuchas del discurso para aceptarlo o negarlo. Si al componente del *ethos,* es decir, a la aceptabilidad que posee o que le es otorgada por el status o rol social del hablante se le añade, por parte de la audiencia, un *pathos* de "admiración, "sacralidad", "veracidad", "irrefutabilidad", "infalibilidad", etc., entonces el efecto de la aceptación de cualquier contenido proposicional o cualquier definición del "mal" será aceptado sin la menor traza de duda o sin el menor reparo. Finalmente aparece la tercera forma (λὸγος, *logos*):

> De otro lado, en fin, los hombres se persuaden por el discurso, cuando les mostramos la verdad, o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso (Aristóteles, 1999, p. 177).

El *logos*, según la cita de Aristóteles, es la parte del discurso que tiende a presentar tanto la estructura bajo la cual éste se articula como el contenido epistémico o proposicional que conlleva consigo.

Ahora bien, en lo concerniente al concepto del "mal" se puede inferir –si se atiende a esta argumentación y se tienen en cuenta la consideración de la "falacia naturalista" y la concepción del "mal" como un signo lingüístico arbitrario y modificable– que en este caso la asignación de un significado concreto, libre de vaguedad, oscuridad o ambigüedad es una tarea que no descansa en el *logos,* sino que depende eminentemente tanto del *ethos* como del *pathos*, es decir, es el

resultado de las asignaciones arbitrarias de las "autoridades" o "especialistas" sobre los "fieles", los "neófitos", "los seguidores", los "practicantes", etc.

Con estas citas de Aristóteles queda hecha la demostración de los cuatro componentes de este argumento que ha sido elaborado no para sostener una forma concreta de entender el "mal" bajo algún presupuesto axiológico que se pudiera desprender de la adhesión a una determinada doctrina filosófica o creencia religiosa, sino simplemente para poder tener en cuenta algunos problemas de vaguedad, ambigüedad u oscuridad que podrían desprenderse sobre el uso que se le da al concepto de "mal".

## Conclusiones

En este escrito se han presentado cuatro momentos al tratar o abordar el concepto del "mal" –definiciones desde la filosofía, la imposibilidad de lograr una definición satisfactoria bajo el peligro de cometer la "falacia naturalista"; la consideración del "mal" como un signo arbitrario y modificable tanto social como históricamente; los alcances extra-lingüísticos que posee el "mal", y los efectos retóricos o persuasivos que desprenden desde el *ethos* y que se imprimen sobre el *pathos*– con la finalidad de advertir que los usos que se dan a este concepto muchas veces contienen en sí la "falacia naturalista", es decir, cuando se habla de "mal" desde la filosofía o desde las diferentes corrientes éticas o religiosas, se tiende a identificarlo con otras cosas, como el "pecado", la "decadencia", el "nihilismo", el "diablo", la "carne", el "vicio", el "incumplimiento de la ley", etc.

La tesis de este escrito, por lo tanto, ha sido introducir la consideración del "mal" como un signo lingüístico –libre de *ethos* y de *pathos*– que es modificable y mutable de acuerdo al contexto y a las relaciones entre escuchas y hablantes, esto es, el significado que se le asigna al "mal" y los efectos que produce dependen de una relatividad cultural, social e histórica, puesto que, a menos que se logre dar una definición satisfactoria que escape a la "falacia naturalista", no se puede hablar del "mal" bajo criterios psicologistas, metafísicos u objetivistas que asignen un significado univoco para el concepto de "mal".

## Bibliografía

Abbagnano, N. (2004). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.

Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía: Tomo ii l-z*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Lalande, A. (1928). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris : F. Alcan Editores.

Moore, G. E. (1997). *Principia Ethica.* México: unam.

Nietzsche, F. (1972) *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Saussure, F. (2003). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.

# La visión del mal en la literatura occidental

Lourdes Celina Vázquez Parada

## Introducción

La idea del mal asociada a lo diabólico, y la del bien asociada a lo divino tienen una presencia constante en el imaginario occidental. Reforzadas en el pensamiento medieval cristiano, fueron plasmadas con lujo de detalles en la pintura, la escultura y los discursos. A partir del siglo XIX, debido a la secularización de la cultura moderna, se habla más del mal desdibujando su asociación con lo diabólico.

## El mal encarnado en "el otro". El pensamiento medieval

Lo que marca la historia del cristianismo y de otras religiones es la lucha entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. Los hombres tienen el deseo de llegar al cielo o al paraíso, aunque muchos terminan en el infierno. Esta cosmovisión se refleja de manera constante en las obras literarias y, de manera magistral, en *La divina comedia* de Dante Alhigieri, donde el autor expresa la cosmovisión de su época, la Edad Media. Dante describe el infierno, el purgatorio y el paraíso;

los malos están abajo, en el infierno, que físicamente se encuentra en el interior de la tierra, en tanto que los buenos suben hacia el cielo.

Este maniqueísmo medieval encuentra sus límites en un tercer espacio, el purgatorio, idea que nace en el siglo XIII, según Jacques Le Goff, y a donde irán las almas no tan puras como para alcanzar el paraíso, pero tampoco tan malas como para condenarse en el infierno por toda la eternidad. La vida de las personas oscila entre el bien y el mal, aunque finalmente se salvan todos, porque después de haber hecho penitencia pueden subir al cielo.

El mal se manifiesta a través del pecado, y como los seres humanos, a excepción de los santos, son pecadores, no pueden entrar directamente al cielo. Muchos se condenan, y otros, después de purificarse, entran al paraíso. El hombre difícilmente se puede escapar al pecado que es el mal y le cuesta mucho trabajo hacer el bien. El purgatorio impide hacer una separación tajante entre hombres buenos y malos. El mal es una tentación que afecta a todos; y es precisamente el diablo quien, disfrazado de cordero, quiere seducirnos. Esa por lo menos es la visión de los literatos.

Dante nos describe con plasticidad los sufrimientos de las almas condenadas en el infierno, mientras que para el filósofo árabe judío Maimónides, quien vivió también en la Edad Media, los malos simplemente están condenados a una muerte eterna y no pueden participar en la resurrección. El filósofo describe de manera abstracta el castigo divino; el literato, en cambio, dibuja con colores muy vivos los castigos terribles de Dios. El filósofo se sirve de categorías racionales, mientras que el artista hace uso de su abundante fantasía, a partir de la cual crea imágenes impresio-

nantes. También los predicadores recurren a su imaginación para describir los terribles castigos de los pecadores en el infierno. El medio utilizado es el sermón, que, más que considerarse como un tratado filosófico, es un género literario que hace uso de la retórica. En el México del siglo XIX los sermones franciscanos se refieren al infierno con imágenes plásticas sobre el fuego y los terribles sufrimientos de las almas que allí llegan para toda la eternidad.

Según la convicción cristiana, nosotros no sabemos quién es realmente bueno o malo y, en última instancia, sólo Dios puede juzgar a los hombres. Pero Dante se toma la libertad de juzgar antes que Dios, y nos describe en sus visiones del infierno la presencia de clérigos y obispos, entre otros muchos. Uno de ellos es Mahoma, quien cometió el pecado gravísimo de haber fundado una religión diferente a la única verdadera, la de Cristo. En este caso, el malo es el otro, quien forma parte de un ámbito cultural diferente y no comparte las creencias y convicciones mayoritarias. En los cantares de gesta como *El Mio Cid* o *El cantar de Roldan*, cristianos y moros se enfrentan difundiendo su religión y cultura. El malo es también el otro que no comparte su fe y, en consecuencia, se justifica matarlo. Lo que es bueno o malo depende de la perspectiva de cada cultura. El uno, al igual que el otro, está convencido de poseer la verdad absoluta. Esta visión exclusivista y fanática todavía hoy día tiene consecuencias fatales. Los terroristas islámicos creen que luchan por el bien y están seguros de entrar al paraíso después de su muerte, en tanto que la justicia occidental los califica de criminales.

## Vender el alma al diablo. La mujer seductora

La figura que encarna el mal es el diablo. El *Fausto* de Goethe se basa en una vieja leyenda popular según la cual un hombre se deja seducir por las promesas del diablo y le vende su alma. El diablo aparece en muchas obras literarias; pero para entender el bien, hay que contrastarlo con el mal. Aquí nos limitamos a la famosa colección de cuentos *Los diabólicos* (1874) de Jules Barbeyd´Aurévilly, un escritor católico que se presenta en el prólogo de su libro como un "moralista cristiano" (Barbey d´Aurévilly, p. 25). El narrador "cree en el diablo y sus influencias en el mundo, no se ríe de él y sólo les cuenta a las almas puras para espantarlas de eso" (Barbey d´Aurévilly, p. 26). Las mujeres que aparecen en este libro no son ángeles, pero tampoco se les puede negar que tengan "buenos sentimientos y moralidad, aunque muy poca" (Barbey d´Aurévilly, p. 27).

En este libro el autor dibuja el lado oscuro de las mujeres con tinta negra. A *Las diabólicas* seguiría otro libro titulado *Celestes*, anuncia el autor en su prólogo, pero jamás lo escribió. El mal atrae mucho más a los lectores y las aventuras amorosas despiertan el interés del público. En el primer cuento, "La cortina roja", se narra cómo una joven aparentemente virtuosa visita de noche a un joven y guapo oficial, a quien los padres de ella le habían rentado un cuarto en su casa. Los amoríos misteriosos se terminan cuando ella de manera inexplicable se muere en los brazos de él durante un beso, y el joven amante huye espantado.

En los cuentos de Barbeyse refleja de manera nítida la cosmovisión católica que ve a la mujer como la

culpable y mala, y que seduce al hombre utilizando artes satánicas. El hombre, sobre todo el sacerdote, teme a la mujer como seductora diabólica. Un año después de publicada *Las diabólicas*, en 1875, se publica *El pecado del abate Mouret*, de Emilio Zolá, donde se cuentan las relaciones amorosas de un joven sacerdote. Para Zolá, la culpable no es la mujer, sino el hombre. Las ideas naturalistas y materialistas de Zolá provocan la ira de los católicos conservadores, entre ellos Barbey, quien, en un artículo de periódico, acusa a Zolá de haber escrito "[…] un libro de intención criminal […] se trata del naturalismo de la bestia que con vergüenza ninguna se coloca por encima del noble espiritualismo cristiano" (Barbey d´Aurévilly, p. 482). El pecado de Zolá consiste en dudar de la superioridad moral de los hombres y de relativizar los conceptos tradicionales del mal. Al dejar de creer en el diablo, los naturalistas rompen con la tradición milenaria que defiende Barbey de manera desesperada lamentando "[…] *el temblor* del melodrama moderno que se mete en todas partes, incluso en la novela" (Barbey d´Aurévilly, p. 26).

Con la modernidad se abre la posibilidad, por lo menos en la literatura, de ver la vida más allá de los estrechos márgenes de lo blanco y lo negro, y nos permite dibujarla en tonos intermedios. Hoy día los diablos y los malvados de alma negra nos causan risa, porque nos parecen caricaturas de la vida real. Barbey jamás dudaría de la existencia del diablo, y critica duramente a los modernos que se burlan de él. A diferencia de los modernos, distingue claramente entre el bien y el mal. Su intención al describir el mal es aleccionar con el miedo a las "almas puras". Lo mismo hizo Leclos en su famosa novela *Las relaciones peligrosas* (1782), en la

cual describe las costumbres perversas de su época de manera magistral.

La figura central de la novela, Madame de Merteuil, una respetable señora de la alta sociedad, es responsable de una sucia intriga contra un antiguo amante que la abandonó para casarse con una jovencita inocente y virtuosa. Encarga a su amigo Valmont seducir a la joven para que su ex amante no pueda casarse con una virgen. Así logra ejercer su poder y destrozar a los demás. Madame de Merteuiles es la encarnación de la perversión y del mal, y ocupa un lugar destacado en la cultura occidental como *femme fatal*. La novela es una obra maestra de la intriga amorosa. Pero Leclos afirma que su intención principal no fue entretener al público con aventuras amorosas, sino señalar las consecuencias nefastas del comportamiento inmoral de su protagonista. Al final de la narración, la marquesa de Merteuil recibe un castigo divino ejemplar por el mal que causó. La viruela destruye su belleza y tiene que vivir el resto de su vida en la miseria porque pierde un litigio sobre una herencia que pensaba recibir. De esta manera, *Las relaciones peligrosas* se convierte en una obra moralista donde se castiga duramente a los malos. El lector del siglo XVIII seguramente se impresionó, pero al del siglo XXI este final simplista y moralista le causa tedio.

El escritor moderno está consciente de que la relación entre el bien y el mal es más compleja que lo que refleja la novela de Leclos. Sin embrago, también hoy en día abundan los libros donde se diferencia claramente entre el bien y el mal. La literatura trivial siempre tendrá muchos lectores, y desgraciadamente hay padres que recomiendan a sus hijos las novelas de Carlos Cuauhtémoc Sánchez, donde el bien siempre triunfa sobre el mal.

También debemos tomar en cuenta que durante los últimos cien años los criterios éticos han cambiado bastante, sobre todo en el campo de las relaciones amorosas, en donde la moral es menos estricta. A mediados del siglo XX los libros de un "pervertido sexual" como el Marqués de Sade solo se conseguían de forma clandestina a un precio elevado, pero hoy están disponibles gratuitamente en ediciones digitales. La realidad ha superado a las novelas. Ya no provocan escándalo los libros de Sade ni los del vienés Leopoldo Sacher Masoch, de quien nace el término "masoquismo". Actualmente, la literatura erótica rara vez causa escándalo. La novela *El amante de lady Chatterley*, publicada en 1928, atrajo un gran número de lectores gracias a su erotismo, pero hoy se valora como un clásico de la literatura inglesa. La sociedad actual ya no se interesa por el mal que se manifiesta a través del adulterio y la perversión sexual.

## El mal en el pensamiento patriótico nacionalista

Con el patriotismo que surge a raíz de la Revolución Francesa en el siglo XIX, aparecen los pueblos enemigos que representan el mal. Mientras que en la Edad Media los cristianos buenos luchaban contra moros malos, en el siglo XIX los patriotas mexicanos se enfrentan a los enemigos franceses y norteamericanos. Se escriben los himnos nacionales que desde nuestra perspectiva actual distan mucho de ser obras literarias. Los malos son siempre los soldados del pueblo enemigo.

El concepto del mal creado por el patriotismo decimonónico es cuestionado seriamente por la novela

pacifista que surge con la Primera Guerra Mundial, y en la cual se describe con crudeza el carácter inhumano de la guerra que ya no tiene nada de glorioso. Es una guerra tecnológica provocada por granadas, ataques aéreos y armas químicas. Rara vez el soldado se enfrenta cara a cara a su enemigo mostrando su valentía. Su muerte siempre es anónima y nada heroica. Una de las novelas pacifistas más conocidas de esta época es *Sin novedad en el frente*, que el alemán Erich Maria Remarque publicó en 1929.

En el mismo sentido, el cronista Kurt Tucholsky, admirador de la cultura francesa, nos hace ver que los soldados de ambos bandos son padres de familia que se parecen y no enfrentan ninguna enemistad personal. Hubo incluso encuentros de soldados franceses y alemanes en el frente, pero las autoridades militares de los dos lados castigaron duramente estos intentos de "fraternización". Exigían mantener una línea divisoria clara con el bando contrario, marcando así los límites entre el bien y el mal, ya que, si el enemigo dejaba de ser enemigo, desaparecía el mal que justificaba la guerra (Tucholsky, 2007).

Jean Giono, un novelista francés que sirvió de modelo literario a Juan Rulfo, resume sus experiencias de la Primera Guerra Mundial al final de su novela autobiográfica *Jean le Bleu* (Juan el Azul, 1932) con las siguientes palabras: "No existe la gloria de ser francés. Solo hay una gloria: la de estar vivo" (Giono, 1932, p. 264). A pesar de la triste experiencia de muchos soldados, el patriotismo sigue vivo, y todavía algunos jóvenes se sienten honrados de morir por la patria: *Dulce et decorumest pro patria mori*. Sólo después de haber vivido los horrores de la guerra mundial se inició la conciliación de los pueblos europeos, y los franceses

dejaron de ser el enemigo hereditario de Alemania. En un mundo liderado por grandes potencias mundiales como Estados Unidos, Rusia y China, y con economías globalizadas de empresas trasnacionales, el nacionalismo y patriotismo dejan de tener sentido. En la enseñanza de la historia nacional en México, las hazañas de los niños héroes siguen figurando en los libros de texto, pero son anacronismos que no significan nada a las nuevas generaciones ni tienen la finalidad de fomentar el odio contra el enemigo de entonces, que era Estados Unidos.

## El mal en la literatura mexicana del siglo xx

En la historia mexicana del siglo xx, los países extranjeros tienen poca importancia. Esto se refleja en la literatura que tiene gran auge con el movimiento de la novela de la Revolución mexicana. Para los autores de esta corriente, los latifundistas como José López Portillo y Rojas (López Portillo y Rojas, 1975) son malos porque explotan al pueblo, pero otros autores, como Mariano Azuela (Vogt, 2008) y José Rubén Romero (Romero, 1979), partidarios de la Revolución, se dan cuenta de que algunos oportunistas se aprovechan de sus ideales, y muestran en su narrativa situaciones y personajes donde no es tan fácil distinguir entre buenos y malos. Puede haber latifundistas buenos, aunque sean la excepción, y revolucionarios malos. López Portillo enfatiza la bondad de los terratenientes porque es uno de ellos, mientras Azuela, como simpatizante de la Revolución, los presenta como malos para justificar la rebelión. Ambos autores escriben sus mejores páginas cuando se alejan del esquematismo blanco y

negro, y ven también defectos en los buenos terratenientes y revolucionarios. Entre los primeros hay muchos que abusan de las mujeres de sus peones, y entre los segundos abundan los que traicionaron la Revolución o la usaron como trampolín de su carrera política.

Lo que señalamos sobre la novela de la Revolución mexicana también es válido para la novela cristera. Las novelas que presentan al enemigo como diabólico son panfletos sin valor literario. Este es el caso de *Héctor*, una novela que el sacerdote David G. Ramírez publicó en 1930 bajo el seudónimo de Jorge Gram. *Héctor* fue uno de los libros más difundidos en las tres décadas posteriores a la guerra cristera. Su autor, un miembro del alto clero, no tenía ambiciones literarias, sino que simplemente quería promover la lucha contra el gobierno de Plutarco Elías Calles, de los cristianos buenos contra las tropas de un gobierno que por ser anticlerical era malo (Vázquez Parada, 2015). Para entender la complejidad del conflicto entre Estado e Iglesia en este tiempo, hay que recurrir a otras novelas.

## Comisarios contra asesinos. La novela policiaca

Otros ejemplos donde se manifiesta el contraste entre el bien y el mal de manera nítida son las novelas policiacas. Este subgénero literario goza de poco prestigio, porque el género negro, debido a su esquematismo, carece de originalidad. El bueno es el detective que trata de encontrar al autor de un crimen, quien, por supuesto, es el malo. Arsene Lupin, de Agata Christie, y el comisario Maigrete de Georges Simenon, aclaran numerosos casos, y sus procesos de investigación

mantienen al lector en suspenso. Pero a veces un narrador de talento como Simenon se sale un poco del esquema.

En *Maigret y el comerciante de vinos*, Maigret detiene al asesino de un comerciante de vinos, hombre sin escrúpulos que causó mucho daño a los empleados de su empresa. Uno de ellos, cansado de sus atrocidades, lo mató, y confesó su crimen a Maigret explicándole sus motivos. Se trata de un joven simpático que cae bien al inspector; pero la ley le obliga entregar al joven a la justicia. Maigret se siente satisfecho de haber aclarado el crimen, pero incómodo porque hubiera preferido dejar en libertad al culpable. En esta novela no hay una diferenciación clara entre el bien y el mal. Precisamente por eso es una obra maestra.

En las novelas policiacas del italiano Andrea Camilleri, del griego Petros Markaris, y de otros, la figura central sigue siendo un inspector de policía, pero ambos autores hacen ver que intereses políticos oscuros, como los de la mafia en Sicilia, muchas veces entorpecen el trabajo de estos policías. El español Manuel Vázquez Montalbán, el brasileño Rubem Fonseca y el mexicano Paco Ignacio Taibo II sustituyen al policía por un detective privado que a veces entra en conflicto con la policía. De esta manera el tradicional esquema de blanco y negro se relativiza.

## Conclusiones

Escogimos para este ensayo una serie de ejemplos que nos muestran que sólo son valiosas la obras literarias que hacen dudar de la idea de que el mundo se divide en buenos y malos, y que todos sabemos en qué con-

siste el mal. Para mostrar las dificultades de definir el mal citamos la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1933) de Miguel de Unamuno. El protagonista es un párroco ejemplar muy querido por sus feligreses. Sólo tiene un defecto que casi nadie conoce: no cree en Dios.

El lector tiene que juzgar si este sacerdote, aparentemente bueno, en el fondo es malo o no. Una buena obra literaria no tiene respuestas contundentes al respecto. Sólo siembra la duda. En cambio, lo panfletos nos indican con claridad cuál es el mal, y sus autores saben manipular la opinión pública de acuerdo a sus intereses.

## Bibliografía


ALIGHIERI, D. (2002). *La Divina Comedia*. México: Grupo Editorial Tomo.

BARBEY D´AUREVILLY, J. (s.f.) *Les Diaboliques*. Lausane.

CAMILLIERE, A. (2009). *Ardores de Agosto*. Barcelona: Salamandra.

CHRISTIE, A. (1988). *Asesinato en el Oriente Express*. Barcelina: Editorial Molino.

DE LACLOS, P. C. (1964). *Les Liaisons Dangereuses*. Paris : Garnier Fllammarion.

FONSECA, R. (2012). *El caso Morel*. RBA.

GIONO, J.(1932). *Jean le Bleu*. Paris: Grasset.

GRAM, J. *Héctor*.

LAWRENCE, D. H. (1989). *El amante de Lady Chaterley*. Barceona: Ediciones B.

LE GOFF, J. (1989). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.

LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, J. (1975). *Fuertes y débiles*. México: Porrúa.

Markaris, P. (2014). *Muerte en Estambul*. México: Tusquets.

Remarque, E. M. (1994). *Sin novedad en el frente*. Edhasa.

Romero, J. R. *La vida inútil de Pito Pérez.*

___ (1979). *Obras completas*. México: Porrúa.

Simenon, G. *Maigret y el comerciante de vinos.*

Taibo ii p. i. (1990). *Cuatro Manos*. México: Editorial Z.

Tucholsky, K. (2007). *Das Tucholsky Lesebuch*. Zurich: Diogenes.

Unamuno, M. (1985). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Biblioteca edaf.

Vázquez Parada, L. C. (2007). Del barroco al neoclásico. El sermón franciscano en el siglo xix. En Vázquez Parada y Muñoz Pini (Coords.), *Cultura, religión y sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara

___ (2015). *La guerra cristera. Narrativa, testimonios y propaganda.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Vogt, W. (2008). *Mariano Azuela y la provincia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Zolá, E. (1998). *La Faute de lábbé Mouret*. Paris: Fasquuelle.

# Semiótica del mal.
# Análisis de un estado pasional

Brahiman Saganogo

*La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pourceuxquicherchent de bonnefoi; c´est un jeud´esprit pourceuxqui disputent; ilsfont des forçats quijouentavecleurschaînes.*

Voltaire*, Dictionnaires philosophiques,* 1767.

*Céstdans le vide de la pensé que s´inscrit le mal.*

Hannah Arendt*, Le systèmetotalitaire,*1951.

## Introducción

El texto que proponemos es un análisis del mal desde la perspectiva de la semiótica de las pasiones. Por ser el mal un estado de ánimo del sujeto destinador, ése aparece como acto causante de otros tales como el dolor, la pena, la desgracia, el perjuicio y el sufrimiento. Así es como los actores del mal no son más que sujetos apasionados. La variedad del mal sólo aparece en los términos opuestos al bien, Para ello, se le revisará previo a su análisis semiótico, desde los ámbitos literario, filosófico y religioso.

Partiendo del Dictionnaire de la langue française. Le Robert Micro de Rey (1998) las diversas definiciones del mal giran en torno a cinco puntos esenciales:

> Lo que causa el dolor, la pena y la desgracia, lo que es malo, penoso (para alguien), dañino, pérdida, prejuicio, culpa […] Sufrimiento, malestar físico, dolor […] enfermedad […] sufrimiento moral […] dificultad, pena […] lo que es contrario a la moral, la virtud y al bien […] todo

> lo que es un objeto de desaprobación o de censura en la sociedad (Rey, 1998, pp. 795–796).

El mal definido mediante los sinónimos arriba señalados, resulta ser un estado de ánimo y, como tal, la pasión del mal se articula entre los estados de ánimo: "dominación del sujeto receptor del mal (el sujeto receptor puede ser individual o colectivo)" y "de cosas".

De nuevo, mediante principios y teorías de la semiótica de las pasiones, se analizará el mal tras revisarlo en las áreas literaria, filosófica y religiosa, como una pasión, es decir, un estado de espíritu del sujeto realizador del mal.

## Elección y justificación del método semiótico

La elección del método semiótico se justifica por el hecho de que no sólo el mal resulta ser –para nosotros–, una "semiosis", o sea, una forma existencial semiótica, algo manifiesto en el cual el "manifestante" sería el "ser", sino que se sometería a una instancia enunciativa como una situación comunicativa no lingüística en un marco psicológico. Por eso, el mal es considerado como "semiosis", significante, "estado de ánimo" del sujeto de acción y "estado cosas" del mundo. Tal correlación entre ambos estados es la que justifica el empleo de las teorías y de los principios de la semióticade las pasiones.

Como todos los tipos semióticos, la semiótica de las pasiones está en busca del sentido del mal como estado de cosas y estado de ánimo del sujeto partiendo del hecho de que el mal tiene sentido más allá de las apariencias. Como método, este tipo de semiótica tiene existencia real a través de su aplicación a una práctica social (en nuestro caso, el mal) con la finalidad de comprender y de descubrir el universo significante del mal.

## El mal en la literatura, la filosofía y en la religión

La literatura, en tanto que hecho social, conlleva distintas temáticas y una de ellas es sin duda alguna, la de la violencia como idea inicial de la construcción de la obra literaria. En efecto, dicha temática surge en situaciones de crisis. La violencia en todas sus formas como mal, devino el más temible mediante tantos flagelos que hayan azotado a la humanidad. Ésta ha sido siempre más que una hecatombe brutal, algo polémico que no ha dejado de ocurrir y se ha convertido en tema predilecto en el arte literario bajo la forma metaforizada. Para ello, he aquí un primer ejemplo de metaforización del mal de la autoría de Rimabud (1965):

> "El durmiente del valle"
>
> Un hoyo de verdor, por el que canta un río
> enganchando, a lo loco, por la yerba, jirones
> de plata, donde el sol de la montaña alivia
> brilla, una vaguada que crece en musgo y luz.
>
> Un soldado sin casco con la boca abierta,
> bañada por el berro fresco y azul nuca,
> duerme, tendido, bajo las nubes, en la yerba,
> pálido, en su lecho, sobre el que llueve el sol.
>
> Con sus pies entre gladios duerme y sonríe como
> sonríe un niño enfermo; sin duda está soñando:
> natura, acúnalo con calor: tiene frío.
>
> Su nariz ya no late con el olor del campo;
> duerme en el sol, su mano sobre el pecho tranquilo;
> con dos boquetes rojos en el lado derecho (Rimbaud, 1965, p. 70).

Éste es un soneto inspirado por la guerra de 1870; un poema lírico por las descripciones pictóricas de la naturaleza en la primera y segunda estrofa, y del soldado en la segunda estrofa. En cambio, en la tercera y cuarta estrofa se trata de la actitud abandonada del soldado y de su muerte. Dicho de otra forma, la naturaleza es presentada mediante evocaciones visuales, auditivas, y a esta presentación, le sigue la de un soldado en una actitud de abandonado. Así pues, descripciones y actitudes que expresan lo patético.

Más allá de la descripción de la naturaleza del que se duerme el soldado, existen detalles que precisan su aspecto "pálido" y su muerte: "Su nariz ya no late con el olor del campo; duerme en el sol, su mano sobre el pecho tranquilo, con dos boquetes rojos en el lado derecho". Se trata de la enunciación de la imagen brutal de este cuerpo inmóvil, del último gesto de sufrimiento donde la muerte lo sorprendió, y de las heridas por las cuales la vida se escapó.

A partir de la trama del soneto, Rimbaud evoca el tema de la muerte que pueda llegar bruscamente en situación de crisis y que en la misma situación está al alcance de cualquiera. Para el poeta, la muerte es aquel mal del destino que da que perecer a un joven. Se trata del paralelismo entre la perennidad de la naturaleza y la vida efímera del ser humano presa de la guerra como mal, o lo perenne a través del sol y lo efímero por el sueño de la muerte.

Por fin, se desprenden los temas de la guerra y del horror. El joven soldado es una inocente víctima del mal, de la guerra y de la estupidez humana. En otro poema del propio Rimbaud se puede leer:

> "El mal"
>
> Mientras que los gargajos rojos de la metralla
> silban surcando el cielo azul, día tras día,
> y que, escarlata o verdes, cerca del Rey que ríe
> se hunden batallones en el fuego que incendia en masa;
>
> mientras que una locura desenfrenada plasta
> y convierte en mantillo humeante a mil hombres;
> ¡pobres muertos! sumidos en estilo, en la yerba,
> en tu gozo, Natura, que santa los creaste,
>
> existe un Dios que ríe en los adamascados
> de los altares, al incienso, a los cálices de oro,
> que acunado en Hosannas dulcemente se duerme.
>
> Y se despierta, cuando madres uncidas
> en la angustia y que lloran bajo sus cofias negras
> le ofrecen un ochavo envuelto en su pañuelo (Rimbaud, 1965, p. 56).

En este otro soneto se trata de la guerra en tanto que mal, la religión y sobre la resignación de la humanidad ante tal mal como destino inevitable, mal tal un vampiro que consume a la humanidad. Obsérvense la segunda y la tercera estrofas; el soneto se torna en una denuncia contra el mal que es la violencia de la guerra mediante recursos estilísticos. Por fin, el último ejemplo original del escritor colombiano Zalamea (1989):

> Si las bestias son más dóciles y más felices que los hombres, es porque no participan de la maldición de la palabra articulada. Si se quiere, pies, hacerles dichosos y mansos, es menester extirpar de sus costumbres la más vana y peligrosa: la de hablarse entre sí, la de comunicarse sus cobardes temores, sus ineptas imaginaciones,

> sus torpes ideas, sus enfermizos sentimientos, sus engañosos sueños, sus inciertas aspiraciones, sus imperdonables quejas y protestas, su torpe sed de amor. Que chillen si tienen hambre; que tosan si tienen frío; que bramen si están en celo; que gorjeen si están dichosos; que ronquen si dormidos; que cacareen si despiertos; que rebuznen si entusiastas; gafían si codiciosos y gruñan si coléricos, pero que no hagan indecente inventario entre unos y otros de sus deseos ni se estimulen sediciosamente en ellos fomentándolos con palabras. Y serán entonces más dóciles para con quien les racione el hambre, les administre el sueño, les reparta la fatiga, les mida el reposo y les controle la brama.[...] "¡Que vuelvan a ser como las bestias del campo y yo (Burundún) los redimiré de su angustia! [...] Así, interminablemente, infatigablemente, la palabra se combatía así misma. Y comenzó ser la palabra para los hombres una intrusa. Y muchos de ellos, la enorme mayoría de ellos,pensaron que lo que los usaba y desgastaba y envejecía no era otra cosa que la palabra. Si permaneciesen mudos, no sedarían; si dejasen de oír, no compadecerían.¡ Y acaso el no dar y el no compadecer les hiciese durar más! Un vasto silencio de rumiantes, indicó al Gran Burundún-Burundá que, una vez más, había acertado (Zalamea, 1989, pp. 105-106, 11O).

En estos pasajes originales de Zalamea, precisamente, de su relato El Gran Burundun-Burundá ha muerto, el narrador informa sobre las andanzas y peripecias del personaje sujeto del mal como violencia y como mal tanto verbal como físico, mal como recurso del sujeto para su ascenso al poder político.

Para ello, el sujeto recurre a un discurso de tipo silogístico con la intención de atraer la atención de sus administrados y manipularlos. Pues, aprovecha su condición de seres inferiores y vulnerables. La conduc-

ta discursiva del sujeto presupone su anhelo de asentar la adhesión del pueblo para su supervivencia política. Por eso intenta bajo la forma de anticipación, alertar al pueblo lo que supuestamente está bien para él.

El fragmento gira en torno a los deseos de humillar del sujeto del discurso (de hacer el mal) y de hacer humillados. Es también una estrategia centrada en el mal, mal percibido por entre el horror que suscita la práctica discursiva, una práctica agresiva dirigida a sus receptores que devela la ley del más fuerte y el aniquilamiento del adversario-receptor.

En los pasajes arriba mencionados, no hay nada referente ni al honor ni al bien, sino muchas referencias al mal. El engaño promovido por el sujeto discursivo se transforma en la intención del mal que ejerce en el receptor del discurso y lo transforma en sujeto pasivo y desgraciado.

En el caso de esta obra, el narrador relata la humillación sufrida por el pueblo, destinatario colectivo, humillación como avatar del mal. Aquí se percibe el mal por entre el discurso del odio, y del aniquilamiento como su causante. Debajo de este discurso retórico basado en una supuesta alegría de su receptor, subyace odio, odio evocado como posibilidad implícita de hacer el mal (se pretende eliminar en el ser humano la facultad de expresarse). Además, a este mal habrá de desprenderle el supuesto "honor" vehiculado en el discurso en nombre del cual se evoca el discurso silogístico como escenario de la imagen exigida por el sujeto discursivo, imagen de lo malo.

El mal en este sentido debe ser visto desde el ángulo de un juego de espíritu, es decir, el sujeto del discurso o sujeto supuestamente honorable, dotado de cualidades "humanas" y morales, y el receptor colec-

tivo, el pueblo supuestamente "infeliz" ante el sujeto discurso. De allí que el discurso repentinamente, para el uno y para el otro, se convierte en el "discurso del mal" y del honor desde su inicio,y por traducir la ley del más fuerte, y a nivel de la recepción, el mensaje de la dominación y del aniquilamiento del receptor.

En realidad, el discurso se inserta en un "juego de apariencias" dado que entre la imagen valorizada y las demás imágenes posibles siempre menospreciadas, se establece un juego en el cual las apariencias –las imágenes–, determinan la esencia: el sujeto; es lo que su imagen le da que aparecer. Así es como los códigos de honor son complejos aparatos simbólicos que dan al sujeto competencias necesarias para que realice un programa de construcción o para que entretenga una imagen valorada por el grupo en cuestión.

El mal manifestado implícitamente, en esta obra en formas de estrategias manipuladoras en contra del receptor colectivo o en contra del "más débil", existe o bien oscila entre las posiciones de "fuerte" y de "débil" para proyectarse como contrario al bien.

Desde el punto de vista filosófico, el mal resulta ser el antípodo del bien y existe sólo con respecto al bien, y es parte del ser humano, es decir, un no ser por no ser el principio real del ser humano. Desde este punto de vista filosófico, el término "mal" tiene una variedad de significados tan extensa como el término "bien" del que es correlativo. Además, el mal existe con respecto a un bien relativo de modo que la cuestión del bien y del mal resultaría un juego de espíritu para cualquier sujeto observador.

En resumidas cuentas, el mal sería algo que no se pueda definir con certeza, pues, plural y con respecto al bien, es sólo un accidente, fracaso de la razón, aun-

que la existencia del mal no significa forzosamente la ausencia de la razón. Sería en todo caso, el mal una especie de "hipermoral" en el sentido de que todo puede ser bien y al mismo tiempo todo puede ser también mal, según convenga al locutor. En Abbagnano (2004), leemos:

> La noción metafísica del mal según la cual es a) el no-ser, o b) una dualidad en el ser. La noción subjetivista, según la cual el mal es el objeto de un apetito o de un juicio negativo. La concepción metafísica del mal consiste en considerarlo como el no ser frente al ser, que es el bien, o en considerarlo como una dualidad del ser, como una disidencia o un contraste interno del ser mismo. La concepción del mal, como no ser se presenta en los estoicos y fue claramente formulada por los neoplatónicos. Considerando que la existencia de los males condiciona a la de los bienes y de tal manera, por ejemplo, que no habría justicia sino hubieran ofensas, no existiría actividad si no hubiere desidia, no habría verdad si no hubiera mentira, etcétera; los estoicos, en particular Crisipo consideraban que los denominados males no son verdaderamente tales, son necesarios al orden y a la economía del universo (AuloGelio, Noct. Alt., VII. 1) [...] Plotino identifica el mal con la materia: la materia es el no ser: "El mal no consiste en una deficiencia parcial sino en una deficiencia total y puede también ser perfecta en su género. Pero cuando existe el verdadero mal, que no tiene parte alguna del bien, la materia no tiene ni siquiera el ser que le haría posible participar del bien: se puede decir que simplemente en un sentido equivoco y en verdad es el no ser mismo"[...] La identificación del mal con el no ser es tradicional en la fe cristiana [...] en San Agustín [...] Ninguna naturaleza es mal y este nombre no indica otra cosa que la privación del bien. [...] Por lo tanto "todas las cosas son buenas y el mal no es

> sustancia, porque si fuera sustancia sería bien" […] dice Santo Tomás "es todo lo que es apetecible y ya que toda naturaleza apetece su ser y su perfección, es necesario decir que el ser y la perfección de cualquier naturaleza es esencialmente el bien. No puede ser, por lo tanto, que el mal signifique algún ser, forma o naturaleza y en consecuencia, signifique sólo la ausencia del bien" […] A su vez Croce afirmaba: "El mal cuando es real no existe sino en el bien que lo contrasta y lo vence y, por lo tanto, no existe como hecho positivo; en cambio, cuando existe como hecho positivo es, no ya un mal sin un bien […] La segunda concepción metafisica del mal es la que lo considera como un contraste interno del ser […] Se trata de una concepción por la cual el dominio del ser está dividido en dos campos opuestos. […] El mal es real con los mismos títulos que el bien y, como tal tiene su propia causa antitética a la del bien […] La segunda concepción fundamental del mal es la que lo considera, no ya como una realidad o irrealidad, sino como el objeto negativo del deseo o en general del juicio de valoración. Esta concepción es admitida por todos lo que defienden la llamada teoría subjetivista del bien (Abbagnano, 2004, pp. 678–680).

Por otra parte, el mal correspondería a la satisfacción de ambiciones, de una ambición cualquiera y de una pasión cuyo cumplimiento sería fuente de regocijo. Además, aparecería como resultado de una voluntad, un orgullo, y aun, de un cinismo. Pero habrá de señalar también que el mal está ligado el sentimiento de culpabilidad visto en términos de mala conciencia y de remordimiento.

El mal sería un estado de desorden y una ruptura del orden, lo todo como consecuencia del abuso de nuestras facultades, abusos que puedan hacer del hombre malo e infeliz y que lo incitaran las pasiones.

Desde otro ángulo, el mal se manifestaría como un ser por existir por doquier, una ilusión que conlleva sus propios mecanismos, un ente sin sustancia aunque sólo existe durante encuentros. El mal no existe en sí, es decir, el concepto de mal está encerrado en cierto subjetivismo, puesto que cada uno está libre de tildar tal o cual hecho de malo o no. Es en estas circunstancias donde el mal puede existir, o no por doquier, según la apreciación de cada quien.

Por fin, conviene mencionar que si la dimensión voluptuosa del mal hace de este una realidad por ser un regocijo, habrá que empero, señalar que ése tiene límite cuando interviene la conciencia que termina domándolo por ser la voluptuosidad del mal una pasión.

Una ilustración de la intervención de la conciencia para reducir o aniquilar el mal fue el conflicto ruandés, fue la actitud del papa Francisco cuando invitó al Vaticano y pidió abiertamente perdón al presidente de Ruanda Paul Kagamé el día lunes 20 de marzo de 2017, por la intervención o "[…] la complicidad, los pecados, y por la irresponsabilidad de la iglesia católica y de sus miembros, entre ellos, los sacerdotes, los religiosos y las religiosas que se adueñaron del odio y de la violencia en detrimento de la misión evangélica" (Francisco, 2017) en el genocidio ruandés[1].

Desde la perspectiva religiosa, el mal es, sin duda alguna, la problemática más debatida, dado que se opone al bien recomendado por Dios. En efecto, tanto el mal como el bien existen como acciones. Los argu-

[1] *Cfr.*el diario electrónico *Abidjan.net*, en su publicación del 2 de abril de 2017 y también el anexo 1, foto del encuentro entre el papa Francisco con el presidente ruandés, durante el cual el primero pide perdón al segundo por el mal hecho al pueblo ruandés.

mentos sobre el bien son los que fundan el mal desde la perspectiva religiosa, o sea, el mal y el bien son dos efectos que se entienden respectivamente como negativo y positivo y se inscriben en el sistema de valores morales basado en la fe. Tal es el caso en el Islam.

En efecto, en el Islam la recomendación divina del bien implica la evocación y el rechazo rotundo del mal a partir del relato de la profesión de fe y de la unicidad divina en El Noble Corán:

> Doy testimonio de que no hay más Dios excepto Aláh y que el Profeta Mahoma es su siervo y mensajero [...] Si hubiese en el universo otras divinidades fuera de Aláh, los cielos y la tierra habrían sido destruidos [...] Y no he creado a los genios y a los hombres sino para que me adoren [...] Habíamos hecho surgir en cada pueblo un apóstol para que les enseñasen: adorad a Dios y alejaos del seductor (satanás) [...] Aláh atestigua que no hay más dios que él [...] Mahoma es el mensajero de Aláh (El Noble Corán, 98:22, 37:56, 3:18, 29:29).

Los versículos arriba mencionados dan testimonio de la existencia de un Dios único, poseedor de todos los atributos de perfección, omnipotente, poderoso y omnisciente, a quien se le rinde exclusivamente culto y a petición de quien se debe imperativamente hacer el bien en detrimento del mal.

El Islam, al establecer los derechos universales y fundamentales para la humanidad, que deben ser observados y respetados bajo cualquier circunstancia, insiste en el bien en detrimento del mal a través del término "devoción" y en lo que sigue:

> La piedad y la caridad no consisten en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente, sino en

> creer en Dios y en el último Día, en los ángeles, en las escrituras y en los profetas, en ofrecer del dinero propio en amor a Dios, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos [...] Asimismo, en hacer la oración y pagar el azaque, en cumplir los compromisos contraídos, en ser pacientes en el infortunio, la aflicción y en tiempos de peligro ¡Esos son los hombres sinceros y devotos! (El Noble Corán,2:177).

Se trata de una descripción del hombre piadoso donde se establecen unas reglas para su salvación, manteniendo su mirada sobre el amor a Dios y a los demás. A todo eso se le tranzan algunas directrices que seguir, directrices contrarias al mal, tales como los actos de caridad para con los demás y para con la sociedad. En efecto, el Corán establece una identificación propia con la moral basada en el amor y la devoción a Dios que impulsará al hombre a que obedezca la ley moral voluntariamente sin necesidad de ninguna presión exterior, por medio de la fe en Dios y en el "Día del juicio final". Desde luego, se genera una fuerza que permitirá adoptar la conducta moral, conducta cuyo corolario es el bien, antípodo del mal.

Una de las líneas que evocaría implícitamente el mal y el bien, es el principio basado en la devoción y en la piedad, ambas como cualidades más elevadas del ser humano, por eso, se afirma en el sagrado Corán: "[...] para Dios, el más noble de entre vosotros es el más piadoso, el más devoto" (El Noble Corán,49:13). Humildad, modestia, control de pasiones y deseos, veracidad, integridad, paciencia, constancia y el cumplimiento de las promesas son valores morales en los cuales insiste una y otra vez el Corán, y todos son contrarios al mal:

> Y Dios ama a aquellos que son firmes y pacientes […] Y apresuraos a obtener el perdón de vuestro Señor y alcanzar un paraíso tan vasto como los cielos y la tierra, que ha sido preparado para los piadosos y devotos, que son caritativos tanto en la prosperidad como en la adversidad, reprimen la ira, perdona a la gente, porque Dios ama a los bondadosos […] ¡Hijo mío! ¡Haz la oración! ¡Ordena hacer el bien y prohíbe lo que está mal! ¡Ten paciencia ante cualquier adversidad!, porque ésta es la verdadera resolución. No pongas cara de altivez a la gente, ni andes con insolencia, porque Dios no ama a nadie que sea presumido […] Sé modesto en tus andares y habla en voz baja; porque el sonido más desagradable es, ciertamente, el rebuzno del asno (El Noble Corán 3:146, 3:133–134, 31:17–19).

La evocación del "Día del juicio final" y la creencia en el mismo insisten en una cuestión de fe el Islam. En efecto, la creencia en la existencia de una vida después de la muerte es una realidad en el Islam. Al respecto afirma el profeta Mahoma: "[…] el mejor día en el cual sale el sol es el viernes. En él fue creado Adán e introducido en el paraíso; y el Día del juicio será el viernes". En efecto, el viernes es un día de gracia, y fue especialmente consagrado por Dios para que los musulmanes hagan una oración especial con motivo de purificación y de acercamiento a él. Según la tradición islámica, el "Día del juicio final" no sólo deja entrever el bien y el mal sino, que los ubica dentro de dos espacios: el paraíso y el infierno; espacios que caracterizan al bien y almal.

En resumidas cuentas, la shariah islámica invita al hombre a que cumpla con sus derechos personales y a ser justo consigo mismo y con el prójimo porque la legislación divina musulmana establece un equilibrio entre derechos individuales, ajenos y sociales.

## Análisis semiótico del mal

En este apartado, se aborda el mal desde la perspectiva semiótica como pasión, pasión representada por la desgracia, el sufrimiento, el dolor, la violencia, la culpa, la pena y el perjuicio causados equivocadamente en el lugar del bien como sanción, eso, porque el sujeto del mal (como pasión) lo realiza con responsabilidad como algo que emana de su razón. En otros términos, la presentación del mal por entre distintas facetas deja ver al sujeto del mal como alguien que ejerce voluntariamente o crea una situación de crisis en su receptor. Como sujeto de estado, el destinador del mal piensa en la unión con una buena imagen aunque en el receptor se trata de un estado de desunión con dicha "buena imagen".

A nivel sintáctico, el mal como pasión se establece –para el sujeto de estado–, como lo normal; una conjunción con la "buena imagen", pero, en realidad, eso resulta ser una visión errónea, pues dos visiones sustentan el mal, confusión mental versus consciencia mental.

La oposición que alimenta el mal reside en la inconsistencia del sujeto de estado (el hacedor del mal) anhelado en su existencia de "buena imagen" ante sus receptores. Un sujeto siempre en su papel de locutor omnipresente con un discurso axiológico, discurso centrado en capacidades tales como "deber-hacer", "hacer-saber", "pedir-hacer"; desde entonces, instaura el juego de tensiones, tensiones que desembocan en el mal, aunque el deber del sujeto destinador no es más que siempre, querer imperativo.

El mal es sólo una acción subjetiva del sujeto destinador que juzga positivamente su aplicación en co-

rrelación con la imagen deseada. Por eso, el mal resulta pasión dado que el sujeto anhela por el ejercicio del mal convertir lo no compatible en lo compatible. Desde entonces, el mal –semióticamente–, reproduce el conflicto siguiente: el deber y el querer versus el no poder y el no saber.

Los términos "imperfecto", "dolor", "desgracia", "pena", "perjuicio" y "culpa", como sinónimos del "mal" evocan un sistema no ético de producción de valores no apegados a la moral cotidiana por centrarse en "lo no digno", "la falta" y en "lo no respetuoso", "lo horroroso", y en la falta de "pudor" y de "amor".

Por otra parte, el mal como pasión basado en el "hacer-saber", "lo supuesto", "lo correcto" en el sujeto destinador resultaría difícil de ser eliminado, dado que en su locutor es preconcebido como una especie de bien, y traduce el honor de ése.

Los componentes del recorrido pasional del sujeto del mal serían la naturaleza conflictual del dispositivo modal del mal; el mal visto siempre como contrario al bien; el papel opuesto del locutor y del receptor del mal; la capacidad de un sujeto en imponer al otro su saber con la finalidad de aniquilarlo y, por fin, el saber del sujeto del mal como anhelo de imponer al otro su "supuesto bien".

El mal sería, en todo caso, por su intensidad, una desviación del sujeto por ser resultado de un querer excesivo del propio sujeto, pues el destinador pasional es sujeto pasional y semiótico por la estrecha relación que teje con el objeto de valor es decir, el mal. Como tal, es en realidad, el sujeto aniquilado, enfermo puesto que el mal tan anhelado deviene una especie de cinismo por ser conducta del sujeto.

## Conclusiones

En conclusión, la semiótica del mal como instancia de desciframiento de esta pasión en tanto que significante, arroja sentidos tales como inconsistencia del sujeto del mal, confusión mental y como estado de espíritu, entre otros significados. Si del punto de vista religioso viene el mal catalogado axiomáticamente, como algo negativo y contrario a la ética, a nivel filosófico resulta ser más que opuesto del bien, un "existir" que no se afirma desde un inicio como tal porque ha de pasar necesariamente por la apreciación de cada quien para que pueda serlo o no.

## Bibliografía

Abbagnano, N. (2004). Diccionario filosofía. México: fce.

El Noble Corán y la traducción en lenguaespañola de sus versículos (s.f). Arabia Saudita: Complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán.

Rimbaud, A. (1965). Poésies.Une saison en enfer. Illuminations. Paris: Gallimard.

Zalamea, J. (1989). El GranBurundún-Burundá ha muerto y La metamorfosis de su Exelencia. Bogotá: ArangoEditores.

Anexo 1

Kondo, N. (2017, 2 de abril). *Abidjan.net*

# SEGUNDA PARTE

# “La avaricia es buena”. Un mal legítimo y legal

Ana Silvia Solorio Rojas
Juan Diego Ortiz Acosta
Darío Armando Flores Soria

## Introducción

La frase entrecomillada que titula el presente texto fue extraída de la emblemática cinta ochentera *Wall Street*: *el dinero nunca duerme*, con Michael Douglas personificando la avaricia en el mundo de las finanzas, a través de su icónico personaje, Gordon Gekko. La cinta retrata la concupiscencia, y el afán de poder y gloria de los empresarios que integran ese selecto 1% que amasa más del 50% de la riqueza mundial (Hardoon, Ayele y Fuentes nieva, 2016). El arquetípico empresario, Gordon Gekko, se inmortalizó con el lema que pronunciara en uno de sus discursos dirigido a los accionistas de una empresa en la que compró acciones para dividirla y venderla. “La avaricia[1] es buena” fue la frase que utilizara para persuadir a los accionistas de la asamblea de que su idea era lucrativa. Esa frase hizo de este villano un ídolo en los años ochentas, alzando en lo alto el estandarte del darwinismo social y el capitalismo salvaje.

[1] El término que en inglés emplea el personaje de Gordon Gekko, es “greed”, que significa codicia, pero para propósitos de este texto haremos uso del término “avaricia” por la relación semántica que ambas palabras mantienen.

En este trabajo analizamos cómo es que dicha expresión pasó a ser un lugar común en la sociedad actual, donde el deseo de escalar posiciones y hacer fortuna de la mano de una competitividad implacable se volvió la filosofía de vida a la que más de uno aspira. Revisamos, además, cómo es que el término "avaricia" dio el salto de "pecado capital" a "valor positivo"; símbolo y motor de progreso en las sociedades capitalistas, logrando así su legitimidad y estatus legal. Asimismo, ponemos en tela de juicio el sentido positivo que las sociedades contemporáneas le han otorgado a esta categoría, y reflexionamos a este respecto en el campo de la ética y la moral, para cuestionar si es realmente un valor deseable dentro de la sociedad, si es moral o un mal moral, y a quién beneficia.

## De pecado capital a valor positivo

En su definición etimológica más llana, entendemos la "avaricia" como "deseo" o "anhelo", y proviene del verbo latín *avēre*, que, como ya mencionamos, significa "querer" o "ansiar", ya sean objetos materiales o abstractos. Sin embargo, la razón por la cual este término (de inofensiva apariencia) era considerado un pecado capital en la antigüedad tiene que ver con el hecho de que la avaricia se representara como el compulsivo y desordenado afán de poseer riquezas o bienes. Era visto como un vicio en cuanto que se oponía al ideal de conducta, y sus virtudes oponibles eran el ahorro y la generosidad. Por este motivo, el cristianismo buscó la manera de advertirle a la población que existía un castigo para quienes incurrieran en esos excesos, como una medida pacificadora, tal

como lo cita Fernando Savater (2013) en *Los siete pecados capitales*:

> Según el historiador inglés JhonBossy, "los siete pecados capitales son la expresión de la ética social y comunitaria con la cual el cristianismo trató de contener la violencia y sanar a la conflictiva sociedad medieval. Se utilizaron para sancionar los comportamientos sociales agresivos y fueron durante mucho tiempo –desde el siglo XIII hasta el XVI– el principal esquema de penitencia, contribuyendo de modo determinante a la pacificación de la sociedad de entonces" (p. 12).

Ese esquema de control y contención social llevado a cabo por esta religión en la Edad Media acabó disolviéndose con la llegada de la Modernidad, cuyas transformaciones sociales dejaron a merced del hombre su conducción frente al mundo, como agentes de su propia moral, al ser la moral una manifestación de autonomía. Esta situación se ve alterada con el arribo posmoderno, ya que éste, en su afán de desmarcarse de la Modernidad, deja a los hombres en un estado de orfandad ética en la que la severidad de los mandamientos y las advertencias de los pecados capitales forman parte del pasado distante. Por ello, los hombres contemporáneos no logran distinguir si existe en la avaricia una entidad pecaminosa o no, y ante la ausencia de un proyecto moral que los ampare, quedan en el extravío, solos frente a una multiplicidad valórica, que más que facilitarles la elección de su conducta en el mundo, la dificulta por su amplia variedad. Esto termina por convertirlos en presa fácil del mercado, pues, donde hay una ética disminuida, hay también sujetos disminuidos que ceden a las necesidades que impone la nueva época.

Las sociedades centradas en el consumo hacen de la ética una ética del placer, del hedonismo, de lo indoloro; de todo aquello que no implique sacrificio, y que juegue del lado de los placeres mundanos. El hiperconsumo de las sociedades contemporáneas coloca en el centro al dios mercado y acredita los excesos del consumismo y el derroche. La libertad entra a escena con la liberación de las pulsiones humanas, que buscan saciar el apetito de los placeres. La tecnología, por su parte, ha hecho que los sujetos se degeneren en sujetos-pantalla, en el *homo videns* referido por el recientemente fallecido Giovanni Sartori, y descrito como el sujeto que vive frente a la pantalla de la PC, la televisión, el celular, la *laptop*, la *tablet*, el *kindle*; viendo películas, series, caricaturas, o videos de contenido político, gastronómico, cultural, pornográfico, o de humor. Esto termina por colocarlos en calidad de receptores.

A tono con lo antes mencionado, tenemos el criterio preponderante que rige al hombre moderno, y que se vincula con la noción que hemos venido trabajando al inicio de este apartado, que es la acumulación de riqueza (la avaricia) expresada como el modelo de éxito y enmarcada en el individualismo, y que goza del aval legitimador que le otorga la razón instrumental. A propósito de esta garantía dada por el instrumentalismo, el empresario Gordon Gekko, en la secuela *Wall Street, El dinero nunca duerme*, expresa diestramente que "la avaricia ya no es sólo buena, es legal" e incluso legítima. En efecto, la avaricia simboliza el modelo de éxito económico entronizado por las sociedades capitalistas que, como vemos, ha tenido gran incidencia en el imaginario colectivo, constituyéndose como el *modus vivendi* aspiracional en el que el confort, el derroche, la

complacencia, el lujo, el espectáculo y la abundancia son algunos de los rasgos que conforman la ensoñada realización del éxito.

Pese a que la posmodernidad se ha esforzado por desembarazarse de las utopías, propias del periodo moderno, hay una que sigue presente en la actualidad, y es el ideal del éxito, el cual toca todos los sectores de una determinada sociedad, pues, contrario a lo que podría pensarse –que sólo cierta clase, la más favorecida en lo económico, puede aspirar al éxito– también los sectores carenciados –aunque su condición económica juegue en contra– aspiran a formar parte de ese exclusivo club que ha logrado el triunfo gracias a la competitividad que cumple la función de catalizador en la acumulación de riqueza y poder.

Por tanto, en el imaginario colectivo, la felicidad está asociada con la idea de éxito. Esto sucede, como ya mencionamos, al interiorizar el modelo que venden como exitoso, que es el que pone a los sujetos en acción para tratar de alcanzar una "mejor vida". Es así como comienza la lucha encarnizada por conseguir un auto lujoso, una casa suntuosa, ropa de marca, el empleo mejor pagado, etc. Una vez implantado el consumismo en las personas, el pronóstico de vida del sistema capitalista será saludable, pues de fenecer el deseo de consumo en las sociedades, el capitalismo colapsaría, sería como llevarlo a su escenario más distópico, esa realidad indeseable –para el capitalismo, claro– en la que las personas, satisfechas con lo que tienen, no desean poseer más de lo realmente indispensable, de modo que este sistema pensado para complacer las "necesidades" de los individuos se volvería insostenible. Por esta razón las sociedades contemporáneas se empeñan en generar nuevos de-

seos y apetitos entre los sujetos, entre ellos, el poder y la avaricia.

La época en que vivimos no sólo viene acompañada por la utopía del éxito, sino también por el escepticismo y el descreimiento, de ahí que se haya vuelto tema de grandes debates el futuro que les depara a las religiones, pero, contrario a lo que afirman las encuestas, donde cada vez crece más el número de no creyentes, podemos sostener que este crecimiento en realidad no ocurre de manera significativa, al menos en América Latina. Pero, lo que sí ocurre, es otra idea de religiosidad, aunque la creencia religiosa no es por ningún dios metafísico, porque hoy la religión es el capitalismo, el dinero y el poder. Así lo expresa en *Los siete pecados capitales* Omar Abboud, citado por Fernando Savater (2013):

> Estamos viviendo una época donde muchos dicen no tener religión. Creo que pueden no tener creencias monoteístas o de cualquier otro tipo relacionado con dioses, pero sí tienen una gran religión: el capitalismo y el consumo llevado al paroxismo, como un absoluto. "Inmersos no en los pecados capitales, sino en los pecados del capital (p. 16).

En la actualidad, el avaro no es visto como el egoísta ético que mira a favor de sus propios intereses –aunque eso sea–, sino como el hombre exitoso que obtuvo su estatus porque está dispuesto a todo con tal de hacerse un sitio en la cúspide social. Es así como la avaricia, empatada con adjetivos como "astuto", "exigente", "ingenioso", "inteligente", "audaz", etc., y asociada con nociones tales como "poder", "dinero", "fama" y "felicidad", da un giro de ciento ochenta grados, y adquiere un sentido positivo en las sociedades, un sentido legí-

timo e incluso legal que no admite cuestionamientos. De ahí que los pecados capitales dejarán de ser la referencia que mantenía el orden social. Algunos de estos pecados se han devaluado o transformado, como es el caso de la avaricia.

Quienes simpatizan con este estilo de vida dejan de lado, ya sea por inopia cultural o egoísmo, que lo que nombran como "éxito económico" es –muchas de las veces– producto del excesivo acaparamiento de riquezas. Baste ver que más del 80% de los recursos naturales de la población mundial los está consumiendo menos del 20% de la población. No obstante, los sujetos del siglo XXI siguen abrigando la falsa esperanza de que una actitud igualmente utilitarista les pueda colocar en la cima de la felicidad. Lo problemático aquí es que esta idea no proviene de ellos mismos, sino que es una definición que les viene de fuera.

Esta cultura cínica acostumbrada a conducirse bajo éticas consecuencialistas bombardea a la población por todos los medios habidos con propagandas que pretenden instalar en los receptores el germen del consumismo, cuya ideología promete conducirlos por el camino del "éxito" o, lo que es lo mismo, por la cultura del "ganar-ganar". En realidad no todos ganan, debido a la estaticidad que el avaro genera sobre el dinero como una posesión, impidiendo que circule, lo que termina por perjudicar a quienes no lo poseen, causando pobreza y desigualdad, que son al final de cuentas manifestaciones de un mal social que daña a millones de personas.

En estas sociedades complejas de constante interacción con la tecnología, podemos afirmar que cada vez es menor el número de personas que posee dinero en efectivo, ya que las nuevas tecnologías han permi-

tido que, al igual que nosotros, el dinero se sumerja al mundo virtual. Así, tanto la riqueza como la pobreza son traídas a éste ámbito (José Mujica en Savater, 2013, p. 68). Existen países en el mundo, como Suecia, en los que el dinero comienza a estar en desuso, y es que esta era tecnológica nos ha vuelto más cercanos a los dispositivos que brindan practicidad a nuestra vida: la realización de pagos en línea, las tarjetas que al pasar por una terminal autorizan que los sujetos gasten antes de siquiera tener dinero, y toda clase de pagos electrónicos.

Aquí está el claro ejemplo de cómo el crédito terminó minando la idea del ahorro, puesto que las tarjetas de crédito posibilitaron el endeudamiento de la clase trabajadora. En la actualidad el dinero posee un carácter intangible, por lo que los bancos cuentan cada vez con menores cantidades en efectivo. Savater (2013, p. 74) declara: "Hoy los billetes son cantidades que cambian de columnas en un ordenador a velocidad de vértigo, y de una cuenta de Hong Kong a otra en Nueva York". Se intenta reducir así el robo a bancos con la supresión del dinero en efectivo.

Los individuos que manejan fuertes sumas de dinero hacen de él su objeto de idolatría, convirtiendo el medio en el fin, es decir, olvidan que el dinero se inventó como el medio para el intercambio de mercancías entre los hombres, que engendra un proceso de socialización que justamente es dejado de lado por los hombres avaros, estos individuos tienden a perder de vista la sociabilidad que subyace al intercambio y se centran en el ahorro desmedido que produce egocentración y la exaltación del yo. (Savater, 2013).

## La avaricia en el terreno moral

Así como las sociedades sufren transformaciones, también lo hacen sus reglas de conducta, o las normas que las primeras implementan para regular las relaciones sociales. Por este motivo, los valores que rigen una determinada sociedad o cultura, y se conciben como buenos pueden ser vistos como valores negativos en otra, debido a los cambios y desplazamientos que enfrentan los principios morales en el transcurrir histórico.

Entendemos por "moral" aquellas acciones de la conducta humana que son reguladas por principios regulativos provenientes de la ética y que son aceptadas por los miembros de una sociedad dada, ya sea de manera voluntaria u obligada –la segunda ocurre cuando tienen que intervenir las instancias jurídicas para asegurar su cumplimiento-. La ética enuncia el "deber ser", es decir, el escenario que se presenta ante nosotros como deseable, y que se encuentra en el plano normativo; mientras que la moral se presenta en el terreno fáctico, donde se dan las acciones (Sánchez Vázquez, 2006), y está constituida por todos los actos que están sucediendo en el mundo y que juzgamos como moralmente aceptables o reprobables. Un ejemplo de esas acciones orientadas por ciertas éticas y aprobadas en ciertas culturas, y rechazadas por otras, es el uso de la pena capital, aunque haya quienes desean abolir la pena de muerte porque la encuentran grotesca, sigue habiendo países en Oriente Medio y Asia que hoy día la practican.

Las conductas que se piensan como debidas las valoramos como buenas conductas. La dicotomía del bien y el mal se emplea para juzgar los actos que

son aceptados en una sociedad dada como buenos, y aquellos que escapan de esta moral, como reprobables o malos, puesto que el mal existe como contraposición de aquello que consideramos bueno o deseable.

Hemos mencionado que el contexto en el cual nos desenvolvemos se distingue por poner en práctica una moral utilitarista, hedonista, individualista, etc., subordinada a un sistema económico que privilegia los intereses de los poderosos, y que ha alterado la relación entre los sujetos y los valores, alejándolos de la modernidad y su moral kantiana, donde el deber respondía a imperativos categóricos, al deber por deber: se es libre y se puede actuar de una forma o de otra, pero hay una forma en la que se debe actuar. En cambio, en la actualidad los sujetos responden de acuerdo con hipotéticos, es decir, actúan conforme a lo que desean obtener. No olvidemos que son las instancias de poder las que fabrican los parámetros éticos y morales que más les favorecen. Así pues, las conductas que en otra época juzgamos condenables, en esta pueden resultar deseables.

Los individuos en la actualidad se ajustan a códigos éticos que se cree que pueden servirles de guía en su búsqueda por el bienestar. Estamos ante una ética y moral a la carta, donde los sujetos combinan distintas prácticas y valores que estiman como útiles para su realización, donde las nociones de "bien" y "mal" son modeladas por el sistema, hasta el punto en el que logran una adhesión a esas creencias. Por ello, no sorprende que en las sociedades capitalistas se estime como virtuosa o valiosa la ambición individualista y excluyente que avanza tras el beneficio personal sin considerar las implicaciones que sus decisiones y acciones tengan dentro de la sociedad.

Los sujetos que actúan de ese modo se sienten respaldados por una estructura social que apuesta por los derechos individuales, de ahí la legalidad de la avaricia. Los sujetos ya no tienen porqué lidiar con la rigidez e inflexibilidad del deber, solamente tienen que hacerse "responsables" de los derechos que hoy ocupan el lugar del deber. La ética del deber se presenta ante los hombres como aburrida, anticuada, y sin la garantía de que su cumplimiento los acerque al ideal contemporáneo de felicidad, por esto es más sencillo apelar a la autonomía de los individuos, que da lugar a la búsqueda de la felicidad individual, en lugar de someterse a los criterios del deber. En consecuencia, ya no se actúa teniendo en cuenta las necesidades de un otro, sino las propias, porque esta época ha absolutizado la individualidad, que consiente que los sujetos gocen sus goces, cualesquiera que estos sean sin importar el daño o dolor que puedan ocasionar a sus semejantes.

Cuando los sujetos sólo velan por el bienestar personal se transforman en egoístas éticos, como los dueños de transnacionales que no tienen ningún reparo en dejar desempleadas a miles de personas si hay una disminución en su tasa de ganancia, por poner un ejemplo. Al parecer resulta más seductora la inmoralidad a ser un agente moral, sólo que lo primero no estaba permitido antes, sino sólo hasta ahora que el encumbramiento de la individualidad democratizó el egoísmo, y de alguna manera terminó despejando los efectos negativos que se producen cuando se actúa injustamente. Pareciera que ahora todos nos sentimos portadores de ese anillo mágico al que refiere el personaje de Glauco en la *República* de Platón, que volvía invisible a quien lo portaba, lo que permitía actuar de manera injusta en la primera oportunidad:

> No habría nadie tan íntegro que persevera firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiera, y tanto matar a uno como librar de las cadenas a otros, según su voluntad y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres (Platón, 2000, o. 109).

Atendiendo el ejemplo de Glauco, nos damos cuenta de que realmente esa imagen no está tan distante de nuestra realidad. Velos de invisibilidad como el que otorga el anillo, que dan licencia a cometer injusticias provenientes de particulares que se amparan en el sistema, sobran. Un claro ejemplo del egoísta ético movido por la ambición es la Guerra de Irak. Cuando Estados Unidos decidió invadir Irak, justificó la guerra por la supuesta fabricación de armas de destrucción masiva en el país invadido, cuando la motivación real de dicha invasión responde a lo que los griegos nombraban "*pleonexia*", que no es más que el deseo insaciable de querer poseer más de lo que ya se tiene. Es decir, apropiarse de los recursos o riquezas del otro, en este caso concreto, del petróleo. Por esta razón, hablar del "mal" moral, resulta una tarea complicada, cuando tales nociones ya no son suficientes para medir o abarcar las atrocidades cometidas por la ambición.

El bien y el mal tienen una apariencia inocente, si de lo que se trata es de calificar los actos humanos más crueles partiendo de estas categorías que no terminan por contener tanta crueldad. Esta es la razón por la cual la filósofa Hannah Arendt, que es quien mejor ha explicado el tema del mal, hace uso en un primer momento del concepto que podríamos considerar, en una escala de males, como el peor de los males

o el más absoluto, que es el concepto del "mal radical", introducido por Immanuel Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* para aludir a las decisiones de actuar fuera de toda ley moral.

En cambio, Hannah Arendt reformuló el concepto para referir a las matanzas efectuadas por los nazis en los campos de exterminio. El término sería modificado por el de "mal banal", luego de que la autora presenciara en Jerusalén el juicio de Adolf Eichmann, un teniente coronel de las SS nazis, responsable de coordinar las deportaciones de los judíos a los campos de concentración. Tras darse cuenta de que Eichmann no era más que un personaje de lo más común que sólo acataba órdenes, y que pese a ello era responsable del exterminio de millones de judíos, Arendt comienza a emplear el concepto de "banalidad del mal" para describir un mal más malévolo y terrible que sólo engendran las mentes mediocres, pues Eichmann no tenía el talante de los grandes villanos como Atila, Nerón, Calígula o el mismo Hitler: era llanamente un tipo común, cuyos actos parecían provenientes de una mente siniestra, aunque en realidad provenían de un sujeto diligente, incapaz de desobedecer a sus superiores, un sujeto de irreflexibilidad banal.

El caso de Eichmann sirve para ilustrar que muchos de los artífices que han cometido grandes males a la humanidad no han sido ni son necesariamente grandes mentes, sino lo opuesto: mentes pequeñas cuya normalidad deriva en efectos más devastadores por la falta de reflexividad ante sus decisiones y actos. De ahí que se considerara el mal banal como el más temible de todos los males. El mal banal ejemplifica la renuncia a la razón, la falta de un juicio moral que permita discernir sobre lo moralmente correcto o

incorrecto. Negar el uso de la razón para delegárselo a alguien más contraviene toda moral kantiana, que supone el ejercicio de la razón como una herramienta empática que permite tomar en cuenta las consecuencias de los propios actos.

El vacío moral que entraña el mal banal se está extendiendo por todo el mundo, corrompiendo cuanto hay a su paso. Su presencia se ve reflejada en represión, crímenes, atentados, guerras, y en todas las formas en las que se da la violencia. Si no se coloca un contrapeso, el mal banal puede tener un crecimiento exponencial y terminar por banalizar a los seres humanos.

El avaro actúa desde el individualismo, y olvida que su individualidad está inserta en una sociedad, que no existen individualidades al margen de lo social. Incluso el ámbito individual está permeado y modelado por lo social. Creer que cuando se actúa desde la individualidad no se tienen efectos más que en el individuo en cuestión es un sin sentido, esto parecería ser posible sólo si el sujeto no accionara, pero inclusive su nula acción tiene consecuencias.

La absolutización del individuo se desprende de una ética hedonista basada en los placeres, una ética vacía que quebranta la esencia misma de la moral al poner de lado las relaciones entre los sujetos, puesto que la cualidad principal de la moral es puramente social. A través del acto moral es que se resguarda la integridad de una sociedad. Por consiguiente, el avaro se desempeña en las sociedades contemporáneas como un agente del mal. Si por mal entendemos además la negación del otro, ¿cómo puede ser moral quien ignora las necesidades de los otros, su miseria, sus deseos, su realización? ¿Cuánta moral cabe en el enriquecimiento hipertrófico de unos cuantos?

## Las implicaciones de la avaricia

Las crisis mundiales que atravesamos son sin duda el tema de actualidad. La crisis política, alimentaria, axiológica, climática, y la causante de varios de estos cataclismos: la financiera. Todas son producto del crecimiento desequilibrado del sistema capitalista, de esa lógica acumulativa que avanza hacia el desarrollo económico de forma asimétrica produciendo grandes desigualdades.

Resulta inevitable la asociación entre crisis y avaricia. La avaricia de los mercaderes que detentan el poder acumulando capital impunemente en el sector privado, cuyos excesos parecen no ser regulados por sus respectivos gobiernos u organismos –llámese Fondo Monetario Internacional o Banco Mundial–; mas cuando los financieros se encuentran al borde de la quiebra, piden entonces el rescate desde los poderes públicos, contribuyendo de este modo a agudizar la crisis financiera e incrementar las desigualdades en el mundo. Prueba de ello son los informes dados por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés: *Food and Agriculture Organization*), en los que se muestra claramente que la miseria y el hambre siguen siendo una constante en nuestras sociedades actuales. Casi 795 millones de personas en el mundo entero soportan la subalimentación (FAO, 2015). Las estafas y evasiones logradas gracias a los paraísos fiscales, y todos los artificios contables y financieros de los que se valen los poderosos para seguir teniendo presencia en el mercado y acrecentar su capital son las causas de que se eleven las cifras de pobreza en la población mundial.

La pobreza como una manifestación de las desigualdades en el mundo suele traducirse como la carencia de lo necesario para vivir, comúnmente asociada a la crisis alimentaria que consiste en la falta de alimentos para satisfacer las necesidades de los individuos, y no sólo representa al hambre, que es sin duda una de las crisis existentes más graves en el mundo, que genera muertes prematuras y múltiples enfermedades –resultado de una alimentación precaria–, sino que también significa analfabetismo –781 millones[2] de personas en el mundo se han visto privadas de una educación–, por lo que no saben leer, ni escribir, y viven en total oscurantismo, lo que obstaculiza el desarrollo pleno de ese porcentaje de la población mundial. Evidentemente al carecer de alimento y educación, no es posible hablar de calidad de vida, sencillamente porque quienes forman parte de la cifras de pobreza en el mundo carecen de lo indispensable para vivir, no se diga para lograr un nivel de vida digno que les procure su realización como seres humanos.

La radical ambición del capitalismo, cuya primera fase lo arrojara a la conquista de pueblos y continentes, es la misma que hoy nos tiene sumidos en esta crisis sistémica. Su voracidad ha ido consumiendo el planeta a un ritmo vertiginoso, destruyendo ecosistemas, socavando los bienes de la Tierra, tan indispensables para el mantenimiento de su proyecto político-económico basado en el crecimiento ilimitado, el cual se muestra incapaz de restituir todos los recursos gastados en el consumo. El capitalismo es el sistema dominante que persigue la acumulación material a través de la competencia, y promueve el individualismo entre las personas, desterrando del escenario social valores

[2] UNESCO 2015.

tan esenciales como la solidaridad, ahora convertida en avaricia que, pese a tener las manos llenas, su deseo de acaparamiento no se frena. "La bebida apaga la sed, la comida el hambre; pero el oro no apaga jamás la avaricia" (Plutarco en Savater, 2013, p. 65).

Lo que se está apagando y agotando con los abusos de los codiciosos es el planeta, cuyos recursos no son renovables y, a diferencia de la ambición de los primeros, sí tienen límite. Sin embargo, esta degradación moral viene justificada por una doctrina científica que se apropiaron los neoliberales, extrapolándola para volverla una doctrina política. Nos estamos refiriendo al darwinismo social, que presupone la aplicación de la teoría evolutiva de Darwin en el ámbito social. Por principio, Darwin interpreta desde la ciencia a la evolución como un proceso complejo de reproducción de las especies, en el que las variaciones genéticas o mutaciones determinan su adaptabilidad y supervivencia en el entorno. A pesar de que la evolución sea para el campo de la biología una cuestión de azar y contingencia, para el capitalismo representa un proceso escalonado en el que los seres humanos luchan por la existencia y "la supervivencia del más apto". Esta teoría política opera mediante la competencia y adaptabilidad de los individuos al medio, y a los cambios que en éste se producen. El concepto de "adaptación" permitió el eslabonamiento entre la idea de progreso social y evolución. De ahí que las miradas capitalistas identifiquen ambas nociones como equivalencias.

Al edificar la idea de evolución sobre las bases del progreso, se afianzó la teoría de que el progreso está en la naturaleza, y por tanto no sólo es connatural a los seres vivos, sino que beneficia a la humanidad. Pero ¿quién conforma esa humanidad? ¿Los ricos, los

poderosos, los empresarios, los políticos, los altos funcionarios? En un concepto tan amplio como el de "humanidad" cabemos todos, pero tal parece que el progreso no es para todos, o ¿a qué nombramos progreso? ¿A la desmedida acumulación de riqueza en pocas manos? ¿Existe el progreso en un mundo donde millones de personas viven en la más absoluta miseria?

El progreso parió el ideal de éxito para la reproducción del sistema. Así, la competitividad y el consumismo sirven para bombear vida al capitalismo, mientras que los individuos compiten por la mayor acumulación de riquezas materiales, representando la figura del caballo tras la zanahoria, por haber confiado en la "supuesta igualdad de oportunidades" que se da en una sociedad "sobreabundante" de recursos. Lo cierto es que ni el éxito ni el progreso capitalista –entendido como evolución– tienen un origen natural, pues las neurociencias contradicen la tesis de que en la biología humana está la búsqueda del triunfo para alcanzar el éxito. Éstas muestran todo lo contrario: los humanos tienden a la cooperación como un factor preponderante en su evolución (López Geovani, s.f.). Por otro lado, la selección natural como un fundamento socio-político resulta insostenible, debido a que los sistemas funcionan gracias a su equilibrio, por tanto, si un organismo se desarrolla excesivamente, genera grandes daños en el ecosistema. Por lo cual podemos afirmar sin temor al equívoco que la avaricia es contraria a la evolución, y que representa un mal moral en nuestras sociedades. La glorificación del dinero sólo ha traído injusticia, violación a los derechos humanos, violencia, guerra, hambre, desigualdades, y el maltrato y socavamiento de los ecosistemas.

## Conclusiones

Hay quienes consideran que la avaricia y su inseparable aliado, el egoísmo, no son rasgos propios de un sistema y, en efecto, son vicios humanos, pero hablar de "sistema" como hablar de "mercado" es hablar en abstracto para despersonalizar y exculpar a los sujetos concretos que mueven los hilos, porque sabemos que el mercado no se autorregula, no es un ente abstracto –lo mismo que el sistema–, sino que hay manos y hombres concretos que están detrás, y que al satisfacer sus intereses personales afectan a un gran número de personas, debido al poder que poseen. A pesar de esto, existe una postura contraria que entiende la búsqueda del bienestar particular como la vía para la liberación y realización humana. Esto lo describe Ayn Rand en su libro *El egoísmo como una virtud*, en el que elogia al egoísmo transformándolo en una virtud. Pero ¿cuántas vidas no han cobrado ya los ideales emancipatorios de la humanidad?

Si bien la avaricia ha existido desde los inicios de la historia de la humanidad, se debe admitir que el sistema capitalista legitima y legaliza la concentración de poder y riquezas, facilitando y exacerbando la realización de actos ambiciosos que, al ser egoístas, no pueden sino conducirnos al desastre. Tal vez lo que cabría hacer para equilibrar esa asimetría de poderes en la que unos pueden, y la gran mayoría no, sería reivindicar los principios básicos de la ética antigua, según los cuales los valores comunitarios priorizaban al otro y, si bien se reconocía la individualidad inserta en la comunidad, se resguardaba la convivencia pacífica mediante la mutua cooperación, pues, lo admitamos o no, nuestra condición gregaria nos hace depender de

los otros. Sin los demás no estamos completos, pese a que el hiperindividualismo postule lo contrario. Los cambios que generemos en el campo ético pueden ser la vía que nos conduzca a la erradicación –o disminución– del mal moral en el mundo, para poder así encarrilarnos hacia la plenitud humana.

## Bibliografía


Arendt, H. (1999). *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal.* Barcelona: Lumen.

___ (2009). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

Avaricia. (s.f.). *Etimologías.* Recuperado de: http://etimologias.dechile.net/?avaricia

Dilnot, C. (2010). El triunfo y los costos de la avaricia. *Andamios*, vol(7), no. 13. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632010000200006

fao, fida, wfp. (2015). El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. *Balance de los progresos desiguales. Roma, fao.* Recuperado de: http://www.fao.org/3/a-i4646s.pdf

Global Inversor. (2014). *¿La codicia es buena? Pregúntele a Gordon Gekko.* Recuperado de: https://igdigital.com/2014/08/la-codicia-es-buena-eso-afirma-gordon-gekko/

Hardoon, D., Ayele, S. y Fuentes-Nieva, R. (2016). Una economía al servicio del 1%. *Oxfam*, pp. 2-42. Recuperado de: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_0.pdf

Hernández, M. (2014). Dos tercios de los 781 millones de analfabetos en el mundo son mujeres. *El diario.es*. Recuperado de: http://www.eldiario.es/desa-

lambre/educacion-alfabetizacion_0_300620161.html

Lerer, D. (2010). La codicia ya no sólo es buena, es legal. *Clarín Espectáculos.* Recuperado de: https://www.clarin.com/extrashow/codicia-solo-buena-legal_0_hj_hlhnav7l.html

López Ortiz, G. (s.f.). *El altruismo como factor de la evolución.* México: uam. Recuperado de: http://www.cienciateca.com/altruismo.pdf

Platón. (1988). *Diálogos.* Madrid: Gredos.

Rossi, M. y Levin, L. (2014). *Qué es (y qué no es) la evolución.* Buenos Aires: Siglo xxi.

Sánchez Vázquez, A. (2006) La esencia de la moral. En *Ética,* (pp. 55-72). México: Grijalbo.

Savater, F. (2013). La avaricia. En *Los siete pecados capitales,* (pp.63-78). México: Gandhi ediciones.

unesco (2015). "La educación para todos, 2000-2015". *Informe de Seguimiento de la EPT en el Mundo. Resumen.* Recuperado de: http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002325/232565s.pdf

## Referencias audiovisuales

Pressman, E. (Productor), y Stone, O. (Director). (1987). *Wall Street. El poder y la avaricia* [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Twentieth Century Fox Film Corporation, American Entertainment, Partners L.P., Amercent Films.

Douglas, M. y Stone, O. (Productores), y Stone, O. (Director). (2010). *Wall Street 2: el dinero nunca duerme* [Cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Edward R. Pressman Film.

# El mal en la bioética

Alberto Cuauthémoc Mayorga Madrigal

## Introducción

La bioética surge en contextos que detonan la reflexión moral en el ámbito biomédico, en lo que se refiere tanto a la investigación como a la atención. Pero su desarrollo se ha ampliado hacia dos vertientes adicionales: el contexto que condiciona el ámbito biomédico, y los dilemas morales que suscita la relación humana con los animales no humanos. En lo que se refiere a la relación contextual identificamos dos esferas, una natural y otra cultural. Con el ámbito natural nos referimos a nuestra relación con el medio ambiente, en la que las acciones humanas con frecuencia repercuten en significativos deterioros ambientales que, a su vez, inciden sobre la salud humana. En lo que se refiere al contexto cultural nos referimos concretamente a las prácticas sociales, las políticas públicas y a las legislaciones que norman la conducta de los individuos, y cuyos mandatos repercuten perjudicando o beneficiando los asuntos del ámbito biomédico, del medio ambiente o de los animales no humanos.

En este sentido consideramos que los temas de la bioética no son exclusivos de los profesionales de la salud, sino de un conjunto de profesionales cuyas ac-

ciones inciden de manera directa o indirecta sobre el ámbito biomédico y la biósfera. Por lo anterior, en lo que sigue nos referiremos a "los profesionales" como todo ese conjunto de sujetos que realizan actividades que llegan a detonar incertidumbres propias del análisis bioético contemporáneo. Dado que las acciones de los profesionales son detonantes de situaciones valorables en un sentido moral, entonces el tema de la maleficencia, en cuanto que acción de generar un mal, no sería exclusiva de los profesionales de la salud, sino que bien pudiera ser el resultado de las acciones o decisiones emprendidas por los expertos en el derecho, la política, la ingeniería, la agricultura, la zootecnia, etcétera.

La máxima obviedad en la descripción de los objetivos de la profesión médica pareciera ser la procuración del bien de sus pacientes y evitar causarles un mal. La máxima hipocrática Primum non nocere ha sido el precepto que por más de veinte siglos ha acompañado a la medicina. En el ámbito de la bioética, la posición más difundida, el principalísimo, ha reconocido cuatro principios básicos que deben considerarse para valorar una situación: la justicia, la autonomía, la beneficencia y la no maleficencia que, entre otras características, busca comprometer a los profesionales de la salud a evitar, remover y no provocar el mal en cualquiera de sus formas y, por oposición, implicaría promover el bien (Paez, 2011, p. 178).

## La maleficencia

En general los principios destacados de la bioética han sido cuestionados por su alto nivel de abstracción, y

la maleficencia no es la excepción. Si consideramos a la maleficencia como una acción que provoca un mal, entonces inmediatamente podríamos incurrir en un conjunto de incertidumbres morales. Una acción que para unos puede considerarse como la promoción de un bien, para otros puede ser la promoción de un mal; asimismo, un hecho similar puede recibir valoraciones morales opuestas. Así, por ejemplo, ante una norma hospitalaria de evitar la visita de niños al pabellón de adultos, procurando que los menores adquieran enfermedades hospitalarias, los menores o los pacientes podrían considerarlo como un atentado a su deseo de hacerse compañía.

Son justamente las situaciones que generan una incertidumbre moral las que dan pie a la reflexión ética y, cuando se trata de asuntos en los que están involucradas incertidumbres morales sobre la salud y la biósfera, entonces cobra sentido el análisis bioético. Es decir, el hecho de que existan desacuerdos sobre el juicio moral ante una acción puede ser el detonante para deliberar y justificar racionalmente el rumbo de acción a seguir; en situaciones concretas, ha de optarse por el mal menor.

Entre el conjunto de deberes del médico, de acuerdo con los principios destacados, el de no maleficencia es el único que se presenta en un sentido negativo. Es decir, mientras que el resto de los preceptos orientan la conducta que ha de seguir el profesional de la salud –se le incita a que actúe con justicia, a que respete la autonomía del paciente o a que procure su bienestar– el de no maleficencia parece sostener que debe abstenerse de provocar un mal. Dicho principio no es una pauta exclusiva para los médicos, sino pertinente para todo ciudadano y, de manera especial para nuestra re-

flexión, para todos aquellos cuya acción profesional es detonante de conflictos distintivos del análisis bioético.

Sin embargo, en el caso de los profesionales, la atención al principio de no maleficencia no implica solamente la abstención de cometer actos que causen daño, sino actuar en pro de evitar el daño, de reparar el daño y de valorar los criterios de la situación de su competencia para que las acciones emprendidas generen el menor perjuicio posible. La obligación de actuar en contra de los posibles daños se encuentra establecida en su propio compromiso profesional.

Maleficente es aquello que causa un daño. El daño es aquello que causa incomodidades desde un punto de vista físico o emocional a un individuo o a la sociedad en su conjunto. Desde el punto de vista físico, en general, el daño se manifiesta a través del dolor, de limitaciones de acción corporal o con la muerte[1]. Desde el punto de vista emocional, se manifiesta a través de estados mentales que generan tristeza o depresión. Por otra parte, en lo que se refiere a los detonantes del mal, podemos distinguirlos como dos factores generales: los naturales y los humanos.

Los naturales son aquellos que actúan independientemente de la acción humana, provocando un daño al individuo o la biosfera, tales como huracanes, temblores, enfermedades congénitas y el desgaste propio que genera el paso de los años. A los factores humanos podemos identificarlos como aquellos en los que interviene uno o más sujetos o profesionales que generan situaciones indeseadas en la biosfera o

[1] En general el dolor, las limitaciones físicas y la muerte,no se desean, pero hay ocasiones en son preferibles ante un daño que se considera mayor. En gran medida el debate actual sobre la eutanasia se centra en estos tópicos.

en los individuos en su ámbito físico o emocional. La intervención del individuo, por su parte, puede ser intencional o carente de intención, como resultado de alguna otra acción. La implementación de un recurso tecnológico para obtener agua de pozos profundos y mejorar las cosechas para garantizar la generación de más alimentos, por ejemplo, podría, a la larga, agotar los recursos de los mantos friáticos, causando desabasto de agua en la población. Dicha acción resulta maleficente sin intención directa. Sin embargo, en el caso hipotético de que se construyeran pozos profundos con la firme intención de causar desabastos a futuro de agua en una población, entonces estaríamos hablando de una acción maleficente directa. Las situaciones cuya intención central es causar un daño, son propiamente designadas "actos criminales".

Pero las acciones maleficentes directas son las menos referidas en la literatura bioética, ya que, al quedar evidenciada la intención de provocar un daño, poco habría que discutir desde el punto de vista ético. Incluso los horrores cometidos con la experimentación humana durante la Segunda Guerra Mundial mostraban resultados maleficentes como efecto indirecto de la intención de buscar un beneficio. Aunque la comparación con la práctica profesional cotidiana parece abismal frente a los horrores del Tercer Reich, los dilemas bioéticos tienen con esta situación extrema un aire de familia; es decir: "la búsqueda de benéficos genera daños"; en otros términos, muchas de las intenciones de generar un bien llegan a devenir en actos valorados como maleficentes.

Es ante este tipo de situaciones que nos situamos en el punto nodal de la bioética, esto es, afrontar dilemas de acción en donde la pretensión de generar un

beneficio produce o puede producir un efecto contrario. A esto se le ha llamado "el doble efecto" que en seguida procuraremos analizar y, de ser posible, ofrecer algunas alternativas para afrontarlo.

## El doble efecto

Aunque las preocupaciones morales por la práctica biomédica, el bienestar animal y el cuidado del medio ambiente tienen referentes desde la antigüedad y en diversas culturas, las preocupaciones se acrecientan con la llegada y consolidación de la tecnología en la escena de la historia. A la tecnología la definimos como "[…] las manifestaciones técnicas que se consolidan apoyándose en conocimientos y métodos científicos" (Mayorga, 2013, p. 36). En general las técnicas procuran satisfacer una intención humana, pero, cuando se conocen las causas tanto de las intenciones como de los medios materiales que contribuyen a su satisfacción, entonces la atención del propósito se realiza de manera más eficiente. El caso del trasplante de órganos puede ayudarnos a ilustrar esta situación. A continuación, destacamos algunas líneas de lo que afirma Héctor Mayorga al respecto:

> El intento por preservar la vida y la función de los órganos es la dinámica propia de la medicina desde el inicio de los tiempos […]desde tiempos remotos la medicina se planteó la posibilidad de los implantes exitosos y no fue sino hasta finales del siglo XX que el implante de órganos se hace una realidad científica en pleno desarrollo. Los trasplantes comienzan a convertirse en una práctica habitual […] Con el desarrollo de nuevos fármacos y avances tecnológicos en medicina, también en trasplantes

> han ocurrido cambios con respecto al conocimiento de agentes infecciosas involucrados, así como nuevas formas de entender el rechazo agudo del injerto (Mayorga, 2014, pp. 19 – 21).

Del fragmento anterior destacamos la presencia la intención humana de preservar vidas y órganos funcionales. Con el desarrollo de la ciencia esta intención se hace posible, se hace cada vez más exitosa y, con este adelanto, aquellos pacientes que antes morían ante la insuficiencia de un órgano ahora albergan la esperanza de poder ser trasplantados. Sin embargo, la procuración de un bien evidente y concreto no se encuentra exenta de generar daños. Y esta es una cualidad del doble efecto que caracteriza al desarrollo tecnológico. El doble efecto es definido por Juan Suriana en los siguientes términos para el ámbito médico: "Hay acciones médicas que tienen un efecto querido y otro no querido, pero inevitable por ir necesariamente ligado al primero, se les llama acciones de doble efecto" (Suriana, 2005, p. 220). Por su parte, en relación con el desarrollo tecnológico, Jorge Enrique Linares apunta:

> El incremento acelerado del poder tecnológico que hemos experimentado en los últimos cien años tiene, desde luego, una faceta positiva. Su contribución al desarrollo humano en el aumento general de la duración y la calidad de vida es innegable. Pero en la otra cara de la moneda, el poder tecnológico ha tenido efectos desastrosos. Por ejemplo, la unidad entre el poder tecnológico y el poder industrial-militar (Linares, 2008, p. 35).

Sobre este particular, volviendo al caso de los trasplantes, Itza Patiño e Itzel Villa señalan:

> Cuando se analiza la práctica de los trasplantes de órganos y tejidos bajo el principio de no maleficencia, se entiende que el daño producido por dicha práctica terapéutica, sea o no intencionado, va a causar efectos nocivos para el paciente: aquellos que fallecen estando en la lista de espera, aquellos que presentan deterioro en su salud a causa de los efectos por los inmunosupresores –o en la población que tiende a ser vulnerable–, aquellos que no pueden ingresar en una lista de espera por presentar contraindicaciones absolutas (como sida, sífilis o tumores malignos) (Patiño y Villa, 2014, p. 111).

Al doble efecto señalado podríamos agregar adicionalmente daños emocionales y físicos, tales como la mutilación de un paciente que dona en vida, la presión que llega a recibir el familiar de un potencial receptor para ser donante, la incertidumbre que sigue generando la muerte encefálica como recurso de donación, las esperanzas frustradas de pacientes que no pueden recibir un trasplante por causas diversas y los altos costos que implica su realización.

Valorar el doble efecto en maleficencia no es menor, ya que el análisis de la tecnología, como lo dice Linares, normalmente tiene dos caras, lo cual implica ponderar los beneficios que se pretenden obtener en comparación con los perjuicios. Pero no siempre el cálculo utilitarista resulta pertinente, o al menos genera incertidumbres. Consideremos el siguiente caso documentado por Peter Singer:

> En un artículo de 1972, Harlow y Suomi dicen que, puesto que la depresión de los humanos se ha caracterizado por conllevar un estado de "indefensión y desaliento, sumido en un pozo de desesperación", "pozo de desesperación" física y psicológicamente. Construyeron

> una cámara vertical con lados de acero inoxidable inclinados hacia adentro de tal modo que formaban un fondo circular, donde colocaron un mono joven durante períodos de hasta cuarenta y cinco días. Comprobaron que después de unos días de encierro el mono "pasaba la mayor parte del tiempo acurrucado en un rincón de la cámara". El cautiverio provocó "un comportamiento psicopatológico grave y persistente de naturaleza depresiva" (Singer, 1999, p. 70).

El dolor físico y emocional son factores que buscamos evitar y en sí mismos los consideramos malos. La comprensión de las causas de un fenómeno parece un paso importante para remediar un daño de raíz; por lo anterior, parece que se justifica investigar las causas del dolor físico y emocional. Pero ¿a cualquier precio? El razonamiento, de manera aislada, en lo que se refiere al estudio de las causas, puede resultar consistente, pero cuando el estudio de las causas implica el daño a uno o más individuos comienza a generar incertidumbres.

El artículo de Harlow y Suomi parte de la premisa de que la depresión genera un insoportable malestar y debe ser estudiada; la intención, no queda duda, es buscar un beneficio para la humanidad. Pero utilizar un chimpancé para sumirlo en un estado de depresión o, en otras palabras, ocasionar un mal al chimpancé es lo que para muchos puede ser valorado como un acto maleficente por parte de los investigadores. Pero si la depresión ocasiona sufrimiento a millones de seres humanos, ¿no se justifica el sufrimiento de un chimpancé a cambio del posible beneficio de millones de seres humanos?

Algunos bioeticistas consideran el doble efecto como un principio que debe ser considerado por la

bioética. Al respecto, Pablo de Lora y Marina Gascon afirman:

> Principio del doble efecto o del voluntario indirecto: es lícito el acto médico que, teniendo dos efectos (uno bueno y uno malo) y no habiendo otro tratamiento alternativo mejor, se realiza buscando el efecto positivo, aunque de manera secundaria y no querida, se produzca un efecto negativo" (De Lora y Gascon, 2008, p. 44).

Nosotros no creemos que el doble efecto sea propiamente un principio, sino más bien un criterio ineludible a considerar a fin de valorar los daños que puede ocasionar una práctica profesional eventual o cotidiana. Pero ¿cómo deliberar cuando nos enfrentamos al doble efecto? Un primer criterio moral "universalmente admitido" consiste en preferir el bien sobre el mal, pero la distinción, en ocasiones, como la lo hemos mostrado, no es evidente.

Philipa Food ha mostrado los problemas que genera la doctrina del doble efecto, a la que define como aquella que "[...] se basa en la distinción entre lo que un hombre prevé como acción voluntaria y lo que, en sentido estricto, es su intención" (Foot, 1994, p. 35). La doctrina establece una distinción entre medios y fines donde la prosecución de un fin bueno pareciera tolerar los posibles males que pudieran ocurrir en el proceso. Pero cuando los medios generan más mal que el bien esperado, entonces el criterio de deliberación resulta infecundo.

Por otra parte, la distinción entre medios y fines resulta borrosa cuando sabemos que para producir un bien es necesario producir un mal; en otros términos, se tiene tanto la intención de producir un bien como, al

mismo tiempo, de producir un mal para obtener el objetivo principal. En este caso Foot distingue, siguiendo a Bentham, entre intenciones oblicuas e intenciones directas. Pero el identificar la intención directa, por bondadosa que parezca, no siempre es suficiente para deliberar moralmente sobre un acto; de hecho, resulta común que los delincuentes realicen acciones malignas y pretendan justificarse diciendo que la intención directa era distinta.

Pero dejando de lado las intenciones directas en las que realmente lo que se procura es el mal, suponemos que en el ámbito de los profesionales principalmente se opta por acciones benéficas. Al menos en el ámbito hospitalario en el que participamos como parte del comité de ética clínica y de investigación, nunca hemos podido identificar una intención directa que procurase generar un mal; lo anterior no implica que por omisión, por falta de recursos, por impericia, por deliberaciones morales defectuosas o por diagnósticos mal realizados se hayan generado males. Pues es precisamente este tipo de situaciones comunes en la práctica profesional el que requiere un criterio de deliberación convincente para decidir entre situaciones en donde la identificación del doble efecto genera incertidumbres morales.

Algunos bioeticistas han propuesto diferentes criterios a considerar en los procesos de deliberación; destaca la propuesta de Beauchamp y Childres, quienes sugieren las siguientes consideraciones: primera, la "naturaleza del acto"; debe ser correcto o neutro independientemente de las consecuencias; segunda, la intención del agente: debe buscar el beneficio; el efecto indeseable puede ser predecible, tolerado o permitido, pero no premeditado; tercera, la diferenciación entre

medios y efectos: lo perjudicial no debe ser medio para lo beneficioso; y cuarta, la proporcionalidad entre el efecto beneficioso y el perjudicial: lo beneficioso debe superar a lo perjudicial; lo perjudicial puede tolerarse si hay compensación benéfica (Beauchamp y Childres, 1999, p. 196). Pero, como hemos visto, todos los criterios pueden presentar situaciones de excepción; por ello, estas pautas, así como cualquier pauta a considerar en bioética, son prima facie, lo que dificulta decir la última palabra sobre el doble efecto.

## Criterios éticos y criterios morales en la valoración de la maleficencia

Una distinción pertinente para la valoración de la maleficencia es la que se hace entre la ética y la moral. Consideramos a la moral como el conjunto de normas que orientan las creencias sobre lo bueno y lo malo, o lo correcto e incorrecto que sostiene un individuo o comunidad, teniendo como su fuente las diversas instancias normativas de la sociedad (ley, tradición, religión, familia o principios autoimpuestos), pero la reflexión filosófica sobre los fundamentos de dichas normas no es indispensable. Por su parte, la ética es la reflexión filosófica sobre las creencias morales y, con mucha frecuencia, llega a ofrecer criterios fundamentados para distinguir entre conductas correctas e incorrectas. Esta distinción entre ética y moral, altamente aceptada por la filosofía contemporánea, nos permite reconocer en primer lugar que la bioética, en tanto que noción compuesta por el prefijo "bio" y el peso del sufijo "ética", es una reflexión filosófica sobre creencias morales en las que se encuentran en cues-

tión aspectos relacionados con la salud y la biósfera; y, en segundo lugar, que la bioética puede ser un recurso racional de deliberación sobre el bien y el mal en las situaciones de su competencia.

Ahora bien, dado que las creencias morales llegan a estar tan integradas en la conciencia de los individuos que deliberan, se dan casos en los que no son criterios éticos o, siendo más precisos, no son los criterios bioéticos, los que conservan su presencia cardinal en los criterios de deliberación.

Nuestra participación en comités de ética clínica y de investigación nos ha permitido identificar por lo menos seis situaciones no bioéticas que pretenden imponer su presencia y en ocasiones lo logran:

1. Criterio legalista: postula que un criterio de deliberación debe seguir un rumbo porque así lo establecen las normas.
2. Criterio religioso: demanda que el criterio a seguir debe estar en consonancia con lo que permite el credo religioso del postulante.
3. Criterio emocional: en tanto que se perciben manifestaciones de sufrimiento o dolor entre los individuos implicados en el caso de deliberación, se opta precipitadamente por remediarlo.
4. Criterio técnico: cuando se apela a saberes científicos o técnicos al margen de los conflictos o dilemas morales sobre el que se delibera.
5. Criterio tradicional: postula que el rumbo de acción a seguir debe corresponderse con la manera en que se han resuelto casos análogos.
6. Criterio ideológico: insta a que se delibere en correspondencia con las preferencias o creencias políticas o ideológicas uno o más participantes.

7. Criterio hipotético: evitar un criterio de acción porque se teme a posibles males que de allí devengan, pero sin ofrecer pruebas suficientes de que así puede ocurrir.

Apoyados en el criterio de que la reflexión racional o filosófica es el procedimiento central para considerar lo preferible en un proceso de deliberación moral sostenemos que la moralidad por si misma resulta insuficiente para sustentar un criterio de acción.

Gilbert Hottois presentó un conjunto de situaciones que generaban disenso entre los participantes del Comité Consultivo de Bioética de Bélgica, en el que es posible constatar la presencia e influencia de criterios morales actuando en los procesos de deliberación. Exponemos sintéticamente dos de los casos que Hottois ha denominado como de alto disenso, en el entendido de que en un disenso moral se presenta una deliberación que pretende evitar una acción maleficente:

1. Reglamentación legal de la eutanasia: la ley en Bélgica, en el momento en que Hottois presenta el texto, prohibía la eutanasia en cualquiera de sus formas, y una de las posiciones morales influyentes fue aquella que pretendía que la ley no fuera modificada apelando a las siguientes razones: el valor absoluto e intocable de la vida humana; el problema reside en los medios para controlar el sufrimiento físico y moral; pendiente resbaladiza hacia desacralización de la vida; importancia de los simbólicos y el paternalismo (Hottois, p. 190 – 192). El caso nos permite identificar la influencia de una moral religiosa en función de conceptos aludidos, tales como

"valor absoluto e intocable de la vida" y "desacralización de la vida", para rechazar la eutanasia. Por otra parte, la apelación a criterios tradicionales y técnicos se hace patente cuando se alude a las prácticas y técnicas que se utilizan en el tratamiento de pacientes que probablemente deseen abandonar el ensañamiento terapéutico[2].

2. Clonación humana reproductiva: de las razones presentadas para su prohibición definitiva, se exponen las siguientes: primera, el producto de una reproducción sexuada es un producto de amor; segunda, el amor paternal y filial une a las generaciones; tercera, fascinación absurda por el carácter prometeico de la tecnología; cuarta, dignidad del ser humano; quinta, la autonomía se vería dañada desde el punto de vista bilógico y psicológico, debido a la manipulación; sexta, unicidad amenazada; séptima, contra los derechos humanos (libertad, familia); octava, sufrimiento por la precepción social; y novena, contra factual, ya que la realidad de los niños marginados agravaría las brechas de anulación, marginación y negación (Hottois, p. 195-201). Al menos en la primera y la segunda razones distinguimos una fuerte apelación a las emociones; en la tercera, la apelación al criterio ideológico; en la cuarta, apelación a criterio religioso, y en la quinta, la sexta, la octava y la novena se percibe la clara presencia del criterio hipotético.

[2] Cuando Beauchamp y Childres tratan el tema de la maleficencia centran fundamentalmente su argumentación en el tema de la eutanasia. Probablemente este sea el caso paradigmático para indagar sobre la maleficencia.

Deliberar sobre dilemas morales es buscar un criterio de distinción entre el bien o el mal que permita normar criterios fundamentados de acción. Consideramos que, para que la deliberación logre realmente el carácter de deliberación bioética, se requiere apelar a los criterios propios de la argumentación filosófica, procurando desterrar en lo posible aquellas posiciones morales vacías de fundamento.

## Conclusiones

La bioética, en cuanto que reflexión que orienta la toma de decisiones, no puede ocuparse de divagaciones teológicas o metafísicas en torno al mal. Los ámbitos de acción son concretos y requieren de tomar decisiones sobre lo que de manera mundana pero humana y concreta entendemos como males, esto es el dolor o el sufrimiento.

Al enfrentar el dilema del doble efecto de las acciones técnicas no queda otra alternativa que la reflexión filosófica, considerando los diversos factores implicados; los casos que se enfrentan no son idénticos y cada uno de ellos requiere criterios especiales y particulares de decisión. Por lo anterior, las verdades morales últimas y absolutas no pueden ser el mejor criterio para deliberar.

Finalmente, la reflexión bioética no puede subordinarse a posiciones morales, sino ser el resultado de una actividad crítica sobre la situación y creencias en cuestión, lo cual da sentido a la bioética en cuanto que reflexión ética en torno a los dilemas que se enfrenta el fenómeno de la vida ante las diversas acciones del individuo.

## Bibliografía

Beauchamp, T. L. y Childress J. F. (2002). Principios de Ética Biomédica. Barcelona: Masson.

Foot, P. (1994). Las virtudes y los vicios. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Linares, J. E. (2008). Ética y mundo tecnológico. México: Fondo de Cultura Económica.

Lora, Pablo de y Gascón, M. (2008). BioÉtica. Principios, desafíos y debates. Madrid: Alianza.

Mayorga Madrigal, A. C. (2013). Factores epistemológicos del desarrollo tecnológico. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Mayorga Madrigal, H. (2014) Trasplante de órganos. Ilusiones, realidades y desafíos. En M. Méndez Huerta y C. Mayorga Madrigal (Eds.), Aspectos filosóficos y sociales del Trasplante de órganos. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Paez Moreno, R. (2011). La riqueza del principio de no maleficencia. Cirujano General, Vol. 33, Supl. 2-2011. Recuperado de: www.medigraphic.org.mx

Patiño González, I. I. y Villa Paez, I. (2014). Problemas éticos en los trasplantes de órganos. En M. Méndez Huerta y C. Mayorga Madrigal (Eds.), Aspectos filosóficos y sociales del Trasplante de órganos. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Singer, P. (1999). Liberación Animal. Madrid: Trotta.

Siurana Aparisi, J. C. (2005). La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel aplicada al problema de las directrices anticipadas en el ámbito de la ética biomédica (Tesis doctoral). Valencia: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions.

# La experiencia del mal en el tránsito migratorio por México

Heriberto Vega Villaseñor

## Introducción

La migración de tránsito por México ya no es un fenómeno nuevo. Poco a poco la sociedad mexicana se ha enterado del paso de personas migrantes en tránsito, la mayoría centroamericanas, desde la frontera sur hasta el lindero norte con los Estados Unidos, y de las dificultades que se encuentran en el camino. En este texto se reflexiona sobre la experiencia del mal en ese trayecto. Para ello se revisa, al menos someramente, el contexto en que se realiza este tránsito, que se puede considerar como de crisis humanitaria (ya se verán las razones para esta afirmación). Enseguida viene un análisis del concepto del "mal" desde dos perspectivas: filosófica y teológica. Al presentar las diferentes posturas se ofrece un vínculo con el tema eje del tránsito migratorio. Un tercer apartado consiste en la presentación de algunos rasgos con que el mal se puede caracterizar en el tránsito migratorio, a partir de una base de datos sobre migrantes en donde se unifican dieciséis centros de apoyo. Y la última sección es un reconocimiento al hecho de que el ser humano tiene respuesta ante la experiencia del mal: también hay una actitud y actividad propia de los mi-

grantes con la intención de contrarrestar o evitar los males que se padecen en el tránsito. Estas acciones se conocen como "estrategias de afrontamiento", y a ellas se suman también ayudas externas que vienen de la sociedad civil o de personas que espontáneamente apoyan a los migrantes. Esta combinación hace que sea posible el paso por México, aunque sean sólo muy pocos quienes lo logren. Al final se presentan algunas reflexiones conclusivas.

## Contexto

Las personas migrantes que cruzan México con la intención de llegar a los Estados Unidos viven una auténtica experiencia del mal; su situación puede denominarse como una "crisis humanitaria". Este es un calificativo que el Estado se niega a reconocer; sin embargo, los datos y testimonios de la realidad parecen más bien confirmarlo. Frente a este contexto surgen algunas interrogantes: ¿cómo puede definirse el mal? ¿Cuál es su origen? ¿Cómo se presenta concretamente esta experiencia del mal en las personas migrantes en tránsito por México? ¿Cómo enfrentan estas personas estas condiciones?, ¿Qué tipo de apoyos reciben para salir adelante en su propósito? A lo largo de este texto se procurará dar respuesta a estas incógnitas que ahora se plantean.

En primer lugar resulta fundamental definir lo que se entiende como "experiencia del mal" en este trabajo. En un acercamiento inicial, el concepto se asocia con la expresión "crisis humanitaria" y significa, de acuerdo con el Derecho Internacional Humanitario, un momento en que las capacidades de afrontar una

catástrofe, ya sea de origen natural o social, se ven debilitadas y es necesario contar con apoyo adicional para poder solventar los problemas de sobrevivencia y no derivar en un desastre (Pérez de Armiño, 2005).

Por otra parte, para profundizar en la delimitación y definición del concepto del mal conviene recurrir a lo que algunas disciplinas han reflexionado sobre el tema, de manera particular, a los aportes de la antropología filosófica y la teología cristiana. Sin duda en el estudio sobre el ser humano el mal aparece como un componente problemático en diferentes vertientes: como limitación, como carencia, como adversidad; y del lado de la reflexión teológica, como un contrasentido a la presentación bondadosa de lo divino: ¿cómo es posible su existencia si se proclama un Dios bueno?

Desde el tránsito migratorio por México se pueden aducir al menos cuatro elementos que pueden dar cuenta de que efectivamente se trata de una experiencia del mal, que se puede traducir como crisis humanitaria por más que sea un concepto censurado. De manera somera se pueden señalar los siguientes rasgos:

1. El secuestro de migrantes no es un hecho aislado. En los Informes Especiales sobre el secuestro de personas migrantes en México, elaborados por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2009, 2011), se da cuenta de que el número de personas secuestradas al año oscila alrededor de 20 mil.
9. De acuerdo a los datos más firmes acerca del número de migrantes en tránsito por México, especialmente los realizados por Ernesto Rodríguez, (2016), de cada 100 migrantes que cru-

zan la frontera sur de México, sólo 18 cruzan la frontera norte hacia Estados Unidos, con lo cual se muestra la dificultad de cruzar el territorio. Las razones para desistir son varias, pero entre ellas se incluye en algún grado la acción persecutoria de las instituciones oficiales y la criminalidad, tanto común como organizada.

3. Los testimonios recogidos en la experiencia directa de trato con las personas migrantes en diferentes puntos del país sugieren que no basta con cruzar la frontera sur, sino que a cada paso se encuentran obstáculos y dificultades que operan como "fronteras" a lo largo del camino. Por otra parte, hay un desgaste físico y psicológico que va minando el ánimo y la fuerza de las personas migrantes conforme se acercan a la ansiada línea fronteriza con Estados Unidos: se trata de una vulnerabilidad creciente.
4. Y, finalmente, no hay que olvidar que las causas de salida de los países de origen se han diversificado, de tal forma que junto a los motivos económicos se han sumado los problemas de violencia estructural que hacen a veces imposible conservar la vida en el lugar en el que se ha nacido. Pero el ingreso al territorio mexicano no es necesariamente un alivio para quienes huyen para salvar su vida: la experiencia de muerte también está presente en México.

Con este panorama pareciera que las personas migrantes son meros espectadores de su destino o marionetas que se pueden mover de un lado a otro de acuerdo a los deseos de un actor más poderoso, que podría ser el Estado o el crimen organizado. Ya vere-

mos que tienen sus propias respuestas. Pero lo que no se puede obviar es que hay una experiencia concreta del mal en el tránsito migratorio por México.

## El concepto del mal

### *Una mirada desde algunas posturas filosóficas*

El mal se puede conceptualizar desde diversas perspectivas. Una que ha tenido un aporte básico es la filosofía, especialmente desde dos disciplinas derivadas: la antropología y la ética. Desde la antropología, el centro de la reflexión viene de la consideración básica de lo que el mal significa en la existencia humana. Desde la ética, la tarea consiste en reflexionar sobre la moral humana y cuestionar tanto sus fundamentos como sus efectos. Sin embargo, en esta primera parte se pondrá especial atención a los aportes de la antropología filosófica.

En una somera revisión histórica, siguiendo al filósofo Xavier Zubiri (1993), la reflexión sobre el mal se encuentra en la literatura bíblica sapiencial de las sociedades antiguas del Oriente Medio, y es emblemático el caso del justo desdichado, cuyo ejemplo más acabado es el relato bíblico de "Job". Sin embargo, la historia de Buda, en la India, nos muestra también el mal, pero ahora como dolor, de ahí que la gran tarea humana se centre en la liberación del dolor. Entre los persas, gnósticos y maniqueos, el mal se ubica más bien en un contexto cósmico: "[…] el mal como efecto de un principio malo en sí mismo. El problema del mal es entonces el problema de la separación física del principio cósmico del mal" (Zubiri, 1993, p. 197).

Todavía en consonancia zubiriana, se puede ver que el cristianismo presenta al mal como rechazo a Cristo y, en consecuencia, a Dios mismo; por ello, el problema del mal se liga a una "[…] salvación por conversión a Dios" (Zubiri, 1993, p. 198). En la Grecia clásica el mal es visto como defectuosidad o deformidad, por eso el problema del mal se presenta como "[…] el problema de una reconformación" (Zubiri, 1993, p. 198), con lo cual se allanó el camino para la concepción del mal como privación, aspecto desarrollado especialmente por San Agustín.

Conviene profundizar en algunas de estas posturas históricas, ya que siguen siendo referente en la reflexión de la actualidad. En primer lugar una revisión de la postura del maniqueísmo y zoroastrismo: se sostiene la existencia de dos principios opuestos, dos dioses, el dios del bien y el dios del mal, representados por Ormuz (bien) y Ahrimán (mal); ambos dioses luchan entre sí y de alguna forma procuran conquistar al mundo para su propio partido (Gutiérrez Sáenz, 1999). Se deriva de aquí una existencia positiva del mal ubicado como enemigo del bien y, en cierta forma, con el mismo poderío, pero –y esto es fundamental– como fuerzas externas al ser humano que luchan por dominar el mundo para su causa. El ser humano sería en cierta forma alguien pasivo de la acción de esas fuerzas en pugna. El mal sería algo inevitable porque no depende estrictamente del ser humano, sino de agentes extraños que impulsan o fuerzan a actuar en perjuicio de uno mismo o de los demás. Se tiene el peligro de evadir la responsabilidad humana en los daños causados por la acción del mal.

Esta concepción del mal como dos poderes en lucha se puede identificar en la experiencia de muchos

defensores de derechos humanos de las personas migrantes. Las actividades en bien del tránsito parecen tener una oposición clara de quienes provocan y causan daño a quienes realizan el tránsito migratorio por México. Del lado del mal hacia los migrantes está el crimen organizado, el crimen común y algunas autoridades coludidas. A veces se enfrentan cara a cara en escenarios mediáticos, otras veces solo reconocen la acción contraria de uno y otro lado. En medio los migrantes aparecen como el botín a conquistar: unos para que sus derechos sean respetados, otros para frenar o lucrar con su condición de tránsito, ya sea por política o por delincuencia.

Otra postura recurrente es quizá contraria a la anterior: el mal como privación de un bien. Lo que existe es el bien, y cuando falta entonces se genera un hueco que da como resultado el mal. En consecuencia, el mal no tiene propiamente existencia, sino que se convierte en un término que se usa para referirse a algo que falta, "[…] algo que de hecho no se da, pero que por alguna razón debería existir" (Gutiérrez Sáenz, 1999, p. 156). El elemento central no es sólo que falta algo, sino que ese algo debería existir; de ahí el término de "privación", y eso es lo que se denomina como "el mal". Esta postura se liga muchas veces con un cierto relativismo que parece negarse a señalar los males de la sociedad al tratar de justificar que todo está bien, que todo vale, que solamente hay perspectivas diferentes, pero que en el fondo las cosas van de buena manera: sin duda hay más que se podría hacer, pero no significa que haya un mal.

En la migración esta postura se puede representar por el gobierno que niega una situación de crisis humanitaria a la migración de tránsito por México. Para

las autoridades mexicanas "todo está bien": hay leyes, hay instituciones, hay números que avalan la buena acción oficial. Incluso la nomenclatura que se utiliza en referencia a la migración y los migrantes es muestra de esta bondad:

- A las personas migrantes no se les detiene o aprehende, "se les asegura".
- No se les lleva a una prisión preventiva, sino "a una Estación Migratoria".
- No se les deporta, sino que se hace un "retorno asistido".
- No se hacen operativos para detectar que están cometiendo una falta administrativa, como es no tener visa, sino que "se les hace una revisión".
- No se les baja del tren violentando el libre tránsito, sino que se les impide subir porque no es un tren de pasajeros y se hace "en atención a sus derechos humanos".

Así que, desde esta perspectiva, todo está bien, sólo hay bien en torno a la migración de tránsito y, por lo tanto, no se podría hablar de una problemática, y mucho menos de una crisis humanitaria. Esta es la versión gubernamental.

Una postura que se coloca en una dimensión diferente es aquella que apela a la finitud de este mundo como principio y posibilidad del mal. Implica el reconocimiento del mal como una realidad de este mundo que, ante todo, tiene límites. La finitud es la condición de límite, de fin, de caducidad de algo, y este algo es el cosmos, nuestro mundo. No puede ser perfecto porque la perfección es sólo propia de aquello que

ya está acabado en su grado máximo y, por lo tanto, no tiene movimiento ni cambios. Pero nuestra realidad mundana nos muestra lo contario: estamos en procesos evolutivos que tienen movimiento, cambios que desajustan continuamente esa realidad. No es un mundo perfecto, es finito, imperfecto, se desajusta continuamente. Por eso una tarea básica de los seres vivos es buscar el equilibro, reajustar la realidad cambiante tanto en el propio organismo como el medio ambiente. La misma existencia sufre desajustes. En la finitud "[…] no puede darse el acabado perfecto, la ausencia de desajustes, la falta absoluta de fallos o anomalías […] La finitud tiene, por fuerza, las puertas y ventanas abiertas a la irrupción del fracaso, de la disfunción y de la tragedia: del mal" (Torres Queiruga, 1986, p. 123-124).

Este enfoque es el que mejor fuerza explicativa tiene para comprender la problemática de la migración de tránsito por México, superando visiones maniqueas. Están presentes el bien y el mal en la realidad mexicana, y en los tiempos recientes los desajustes han sido mayores: violencia creciente, desigualdad económica extrema, discriminación y, con ello, una ruptura sensible del tejido social.En este contexto en el tránsito migratorio por México se encuentran al mismo tiempo situaciones de maldad y de violencia facilitadas por dos grandes males estructurales del país: la corrupción y la impunidad; y también se pueden encontrar acciones de solidaridad, más o menos articuladas en diferentes puntos de la ruta que atraviesa el país. La experiencia del bien y del mal, no necesariamente como antagónicos, sino como elementos comunes y propios de la realidad humana también están presente en la migración de tránsito y muestran la finitud de nuestra

realidad social y planetaria: hay desajustes continuos que exigen una tarea permanente de reajustar, de hacer justa la vida para todos. Esto significa que el mal es un componente propio de nuestro mundo, así como lo es el bien en donde está también implicada la voluntad y la acción humana.

Así que desde la filosofía se rescatan al menos estas tres perspectivas del mal: como un principio autónomo opuesto al bien y en lucha constante por conquistar al mundo, que tiene su contraparte en la oposición entre defensores de los derechos de los migrantes y los perpetradores del daño a su persona y los promotores de la xenofobia; como privación, es decir, como ausencia de un bien que debería estar pero no se hace presente, aspecto que se vincula con la postura gubernamental de que todo está bien en torno a la migración de tránsito; y, finalmente, como resultado lógico de la finitud del mundo, el mal no es un principio autónomo, sino una posibilidad real en una mundo cambiante y en constante movimiento. Esta es la vertiente que mejor explica estas dinámicas multifacéticas de la migración de tránsito: hay redes de solidaridad en medio de redes criminales que han ido tomando fuerza en la vida nacional y son fruto de decisiones humanas.

Pero queda pendiente la perspectiva de la teología cristiana. Ésta se revisa por una razón al parecer muy simple, pero al mismo tiempo profunda: la gran mayoría de las personas que hacen su tránsito migratorio por México y de las que les dan ayuda humanitaria lo hacen con una perspectiva de sentido anclada fuertemente en la tradición religiosa cristiana. De ahí que no sea casual un abordaje a lo que la teología cristiana ha reflexionado en torno al mal.

*Una mirada desde la propuesta de un teólogo latinoamericano de la liberación*

En esta sección se retoma el trabajo teológico del brasileño Leonardo Boff. Él es un representante insigne de la teología de la liberación latinoamericana que tiene como particularidad el reconocimiento de que Dios mira al mundo desde la perspectiva de los pobres, de ahí que toda reflexión sobre nuestra realidad más profunda tiene que partir desde la opción por el pobre. Por ello la vida cristiana se vuelve al mismo tiempo experiencia de fe y promoción de la justicia, sobre todo en un continente marcado por la pobreza y desigualdad. La reflexión sobre la migración entra en este contexto: es el pobre que se desplaza por las condiciones de marginalidad e injusticia, pero además el migrante tiene un valor especial porque el pueblo de Israel fue migrante antes de asentarse en la tierra prometida, y con él viajaba su Dios, de ahí que la atención y la acogida al migrante tenga una significación teológica: es querida por Dios y es a Dios mismo a quien se le atiende. A continuación se revisa un texto donde se aborda el concepto del mal.

Boff es el autor del texto que lleva por título "El padrenuestro. La oración de la liberación integral" (1984). Se trata de un comentario exegético y teológico sobre cada una de las frases de la oración del Padrenuestro. El libro analiza por separado cada frase. Y es en la expresión: "[..] mas líbranos del mal", donde se ofrecen aportes valiosos para la comprensión teológica acerca del mal.

La reflexión comienza señalando que se puede hablar de la situación de la maldad y ésta consiste en"[…] un dinamismo, una dirección de la historia y

un proyecto de vida" (Boff, 1984, p.143). La maldad tiene rasgos de una estructura, en el sentido de que "[…] organiza un sistema de transformaciones que dan unidad y coherencia, totalidad y autorregulación a todos los procesos, manteniéndolos dentro de los límites del sistema (Boff, 1984,p.143).

Esta estructura genera coyunturas en donde es posible el pecado y la maldad y se modifican en los distintos momentos históricos. Los seres humanos se pueden apropiar de estas coyunturas y estructuras de mal para realizar actos malos que al consolidarse pueden constituir verdaderos proyectos de vida, como se puede apreciar en el crimen organizado, pero también en sistemas políticos o económicos que suponen sólo privilegio para algunos, pero daño para una gran mayoría. ¿Esto significa que el mundo es malo? Desde la perspectiva del autor no es así. El mundo es bueno, pero esa bondad fue contaminada por la maldad histórica humana. Este mal humano se liga con el concepto de pecado y, como tal, puede volverse estructural, de tal manera se transmite de una generación a otra:

> Los pecados no mueren con las personas: se perpetúan por las acciones que sobreviven a los individuos, tales como las instituciones, los preconceptos, las normas morales y jurídicas, las costumbres culturales. Muchísimas de estas cosas perpetúan vicios, discriminaciones raciales y morales, injusticias contra determinados grupos y clases humanas" (Boff, 1984, p. 145).

Esto supone que hay condiciones históricas que se vuelven una fatalidad para quienes nacen dentro de ella, y se genera una "[…] siniestra solidaridad en el mal entre todos los hombres en el curso de toda la historia" (Boff, 1984, p. 146), aunque se debe considerar

igualmente la historia del bien. En realidad esta perspectiva empata con la tercera postura filosófica que se presentó antes: la finitud del mundo y del ser humano como posibilidad del mal, de ahí que se trate de construcciones históricas que pueden llegar a estructurarse, y eso mismo se puede observar en la problemática de la migración de tránsito. Es en la historia reciente que las condiciones de maldad han constituido una crisis humanitaria estructural en torno a la migración, que acarrea violencia y muerte por el simple deseo de movilizarse para buscar mejores condiciones de vida.

A continuación Boff señala que la experiencia del mal lleva a la búsqueda de su origen o causa. Las religiones han personificado al mal en una tónica semejante a la consideración filosófica del mal como un principio o un dios que lucha con otro dios de fuerza y sentido contrario. Sin embargo, el autor, apelando a los estudiosos de los textos bíblicos, indica que esta personificación del mal tiene que verse con prudencia, al asumir que "[…] estamos ante modos de expresión no interpretables al pie de la letra, como si tuviesen contenidos reales" (Boff, 1984, p. 149). Y llama la atención en lo siguiente:

> […] sobre el hecho de que es propio del pensamiento religioso universal no moverse dentro de principios abstractos, sino de fuerzas vivas, benéficas o maléficas, que sumen una consistencia metafísica objetiva. El mal nunca se experimenta en forma vaga y abstracta (Boff, 1984, p. 149).

Así que el mal no es tanto una persona, sino que se personifica, se concretiza, lo cual está en congruencia con la consideración del mal como una estructura. Se puede hablar entonces de rostros definidos de quien

hace el mal, aunque procure disfrazarse o enmascararse. Estas situaciones concretas se fundamentan en ideologías de poder y dominación que tienen actores concretos que operan físicamente la maldad.

> El Maligno sería sencillamente la organización de la injusticia, del apartamiento del hombre respecto a su vocación esencial, de la aberración que ha ido estratificándose históricamente y que siempre se opone y opondrá al espíritu de Dios, de la justicia, de la bondad, en una palabra de las realidades del reino (Boff, 1984, p. 151).

El mal, desde la perspectiva de la teología cristiana, no es un principio o poder como un anti-dios o un dios del mal; se trata más bien de la realidad intrahistórica de la humanidad y del mundo que supone la posibilidad del mal. Dios no lo quiere, lo permite; el hombre es libre de ejercerlo, pero la actividad del mal puede llevar a construir situaciones estructurales que sostienen y reproducen la maldad. De ahí su concreción en personas, grupos, instituciones o sistemas que generan mal y males para la humanidad. Aquí tiene sentido la reflexión de la finitud como fundamento de que el mal exista: un mundo imperfecto conlleva el mal, es propicio para el mal, por más que siempre estará también la posibilidad de hacer el bien.

En el tema que nos ocupa, el tránsito migratorio por México, resulta claro que la experiencia del mal, del malo y del maligno están presentes. No es que el mal sea una persona como un "demonio" o alguna figura más bien mítica, sino que se personifica, se concretiza. En consecuencia, son personas individuales, grupos, instituciones y sistemas económicos y políticos los que propician y reproducen la injusticia, la violencia y la muerte en el paso esperanzado de las

personas en su jornada migratoria. Por ello se puede identificar una geografía del mal al destacar los lugares donde más se reportan agresiones en contra de las personas migrantes, así como los perpetradores y el tipo de agresión que más se comente contra ellos. Es el tema del siguiente apartado.

## Una geografía del mal en el tránsito migratorio por México

En la experiencia de trabajo con las personas migrantes es posible identificar lugares concretos donde la maldad se hace presente con mayor virulencia. En las diferentes casas se hacen registros más o menos completos acerca de las personas migrantes a quienes se les da atención; ocasionalmente se les pregunta sobre las agresiones sufridas y en dónde se efectuaron. Con base en este tipo de información se revisan dos ejercicios hechos a partir de la Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), para dar cuenta de algunos rasgos sobresalientes de la experiencia del mal en el tránsito migratorio, lo que se ha denominado como una "geografía del mal".

La REDODEM es un esfuerzo promovido por el Servicio Jesuita a Migrantes para integrar a diferentes centros de atención a migrantes, repartidos a lo largo de la ruta de tránsito, en el uso de una misma base de datos. Con ello se logra tener una mayor consistencia en la información sobre un grupo humano del cual no se tienen datos oficiales que den cuenta del volumen total de personas que ingresan al país, ni de las que realmente cruzan la frontera. Sin embargo es preciso señalar que no es el único esfuerzo que existe en el

país, también hay trabajos que intentan hacer estos cálculos a partir de analizar los pocos datos de los que se dispone, como es el caso del documento *Migración centroamericana en tránsito por México hacia Estados Unidos* (Rodríguez, 2014). Pero ahora el centro estará en los trabajos ya señalados.

En el Informe de 2014 (REDODEM, 2015), con base en 31 mil 894 registros hechos en dieciséis centros de atención a migrantes, el número de personas que dijeron haber sido víctimas de delitos fue de mil 886. Respecto de los lugares en donde ocurrieron los delitos se destaca claramente que la mayor incidencia de casos de violencia está en el estado de Chiapas, con casi el 45%; le siguen Veracruz con casi el 20%, y en tercer lugar Oaxaca, con un poco más del 10%. En los demás estados los casos no superan el 5%, pero en todos hay registro de que se ha cometido violencia contra los migrantes.

En el Informe de 2015 (REDODEM, 2016) se tuvo un registro de 30 mil 321 personas a partir de dieciséis centros de atención al migrante. De este total, mil 768 señalaron haber sido víctimas de delitos. Los estados de mayor incidencia de violencia hacia migrantes se mantuvieron igual: Chiapas con el 49.88% de casos, Veracruz con el 15.45% y Oaxaca con el 13.01%. Los demás estados tienen incidencias menores al 5%. Así que estos estados del sur de México, lugar obligado de paso de los centroamericanos, se mantuvieron en estos dos años como las zonas donde se cometen la mayor cantidad de actos violentos contra los migrantes. De acuerdo a la reflexión de este artículo se puede decir que la maldad humana tiene lugares donde se hace presente con mayor fuerza.

Otro rasgo a considerar es el de la tipología de los delitos que se cometen contra las personas migran-

tes. El delito que con más frecuencia se comete es el de robo; en 2014 constituyó el 74.7% de los casos, y en 2015, el 66.48%. El segundo es la extorsión, que en 2014 fue el 13.73% y en 2015, el 25.68%. El tercero en importancia fueron las lesiones; en 2014 tuvo el 4.27% y en 2015 el 2.58%. Con esto se muestra que, aunque hubo disminución en los robos y en las lesiones, prácticamente se duplicó el delito de extorsión a migrantes. Los otros delitos que se registran tienen menos de 2% y son, en orden mayor a menor frecuencia, en 2015: secuestro, privación ilegal de la libertad, abuso de autoridad, homicidio, soborno, tráfico de personas, abuso sexual, amenazas, cohecho e intimidación. Con estos datos se puede decir que la maldad tiene algunas formas privilegiadas para presentarse, y en los tiempos recientes ha sido el robo, las lesiones y, de forma creciente, la extorsión.

Un tercer rasgo que se suma a los lugares donde se cometen la mayor cantidad de delitos y su tipología es el de los autores. Hay tres grupos de perpetradores de delitos que los migrantes señalan en sus testimonios: particulares, esto es, agresores que no pertenecen ni al gobierno ni al crimen organizado; delincuencia organizada, en los que participan tres o más personas, y autoridades, de cualquiera de los tres niveles de gobierno y de los tres poderes estando en funciones. En 2014, el 52.27% de los delitos fueron cometidos por el crimen organizado; el 25.56% por particulares, y el 20.16% por las autoridades. Para 2015 el porcentaje de delitos cometidos por el crimen organizado fue del 45.72%, los cometidos por autoridades sumaron el 41.51% y los particulares, crimen común, quedaron en el 12.77%. Lo que aquí se muestra es un aumento notable de las autoridades como responsables del delito contra migrantes.

¿Cuáles autoridades son las que aparecen señaladas por las personas migrantes como perpetradoras de la violencia? Este dato se alinea con la reflexión en torno a que el mal se personaliza, así que tanto en 2014 como en 2015, el primer lugar lo ocupa la Policía Federal (38.33% en 2014, 53.34% en 2015); en segundo lugar está la Policía Municipal (25.05% en 2014, 14.86% en 2015); en tercer lugar la Policía Estatal (10.92% en 2014, 12.90% en 2015); y en cuarto lugar se atribuye a algún grupo policíaco indeterminado (15.85% en 2014, 8.99% en 2015).

En este registro se resalta el aumento del señalamiento de delitos a la Policía Federal con aumentos de más de 12 y 2 puntos porcentuales respectivamente. La participación de la Policía Municipal disminuye en más de 13 puntos porcentuales, así como la atribución de delitos a grupos policíacos indeterminados, lo cual podría remitir también a una mayor capacidad de las personas migrantes en tránsito para identificar el tipo de autoridad que lo agrede. Las otras autoridades que mencionan los migrantes no representan más del 2%, y son, en orden de mayor a menor frecuencia, en 2015: el Ejército, Judiciales, Marina e Instituto Nacional de Migración (INM).

En resumen, en esta geografía del mal se ha buscado mostrar que hay lugares que resultan especialmente de riesgo para el paso de las personas migrantes en tránsito: Chiapas, Veracruz y Oaxaca, que son lugares prácticamente obligados para el tránsito. Se revisaron también los tipos de delitos que más se cometen contra migrantes, resaltando el robo, la extorsión y las lesiones. Y a quienes se atribuye la mayor cantidad de delitos es al crimen organizado; en segundo lugar están las autoridades, quienes aumentaron al doble el

porcentaje de un año a otro; y en tercer lugar están los particulares, o crimen común, como perpetradores de agresiones contra migrantes.

Entre las autoridades, quien resulta más señalada y que además aumentó el porcentaje de señalamientos es la Policía Federal. En consecuencia, se puede confirmar que el mal está presente en lugares, en el tipo de agresiones y en las personas y grupos que lo provocan, pero también en condiciones sociopolíticas y económicas que lo favorecen y en cierta forma facilitan su reproducción, como es el caso de que quienes deberían estar sancionando la alteración del estado de derecho sean también participantes crecientes de la agresión.

## El mal no tiene la última palabra: estrategias de afrontamiento en el tránsito migratorio

Este último apartado es necesario porque con los datos aportados parecería que las personas migrantes son sólo víctimas de condiciones del mal que les afectan sin que ellos puedan hacer nada más que quedarse pasivos a esperar lo que suceda. Como se puede apreciar en los dos informes de la REDODEM que se revisaron, el número de personas que registra ser víctima de delitos en ambos casos no pasa del 6% del total. Esto lleva a una pregunta básica: ¿cómo les va a los demás? ¿Es real que no han sido víctimas de delitos? ¿O acaso sí lo han sido, pero no lo quieren expresar o no les parece suficiente como para catalogarlo como delito? Y si efectivamente se han librado de agresiones, ¿cómo le han hecho? ¿Qué estrategias han puesto en práctica para afrontar las condiciones adversas de este viaje tan singular?

Lo cierto es que las personas migrantes pueden caracterizarse desde diversos ángulos: sin duda parten de sus países de origen en condiciones de vulnerabilidad, y en el tránsito por México esa condición aumenta al mantenerse por tiempos largos a la exposición física al riesgo y porque los recursos con que parten se agotan muy pronto, a veces incluso antes de llegar a la frontera sur del país. Pero igual se puede resaltar su capacidad de resistencia en un trayecto que puede ser de entre dos mil a cuatro mil kilómetros, dependiendo de la ruta que elijan seguir. También es de notar su habilidad para atraer algunos recursos materiales que les permiten cubrir las necesidades básicas, así como sus fortalezas psicoespirituales que les permiten significar y resignificar los diversos incidentes desagradables que acontecen en el camino. Por último, sumado a ello, la posibilidad de contar con algunos apoyos más o menos formales de parte de un sector de la población mexicana que es solidario con ellos.

En el plano físico, las personas migrantes han aprendido que el viaje en el tren, aparte de incómodo, tiene peligros, incluso desde el hecho de que muchas de las veces se tienen que subir cuando ya está en movimiento. Las recomendaciones más comunes son:

- Ya que los vagones tienen escaleras en los extremos, intentar subir más bien a la primera escalera del vagón y no en la última, que casi se junta con la del vagón de atrás. Si no se puede subir hay un pequeño intervalo sin interrupción para poder retraerse del tren, de otra forma es muy posible que uno acabe golpeado por la escalera del vagón contiguo y en una mala caída ser arrollado por el tren.

- El mejor lugar para viajar en el tren de carga son los espacios tipo triángulo que se forman en los extremos de las góndolas.
- El cansancio y el sueño se intensifican en algunos momentos, por ello es importante amarrarse al tren y con ello evitar una caída por somnolencia.
- En el camino hay peligros y necesidades, para ello se sabe que tienen algunas prácticas preventivas y remediales.
- En el viaje por combis o autobuses tienen que estar atentos para bajarse antes de donde están los retenes del INM y hacer un rodeo por tierra para volver a tomar el transporte más adelante.
- Cuando ya no hay dinero ni comida es común que se pongan a pedir dinero en algún crucero ("charolear"). Algunos de ellos van a Iglesias a solicitar apoyo. Quienes tienen habilidad, hacen algunas manualidades para intercambiarlas por apoyo. Algunos más buscan algunos trabajos temporales (que ocasionalmente se vuelven casi estables) lavando carros, cargando en el mercado, haciendo algún otro tipo de manualidad, y a veces relacionados con los oficios en que se desempeñaban en sus lugares de origen.
- En el caso de las mujeres, ante la posibilidad de sufrir violaciones, está el consumo de anticonceptivos de larga duración. Otra estrategia es disfrazarse de hombres y así pasar desapercibidas. Una más es exaltar su propia feminidad y con ello obtener apoyos, sobre todo masculinos, en situaciones críticas. También

está el testimonio de muchas de ellas que forman parejas durante el camino para obtener la protección de un varón a quien se le retribuye con sexo. Algunas viajan juntas como grupos de amigas para protegerse y apoyarse.

La dimensión religiosa está también presente en el tránsito; prácticamente no hay testimonio en el que no se evoque a la divinidad:

- La religión juega un papel importante en el tránsito. Los dibujos y los textos que dejan en las diferentes casas muestran que la presencia de la divinidad ayuda a darle sentido a las dificultades: el camino es como un viacrucis que se iguala con la experiencia de Jesús cargando su cruz. En este viaje es Dios quien da la fortaleza, quien acompaña, quien guía y, finalmente, el único en el que se puede confiar, tal como lo escribieron algunas mujeres a quienes se les invitó a escribir una carta a sus compañeras que vendrían después.
- En este mismo sentido religioso, muchos migrantes señalan que les gusta llegar a las Iglesias no sólo a pedir apoyo económico, sino a rezar. Además, esta dimensión religiosa se da en un contexto, por decirlo así, ecuménico. Una buena parte de las personas migrantes pertenecen a las Iglesias surgidas de la reforma protestante y reconocen que buena parte de la ayuda organizada en el país tiene vínculo con la Iglesia católica. Eso no es óbice para participar en las celebraciones, para orar juntos, para trabajar en aquello que propiciaun bien

común. En el tránsito migratorio no aparecen con la misma fuerza los conflictos religiosos entre protestantes y católicos que sí se dan en otros contextos. Tal parece que la migración también iguala en lo humano y fortalece la apertura espiritual.

- En los comedores y albergues para migrantes hay momentos en los que la bendición de los alimentos son oraciones detalladas por los migrantes a lo largo de su trayecto: "te ruego por nuestros compañeros migrantes que vienen saliendo de la frontera con Guatemala y que se encaminan, unos vienen por montañas, otros vienen por potreros, Señor, quizá vienen mujeres con hijos, Señor amado te ruego, Señor, que los guardes del hombre sanguinario, del hombre violento, o del hombre ambicioso [...] Señor, los que vienen en el tren ahorita, allá por Orizaba, Señor, con ese frío, Padre, cayendo esa lluvia, quizá vienen ya, Padre, acalambrados, yo te ruego Padre que les des fortaleza y así como nosotros llegamos a este hogar, Señor, puedan llegar también, Señor, a este lugar [...]" (Oración de un migrante guatemalteco, pastor, en la Casa de la Caridad Cristiana-Hogar del Migrante en San Luis Potosí, agosto de 2013).

Para terminar es preciso señalar que una estrategia para las personas migrantes es también apoyarse en la red de comedores y albergues para migrantes que están repartidas a lo largo del territoro mexicano, especialmente en torno a las rutas del tren que originalmente utilizaron los centroamericanos. Actualmente

hay más de sesenta centros establecidos, y se les agregan grupos más o menos organizados que dan apoyo en algunos puntos específicos.

Muchas personas migrantes reciben este apoyo para reponer fuerzas, bañarse, comer, descansar y recibir atención médica en cuanto la hay. También hay casas en donde se dan servicios de atención psicológica y de asesoría jurídica, con lo cual se puede dar seguimiento a denuncias sobre violaciones a derechos humanos o a solicitudes para obtener la condición de refugiado. Hay que señalar también que, en ocasiones, la estrategia consiste más bien en no pasar por estos centros de atención al migrante, o en pasar lo más rápido posible porque pueden darse infiltraciones del crimen organizado, porque el trato no les resulta agradable o los reglamentos de las casas les parecen inaceptables. Así que no basta que los comedores o albergues estén establecidos: son las personas migrantes quienes deciden acudir a esos lugares y hacer uso de todos o algunos de los servicios que ahí se ofrecen, o elijen pasar de largo y procurar invisibilizarse. Su objetivo y esperanza son claros: pasar a los Estados Unidos y encontrar trabajo. Frente a ello se toman decisiones y se eligen las mejores estrategias.

## Conclusiones

El tránsito migratorio por México es enfrentar en una experiencia concreta cómo el mal opera en este mundo. Dado que la mayoría de quienes hacen esta travesía son centroamericanos, cabe mencionar que el mal como vulnerabilidad está presente desde los lugares de origen, y se mantiene y aun se acrecienta conforme

se avanza en el territorio mexicano. En torno a esa realidad están diferentes posicionamientos conceptuales. De la filosofía se rescataron tres:

- Bien y mal como opositores que se disputan un botín estando en igualdad de condiciones, de manera semejante al antagonismo que se da entre quienes defienden y quienes rechazan o delinquen a las personas migrantes.
- El bien como la única realidad, y el mal como mera ausencia de bien. Es la postura oficial de la autoridad mexicana, que niega el maltrato a los migrantes, que utiliza un lenguaje eufemístico para las acciones que realiza en su contra y que maneja las cifras para señalar que su acción es correcta y que en torno a la migración todo va bien.
- Bien y mal como realidades posibles en este mundo finito, y la valoración de la acción humana bajo la línea de bien. Esto significa que en la migración están presentes el bien y el mal como posibilidad, y no como lucha necesaria, el mal es algo histórico construido por seres humanos y, por lo tanto también reversible, y el juicio sobre esta realidad tiene como referente el bien humano. Este es caso concreto los derechos humanos de las personas migrantes.

El aporte de la perspectiva teológica refuerza el sentido histórico, así como la posibilidad de que el mal se anide en las estructuras humanas y se mantenga en el tiempo. De ahí que se pueda y sea necesario incluso personalizarlo o identificarlo en agentes y actores concretos: individuos, grupos, instituciones, sistemas

políticos y económicos. Por ello es que se plantea que una de las tareas fundamentales del ser humano, desde un enfoque religioso y cristiano, sea la del trabajo a favor de la justicia o, dicho de otra forma, de reajustar continuamente la realidad para bien de todos.

Y en relación con la última reflexión, conocer la geografía del mal no es sólo una forma de dar consistencia a las afirmación sobre los daños y agravios que sufren las personas migrantes en tránsito, sino una llamada para reconocer que efectivamente hay una situación de crisis humanitaria, pues aunque sólo un 6% de las personas registradas declara haber sido víctima de delitos, la forma como se realiza el trayecto –la exposición continua al riesgo, el limitado acceso a los recursos, el contexto de persecución y las políticas antiinmigrantes– es en sí misma una dura prueba para la salud física y psicológica. Por otra parte, con base en estimaciones, se sabe que sólo alrededor del 18% de quienes cruzan la frontera sur logran pasar a los Estados Unidos (Rodríguez, 2014), con lo cual se muestra que hay una dinámica de desgaste en la que de manera violenta irrumpen el crimen común, la delincuencia organizada y algunas autoridades policíacas, amparados en sistemas donde la complicidad por corrupción y la impunidad se reproducen y fortalecen.

Pero ante la experiencia del mal, ante la vulnerabilización creciente, hay respuestas de las personas y los grupos migrantes, a veces sostenidos en sus propias fuerzas y recursos, otras veces con el apoyo de grupos solidarios de la sociedad civil organizada o de personas que actúan de manera espontánea. Las personas tienen estrategias de afrontamiento para las dificultades que se les presentan; son acciones que eligen realizar para sobrevivir, para descansar, para obtener

recursos básicos, para levantar el ánimo, para mantener el sentido del viaje. En ello la religión se muestra como un dinamismo que está presente prácticamente en todos los testimonios y fortalece la esperanza y la resignificación interna de los acontecimientos trágicos y benéficos vividos en la cada jornada migratoria.

## Bibliografía


Abrisketa, J. y Pérez de Armiño, K. (2001). Acción Humanitaria: concepto y evolución.En *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación para el Desarrollo.*Recuperado el 15 de Abril de 2015 de:http://www.dicc.hegoa.ehu.es/

Boff, L. (1984). *El padrenuestro. La oración de la liberación integral.* Madrid: Ediciones Paulinas.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2009). *Informe especial sobre los casos de secuestro en contra de migrantes.* México: cndh México.

___ (2011). *Informe especial sobre secuestro de migrantes en México.* México: cndh México.

Gutiérrez Sáenz, R. (1999). *Introducción a la ética.* México: Esfinge.

Pérez de Armiño, K. (2005). Vulnerabilidad.En *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación para el Desarrollo*. Recuperado el 15 de abril de 2015 de: http://www.dicc.hegoa.ehu.es/

redodem. (2015). *Migrantes Invisibles, violencia tangible. Informe 2014.* México: Letra Impresa gh-Servicio Jesuita a Migrantes.

___ (2016). *Migración en tránsito por México: rostro de una crisis humanitaria internacional.* México: Letra Impresa gh/ Servicio Jesuita a Migrantes.

Rodríguez, E. (2014). *Migración centroamericana en tránsito por México hacia Estados Unidos. Diagnóstico y recomendaciones. Hacia una visión integral, regional y de responsabilidad compartida.* México: itam.

Torres Queiruga, A. (1986). *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre.* Bilbao: Sal Terrae.

Zubiri, X. (1993). *Sobre el sentimiento y la volición.* Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri.

# La enajenación del deseo, malestar de las sociedades neoliberales

Abraham Godínez Aldrete

> *¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacía atrás, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío?*
>
> Nietzsche, 2014, *La gaya ciencia* (aforismo 125).

## Introducción

En Fe y saber (1802), Hegel describe el inicio del siglo XIX como el sentimiento mismo de que Dios ha muerto. En La gaya ciencia (1882), Nietzsche (2014) describe la muerte de Dios como una manifestación de una caída al vacío. Heidegger (2008) interpreta la frase de Nietzsche como la pérdida de fuerza del mundo suprasensible. Ya no hay ideas que puedan vincular a los hombres. No hay ningún fundamento suprasensible al que el ser humano pueda atenerse. No hay ninguna idea por la que los seres humanos puedan guiarse, por lo que ahora erran a través de una nada infinita. Vivimos en una época en la que el nihilismo se propaga como un malestar general: la carencia de sentido, la falta de proyecto, la ausencia de referencias y la escasez de ideas para conservar vínculos son algunos signos de la vida contemporánea.

En ¿Y para qué poetas?, Heidegger (2008, p. 237) define al hombre moderno como "ese que quiere". Paradójicamente en las sociedades neoliberales se desea

más que nunca, pero la experiencia de vacío, soledad e insatisfacción es frecuente. Lipovetsky (2010, p. 56) describe esta época como la era del vacío. A juicio de este autor, el vacío coincide con el culto al deseo y su realización inmediata.

Iván Illich (2008, p. 190) describe esta vivencia de vacío como una consecuencia de las sociedades neoliberales que se organizan mediante un "régimen de la escasez". En 1874 León Walras utiliza este término para describir una teoría económica subjetiva basada en la escasez, en vez de una teoría objetiva basada en el costo de producción (Heuristic, s.f.). El modelo de Walras establece que debe de haber mayor demanda que los productos disponibles para que el precio pueda establecerse como un bien económico. Por lo tanto, los precios no dependen de la producción de mercancías, sino de la producción de la demanda. La economía depende, por lo tanto, de crear demanda en el consumidor: la economía depende de generar un estado de escasez, es decir, generar mayor demanda de lo disponible. Este tipo de economía requiere de un tipo de subjetividad particular: un modo de comprenderse a sí mismo que garantice el funcionamiento de las reglas del mercado.

En este trabajo se explora la subjetividad que produce el modelo económico basado en el "régimen de escasez". Para cumplir con este objetivo, se describen las fuentes filosóficas que describen al régimen de escasez (la "sociedad posesiva de mercado" de Macpherson, el "deseo mimético" de Girard, el "fetichismo de la mercancía" de Marx) y se hace inteligible el tipo de subjetividad que las sociedades neoliberales necesitan producir para seguir funcionando. Se argumentará que este tipo de subjetividad corresponde al malestar

que algunos autores han descrito como experiencia singular de nuestra época.

## La sociedad posesiva de mercado

Para definir a la sociedad posesiva de mercado, Macpherson realiza una comparación entre tres tipos de sociedades: sociedad de costumbre o jerárquica; sociedad de mercado; y sociedad posesiva de mercado. Para explicitar las características de la sociedad posesiva de mercado, se describirá cada una de las sociedades reseñadas.

En la sociedad jerárquica, el trabajo es asignado por la ley o la tradición. Cada persona tiene un trabajo determinado, y la compensación por el trabajo realizado es decretada por la comunidad o la clase gobernante. Ningún particular puede ser propietario incondicional de la tierra. La tierra pertenece a la comunidad o al Estado, y las funciones de trabajo son asignadas. Esto significa que no hay posesión privada de la tierra. El trabajo está vinculado a la tierra o a las funciones asignadas. No hay mercado de trabajo. Las escalas de poder son muy rígidas, y difícilmente pueden variar: no hay mercado de tierra y tampoco hay mercado de trabajo. Es una sociedad que repite una y otra vez la misma organización y costumbre. Debido a que no hay alternativa posible, o no debe haber alternativa posible, ni siquiera se concibe que las cosas puedan ser diferentes. En este tipo de sociedades la competencia entre individuos por conseguir más poder está equilibrada por el deber: cada uno vive según la tradición y repite su rol asignado.

La sociedad de mercado consiste en un tipo de organización económica basada en el intercambio de bie-

nes y servicios. A diferencia de la sociedad jerárquica, en la sociedad de mercado los individuos son libres de emplear sus capacidades y bienes: no hay asignación autoritaria de la actividad laboral. En este tipo de sociedad todos tratan de elevar sus ganancias, por lo que el trabajo se divide y se especializa. Es más eficaz dividir el trabajo que hacerlo todo para sí mismo. La división del trabajo favorece el intercambio de productos. La compensación por el trabajo depende del mercado. Una característica fundamental de este tipo de sociedad es esta: todos los individuos poseen tierra u otros recursos que pueden explotar mediante su trabajo. Cada quien produce algo, pero no obtiene ganancia a costa de los otros. Cada quien aumenta sus ganancia a través de su propio poder. No hay mercado de trabajo, y nadie utiliza poderes ajenos para aumentar el suyo.

La sociedad posesiva de mercado consiste en un tipo de organización en donde no hay asignación autoritaria del trabajo, ni de las compensaciones. Igual que en la sociedad de mercado simple, cada individuo pretende elevar al máximo sus ganancias, pero se considera que la capacidad de trabajo de cada individuo es una propiedad suya. Debido a que algunos individuos tienen más energía, mayor capacidad o mayores bienes que otros, obtienen ventaja en la posibilidad de aumentar sus recursos y propiedades sobre la tierra. Los individuos aventajados que quieren aumentar sus ganancias, pueden emplear fecundamente a individuos menos agraciados. Los aventajados emplean el trabajo de otros a cambio de un precio con la pretensión de obtener del trabajo empleado un valor superior a su costo. Los individuos menos aventajados aceptan salarios que les permiten subsistir, y así venden su fuerza de trabajo.

A diferencia a la organización de mercado simple, en la sociedad de mercado posesiva la competencia es un medio por el cual los hombres que desean más pueden hacerse para su propio uso con más poderes ajenos y aumentar su fuerza de producción. La eficacia del trabajo conjunto logra aumentar la oferta y disminuir los precios de los productos. La consecuencia es que los productores aislados no podrán seguir ofreciendo su trabajo con precios competitivos. El resultado es que los productores individuales ofrecen su trabajo en el mercado que poco a poco se transforma en un mercado competitivo general en donde el trabajo se ofrece como una mercancía más. En este ámbito, todas las capacidades de los individuos se convierten en mercancías. Cada individuo debe ofrecer continuamente mercancías para poder competir activamente en el mercado. Y los individuos que cuentan con acceso a tierras, materiales, capitales, pueden aumentar cada vez más su poder al incluir en su trabajo el trabajo de otros hombres. La sociedad posesiva de mercado se funda en esta posibilidad de adquirir los poderes de otro:

> Entre el modelo de mercado simple (donde todo el mundo posee tierra o materiales para trabajar) y el modelo del mercado posesivo (en el que algunos no poseen tierra o capital propios), lo que determinados hombres han perdido es el acceso libre a los medios de convertir su capacidad de trabajo en trabajo productivo. Al haber perdido esta parte de sus poderes han de vender continuamente lo que les queda de ellos a los que poseen tierra y capital, y han de aceptar un salario que permite que parte del producto pase a los propietarios de la tierra y del capital. Esto constituye la cesión de sus poderes a otros (Macpherson, 2005, p. 64).

Vivir en una sociedad de mercado posesiva significa existir en la posibilidad de vender la fuerza de trabajo. Los hombres deben emplear su trabajo, pericia y recursos para establecer conductas rentables en el mercado. La característica fundamental de esta organización social radica en la consideración de que todo ser humano es poseedor de algo, aunque sea sólo de su capacidad para trabajar. Todos deben ofrecer algo al mercado, por lo que todos los individuos están en situación de competencia. Lo que determina la situación de cada persona es la economía de los poderes cedidos y los poderes de otros que ha pasado a ser propios. Esto significa que todo individuo se halla potencialmente en movimiento hacia arriba o hacia abajo en la escala de poder y satisfacciones. Por lo tanto, para conservar el poder obtenido, todo individuo debe continuar en competencia: aunque alguien esté contento con su nivel de satisfacciones obtenidas, se ve obligado a seguir compitiendo por cada intento de los demás de incrementar el poder obtenido. Según Macpherson, el sistema de mercado posesivo corresponde al modelo de nuestras sociedades neoliberales.

## El deseo mimético

A la organización posesiva del mercado le corresponde un individuo determinado por el deseo y la envidia: "Las instituciones productivas modernas nutren el individualismo envidioso al mismo tiempo que lo ocultan –las instituciones del pasado–, orientadas hacia la subsistencia, buscaban reducirlo y denunciarlo" (Illich, 2008, p. 191). Iván Illich recurre a la obra de René Girard para describir la transformación histórica

del deseo que desemboca en el deseo mimético propio de las sociedades modernas.

En Mentira romántica y verdad novelesca, Girard desarrolla su teoría sobre el deseo mimético. Él parte de esta tesis: "[…] para que un vanidoso desee un objeto vasta de convencerlo de que ese objeto es deseado ya por un tercero al que se asigna cierto prestigio" (Girard, 1963, p. 10). Girard defiende la idea de que el deseo surge por identificación con un mediador rival. Distingue entre la mediación externa y la mediación interna. La mediación externa se suscita cuando la distancia entre el mediador y el sujeto deseante es tan amplia que no entran en contacto. La mediación externa acontece cuando la distancia entre el mediador y el sujeto deseante es muy reducida, de modo que la dos esferas se penetran más o menos profundamente.

La verdad del deseo es que el deseo siempre es triangular. El prestigio del mediador le confiere al objeto deseado un valor ilusorio. El deseo triangular exalta el valor del objeto deseado. Según Girard, los escritores románticos mantienen oculta esta verdad del deseo: el escritor romántico hace siempre responsable del deseo al sujeto solitario. El escritor romántico describe un deseo sin mediador, que apunta a una subjetividad casi divina en su autonomía. La mentira romántica radica en suponer un deseo auténtico y espontáneo, sin mediación alguna. La verdad que algunos novelistas pueden revelar es que detrás de todo deseo hay una mediación interna y un conflicto de imitación, en los que los frutos del deseo triangular se hacen cada vez más amargos: la envidia, los celos y el odio emergen una y otra vez en la trama del deseo mimético. La revelación de este conflicto es una verdad del deseo que los románticos siempre pretenden olvidar:

> Románticos y simbolistas quieren un deseo transfigurador, pero lo quieren perfectamente espontáneo. No quieren oír hablar del Otro, se alejan de la faz oscura del deseo, suponiéndola extraña a sus bellos sueños poéticos y negando que sea el precio del rescate. El novelista nos muestra, tras del sueño, el siniestro cortejo de la mediación interna: "La envidia, los celos el odio impotente" (Girard, 1963, p. 32).

El escritor romántico pretende convencer de que su relación con el objeto deseado es independiente del rival. Sin embargo, esta pretensión es un engaño. El deseo siempre es un triángulo, y tiende a ser un triángulo isósceles: cuanto más cercano está el mediador, el deseo se intensifica. Cuanto mayor cercanía del mediador, mayor intensidad de la pasión por el objeto. Todos los deseos se basan en imitaciones con un mediador que es odiado y admirado a la vez: "Percibir el deseo en su verdad es percibir al mediador en su doble papel maléfico y sagrado", dice Girard (1963, p. 60). A partir de esta observación, Girard (1963, p. 63) define el deseo ya no como deseo del Otro, sino como deseo de ser Otro.

Por su función mimética, el deseo es fuertemente contagioso. Cualquiera puede convertirse en el mediador de su vecino, pues cada uno está en la disposición de copiar el deseo del otro. En la mediación interna no se desea tanto el objeto, sino que se teme verlo poseído por otro. Por eso mismo el sujeto del deseo siempre es un sujeto decepcionado: cuando encuentra su objeto no encuentra sino el vacío de una imitación que lo llevaba actuar de tal o cual manera. El resultado final es la desilusión y el tedio.

No importa tanto el objeto, sino la lucha entre los mediadores. En la mediación doble, cuando cada uno toma como mediador al otro, hay un eterno conflicto

en la disputa del objeto del deseo. El contagio deseante se extiende; la cercanía aumenta la intensidad del deseo y la envidia, los celos y el odio mutuo. Las sociedades posesivas de mercado alimentan la mediación doble, y lo hacen intensificando el deseo mimético. A la competencia en las sociedades posesivas le corresponde un sujeto siempre en falta que entra en situaciones de resonancia mimética que se intensifica con el deseo sugestivo. René Girard (1961, p. 69) dice que en la mediación interna está la verdad profunda de lo moderno. La idea romántica que se propaga en el inicio de la Modernidad es la creencia de que el fin de la existencia humanada es realizar el deseo según sí mismo. Este ideal del individualismo romántico esconde el malestar del deseo mimético: las relaciones contagiosas de deseos envidiosos que se transforman en pasiones violentas.

Una de las aportaciones más interesantes de Girard es demostrar que en la literatura del siglo XX los autores ya no son escritores románticos que quieren demostrar una libertad basada en la línea horizontal entre deseo y objeto, ya no son grandes novelistas que revelen el triángulo infernal del deseo, sino que son escritores nihilistas que realizan un elogio del personaje autónomo que adora un vacío:

> Único individualista digno de este nombre, el orgullo ya no huye de su vacío por medio del deseo, sino que hace de este vacío, después de una ascesis radical del espíritu, el objeto mismo de su adoración. La meta sigue siendo la autonomía divina, pero la dirección del esfuerzo se invierte. Fundar toda la existencia en este vacío que se lleva en sí mismo, es transformar la impotencia en omnipotencia, es agrandar la isla desierta del Robinson interior hasta dimensiones infinitas (Girard, 1961, p. 199).

El deseo romántico del siglo XIX se precipitó a la adoración del vacío en el siglo XX. Ahora los sujetos no sólo desean desde el vacío, sino que desean su propio vacío. La verdad del deseo metafísico ha desembocado en la adoración del vacío: "El liberalismo romántico es el padre del nihilismo destructor" (Girard, 1961, p. 184).

## El fetichismo de la mercancía

En las sociedades neoliberales el deseo mimético transita en los intercambios comerciales. El deseo está enajenado en la mercancía. Según Marx, en el capitalismo el objetivo de la producción no es la satisfacción de las necesidades naturales, sino la valorización del capital. Del mismo modo en que el trabajo queda enajenado por el mercado (el trabajo no forma parte de la vida, sino que la fuerza del trabajo se vende al empleador y no está dedicado a la vida), el capitalismo transforma las necesidades en demandas solventes en el mercado. La necesidad natural se transforma en necesidad económica. Los trabajadores están enajenados a la mercancía en la misma medida en que su trabajo está dividido y desprendido de las funciones vitales. El trabajo ya no es una actividad vital, y la satisfacción de necesidades son sustituidas por la adquisición de mercancías.

El mercado se sostiene en una mentira, los consumidores creen que son libres al comprar libremente lo que el mercado les ofrece; sin embargo, sin darse cuenta se convierten en esclavos del mercado. El sistema económico se sostiene en este hechizo: ahí donde parece que el hombre es libre, está más enajenado que nunca. En la sección primera del libro primero de

El capital, en el apartado 4 (“El fetichismo de la mercancía y su secreto”), Marx alude a una mesa que, en primera instancia, como objeto de uso, es sólo un objeto que satisface ciertas necesidades humanas. Pero cuando se presenta como mercancía, se transforma en una cosa sensible y suprasensible: “[…] se pone de cabeza frente a las demás mercancías y de su cabeza de madera comienzan a brotar caprichosas ocurrencias, mucho más asombrosas que si de pronto y por sí misma la mesa rompiera a bailar” (Marx, 2015, p. 72).

Dejando su valor de uso, la mercancía se convierte en un objeto fantasmagórico, en un fetiche. El misterio de la mercancía, dice Marx, es que el valor de intercambio refleja el carácter social como si ese brillo perteneciera efectivamente a los objetos y no perteneciera al trabajo de los hombres:

> La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que se materializa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales nacidas de ellos. Es simplemente la determinada relación social que media entre los mismos hombres la que reviste aquí, para ellos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía, debemos, por tanto, recurrir a la nebulosa esfera del mundo religioso. En él, los productos de la cabeza humana aparecen como figuras independientes y dotadas de vida propia, que se relacionan entre sí y con los hombres. Lo mismo ocurre en el mundo de las mercancías, con los productos de la mano del hombre. Es lo que yo llamo el fetichismo inherente a los productos del trabajo tan pronto comienzan a producirse como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de estas. (Marx, 2015, p. 73)

Tal como lo advierte Marx en el párrafo citado, el mundo de las mercancías se parece al mundo de los dioses: parece que tienen vida independiente y se vuelven los amos de los hombres. El consumidor, al adquirir el objeto, sólo puede poseer el valor de uso; el brillo fantasmagórico siempre se le escapa: el carácter hechizo de la mercancía es inasible, porque es una mentira. El resultado es que en vez de trabajar para vivir, se trabaja para sostener la mentira del sistema mercantil.

El mundo de la religión y el mundo de las mercancías son mentiras a las cuales el hombre se somete. La diferencia radica en que el mundo de la religión se sostiene en la tradición y la ilusión, el mundo de la mercancía se sostiene en la economía, y esta descansa en el principio de escasez.

## El neoliberalismo y la producción del sujeto del deseo

La economía neoliberal trata con sujetos vacíos que deben desear lo que el mercado oferta. Al neoliberalismo le es necesaria la concepción de falta, de escasez, para seguir ofertando la mercancía producida. El régimen de escasez descansa en la sociedad posesiva del mercado, en la lucha surgida del deseo mimético y en la enajenación laboral y mercantil.

La economía se basa en el valor de cambio, es decir, en la capacidad de poseer el trabajo de los hombres. El valor de cambio esconde los sistemas de explotación y sometimiento; la acumulación de objetos es en realidad una adquisición de poder. Al intercambiar mercancía, se intercambian relaciones de producción. Lo que esconde el sistema de libre mercado es

al individuo posesivo. Todos los individuos entran al mercado en la posibilidad de ser tomado por otro individuo que a través del uso de la mercancía y la venta de su propio trabajo puede quedar sometido a una actividad laboral deslindada de la vida para comprar objetos hechizos.

Según Macpherson, el modelo de sociedad neoliberal corresponde a la sociedad descrita por Hobbes: "Es una sociedad en la que los hombres que desean más pueden tratar continuamente —y lo hacen— de conseguir parte de los poderes de los otros, de tal manera que obliga a todos a competir por conseguir más poder" (Macpherson, 2005, p. 66). Difícilmente otro modelo de sociedad puede satisfacer los requerimientos de Hobbes: cualquier hombre desea tener cada vez más poder sobre los demás, y el poder de cada hombre es contrarrestado por el poder de los demás, se opone al poder de otro y dificulta los efectos de éste.

En la sociedad posesiva de mercado, el poder adquirido, es decir, la capacidad de cada hombre para conseguir los servicios del otro, constituye el motor de una competencia siempre activa: el poder de uno se opone al poder de los demás, todo hombre es vendedor de su poder y comprador del poder ajeno. El comportamiento ávido de algunos obliga a entrar en la lucha por el poder aunque no se quiera adquirir más poder, aunque sólo se quiera conservar lo ya obtenido. La característica fundamental de la sociedad descrita por Hobbes es que no se puede de ninguna manera no entrar en competencia: todos los individuos posesivos viven en una situación de inseguridad y tienen que entrar en lucha con los demás. La competencia entre los hombres no destruye la sociedad, sino que la crea.

En este tipo de sociedad las relaciones humanas se convierten en relaciones mercantiles: todos entran en el mercado calculando el valor de su propia persona en la medida en que su valor es estimado por los demás en el reconocimiento de su poder. El valor de cada hombre depende del honor que le conceden los demás. Cada ser humano es propietario de su persona, y del mercado depende el valor de su persona. En este sentido, la sociedad contemporánea es una interminable lucha de deseo de reconocimiento, venta de la fuerza de trabajo y apropiación de poder.

Hobbes infirió los derechos y las obligaciones de los hechos sin introducir ningún elemento divino o de la idea de una "naturaleza". Hobbes es el primer autor que pretende derivar de la sociedad misma la obligación y la cesión de poder. Para establecer una organización política derivada de los hechos, es necesario postular elementos comunes entre los hombres. Es necesario definir una igualdad entre los hombres para establecer una pauta de subordinación común. En primera instancia, los hombres son iguales en su capacidad de matar. En esto los hombres son iguales: el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte.

Según Hobbes, la primera ley colectiva reside en una igualdad moral: todos los hombres renuncian a su capacidad de matar; así comienza cualquier comunidad. Sin embargo, de esta mutua renuncia a matar no se deriva una organización política: no es base suficiente para la obligación política de unos hombres que viven en sociedad. Según Macpherson, el problema que Hobbes no puede resolver del todo es este: ¿cómo una sociedad tan fragmentada como la mercantil puede ser tratada plausiblemente como un siste-

ma político? ¿Cómo puede establecerse una obligación moralmente vinculante en la que todos los individuos competidores pueden aceptar someterse?

Para demostrar que de los hechos puede surgir una obligación política, se debe mostrar que los individuos en sociedad son y se reconocen iguales en algún aspecto tan importante que pueda hacer superar las diferencias. A este problema Macpherson presenta dos respuestas: la primera, igualdad en inseguridad; la segunda, igualdad en subordinación al mercado. Hobbes le llamó "igualdad de inseguridad" a la posibilidad de todo individuo de ser despojado del poder que ha logrado obtener. Los individuos podrían hacer comunidad y erigir una autoridad que pueda organizar a la sociedad en la medida en que comparten esta inseguridad. Sin embargo, en una sociedad posesiva de mercado, la inseguridad entre los individuos no es igualitaria. Aunque en todos puede haber inseguridad porque todos pueden ser asaltados en el poder que tienen, en realidad la clase social que emplea el trabajo de los otros está mucho más protegida que la clase social que cede su trabajo. De ahí que de la inseguridad no se puede derivar una obligación política común.

Macpherson destaca que en una sociedad posesiva de mercado puede haber otro tipo de igualdad: todos los individuos están sometidos a las leyes del mercado. Si todos están igualmente determinados por el mercado competitivo, todos los hombres pueden aceptar una obligación racional vinculante para aceptar una autoridad que mantenga y sancione el sistema del mercado. Hobbes imaginó que en una situación de este tipo, en el que todos están amenazados de ser despojados de su poder, los hombres podrían estar dispuestos a someterse a un soberano que podría perpetuarse eter-

namente. Hobbes imaginaba que si el soberano no se perpetuaba, cada vez que hubiera un relevo, el poder se dispersaría entre los miembros competidores de la sociedad y se podría negar el propósito conjunto para el cual los hombres habían autorizado la existencia del soberano.

El modelo de Hobbes no considera la división entre clases. Él había intuido que la universalidad de la lucha competitiva entre individuos haría iguales a los hombres. Sin embargo, en las sociedades neoliberales la lucha competitiva entre los individuos ha llevado a la acumulación de capital y tierras en una sola clase que puede adquirir el poder de clases más bajas y empoderarse cada vez más. El neoliberalismo no busca la disolución del Estado, sino su uso instrumental. Así que las clases empoderadas frecuentemente imponen a un soberano. Cuando el mercado está dominado por un sistema soberano vinculado a las clases sociales altas, ni la "igualdad en inseguridad" ni la "igualdad de sometimiento a las leyes del mercado" pueden sostenerse como fundamento común para derivar una obligación política común.

Se tiene, entonces, una clase poderosa cohesionada que contrapesa las fuerzas fragmentarias de la sociedad mercantil. ¿Bajo qué orden de igualdad, entonces, se pueden someter libremente los hombres? Este punto débil de las sociedades neoliberales se compensa con la producción de una subjetividad coherente a los principios del mercado posesivo. En la producción de una subjetividad competitiva, los individuos se consideran iguales porque todos son hombres del deseo. En el capítulo 6 del aparado primero del Leviatan, Hobbes dice que el deseo es común a los hombres. La búsqueda de la felicidad no es otra cosa que

el éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que el hombre desea de tiempo en tiempo. El deseo es la causa del movimiento de los seres humanos: "[…] no tener deseos es estar muerto", dice Hobbes (2014, p. 59). El deseo es la condición de vida en las sociedades neoliberales.

En la teoría política de Hobbes, el deseo es común a los hombres; todos desean. Toda sociedad posesiva de mercado está basada en la subjetividad deseante de los seres humanos. Basta con que algunos individuos deseen un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen para que el motor de la competencia se ponga en movimiento. Sin esa condición subjetiva, no habría incentivo alguno para la acumulación de capital y no habría utilización del trabajo del otro. Sin el deseo no habría un mercado general de trabajo.

Lo decisivo es considerar que en las sociedades neoliberales es necesario que todos los hombres se consideren sujetos deseantes y que todos actúen conforme al deseo mimético. La sumisión por igual al deseo es la determinación básica subjetiva de una sociedad posesiva de mercado. El deseo no es un dato originario del hombre, sino una subjetividad producida por una sociedad posesiva de mercado: la concepción de un sujeto deseante sólo es sostenible respecto a hombres que se encuentran ya en una sociedad no jerárquica, universalmente competitiva, en la que cada uno desea aumentar su ámbito de poder. El deseo es un modo de reflexividad que determina la comprensión de sí mismo como carencia. Hobbes define el deseo como una falta: "Deseo y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo" (Hobbes, 2014, p. 41).

El deseo no se define por lo que se tiene, sino por lo que falta. En una sociedad posesiva de mercado los hombres son necesariamente seres insatisfechos que deben desear más poder, más conocimientos, más honor (reconocimiento del poder), más riqueza. Aquí el poder es concebido como la capacidad de realizar deseos, y la lucha interminable es alimentada por el deseo de poder. Si el deseo siempre corresponde a un objeto que falta, el poder siempre está por adquirirse. Los individuos en una sociedad posesiva son seres que necesariamente deben estar en lucha, y para desencadenar esta competencia es necesario que algunos se consideren en falta y busquen aquello que no tienen. El dispositivo de competencia en las sociedades neoliberales sólo se sostiene a través de la intensificación de los deseos: "Todo hombre debe intentar tener éxito continuamente en la consecución de lo que desea y deseará en cada momento" (Macpherson, 2005, p. 42). No es la libertad lo que caracteriza al hombre moderno, sino el sometimiento al dispositivo del deseo.

La constante búsqueda que pretende realizar los deseos como meta rectora de la existencia produce un tipo de subjetividad que Sloterdijk (2015, p. 60) llama "autodegradación en el circo del deseo crónico", y la caracteriza de este modo: se despiertan muchos más deseos de los que pueden realizarse; se estimulan más anhelos de objetos de consumo y de goce de los que pueden satisfacerse por mercancías realmente producidas; se despiertan más ambiciones de las que pueden aterrizarse en pretensiones legítimas; se solicitan más excepciones a las reglas de las que puede asimilar cualquier orden social; se multiplican más conductas extravagantes de las que pueden comprenderse; se fomentan más fuerza de ensoñación y anhelo de las

que jamás podrán ser integradas en proyectos efectivamente realizables; se acumulan más frustraciones defensivas y ofensivas de las que puedan calmarse; se contratan más créditos de los que efectivamente pueden pagarse; se multiplican más ofertas políticas a disposición de un público crónicamente delirante y decepcionado de las que puedan analizarse; se reclaman más luchas sociales para la defensa de derechos legítimos de las que los organismos institucionales puedan responder; se fomenta mayor excitación sexual de la que se puede satisfacer por experiencias eróticas reales; se emiten mayor cantidad de imágenes de vidas felices de las posibilidades reales que los individuos tiene para participar de los bienes y símbolos de estatus social; se cran más producciones artísticas de las que se pueden evaluar y contemplar; se aglomeran mayor cantidad de personas en la ciudades de las cantidad de zonas urbanas civilizadas realmente existentes; se abren muchas más opciones existenciales de las que se pueden integrar en una identidad personal.

El resultado de este tipo de subjetividad es la vivencia repetida de sentimiento de fracaso, de acumulación de insatisfacciones y frustraciones que deben de ser resueltas nuevamente por el mercado. A esta autocomprensión como escasez y a la ilusión romántica de autonomía le corresponde un individuo que se libera de todos lazos no económicos que lo ligan con sus semejantes para lanzarse a realizar sus deseos. La realización del deseo es comprendida como lo primero substancial, y las relaciones con los otros, como lo segundo accidental. Cuando la igualdad entre los hombres se comprende como igualdad deseante, la lucha está garantizada. La realización de los deseos como orientación rectora de la existencia es una di-

mensión más de lo que Pierre Bordieu (1998) llama "programa de destrucción metódica de los colectivos". Esta dimensión del neoliberalismo supone, entonces, la enajenación exhaustiva del deseo de los hombres a la auto-comprensión como escasez y, por lo tanto, al individualismo posesivo y la circulación financiera.

## Conclusiones

Las sociedades neoliberales corresponden a lo que Macpherson llamó "sociedades posesivas de mercado". Este tipo de organizaciones sociales corresponden al modelo de sociedad que Hobbes describió en el siglo XVII. A la sociedad neoliberal le es necesario producir un tipo de subjetividad en el que el deseo debe conformar el común denominador entre los hombres. El hambre de poder se desprende de la constitución de un sujeto deseante que se funda en lo que Iván Illich llamó "régimen de la escasez".

Una de las características más llamativas de nuestra época es que, a pesar de que hay mayor cantidad de satisfactores, los sujetos acumulan más insatisfacciones. La sociedades posesivas hacen surgir el postulado de que el hombre es un ser faltante y autónomo que debe esforzarse por realizar sus deseos. El dispositivo deseante se conserva cuando el deseo mimético se propaga, las luchas entre los individuos se establecen en competencia por adquirir mayor poder, las mercancías ocupan el lugar de los dioses y las colectividades son destruidas a favor de la libertad del deseo. El resultado es un deseo enajenado en una repetición de una soledad y un vacío imposible de colmar.

## Bibliografía

Bourdieu, P. (1998). La esencia del neoliberalismo. Recuperado de http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/rce35_11contro.pdf

Heuristic. (s.f.) En El modelo de Walras. Recuperado de http://ebour.com.ar/pdfs/El%20modelo%20de%20Walras.pdf

Girard, R. (1963) Mentira romántica y verdad novelesca. Caracas: Biblioteca de la Universidad.

Heidegger, M. (2008). Caminos de bosque. Madrid: Alianza Editorial.

Hobbes, T. (2014). Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. México: fce.

Illich, I. (2008) Obras reunidas ii, rev. de Valentina Borremans, Javier Sicilia. México: fce.

Lipovetsky, G. (2010). La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama.

Macpherson, C. B. (2005). La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke. Madrid: Trotta.

Marx, K. (2015). El Capital. Crítica de la economía política. Tomo i. Libro i. El proceso de producción del capital. México: fce.

Nietzsche, F. (2014) La gaya ciencia. En Obras Completas, Vol. iii. Obras de madurez I. D. Sánchez Meca (Ed.), pp. 703-905. Madrid: Tecnos.

Sloterdijk, P. (2015). Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad. Madrid: Siruela.

# Representaciones del mal y lo demoniaco en el esoterismo de masas: el caso del cómic estadounidense

Fabián Acosta Rico

## Introducción

El presente artículo aborda el tema de las representaciones del mal en la historieta estadounidense con el interés de analizar, desde un enfoque semiótico-antropológico, cómo en este típico producto de la cultura de masas las figuras del demonio y de satanás han sido gradualmente desplazadas por nuevos fenotipos de villanía y maldad más acordes con el contexto cultural moderno. Dicho contexto avanza y se reinventa al ritmo marcado por el avance científico y el progreso tecnológico.[1] Estos nuevos fenotipos de villanía son con-

[1] Umberto Eco define la "cultura de masas: "como la anticultura; si entendemos a la cultura como una creación aristocrática; fruto del ingenio de las elites sociales; la irrupción de las masas en la vida social abrió nuevas posibilidades creativas que posibilitaban imaginar y recrear artística y literariamente la vida, las fantasías y las aspiraciones de las clases trabajadoras" (Eco, 2006, p. 27). Ortega y Gasset al respecto habla, con sobrado desazón, que asistimos a una época donde un hiperdemocracia le otorga a la masa la libertad de liberarse de toda ley y orden; y de imponer sus gustos y aspiraciones incluso a las propias elites que aceptan renunciar a su sofisticación y refinamiento en aras de resultar chocantes y pedantes dentro de una sociedad

sustanciales a las fobias colectivas conjuradas por la modernidad. Los referentes empíricos, imaginarios y simbólicos que inspiran a los súper villanos del cómic gozan de un mayor grado de credibilidad, verisimilitud y aceptación sobre todo entre las nuevas generaciones que las arcaicas y folclóricas representaciones del Diablo; como las que describe en su estudio literario y cultural Robert Muchembled, intitulado *Historia del Diablo* (2002).

Los millennials le temen más a la figura del dictador represivo y tiránico que a un ente tremendo y "numinoso" que personifica el lado más oscuro y caótico de la naturaleza.[2] No tendrían por qué, el demonio atisba desde lo profundo del pensamiento mítico, mágico y religioso; es un personaje ajeno, un extraño, un extranjero dentro de su realidad secularizada, como bien dice Robert Berger(1977), por la tecnologización y el pensamiento cientificista. Los jóvenes nacidos entre los años 1990 y 2000 han sido vilipendiados por medios digitales y escritos. No faltan intelectuales y líderes de opinión que los tachan de una generación malcriada en la inteligencia de que sus años de infancia y escuela discurrieron sin grandes sobresaltos económicos y políticos. También son señalados de poco

donde la vulgarización de la cultura es vista como acorde o consonante con el espíritu democrático e igualitario (Ortega y Gasset, 2010, p. 21).

[2] Los *millennials* son una de las tantas generaciones perfiladas por la sociología; el concepto "generación" que retomó Karl Mannheim en su interés de linear el perfil cultural de grupos de individuos cuyas experiencias históricas comunes y colectivas los asociaban y definían en conjunto; entre estos acontecimientos entraban las guerras mundiales y los descubrimientos y avances (Edmund y Turner, avances (Edmunds & Turner, 2005).

tolerantes a la frustración por ser hijos únicos o de familias poco numerosas con padres sobre protectores.

El desarrollo económico y la sobreexplotación de los recursos naturales pusieron a su disposición un sinfín de bienes de consumo y pudieron recibir, y luego procurarse, una vida de confort y de ciertos excesos (en muchas comunidades africanas, hindús, caribeñas, etc., darse un baño de regadera de media hora con agua caliente es todo un lujo y una dilapidación de recursos); no obstante, sin duda, lo que más los definió o marcó generacionalmente es la creciente tecnologización de su entorno social y cultural.[3]

John Palfrey y Urs Gasser (2008) los califican *de* "nativos digitales" dado que para esta generación *el Internet* es un elemento esencial en su existir y de su estar en el mundo; el *millennial* promedio sale a la calle, interactúa, trabaja, estudia, etc. siempre equipado con todo tipo de dispositivos electrónicos capaces de recibir, almacenar y enviar información o datos a través de la *web.* Este individuo es quien padece y disfruta la vida de consumo que devino con la modernidad; un número muy significativo de ellos gustan de los videojuegos, pasan horas en sus redes sociales, ven películas y series de ciencia ficción, y ubican o reconocen

[3] En YouTube y demás sitios de *internet* fue muy vista y descargada la entrevista que le realizaron en *Inside Quest* al experto en liderazgo, Simon Sinek, en la describe, antropológica y sociológicamente, el perfil y la actitud laboral de los *millennials* en el lugar de trabajo. Sinek es por demás crítico y en momentos sarcástico con la también llamada "generación *z*" o "nativo digital"; pero sorprende la cantidad de internautas que parecen concordar con él. El video en peso a circular finales del 2016, y reunió más de síes millones de visualizaciones: https://www.youtube.com/watch?v=hER-0QpбQJNU

a los personajes de cómics; estos seres de ficción, en particular, forman parte de su realidad cultural; le son empáticos o antipáticos, mas no indiferentes; y están incorporados en su catálogo de referencias culturales (a veces más que muchos iconos y representaciones sagradas o ideológicas).[4]

En el presente texto desarrollo y explico una tabla de categorías fenotípicas (de mí autoría) que ayudan a clasificar y definir las villanías y personificaciones del mal más recurrentes y significativas dentro de los

[4] En una nota de agencia replicada en el 2011 por varios periódicos, nacionales e internacionales, entre ellos el *Excélsior,* se comenta acerca de un comic inspirado en el presidente de Rusia, Vladimir Putin; tachado de propaganda de Estado, su creador, Serguei Kalenik, que no está bajo sueldo del Kremlin: "A apenas un año de las elecciones presidenciales, Putin combate en otras viñetas a la oposición, representada como zombis, que exige la liberación del ex magnate petrolero crítico con el Kremlin Mijail Jodorkovski.El presidente ruso, Dmitri Medvedev, aparece en el cómic como un gnomo entre osos (en ruso, Medved significa oso) que ayuda a Putin a desactivar la bomba. El reparto de papeles recuerda a los telegramas estadounidenses de 2010 publicados por Wikileaks: en ellos, Putin era comparado con el héroe de Marvel Batman y Medvedev con su ayudante Robin". Recuperado de: http://www.excelsior.com.mx/2011/05/25/global/739704. Convertir a un líder político de talla internacional en su super héroe (Super Putin) de historieta de ficción algo nos debe decir acerca de la trascendencia e importancia que tiene en la actualidad la cultura del cómic. Los super héroes desde sus albores no sólo cumplen con roles de entretenimiento infantil; muchos, como el Capitán América y Superman, han servido de iconos propagandísticos al servicio del gobierno norteamericano; igual papel cumplieron, según refiere Ariel Dorfman en su ya clásico y un tanto superado libro, *Para leer al Pato Donald* (2002).

universos de ficción del cómic americano. De estas categorías me valgo para explicar cómo el "viejo señor del inframundo", el ángel caído en su papel de enemigo de la humanidad, está siendo desplazado y eventualmente sustituido dentro del cómic por otros personajes como el conquistador intergaláctico, el psicópata de apariencia circense, el científico megalómano o el androide misántropo. Cabe ironizar con la posibilidad de que a niños del mañana ya no los podremos asustar con el coco o el Diablo: "si no te duermes de va a llevar el coco"; sin duda les aterrará y encontrarán más creíble que unos siniestros alienígenas los abduzcan si desobedecen las indicaciones maternas.

Me valí del cómic para explicar este cambio de fenotipos en las representaciones del mal en la cultura de masas (y en su derivativa, el esoterismo de masas) por una buena razón. Bien pude haber elegido las películas de ciencia ficción, el *manga* (o cómic japonés), el *anime*, las series de televisión, etc. Sin embargo, me decidí por la historieta porque ésta, de momento, influye y marca pautas estéticas, argumentativas y temáticas en muchas expresiones culturales de consumo masivo. Sobre este punto basta con señalar que los superhéroes y sus némesis, los super villanos, emergieron de las historietas y de allí muchos (como Batman y el propio Kalimán) reaparecieron como personajes de series de televisión, radionovelas o de películas.[5]

[5] Hay que precisar que, así como los videos juegos, la industria del cómic entró en crisis a mediados de los ochenta. Los superhéroes y su mundo de ficción literalmente fue rescatado por el cine; el primero en ser rescatado en forma resultó ser *Batman*; la película dirigida por Tim Burton estrenada en los Estados Unidos el 23 de junio 1989 sacó de su ostracismo de papel a los personajes de cómic; en México, tras

En la actualidad, el personaje de cómic ha visto potencializada la transversalidad de sus figuras e historias; aparecen por igual, de forma sincrónica y diacrónica, en películas, videojuegos, comics, series de televisión, caricaturas, etc. Y les guste o no a los puristas de la cultura y de la intelectualidad, el superhéroe y el súper villano, como figuras fenotípicas y representaciones alegóricas de ideas y valores están presentes en los imaginarios colectivos culturales actuales; a partir de ellos toda una generación de consumidores culturales, en buena medida, construyen sus modelos interpretativos de la realidad, estructuran semióticamente su vida y relaciones interpersonales (hay quien se casa bajo la religión de *Star War* o estudia en una academia *Jedi*).[6] Desde mis ámbitos de interés, la an-

el estreno de *Batman* devino todo un fenómeno mediático, publicitario y mercadológico llamado "batimanía": los anaqueles de los supermercados y los puestos de los mercados callejeros sufrieron la sobresaturación de mercancías alusivas al vigilante de Ciudad Gótica. Desde aquellos entonces, los superhéroes ya no dejaron de aparecer en la pantalla grande y en la chica en películas y series.

6 Una nota del periódico El Economista, del 2 de marzo del 2011, refiere al respecto que en Chile un par de maestros expertos en Tae Kwon Do y Yoga, Angeloni y William Berrueta abrieron su academia Jedi a imitación de una similar de Nueva York, con una matrícula de treinta estudiantes de 6 y 12 años edad; la escuela enseña esgrima y artes marciales bajo la filosofía de la saga creada por George Lucas. Recuperado de: http://eleconomista.com.mx/entretenimiento/2011/03/23/abren-academia-jedis.
A finales del 2016, el periódico El Universal presentó una nota y reportaje sobre una escuela de esgrima clásico revestida con toda la parafernalia de trajes y armas de utilería de Star Wars. Saber Club México, fue fundada por Roberto Martínez; tiene su sucede en México, pero, según circula

tropología y la filosofía, el fenómeno de la influencia del cómic en la praxis cultural y religiosa de los individuos merece y demanda más atención y trabajo desde la academia.

## El comic no es cómo lo pintan (o dibujan y entintan)

El libro de Humberto Eco, *Apocalípticos e integrados* (2006) llama la atención por su intención de descifrar las claves semióticas y antropológicas de personajes fenotípicos de la cultura de masas. Eco desmadeja las complejidades y contextos culturales de Superman y Charlie Brown; en su caso, extraños y corifeos le perdonan al semiotista italiano esta osadía (o excentricidad), sin reparar en la blasfemia cometida contra los cánones y preferencias de los sanedrines del cultismo y del cientifismo.

A muchos nos puso el ejemplo y nos inspiró, y quisimos seguir sus pasos sin cuestionarnos si esta ruta no resultaría ser el camino amarillo que conduce engañosamente a los tribunales de la crítica, la mofa, o quizás,y por suerte, al de la indulgencia y la condescendencia de los aprendices o novicios.

> ¿Qué fue lo que hizo Eco? Sólo le pasó su acuciosa y analítica "lupa" al "hombre de acero" y al dueño de Snoopy con la intención de resaltar los detalles de sus personalidades e historias; gracias a la lente de su ingenio saltó por encima de las obviedades y prejuicios; para

en redes sociales, hay también academias de este estilo en Singapur, Italia y Estados Unidos. Recuperado de: http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investgacion/2016/12/14/mexican-jedi-ensena-blandir-el-laser.

> darse a la tarea de sondear con detalle el entreverado tejido semiótico de estos personajes de historietas, dándoles una interpretación en clave metafórica o simbólica a los elementos narrativos y gráficos con los que están construidos; la descripción del autor del *Nombre de la rosa* nos remite e instruye acerca del pueblo y la cultura que facultaron el surgimiento de este tipo de seres de ficción: el extraterrestre mesiánico con super poderes y el niño calvo cuyo perro los supera en actitud y personalidad. Esta no es del todo una opinión por todos aceptada; otros autores menos prestigiosos, pero más cercanos al mundo de las historietas, como Jeph Loeb y Tom Morris, afirman que los superhéroes y sus némesis recrean en un contexto de ficción literaria ideales y valores universales:
>
> Tanto si persigue a un carterista, frustra uno de los malvados planes de Lex Luthor o incluso desvía un asteroide que está a punto de chocar contra la Tierra, Superman es un ejemplo constante de a qué debería asemejarse un compromiso con la verdad, la justicia y no ya con el *American Way*, el estilo de vida de los Estados Unidos, sino en general con la forma de vivir genuinamente humana (Loeb & Morrs, 2010, p. 44).

Los superhéroes y súper villanos son un lienzo para la imaginación humana donde plasmamos o proyectamos nuestras más imposibles aspiraciones: desde de las más altruistas hasta las más ruines; esto explica el porqué de la fascinación que suscitan estos seres de ficción sobre todo entre niños, jóvenes y adultos de adolescencia rezagada; en particular los jóvenes, ya lo advertía Max Stirner, por sus tendencias psico-biológicas inherentes a su edad y condición social presentan una mayor proclividad a domiciliar en su conciencia e imaginación todo tipo de fantasmas o idealismos. Estos fantasmas, o engaños fatuos, los desvían de los

intereses superiores de la vida, del existir para uno mismo; son Dios, el emperador, la nación y todo lo que ellos representan en términos de valores e ideas:

> El niño era realista, ocupado por las cosas de este mundo, hasta que llegó poco a poco a penetrarlas (el espíritu, los fantasmas). El joven es idealista, ocupado en sus pensamientos, hasta el día que llegará a ser hombre egoísta que no persigue a través de las cosas y de los pensamientos más que la felicidad de su corazón, y pone por encima de todo su interés personal (Stirner, 1976, p. 24).

Para un adulto con un ego exorcizado de "fantasmas", los superhéroes resultarán las versiones pueriles de los dioses antiguos; no obstante, que nuestro adulto desprecie un bando en esta neo-mitología de meta-humanos de ficción no necesariamente lo conducirá y menos lo condicionará a simpatizar con el grupo rival; también encontrará ridículos a los malos de la historia, dado que aun los villanos más egoístas persiguen, desde el cautiverio de su megalomanía, algún interés superior (uno encarnado por ellos) de tal suerte que son, a su retorcida forma, unos idealistas; están, igual que los superhéroes, al servicio de un principio superior a ellos mismos (por ejemplo Galactus, la entidad cósmica devoradora de planetas es la encarnación de la destrucción que equilibra la ecuación del orden universal: no puede haber vida sin muerte).

Sin embargo, más allá de los valores universales que encarnen o de las representaciones mitológicas arquetípicas (la lucha de los seres luz contra los de oscuridad) que sus historias recrean, los cómics y la cultura que los circundan necesitaron de una muy particular matriz cultural con ciertas determinaciones

sociales, históricas, económicas y tecnológicas para surgir. Los comics como los concebidos hoy en día hubieran sido impensables para la Francia ilustrada o la Inglaterra victoriana.[7]

Sostengo la tesis, y en otro momento me daré a la tarea de sustentarla, de que el grado de desarrollo económico, tecnológico y militar alcanzado por los Estados Unidos, aunado a la autoestima colectiva que resultó de dicho progreso posibilitaron e inspiraron a los creativos estadounidenses (escritores y dibujantes de cómics) para contarles con toda coherencia, derecho e incluso verosimilitud a sus jóvenes lectores la historia, por ejemplo, de cuatro astronautas que, tras ser bombardeados por una lluvia de rayos cósmicos, adquirieron cada uno los más variopintos súperpoderes; o la de un soldado debilucho que bebió voluntariamente un suero experimental, desarrollado por su gobierno, que potencializó al máximo todas sus capacidades físicas.[8]

---

[7] Imaginar a los superhéroes en un futuro lejano es hasta un recurso común en las tramas e historias de los cómics y también de las *mangas*; no obstante, hacerle el ejercicio hermenéutico de pensar al superhéroe desde el imaginario social de los antiguos es un experimento que ha rendido frutos interesantes como la *Liga de los hombres extraordinarios* del célebre y premiado Alan Moore; o *1602* de Neil Gaiman. El primero tiene una adaptación dirigida por Stephen Norrington (2003) en la aparecen en el papel de superhéroes de época Dorian Gray, el Capitán Nemo, Mina (la amante de Drácula), entre otros; el segundo recrea a los personajes de Marvel en el siglo XVI.

[8] Estas historias ya han sido desestimadas y parodiadas por muchos los creativos más serios y reconocidos de la industria; un buen ejemplo de esta actitud crítica los tenemos en Warren Ellis con dos de sus más afamados trabajos: *Pla-*

Las ficciones literarias (y sin temor a equivocarme, las demás también) despegan siempre de un contexto cultural y sobre él gravitan; lo reflejan y éste, a su vez, les dispensa verosimilitud y legitimidad cultural; toda fuga o radical desapego de las ficciones (narrativas o gráficas) de su imaginario social[9] conlleva una transgresión animada por el repudio a lo propio o por una sobre-admiración de lo ajeno. El acto de imitar o de tomar prestadas las formas estéticas generadas por un imaginario social

*netary* (1998) esta historieta nos presenta una versión maligna de los *4 Fantásticos* de Marvel y en *Authority* (1999), donde Ellis nos una versión de la *Liga de la Justicia* que protege al planeta de amenazas cósmicas; pero, sin reparar en normas éticas, no le responden a ninguna ley ni gobierno del mundo; actúan con total libertad e independencia desde una nave colosal viviente capaz de viajar entre dimensiones. Esta alineación tienen su versión de Superman (Apolo) y de Batman (Midnighter); ambos son homosexuales, pareja y padres adoptivos de Jenny Quantum.

9 El término de "imaginario social" lo retomo de Charles Taylor. Lo define como el modo en que los personas imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término "imaginario" porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes imaginan su entorno social, algo que las mayoría de la veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes históricas y leyendas (Taylor, 2006, p. 37).

distinto al propio genera obras o creaciones marcadas por la disonancia o impostación entre lo óntico (el ser y la cultura del creativo) y lo estético (las formas estéticas extrajeras plagiadas), que terminan por desagradar por su inautenticidad. Los personajes de estas ficciones espurias resultan ominosos y ridículos o quizás sean funcionales para una sátira o parodia; pero sin la estatura literaria o la legitimidad icónica para una saga.[10]

No es extraño que los personajes de las historietas mexicanas más icónicos sean aquellos que nos reflejan: tienen nuestro rostro, hábitos, recuerdos, son hijos legítimos de nuestra idiosincrasia y *ethos*; nuestros superhéroes más auténticos o propios son luchadores que combaten contra seres de ultratumba o trabajan para la Interpol; o bravucones barriales diestros en el arte de la navaja o, en el extremo contrario, resultan

[10] Basta para ejemplificar lo anterior el basto catálogo de plagios a las historias y personajes icónicos estadounidense de la mayor productora de películas, Bollywood. En México, un caso representativo de este intento de apropiación descontextualizada de conceptos e ideas de la cultura pop de sociedades con un mayor grado de tecnificación lo tenemos en *Karmatron.* El artista y escritor Óscar González Loyo logró un relativo éxito en ventas y capto seguidores con su historieta *Karmatrón y los transformables*. Montado sobre el concepto de los *Transformes* y *Mazinger Z* (tipos productos de sociedades altamente tecnologizadas, la estadounidense y la nipona), creó sus propios personajes insertos en una trama tipo *Star War,* en la que tenemos un extraterrestre principesco y mesiánico de nombre Zacek, poseedor de un cinturón metálico que le permite convertirse en un titán robótico de nombre Karmatrón que combate junto con los transformables a los malvados *asuras*. El comic está cargado de referencias a la mitología maya y azteca; y con audaz sincretismo las hermana con ideas y símbolos del taoísmo, el budismo zen y el hinduismo.

grandes gurús que,"con paciencia y serenidad", abren su tercer ojo y utilizan sus poderes psíquicos y físicos para luchar contra científicos locos.

Llama la atención que muchos detractores del cómic y el *manga* tienen un conocimiento muy escaso o accidental de estos productos culturales; suele ocurrir que su incapacidad de dirigirlos intelectualmente (no hablo de su incomprensión, sino de una suerte de antipatía generacional o cultural espontánea) los fuerza a tacharlos de obras literarias inferiores desde la comodidad de una generalización que no se permite ni siquiera revalorarlos, desde la indulgencia de la hermenéutica. Esta perspectiva teórico-metodológica por lo menos rescataría a estos y a otros productos de la cultura pop (como los videojuegos, las series de televisión, las animaciones, etc.) desde la valoración de su calidad de expresiones culturales cuyo valor objetivo reside en retratar, o recrear aspectos culturales, antropológicos e históricosde la época y contexto de sus creadores.

Es desde este rescate o valoración que abordo el cómic estadounidense en el interés de analizar como éste utiliza nuevas formas para representar el mal cada vez más lejanas o ajenas al modelo icónico por antonomasia de éste, al menos en Occidente, el del Diablo. No obstante, antes que el Diablo fueron los demonios y los espectros las tempranas y primitivas representaciones "mal".

## Una aproximación a la idea de mal desde la mitología antigua y el cristianismo

En la antigüedad, el pensamiento mitológico empleaba el término demonio para referirse a las manifestacio-

nes primitivas y sutiles (y por tanto invisibles para el común de las gentes) de lo sagrado; el carácter amenazante y el aspecto horrido atribuido a los demonios no conllevaba connotaciones morales, sino emocionales. Su aspecto refleja el espanto que suscita en el *homo religioso* lo sobrenatural en su estado más mostrenco e irracional; el demonio y el espectro son manifestaciones arcaicas del numental y cómo lo entiende y describe Rudolf Otto. La forma sobrenatural del *numen* suscita una impresión y reacción de pavor o terror. Desprotegido de toda racionalización o conceptualización preliminar, el hecho *numinoso* suscita sobresalto y hasta angustia en los testigos; quienes simplemente responden, sensible y emocionalmente, ante lo desconocido e incomprensible. Otto refiere, respecto a lo *numinoso* que:

> Su primer grado es el pavor demoníaco, el terror pánico, con su mugrón o bastardo, el terror fantasmal. Y tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante. De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás creaciones de la apercepción mitológica [...] (Otto, 2005, p. 24).

La racionalización teologal del numen le permitió al *homo religioso* experimentarlo con mayor templanza y sobre todo con gozo; pudo superar el miedo temprano y reactivo para después transitar al anonadamiento, la admiración y finalmente al divino amor. La efigie del demonio escondía a la del ángel. Más la experiencia primera, la *numinosa*, perduró y antagonizó con la nueva, la de lo santo (lo *numinoso* racionalizado teoló-

gicamente).[11] Las oscuras y acechantes divinidades del bosque entraron en confrontación con los dioses recluidos y adorados en sus espacios templarios. Emergió un cosmos regido por la dualidad obra-creación del *Logos* que, como en el caduceo de Hermes (representación del *axis mundi*), confronta y armoniza la luz y la oscuridad, el caos y el orden, el bien y el mal. (Guénon, 1995, p. 148).

En las mitologías antiguas, los seres de oscuridad, los artífices del caos, resultaban desproporcionados en sus formas y de muy rudimentaria psicología; los titanes, los *asuras*, los gigantes de hielo no podrían ser descritos como seres malignos o siniestros entregados a la misión de condenar a la humanidad a un sufrimiento eterno. Si causaban algún daño o si resultaban una amenaza era muchas de las veces por determinaciones cósmicas ajenas a su voluntad, por ejemplo, la serpiente Apofis procede de manera impersonal, como una burda fuerza de la naturaleza en su intención de sumir el mundo en la oscuridad; en idéntica situación se encontraba la serpiente Jormundgander,

[11] Mircea Eliade coincide con Otto en la idea del carácter unitivo de lo demoniaco y lo angelical; y de cómo cada uno expresa facetas y momentos del Cosmos. En su obra *Mefistófeles y el Andrógino*(2001), en su apartado "Devas y Asuras"(dioses y demonios en la mitología hindú), explica cómo el *asura* representa una etapa primitiva o anterior del *deva* y viceversa. En los universos imaginarios del cómic ocurre algo parecido, por ejemplo, en una de las tierras o realidades imaginarias descritas por Gran Morrison en su novela gráfica *Multiversity* (2015) aparece un Superman nazi y tenemos una versión malvada de él formando una organización de súper villanos con una alineación tipo la *Liga de la Justicia* llamada "el Sindicato del Crimen".

cuya amenazante presencia desencadenará el ocaso de los dioses, el Ragnarok (Sigfusson, 1906, p. 323).

En el tiempo mitológico, *eones* y *arcontes*, ángeles y demonios son impersonales piezas movidas por la mano de una le ley universal. Al compás de esta ley gira la rueda cósmica, generando así un tiempo cíclico de eternas repeticiones que conducen siempre a la odisea de la creación del universo y de allí nuevamente a su regeneración. El plan cósmico es repetitivo e inacabado; el bien o el mal jamás triunfaran de manera definitiva; ninguno de los dos aniquilará a su contrario.[12]

Como lo menciona Mircea Eliade, *devas* y *asuras* guardan un cósmico parentesco que de romperse la existencia del mundo quedaría comprometida. Un *asura* o demonio es en realidad un *deva* o dios retraído en la eternidad, en el abismo de la quietud y la disolución, como el Apsu sumerio. Un *deva*, por su parte, es ese mismo *asura*, picado o "excitado" por el *karma,* a quien la ley de los ciclos cósmicos obligó a entregarse a la demiúrgica tarea de regir algún aspecto de la manifestación universal. (Eliade, 2001)

En contrapunto, para el cristianismo y también para el islam, el mal y el bien, bajo los parámetros de un tiempo lineal e histórico, siguen enfrascados en una lucha que, para empezar, fue desatada por un acto voluntario, o no contemplado ni determinado por ninguna ley cósmica; la criatura se revela a su creador en su intención de reafirmarse así de frente al ser que le dio esencia y existencia.

[12] Sobre la idea del tiempo cíclico o mítico puede el lector revisar la obra de Mircea Eliade *El mito del eterno retorno* (2008), y el *Reino de la Cantidad y los signos de los tiempos*, del filósofo de las religiones René Guénon (1997).

El mal es la negación del Ser o de Dios, y goza de cierta autonomía y libertad; actúa por voluntad y posee una "yoidad" retorcida, pero al fin propia. Desafiante corta los hilos del destino, crédulo en poder andar por sus propias fuerzas. El mal, al adueñarse de una personalidad cuasi-humana, transforma al demonio antiguo en el Diablo del teísmo cristiano e islámico que desafía y antagoniza con Dios; pero, que también es su antítesis. La doctrina católica lo considera como el autor del peor de los desaciertos, del mayor de los disparates: el revelarse contra su creador, el dador de la existencia, el Ser; en efecto, según el dogma católico, cegado por su soberbia, el ángel más perfecto y bello, Luzbel, al afirmarse así mismo negó a Dios, y al hacerlo tomó distancia del Ser y, en consecuencia, quedó privado de la verdad, la belleza y el bien. Terminó convertido en la personificación del no-ser y, por tanto, del mal, entendido éste como ausencia o carencia de Dios; esta es la definición de mal sostenida por San Agustín (Restrepo González , 2007).

Insensatez, soberbia, rebeldía, orfandad y decadencia son los atributos del ángel caído. Para el cristianismo, el Diablo también es nuestro enemigo, el más digno de nuestro temor; pues tiene toda la intención de compartirnos o de hacernos extensivo su destino a través del engaño que nos conducirá por la misma senda que él transitó en su momento; esa que lo arrojó a lo profundo del abismo. Con el correr del tiempo, la mala reputación del Diablo cambió; ganó cierta acreditación entre los espíritus libres, embriagados de racionalismo y afectados por una resaca revolucionaria.

Los ilustrados y liberales que tomaron por asalto templos y abadías se asomaron a las inquisitoria-

les hogueras y calabozos, y encontraron en ellas toda suerte de demonios sometidos y silenciados (herejías, apostasías, anatemas y blasfemias); fraternizaron con ellos y los convirtieron en símbolos de su rebeldía contra el viejo orden; el Diablo marchó a la par del jacobino, aluzó con su maldecido *logos* al poeta y al filósofo en sus noches de creativo e inspirador insomnio. En su libro *Historia del Diablo*, Robert Muchembled refiere que los demonios (como figuras literarias y arquetípicas) proliferaron en la patria de Voltaire, en pleno siglo de la luces; el ángel caído incluso es trasmutado por Víctor Hugo en Luzbel: al luchar contra Dios una pluma cae de sus alas, transformándose en el ángel libertad que, con la aprobación de Dios y del Diablo, incita a los seres humanos:

> A rebelarse con el Mal y a destruir la prisión simbólica, la Bastilla, que impide a los mortales alcanzar la libertad... El demonio sufre entonces porque todo el cosmos lo rechaza. Declara: Dios me odia, pero el Creador le afirma que no. Satanás ha muerto; Renace, oh Lucifer celeste [...] (Muchembled, 2004, p. 233).

Un pensador de la época, afín a la Revolución; pero, no devoto de la ciencia (para muchos uno de los padres del ocultismo) el padre Alphonse Louis Constant, más conocido por su seudónimo Eliphas Lévi, quien desde 1840 escribió una serie de obras en las que hace una abierta apología no sólo a la figura, sino también a la personificación teológica de Satanás; él está:

> [...] convencido de que Lucifer había sido injustamente condenado por un Dios arbitrario [...] Lo convierte entonces en el símbolo de la revolución y de la libertad... Más tarde en su admiración por Napoleón II, Eliphas

Lévi transforma al Diablo en pilar hierático de la ley y el orden (Muchembled, 2002, p. 232).

## El dilema antropológico existencial de la finitud humana, la figura del super hombre

Conforme el humanismo prosperó, desplazando el viejo teocentrismo, el Diablo dejó de ser una criatura bíblica; la empatía y afinidad de las mentes anticlericales decimonónicas lo humanizo, y después la revolución psicoanalítica terminó por soterrarlo en un nuevo infierno, en ese averno insondable que resultó ser el subconsciente. El Diablo, Satanás, el príncipe de las tinieblas fue redomiciliado a la psique humana y reducido a la condición de pulsión libidinal o voluntad de demonio; al subjetivarse con lo humano ganó una cierta semejanza con los viejos *númenes*. En reducidas cuentas dejó de ser la objetivación del mal. Fuera de alegorías y mitos, el ego es el verdadero Satanás; y el alma atribulada el infierno donde mora bajo la representaciones freudianas del "Padre-Diablo" o la "Madre-Diabla" (Muchembled, 2002, p. 244).

Literariamente, Herman Hesse explica este drama humano en su obra el *Lobo estepario* (2012), en la que describe el conflicto entre la bestia interior, el lobo, que odia a su contra parte humana, Harry. Siguiendo este juego de analogías literarias, el demonio es también el señor Mr. Hyde, el alter ego repulsivo y violento del Dr. Jekyll (Stevenson, 2006); o el horrido retrato de Dorian Grey que, más que pintura, es el espejo que refleja la decadencia y abyección de su inmortal modelo (Wilde, 2006).

La ciencia moderna situó al Diablo dentro de nuestra infraestructura psíquica y lo naturalizó; dejó de

ser, por tanto, un ente teológico, a lo sumo conservó su condición de personaje de ficción, condición que le resultó del todo cómoda, pues quedó así fuera del alcance, o incluso salió, en buena medida, del radar de sus eclesiásticos y teologales perseguidores y detractores. No obstante, la figura del demonio ha vuelto a ser objetivada por nuevos apologetas y admiradores.

Por ejemplo, el mercado de la literatura sensacionalista de corte ufológico ha rescatado, reinventado y redimido la figura del ángel caído como en el caso de *La rebelión de lucifer* (2005) de J.J. Benítez, obra que presenta al Diablo como un viajero interestelar que, a la manera de un Che Guevara alienígena, inicia una fallida rebelión contra la tiranía de Yahvé. Más inspirado y serio, desde planteamientos que recuentan y remiten a las viejas ideas del cristianismo gnóstico, George Gurdjieff, en *Relatos de Belcebúa su nieto*( 1997), igual que Víctor Hugo, nos muestra a un demonio redimido que ha pagado sus errores de juventud ante Su Eternidad y que, ya viejo y retirado, instruye con cuentos e historias a su nieto Jasín.

La disociación semiótica entre la maldad y el Diablo no fue tan tajante ni generalizada, pero el debilitamiento de este monopólico binomio aunado al avance de la modernidad abrió las puertas a la creatividad estética y literaria. En la mente de novelistas y creativos, nuestros miedos o fobias fueron puestos al día y asumieron nuevas representaciones por una suerte de necesidad histórica y cultural, dado que el avance del descreimiento nos liberó de nuestro inveterado pavor a la condenación eterna, las representaciones del malideadas y engendradas por el arte y la literatura moderna, en consecuencia, tendieron a ser más mundanas y vitalistas.

Es decir, la maldad (como concepto, idea o icono) en sus múltiples alegorizaciones terminó objetivando nuevos miedos o fobias readaptadas por una modernidad que, excitada por el estridentismo de los motores y el resplandor de pantallas planas y monitores, proclamaba ufana la muerte de Dios y anunciaba en una suerte de profetismo logocéntrico el advenimiento del superhombre o del individuo por venir, que emerge blasfemando y luchando contra todo esencialismo (filosófico y teológico) que pretenda anquilosarlo en una definición y atribuirle un destino y un fin. La posmodernidad, con desvíos y errores, ha retomado este antropológico proyecto nietzscheano desde uno de sus planteamientos fundamentales: la condición instrumental del hombre actual, o la necesidad de trascender la condición humana:

> El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre; una cuerda sobre un abismo. Un peligro pasar al otro lado, un peligro caminar, un peligro mirar atrás, un peligro estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 1998, p. 22).

Nietzsche se burla de nuestros ancestrales miedos, y dice con mofa que hay entre nosotros muchas cosas que causan risa, y no una es la angustia que nos suscita ese ser llamado demonio. Es tan enfermiza la pequeñez del alma al hombre actual, incluso la de los "sabios" que difícilmente resisten la idea del superhombre, que su imagen les suscita el numinoso pavor de lo desconocido, logran de y lo tremendo; de tal suerte que dice el Filósofo: "[…] a su superhombre lo llamaríais demonio" (Nietzsche, 1998, p. 144).

Se podría decir que en el superhombre reaparece el demonio ayudándonos a sortear primitivos miedos y a ver con ojos clarividentes nuevos anhelos. Pero ¿cuáles resultaron ser los vitalistas y mundanos miedos y fobias del hombre de la postmodernidad? Al abrir la caja de pandora de sus incertidumbres y zozobras, la humanidad anclada ya en la postmodernidad dio un atisbo y en la oscuridad más lúgubre atestiguó un destino final común a todo ser viviente: la muerte. Tanto la de Dios como la del hombre (derivativa y consustancial); pues, como sostiene Vattimo, la muerte del Creador tuvo que conllevar necesariamente la muerte de la criatura (1987, p. 44).

Sólo la muerte, bien sostiene Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (2007) nos obliga a depurar nuestro actuar; a confrontarnos con la nada en busca de nuestro ser. La experiencia ontológica integrativa no depende ya de una revelación divina ni filosófica; estamos solos y a nuestra suerte en un mundo carente de significado y de sentido; ya quedada la condena a la metafísica de Heidegger, ésta beta las verdades absolutas como posibilidades y respuestas a nuestras dudas y necesidades existenciales.

En efecto, al afirmar y asumir la muerte de Dios, la civilización occidental condena al ser humano a una orfandad ontológica y lo confronta con la finitud e imperfección de su existir; pero, sobre todo, lo encara con su mortalidad. Sin Dios, morir es un hecho irreversible y definitivo. Despojado de su divina condición de criatura, el ser humano (al que nos referiremos con el término "*homo*") regresó al seno de la tierra; vuelve a ser únicamente hijo de *Natura*; este *homo* emancipado ya no reconoce a *Deus* o se esfuerza en olvidarlo o relegarlo de su existencia, ya no lo entiende ni concibe

como su artífice, no ve en Él su origen ni la fuente de su esencia.

No obstante, *Natura* tampoco acierta al momento de responderle ontológicamente; la Madre (o *Natura*) no consigue salvarlo de esa orfandad ontológica de Padre (*Deus*) ni sabe responderle su pregunta acerca de la razón de su existir y de su ser; ¿cómo podría si ella misma carece de definición, pues desde siempre ha sido esclava del devenir y, por tanto, todo lo que agrupa y cobija igual estará afectado por el cambio, la transformación y la muerte? En su belleza u horridez, pareciera que *Natura* carece de todo propósito y destino (Guénon, 2005, pp. 155 – 160).

Cuando *homo* todavía se asumía como una criatura (o un ser creado por Dios), el propósito de su existir le era dado por la intención y el acto que le dispensó la existencia. De tal suerte que el esfuerzo de creer, su fe en el cielo, le era recompensada con certezas que mitigaban sus incertidumbres filosóficas; es decir, su vida no carecía de sentido; se asumía poseedor de una esencia o alma otorgado por la Razón y el Amor de un Ser trascendente, eterno y omnipotente.

La orfandad que le devino con la muerte de Dios lo confrontó con un vacío lúgubre donde pulula la muerte. Sin un artífice de la creación, el ser humano sujetó su finitud, se aferró altivamente a su incompletud, privado de un alma inmortal y perfecta; quedó vulnerable, confundido, en ascuas y presa de un vitalista miedo. El bestial miedo de dejar de existir en el mundo sin la posibilidad de ser rescatado por el cielo; nunca había lidiado con esta idea, antes el asunto lo dejaba en manos de la fe, de la religión. Ahora *homo* estaba inerme y asustado; pero no derrotado. La secular serpiente (la razón) que dejó moribundo al Padre (Ra, Yahvé, etc.) le

prometía el poder para mitigar con nuevas esperanzas su miedo a la muerte (deístamente Dios quedaba condenado a mantenerse distante, luchando en su carro solar con el caos uránico).

Sin *Deus,* parecía que *homo* no saciaría su sed de eternidad y sentido, pero no quiso simplemente resignarse a perecer, imposible. Bien dice Baruch de Spinoza que el apetito y su concientización, el deseo, son la esencia humana, y nada deseamos más que conservar la vida:

> Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite (Spinoza, 1980, p. 202).

*Natura* complace a *homo* en todos sus apetitos, menos en este deseo de trascender la muerte. No obstante, el logos, la ciencia, y en particular una teoría, logró confortar y dio esperanza al ser humano emancipado de Dios: el evolucionismo. Al asumirse o reconocerse ahora como hijo del simple, caprichoso y afortunado azar, *homo* reflexiona para sí y deduce cuan pertinente es la visión de Giovanni Pico della Mirandola acerca de la versatilidad de la naturaleza humana, desde su teísmo renacentista, el humanismo y el pensador ponen en Dios la siguientes palabras a propósito de la libertad humana y de la posibilidad de *homo* de reinventarse así mismo:

> Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu inten-

> ción obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado (Pico Della Mirandola , 2004).

El ser humano posee el don de construirse a sí mismo; más que derecho divino, es para él una necesidad vital perfeccionar su cuerpo arrojado por *Natura* a una existencia absurda; sus logros científicos, los frutos de su inteligencia, sus progresos tecnológicos lo animan a palear sus carencias y a intentar trascender, por su propio esfuerzo e ingenio, su finitud, imperfección y mortalidad. Libre de *Deus* y desencantado de *Natura,* sueña con llegar a ser el superhombre.

## Las personificaciones del mal y la figura del supra-humano: una propuesta de tipificación de los villanos del cómic estadounidense

¿El progreso tecnológico, la post-modernidad, el transhumanismo están preparando al ser humano para convertirlo en el "ángel rebelde", en un Luzbel humano poderoso, luminoso, bello y, sobre todo, libre de *Natura* y de *Deus*? La muerte de Dios conllevó, por obviedades teológicas y hasta lógicas, la extinción del Diablo. La idea o figura del superhombre retomó para sí muchas de las prerrogativas simbólicas del demonio. ¿Será este ente nietzscheano una deconstrucción, como dicen los posmodernos, del ángel caído?

Si respondemos que sí, entonces, en este insinuativo resurgir; la idea del demonio no reaparecía en toda su arquetípica malignidad (ya no será el enemigo

por antonomasia o la némesis de Dios); sin embargo, conservó muchos de sus aspectos distintivos: rebeldía, egocentrismo, autosuficiencia. Soy de la idea de que estos atributos ocultarían de forma cifrada un miedo humano detonado por un mal privativo de nuestra especie: el concientizar y sufrir nuestra finitud, incompletud, imperfección y mortalidad. Estamos inconformes con lo que somos. Tenemos la impresión de que algo nos falta, que estamos a medio hacer. No sé de una especie viviente que lo éste. Es fácil suponer que ningún animal –ni el gato, ni el perro, ni el caballo– se cuestiona ni da muestras de estar insatisfecho con lo que es.

El ser humano, en su calidad de *homo religioso,* siempre ha aspirado a una religación, a un reencuentro con algo misterioso, pretérito, pero también futuro, que lo redima de su profanidad y mundanidad, como dice Eliade: hay una sed de retornar al centro, al origen, al ser (1991, p. 69). A pesar del eclipse de lo sagrado, de la secularización de la civilización, este deseo de transcendencia persiste en el individuo moderno o postmoderno. Este deseo se renueva y recrea en fantasías literarias y de historieta.

En la antigüedad los ritos iniciáticos implicaban una apoteosis (el trascender nuestra finita condición humana) que a su vez conlleva y demanda un descenso a los infiernos (como lo ejemplifican mitos como el de Orfeo o el de Quetzalcoatl). Para ser como los dioses (seres plenos), antes debemos ensayarnos cómo demonios (seres identificados con sus miedos). En cierta forma, el hombre moderno (o profano) resucitó al demonio y lo recreó a nuestra imagen y semejanza. Está claro que el mal resulta, para una civilización desacralizada o secular, un asunto humano; es una falta o

carencia no sólo física o mental, sino incluso moral, y demanda como sana respuesta una rebeldía titánica o luciferina hacía el viejo esencialismo humanista derivado del dogma teísta que nos sentenció a ser la obra "perfecta" de un Ser todo poderoso y eterno que nos regaló la creación para ser sus dueños y reyes.[13]

El mal y el demonio son expresiones de los miedos y oscuridades humanas. En la literatura, igual que en el *cómic*, el cine, las series y animaciones de ficción, el mal (en su dimensionalidad más humana y mundana) en su vieja asociación con lo demoniaco es personificado en distintos seres de ficción llamados "villanos", en cada uno el mal alcanza cierto grado de antropomorfismo que va de lo humanizado, transhumanizado y post-humanizado.[14]

---

[13] Esta es la postura ecologista insurgente de grupos como el Frente de Liberación Animal y del Frente de Liberación de la Tierra; este tipo de organizaciones en su praxis y discurso político dejan clara su postura anti-humanista: una naturaleza sobre explota y contaminada; animales en riesgo de extinción o sometidos a todo tipo de crueldades y abusos no tienen nada que agradecer a sus tiranos y verdugos, los seres humanos. Para estas organizaciones ambientalistas y defensoras de los derechos de los animales, el ser humano es la plaga del mundo. Una que hay que reeducar bajo nuevos paradigmas que transciendan los anteriores, el teocéntrico y antropocéntrico.

[14] Dicha escala la tome del filósofo del transhumanismo Nick Bostrom (2011), quien precisamente menciona que está muy próximo el día en que la humanidad tomará las riendas de su propia evolución; la evolución quedará enganchada al tren del avance científico y del progreso tecnológico. Dueños de los instrumentos y conocimientos necesarios, nos atreveremos a modificar o, mejor dicho, a mejorar la naturaleza humana; surgirán así los transhumanos, individuos que se

En términos estéticos y literarios, los personajes de ficción que recrean la primera de estas escalas, la humanización del mal, son seres que aparecen en los cómics, *mangas* y películas con una fisonomía y estructuración mental cercana, por no decir idéntica, al del hombre o mujer promedio. No obstante, suele ocurrir que sus creadores (escritores y dibujantes), para imprimirles cierto atractivo o distinción, magnifican o deforman algunas de sus virtudes intelectuales o físicas, o juegan con su aspecto corporal o calidad moral. Este aspecto superlativo del personaje será el que le dará su condición de ser de ficción, y de paso lo dotará de una identidad que suscitará una reacción de empatía, simpatía o antipatía en el lector o espectador.

De tal suerte que puede ocurrir que nuestro súper-villano sea demasiado corpulento y atlético como el Barón Zemo, o quizás posea una inteligencia y sagacidad al borde de los parámetros de la especie como Lex Luthor; o, por el contrario, quizás posea una deformidad física o metal, hereditaria o accidental, que lo haga destacar, sin que por ella pierda en lo esencial la condición humana: en este rubro, la galería de villanos de *Batman* es por demás generosa con personajes como el Pingüino, Dos caras, el Espantapájaros y Killer Croc.

En los personajes que encarnan la transhumanización del mal, la forma humana presenta ya marcadas alteraciones, siguen siendo seres antropomórficos, pero con particularidades no sólo físicas, sino también mentales, y talentos que los separan marcadamente

---

someterán a todo tipo de mejoras genéticas y cibernéticas; luego aparecerán los post-humanos, seres antropomórficos en algún sentido (corporal o mental) creados totalmente de forma artificial.

de la especie. Son totalmente seres de ficción, y sin duda son los más numerosos, connotados e importantes dentro de los universos de ficción del cómic estadounidense. Los mutantes del universo Marvel, como Magneto y Apocalipsis, entran en este rango.

Finalmente, la post-humanización del mal genera seres cuya apariencia humana está muy diluida o insinuada. En ellos, el parentesco con lo humano se mantiene casi exclusivamente en la racionalidad, en este catálogo entran los seres más imposibles, de universos lejanos, o pueden provenir de realidades inter-dimensionales como Dormammu (demonio némesis del Dr. Strange).

Estas entidades post humanas son las más terribles y maléficas de estos mundos de ficción. El escaso parentesco psicológico y físico que con ellas tenemos, las convierten en criaturas destructivas, que no se conformaron con someter a nuestra especie, su meta, la mayoría de las veces, será el aniquilamiento de la humanidad. Warren Ellis, en su novela gráfica, *Super God* (2010), en sus primeros recuadros nos muestra a un científico contemplando el apocalipsis; el mundo ha sido arrasado por dioses creados por las distintas potencias: Rusia, Estados Unidos, Inglaterra y la India. Incluso Irán construyó su propio Ala. Estas entidades divinas de artificio nunca empatizaron con sus creadores, y como en el caso de Krishna, no dudaron en emprender el aniquilamiento de la población hindú para salvar al subcontinente indio de la crisis ecológica que lo agobia. Es casi una obviedad decir que estas mismas categorías o rangos antropológicos, humanización, transhumanización y poshumanización, sirven también para clasificar personajes que encarnan el mal, y también para aquellos cuya escala

moral o ética es una tanto menos maniquea, es decir, no son ni blancos ni negros, sino que están en alguna de las escalas del gris.

Tabla 1
Escalas categoriales en la humanización del mal (o el bien)
En el cómic

| Mal | Humanización | Transhumanización | Poshumanización |
|---|---|---|---|
| Descripción fenotípica | La forma humana (física y psicológica) persiste | Destacan los rasgos antropomórficos híbridos o mestizos | La fisonomía y conciencia humana difuminadas casi en su totalidad |

Este ternario de categorías antropológicas las utiliza Nick Bostrom para explicar y escalonar las siguientes fases de la evolución humana inducidas y dirigidas por el progreso científico tecnológico. Para efectos de mi análisis, las empleo para explicar la recreación y alegorización realizada por la ficción, en la figura de los supra-humanos, de muchos de nuestros más profundos miedos, los cuales resultan ser, no fortuitamente, la contracara de nuestras más queridas aspiraciones. Le tememos a un ser como Doomsday (el verdugo de Superman), una creatura imposible, de fuerza cataclísmica, ominoso, invulnerable e inmortal, ¿pero acaso el ser humano, en su ruta hacía el desarrolló tecno-científico, no busca conjurar en las calderas que funden el metal, en los reactores que fisuran los átomos, en los laboratorios que descodifican el genoma humano, alcanzar un poder así? La idea o figura del supra-humano la derivó del superhombre nietzscheano centrándome y extrayendo de ella sus implicaciones semiótico-antropológicas dentro de las ficciones literarias, en particular en el cómic estadounidense.

En un acto de sinceridad introspectiva, deberíamos ser capaces aceptar que en la figura del supra-humano ciframos y ocultamos discretamente sentimientos de incompletud y aspiración de perfección; y que estas emociones y pensamientos no son nuevos, pues de igual forma en los dioses (sobre todo en los más antropomórficos, como los grecolatinos) veíamos reflejados nuestros ideales y aspiraciones de belleza y poder (como lo señala Jenófanes).

No obstante, hay que rechazar la afirmación fácil que seduce por su aparente originalidad acerca de que el héroe de historieta y el super villano son una versión moderna, prosaica o profana del dios y del demonio antiguo respectivamente. Son más un "posible", un "tal vez" respecto a nosotros (es decir, suena absurda, a estas alturas de la secularización y la tecnologización, la promesa de la serpiente del Edén: "coman de la manzana y serán como Dios"; no obstante, suena, y por mucho, más verosímil la posibilidad de llegar a convertirnos, gracias a la "magia" de la biotecnología, en algún tipo de super-humano, meta-humano o trans-humano). Esta posibilidad conlleva una blasfemia, una herejía, un adjurar a todo esencialismo antropológico de corte teológico (un Dios perfecto nos creó a su imagen y semejanza; somos, por tanto, seres en lo esencial, no en lo accidental, acabados, completos).

Para una humanidad cada vez más sobreexpuesta a la tecnología e inmersa en una post-secularización, que abrió la caja de pandora de las fantasías seudo-religiosas y cientificistas, es cada vez más convincente y deseable la creencia (o aspiración) de que nuestra especie posee el potencial

de convertirse en lo que desee, de tal suerte que resulta de una vergonzosa y retrograda mediocridad visionaria, el resignarnos a vivir condenados a la finitud e imperfección de nuestros cuerpos y mentes sólo por respeto a un anacrónico y fundamentalista teocentrismo que insiste en definir al ser humano como la creación más perfecta y definitiva de Dios (recordemos además que "Dios ha muerto", al menos así lo sostiene el filósofo, enfermo y loco, que vino a anunciarnos al superhombre).

Libres de esencialismos antropológicos y dogmas creacionistas, podemos sin problema reducir el principio de identidad humano a lo dictado por un logo centrismo que se ha venido gestando y consolidando desde el *cogito ergo sum* ("pienso, luego existo") de Rene Descartes. Aferrados a esta filosófica sentencia tomamos a la inteligencia, a la razón, como lo único que nos hace humanos, y nada más. Este apotegma, esta sentencia de enfático racionalismo, termina por emparentarnos con cualquier tipo de inteligencia semejante o superior a la del ser humano promedio. En el rango de lo humano entrarían desde la gorila Koko, a quien la doctora Francine Patterson le enseñó a comunicarse mediante el lenguaje de señas; y sin muchas controversias ontológicas también le daríamos dicha acreditación a nuestros propias creaciones tecnológicas: pensemos en un posible ser, totalmente artificial e incluso virtual, como Cortana, la inteligencia artificial cuyo femenino holograma dialoga con el Jefe Maestro. Ambos personajes protagónicos del popular videojuego Halo; a ella, y a otras máquinas más tangibles, como los androides, les podríamos también dar la bienvenida a la especie.

La tendencia de emparentarnos con cualquier forma de inteligencia pareciera tema para un debate filosófico o bioético; no obstante, los creativos (literatos y artistas gráficos) han estado jugando, desde la ficción y la narrativa, con este emparentamiento (ser humano-maquina-animal) con profusión y más antelación que los profesionales del pensamiento. Enfocándonos únicamente en los terrenos de la historieta, el manga de Shirow Masamune, *The Ghost in the Shell*(2017) nos recrea, desde un estética ciberpunk y en un tono narrativo limpio de exageraciones distópicas, una sociedad mixta donde resulta complicando distinguir a humanos, *cyborgs*y androides.

Sobre el tema de la frontera entre lo humano y lo animal, un referente ilustrativo lo tenemos en la novela gráfica *Wake* (2015), cuya temática hacía eco del furor que suscitó un documental del canal Discovery: *Sirenas, la nueva evidencia.* Escrita por Scott Snyder y publicada por la división adulta de DC comics,Vértigo, *Wake* confronta una tribu oculta en las entrañas marinas de peces antropomórficos con la inteligencia y el poder bruto suficiente para hundir literalmente a las civilización humana. En *We3* (2014), Gran Morrison nos ofrece una extraño hibrido entre los animales y los *cyborgs*: un perro, un gato y un conejo modificados en laboratorios capaces de razonar y conectados a trajes tipo Iron Man huyen de sus creadores.

Esta inteligencia abstracta (logos de la modernidad), de la que hemos estado hablando, que humaniza o da esta calidad a cualquier criatura de ficción, y que quizás en un futuro le otorgue dicha dignidad a seres aún no creados o por ser descubiertos, ha inspirado dentro de la literatura, el cine

y sobre todo, en el cómic, personajes supra-humanos de dos tipos: celestes o trascendentes, y otros terrestres o inmanentes. Estas categorías planteadas en términos, obviamente, de cercanía o proximidad respecto a la domiciliación planetaria de la humidad.

Al supra-humano celeste lo sitúa la ficción literaria y de historieta (y con ellas ciertos seudo-cultos tecnofílicos) en el pasado, y lo asocian a la figura del *alien*, del extraterrestre o de la criatura proveniente de otra dimensión o de realidades paralelas. Al supra-humano terrestre lo ubicarán temporalmente en el presente o en el futuro. En el presente encarnará en la figura del genio malvado, en el futuro, se cristaliza en personajes como el mutante, el metahumano, el *cyborg* y la inteligencia artificial.

Tabla 2
Categorías o variantes de lo supra humano

| Categorías | Proximidad con lo humano | Temporalidad | Personificaciones |
|---|---|---|---|
| Celeste | Trascendente | Pasado | Extraterrestres, seres inter dimensionales o de realidades paralelas, divinos, angelicales, demoniacos, mitológicos. |
| Terrestre | Inmanente | Presente y futuro | El mutante, el metahumano, el *cyborg* y la inteligencia artificial. |

Si desplegamos las tres categorías de la humanización del mal (humana, trashumana, etc.) en la

ficción, sobre las dos variantes del concepto "supra-humano", obtenemos un listado de fenotipos que ayuda a clasificar la inmensa mayoría de los súper villanos de los distintos universos del cómic estadounidense. Por ejemplo, desplegando las tres formas de humanizar el mal sobre la categoría de lo supra-humano celeste, obtenemos, con la primera humanización, a un personaje mitológico e inter-dimensional como Loki (el hermanastro malvado de Thor). Con la segunda, la transhumanización, resultan seres de ficción como Darkseid, el dios oscuro de los rayos omega, rey de Apokolips y némesis de Superman. Este megalómano personaje sueña con dominar todos los seres vivientes del universo descifrando la ecuación anti-vida.Y, finalmente, con la de post-humanización, aparecen otros seres más imposibles como los Celestiales, del universo Marvel, ingenieros intergalácticos, con poderes cuasi divinos, que además son –de allí su relevancia– los genetistas de las razas híper-humanas (incluidos los dioses antiguos, y con ellos los patriarcas de los panteones antiguos: Zeus y Odín). El más pequeño de estos Celestiales mide unos seiscientos metros, todos portan una armadura continente de un informe cuerpo etéreo y un sistema nervioso central.

Realizando las mismas tres intersecciones, ahora sobre la categoría de lo supra-humano terrestre, obtenemos, con la primera de ellas, la humanización del mal en su temporalidad presente, a toda la gama de genios malvados del cómic americano, como Lex Luthor, el calvo millonario que presume, con razón, de ser la mente más brillante del mundo, al menos dentro del universo DC. Este villano sin super poderes, en la novela gráfica *Red Son* (Millar,

2016), venció al "hombre de acero" con unas ingeniosas e hirientes palabras escritas en una breve nota: "¿Por qué no pones a todo el mundo en una botella, Superman?".

En este rango entra también Jocker, el payaso de piel descolorida cuya identidad y móviles malignos ni siquiera Batman, el detective más sagaz del mundo, ha podido descifrar. Probablemente el mejor ejemplo de un supra-humano terrestre que humanizó el mal sea el Doctor Doom, surgido del genio de los icónicos artistas del comic americano Jack Kirby y Stan Lee. Su historia de conjunto y con detalle no es contada en la novela gráfica *Los libros de Muerte* (Brubaker, 2007). El dictador de Latveria tiene un origen humilde y trágico, de padre gitanos, su madre practicaba las artes mágicas oscuras invocando fuerzas que no podía controlar su infortunio. Mefisto, el señor del inframundo, raptó el alma de la hechicera ante el horror de su esposo, su hijo y de su tribu. Víctor Von Doom vive para obtener el poder suficiente para rescatar a su madre, y de paso para dominar no sólo el mundo, sino al universo. En las dos Guerras Secretas ha conseguido su propósito.

Con la segunda humanización del mal, la tras-humanización, resultan personajes como el mutante Apocalipsis, nacido en la época de los faraones, es el primer mutante, y también su falso mesías. Su propósito es imponer las darwinianas leyes de la evolución, igual que Doom, este Adán de los mutantes en su saga, *Las eras de Apocalipsis,* alcanzó su meta sometiendo a la humanidad y recreando la civilización para imponer el imperio del *homo superior*. Finalmente, con la tercera, la poshumanización, nos arroja seres siniestros como Ultron. Este androide

es sin duda una puesta al día de la creación del Dr. Frankenstein, igual que el Golem victoriano ideado por Mary Shelley (2013). Ultron, tras salir del laboratorio de su creador, Han Pym, se reveló contra su creador y le declaró la guerra a la humanidad, materializando la peor pesadilla del mundo tecnológico: la rebelión de las máquinas.

Tabla 3
Tabla de fenotipos de supra-humanos que encarnan el mal en el comic

| Supra-humano | Humanización | Transhumanización | Poshumanización |
|---|---|---|---|
| Celeste | Humanización del mal en un supra humano celeste | Transhumanización del mal en un supra humano celeste | Poshumanización del mal en un supra humno celeste |
| Terrestre | Humanización del mal en un supra humano terrestre | Transhumanización del mal en un supra humano terrestre | Poshumanización del mal en un supra humano terrestre |

## Conclusiones

Los nuevos rostros de la maldad de la cultura pop, los seres fenotípicos mencionados, no han eclipsado totalmente ni han condenado al desván del olvido al viejo y folclórico Lucifer. Pero cambió, y mucho, ya no era él mismo. El demonio perdió mucha de su consustancial fealdad, al grado de resultarnos cada vez más empático o cercano. La cultura moderna reinventó la idea y representación del demonio; lo hizo, se podría decir, a la imagen y semejanza del ser humano. Este proceso de humanizar al Diablo lo recreó también el *cómic*.

A lo largo de las últimas cuatro décadas, los artistas de las historietas han exorcizado, en lo estético, e

incluso en lo psicológico y moral, al Diablo de su maldad y horridez puras hasta convertirlo en un superhéroe o villano más. De cierta manera, el *cómic* lo sacó del folclor popular y lo puso al día, es decir, lo tomó prestado del nacimiento o de la pastorela y lo montó en una motocicleta con llantas flamígeras, o le dio un par de pistolas o cadenas infernales y lo puso, vaya la contradicción, a combatir a malhechores y enemigos del bien y la justicia.

Como ejemplo de lo anterior tenemos a Mefisto, personaje del Marvel comic, cuyos cuernos y cola lo asemejan al modelo original del Diablo de catecismo. Inspirado en el demonio que tienta al Dr. Fausto en la novela de Goethe (2006), Mefisto no pasa de ser un personaje de reparto en las historias del Doctor Doom (como ya lo mencioné, este demonio es el que mantiene prisionera el alma de su madre) o de Ghost Rider, de quien es uno de sus tantos antagonistas.

En otro personaje, de un sello un tanto más alternativo, Top Cow, Jackie Estacado; en él, la personificación del mal demoniaco o infernal dio un giro un tanto más radical en cuanto a su perfil y móviles psicológicos. Estacado es un joven de veintidós años, pedante, narcisista y egocéntrico que, desde que quedó huérfano, es un protegido y matón de la mafia ítalo-estadounidense. Para su fortuna o desgracia, terminó siendo, por herencia paterna, el depositario de la fuerza del caos y la oscuridad, la Darkness. Este anti-héroe resulta más un maldecido que un ser maligno con sed de conquista que mal cumple su función de secuaz de la oscuridad.

Otros dos personajes inspirados en los seres del inframundo, Spawn y Hellboy, aunque de apariencia totalmente infernal, sí califican como verdaderos hé-

roes en eterna lucha contra los enemigos de la humanidad. El propio Hellboy, cuya película dirigió el tapatío Guillermo del Toro, insiste en truncar y limar sus cuernos para suavizar sus apariencia mefistofélica (ya de por si es rojo y con cola).

En Ghost Rider, el elemento heroico conlleva un conflicto psicológico de duplicidad de personalidades (como la que padece Hulk), la lucha entre el ser humano y el demonio. Sin embargo, Johnny Blaze logra que los componentes psicológicos de humanidad (emociones, recuerdos, ideales, etc.) terminen imponiéndose o prevaleciendo sobre los demoniacos. El demonio que posee a Blaze, Zarathos, no es lo bastante poderoso para robarle su humanidad, por el contrario, lo termina utilizando para servir a las nobles causas. En el personaje de DC Comic, Demon, creación de Jack Kirby, es un demonio que es incluso gentil y bien educado, y, sobre todo, un caballero al servicio de la justicia.

En el cómic americano, el demonio como representación del mal juega un papel secundario: o está demasiado humanizado o aparece como mera reminiscencia folclórica. Determinado por el contexto socio-cultural posmoderno, el mal es alegorizado no sólo en el cómic, sino también en el cine, el *manga*, las series de televisión y el *anime* con otras representaciones que encarnan nuestras más actuales fobias o miedos: miedo al tirano, al invasor extraterrestre o al autómata esclavizador.

## Bibliografía

Benítez, J. J. (2005). *La rebelión de Lucifer.* España: Planeta.

Berger, P. (1977). *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión.*Argentina: Amorrortu.

Bostrom, N. (2011). Historia del Pensamiento Transhumanista . *Argumento de Razón Técnica. No. 14.* Sevilla: *Universidad de Sevilla.*

Brubaker, E. (2007). *Los libros de Muerte.* España: Panini.

Dorfman, A. (2002). *Para leer al Pato Donald.* Argentina: Siglo xxi.

Eco, U. (2006). *Apocalipsticos e integrados.* México: Tusquets.

Edmunds, J., & Turner, B. S. (2005). Global generations: social change. *London School of Economics and Political Science.*

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad.* Colombia: Labor.

___ (2001). *Mefistófeles y el Andrógino.* España: Kairos.

___ (2008). *El mito del eterno retorno .* España: Alianza.

Ellis, W. (2010). *Super God.* Canada: Avatar.

Spinoza, B. (1980). *La ética demostrada según el orden geométrico.* España: Orbis.

Goethe, J. (2006). *Fausto.* España: Alianza.

Guénon, R. (1995). *Simbolos fundamentales de la ciencias sagradas.* Argentina: Paidós Orientalia.

___ (1997). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos.* España: Paidós Orientalia.

___ (2005). *La gran tríada.* Argentina: Paidós Orientalia.

Gurddjieff, G. (1997). *Relatos de Belcebú a su nieto.* España: Solar.

Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hesse, H. (2012). *Lobo estepario.* Argentina: Penguin Random House.

Loeb, J., & Morris, T. (2010). Héroes y superhéroes. En T. Morris, & M. Morris, *Los superhéroes y la filosofía.*España: Blackiebooks.

Masamune, S. (2017). *The Ghost in the Shell. Tomo I.* México: Panini México.

Millar, M. (2016). *Red Son.* México: Televisa/dc Comics.

Morrison, G. (2014). *We3.* México: Televisa Vértigo.

___ (2015). *Multiversity.* México: Televisa.

Muchembled, R. (2002). *Historia del Diablo.* México: Fondo de Cultura Económica.

___ (2004). *Historia del Diablo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzche, F. (1998). *Así habló Zaratustra.* España: Alianza.

Ortega y Gasset, J. (2010). *La rebelión de las masas.* México: Guillotina.

Otto, R. (2005). *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.*España: Alianza.

Palfrey, J., & Gasser, U. (2008). *Born digital: understanding the first generation of digital natives.* Estados Unidos: Basic Books.

Pico Della Mirandola, G. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre.*Recuperado el 22 de mayo de 2017 de Revista Digital Universitaria unam: http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf

Restrepo González, P. (2007). El problema del mal en San Agustín. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Núm 146 mayo-agosto*, 97-117.

Shelley, M. (2013). *Frankenstein o el moderno Prometeo.* España: Valdemar.

Sigfusson, S. (1906). *The Elder Eddas and Younger Eddas* .Estados Unidos: Norrcena Society.

Snyder, S. (2015). *Wake.* México: Televisa Vertigo.

Stevenson, R. L. (2006). *El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde y otros relatos de terror.* España: Valdemar.

Stirner, M. (1976). *El únicoy su propiedad.* México: Pablos.

Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos.* España: Paidós.

Vattimo, G. (1987). *Fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica.* España: Gedisa.

Wilde, O. (2006). *El retrato de Dorian Grey.* España: Gredos.

# TERCERA PARTE

# ¿El final de la Teodicea?

José Alejandro Fuerte

## Introducción

En este ensayo se abordará el tema de la teodicea tal y como fue elaborada en el horizonte histórico de la filosofía moderna. La exposición ha sido dividida distinguiendo tres momentos: un periodo pre-crítico en sentido kantiano; un periodo crítico que contempla al idealismo alemán; y un tercer periodo nihilista en el que se enfocará el problema desde el ángulo de un filósofo intempestivo como F. Nietzsche. Asimismo, conforme sean expuestas las distintas posturas en torno al "problema del mal", se irán señalando algunos elementos que se fueron gestando en la reflexión filosófica y que permiten una comprensión de un fenómeno posterior en la historia, a saber: Auschwitz o los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial. Por lo demás, las reflexiones vertidas nos conducirán a formular una postura dialéctica, en sentido kantiano, en torno a la posibilidad o imposibilidad de la teodicea.

## El concepto de Teodicea: periodo pre-crítico

Iniciemos con la aclaración del término "teodicea", pues en el ensayo se pregunta si nos encontramos ante "el final" de la teodicea. El concepto de "teodicea" fue acuñado por Gottfried W. Leibniz (1646-1716), quien en 1710 escribió un libro titulado: *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Este libro tiene un sentido polémico, pues constituye una respuesta al *Diccionario Histórico y Crítico* (1674) de Pierre Bayle (1647-1706). En ambas obras se plantea el problema de si es posible conciliar la bondad y omnipotencias divinas con la existencia del mal. El concepto "teodicea" significa la reflexión en torno al problema del mal, la libertad del ser humano, así como la bondad y omnipotencia de Dios. Se trata, pues, de un juego de relaciones: ¿cómo conciliar la idea de un Dios bueno y omnipotente con la existencia del mal en la vida humana? Dicho de otro modo: ¿dada la existencia del mal, cómo es posible justificar a Dios?

Leibniz muestra que este problema fue formulado con claridad en la antigüedad por Epicuro, quien desarrolló el asunto planteando una serie de argumentos que tendían a cuestionar la "existencia" de la divinidad. Ya que, si Dios es bueno y omnipotente, entonces ¿por qué existe el mal? Puesto que, si Dios no puede evitar el mal, entonces no es omnipotente. Pero si Dios no quiere evitar el mal, entonces no es bondadoso. Por ende, si se pretende sostener la bondad y omnipotencia de la divinidad, entonces ¿qué hacer con el problema del mal? Porque si el mal existe, entonces o Dios no es bueno o Dios no es omnipotente. Dentro de este juego de posibilidades se puede inferir que o Dios es bueno, pero no puede evitar el mal –lo cual implica que

no es omnipotente–; o, si Dios es omnipotente, pero no quiere evitar el mal, entonces Dios no es bueno. Pero si Dios es bueno y existe el mal, entonces si Dios no es omnipotente, entonces es lícito considerar la posibilidad la existencia de otro principio generador del mal.

Si se considera la posibilidad de la "dualidad de los principios", entonces desembocamos en lo que posteriormente se denominará "maniqueísmo", esto es, la presencia de dos principios, uno bueno y otro malo, como causas generadoras que luchan entre sí para prevalecer en el mundo –Leibniz atribuye el origen de esta doctrina a Zoroastro, quien, por otra parte, siguiendo a Leibniz, no considero a estos dos principios como primitivamente independientes, sino como dependientes de un principio único supremo.

En la discusión entre Bayle y Leibniz, el primero se inclina por el maniqueísmo, es decir, concede la bondad de Dios, pero no su omnipotencia, por lo que le resulta aceptable considerar la posibilidad y existencia de un principio opuesto al Dios bondadoso para explicar el origen del mal. Además, Bayle se posicionaba de un modo negativo ante la doctrina del libre albedrío, pues consideraba que, si Dios fuera omnipotente, entonces pudo haber creado al hombre de una manera tal que éste pudiera evitar el pecado y sus consecuencias perniciosas. Al respecto, el problema es formulado con claridad en el siguiente pasaje de Bayle:

> Todo se reduce finalmente a esto: ¿pecó Adán libremente? Si respondéis que sí: Entonces –os dirán– su caída no ha estado prevista. Si respondéis que no: Entonces –os dirán– no es culpable. Escribiréis cien volúmenes contra una o la otra de las consecuencias y, sin embargo, confesaréis o bien que la previsión infalible de un

> acontecimiento contingente es un misterio imposible de concebir, o bien que la manera en que una criatura que actúa sin libertad peca, no obstante, es del todo incomprensible (Bayle en Leibniz, 2013, p. 328).

La anterior cita de Bayle se compone de dos partes: en la primera, se formula la cuestión del pecado original de Adán y si éste actuó o no libremente; y la segunda refleja el carácter aporético del asunto –no es casualidad que, posteriormente, Kant señalara la forma antinómica de las cuestiones metafísicas- En cierto sentido, se puede indicar que la formulación de Bayle tendía a mostrar las dificultades para armonizar las relaciones entre la razón y la fe. La primera parte de esta cita encierra el problema del mal y ofrece dos perspectivas: o Adán pecó libremente –lo cual implica que actuó conforme a su voluntad–, o, si Dios "previó" que Adán pecaría, entonces ¿por qué atribuir a Adán la culpa si no podía actuar de otro modo? Además, es probable que la alusión de Bayle a la "previsión infalible de un acontecimiento contingente" constituya una referencia explícita a la teoría de la armonía preestablecida acuñada por Leibniz.

En contraposición a Bayle, Leibniz considera que la doctrina del libre albedrío no es incompatible con la bondad y omnipotencia de Dios. En el marco de su teoría de la armonía preestablecida, Dios creo el mejor de los mundos posibles, adoptando, como criterio de elección, un punto de vista moral. Esto significa que Dios eligió, dentro de una multiplicidad de mundos posibles, este mundo, 2tal y como nos aparece"; considerando que es en este mundo donde se puede presentar la mayor perfección moral posible. Sobre el asunto de la libertad, Leibniz respondió a Bayle, retomando la

doctrina del libre albedrío formulada por San Agustín: Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, otorgándole la capacidad de orientar sus acciones conforme al bien o al mal moral. Al respecto, señala que:

> Querer que Dios no dé el libre albedrío a las criaturas racionales es querer que no existan estas criaturas; y querer que Dios les impida abusar de él es querer que existan sólo estas criaturas, con todo lo que se habría hecho sólo para ellas. Si Dios no tuviera a la vista más que estas criaturas, les impediría, sin duda, perderse. Sin embargo, cabe decir, en cierto sentido que Dios ha dado a estas criaturas el arte de servirse bien de su libre albedrío, ya que la luz natural de la razón es esta arte (Leibniz, 2013, p.171 – 172).

Es decir, si Dios no hubiera dado el libre albedrío a los hombres, entonces no existirían las criaturas racionales. Además, el universo no está hecho sólo para la especie humana, y la atención de Dios no está fija tan sólo en las criaturas racionales. Con la luz natural de la razón y del libre albedrío, el hombre posee la capacidad de poder orientar sus acciones y tender hacia el bien o hacia el mal.

Además, resulta pertinente señalar que Leibniz distinguió tres clases de males: el mal natural o físico, el mal moral, y el mal metafísico. Estas distinciones en torno a los tipos de males permiten pensar de un modo más claro en torno a dicho fenómeno. A continuación, daré una idea de cada uno de los tipos de males que circundan a la vida humana.

El mal natural se puede ejemplificar desde un acontecimiento catastrófico, verbigracia, un terremoto. Éste genera muerte y destrucción y, evidentemente, quienes lo sufren lo consideran un mal. Dicho sea de

paso, en 1755 aconteció un terremoto en la ciudad de Lisboa y algunos autores como Voltaire (1694 – 1778) emplearon dicho fenómeno como un contraejemplo a la teoría de la armonía pre-establecida de Leibniz. Pues ¿cómo podría concebirse que este fuera "el mejor de los mundos posibles" si acontecían tales o cuales desgracias? No obstante, la teoría de Leibniz posee la capacidad para responder a este tipo de objeciones. Pues, si bien Dios creó el mundo, esto no significa ni implica que lo haya creado sólo para los hombres. La armonía de la que trata este sistema es la del universo y, en este sentido, el mal de la parte puede significar un bien para el todo:

> Sabemos que se ocupa de todo el universo, cuyas partes están todas ligadas, y debemos inferir de aquí que ha hecho una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha conducido a juzgar que no era inconveniente impedir ciertos males [...] pues de Dios no puede venir nada que no sea conforme con la bondad, la justicia y la santidad (Leibniz, 2013, p.64).

En este sentido, el mal de la parte no implica el mal del todo. Y el mal aparece, si el hombre se toma como centro de la creación o como si fuera la única criatura en la que el creador fijará su atención. Pero si se observa, Leibniz no considera que la totalidad del universo haya sido creada para el bien de la especie humana; además, Leibniz indica que Dios puede admitir algunos males, considerando el bien del todo.

Por otra parte, resulta evidente que este tipo de justificación en torno al mal natural resulta insuficiente para quienes padecen el mal físico; siguiendo el ejemplo del terremoto, ningún consuelo lograría pro-

porcionarse aduciendo que este tipo de mal aconteció con vistas al bien del todo. Sin embargo, adoptando la postura de Leibniz, el mal físico es "relativo a nosotros". Por lo demás, un terremoto y otros males semejantes, "no dependen de nosotros" y, aunque no se aceptara la teoría de Leibniz, este tipo de mal seguiría estando allende a nuestra voluntad.

El segundo tipo de mal es el mal moral. A diferencia del mal natural, el mal moral depende del libre albedrío del hombre. Para Leibniz, un acto es libre si concurren dos condiciones, a saber, la espontaneidad y la elección. Y en este orden de ideas, el mal moral depende de la facultad humana de elección. No hay, desde el punto de vista de Leibniz, una predeterminación para que un hombre actúe necesariamente en una dirección determinada. Espontáneamente un hombre elige el bien o el mal moral. Si se le objetara a Leibniz, como previamente lo hizo Bayle, que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles y que ello implica que Dios ha previsto el sentido moral de las acciones humanas, entonces Leibniz replicaría que su sistema no presupone una necesidad geométrica –como la doctrina que B. Spinoza (1632 – 1677) expone en su Ética *demostrada según el orden geométrico*–, sino una necesidad hipotética.

Lo anterior se explica si se consideran los dos tipos de verdades que Leibniz reconoce en su teoría del conocimiento. Para Leibniz hay "verdades de razón", sujetas al principio de contradicción, y "verdades de hecho", sujetas al principio de razón suficiente. La Ética *demostrada según el orden geométrico* de Spinoza supone una necesidad geométrica y, por ende, su orden es necesario en el sentido de que su negación implica contradicción. Así, en el plano de la necesidad geomé-

trica no hay lugar para la libertad ni para la contingencia. En el ámbito teórico de la armonía preestablecida, Leibniz considera que una acción moral no posee una necesidad geométrica, sino hipotética. Esto significa que, si las acciones morales se encuentran en el campo de las "verdades de hecho", entonces su negación no implica contradicción, lo cual implica que el agente moral pudo haber actuado de otra manera. De este modo, no es incompatible la doctrina del libre albedrío con el sistema de la armonía preestablecida.

Finalmente, el tercer tipo del mal es denominado por Leibniz como el "mal metafísico". Y consiste, simplemente, en la finitud de las criaturas. Dios no pudo crear a los hombres como dioses, y todo lo finito tiene en su nacimiento el gérmen de su perecer. Empero, Dios creó al hombre como un ser racional, y mediante esta facultad el hombre puede conocer la realidad; Asimismo, mediante dicha facultad es un agente moral, y su bien o su mal depende en gran medida de sus propias elecciones.

De este modo he presentado, de manera general, la teodicea de Leibniz, sin pretender agotar su sentido y la multiplicidad de temas que aborda este genial filósofo. Por lo demás, me permito cerrar esta sección con una cita *in extenso* que delimita con claridad la posición de Leibniz y, sobre todo, suponiendo que no se admitiera la vigencia de su teoría de la armonía preestablecida, no dejaría de proporcionarnos elementos para la consideración del problema del mal:

> Si algunos alegan la experiencia para probar que Dios podría haberlo hecho mejor, se erigen en censores ridículos de Sus obras, y les diremos lo que respondemos a todos los que critican el proceder de Dios y que de esta

> misma suposición, es decir, de los pretendidos defectos del mundo, querrían inferir que hay un dios malo, o por lo menos un dios neutro entre el bien y el mal. Y si juzgamos como el rey Arturo, nos responderán, digo yo: Solo hace tres días que conocéis el mundo, no veis más allá de vuestras narices, y le encontráis peros. Esperad a conocerlo mejor y considerad sobre todo en él las partes que presentan un todo completo (como hacen los cuerpos orgánicos), y hallaréis allí un artificio y una belleza que van más allá de la imaginación. Saquemos de ahí las consecuencias para la sabiduría y para la bondad del Autor de las cosas, hasta en aquellas que no conocemos. *Encontramos en el universo algunas que no nos gustan, pero sabemos que no están hechas para nosotros solos. Sin embargo, está hecho para nosotros si somos sensatos; se adaptará a nosotros si nos adaptamos a él, seremos felices en él si queremos serlo* [Las cursivas son mías] (Leibniz, 2013, 229 ).

Con estas consideraciones se ha proporcionado al lector una idea sobre el concepto de "teodicea", así como una clarificación en torno a los tipos de males, siguiendo la teoría de Leibniz.

## La Teodicea y el criticismo de I. Kant

La filosofía de I. Kant (1724-1804) revolucionó la filosofía moderna a un grado tal que las historias de la filosofía moderna abordan los distintos problemas filosóficos desde un "antes" y un "después" de Kant. Evidentemente, la obra que da inició al periodo crítico es la publicación, en 1781, de la *Crítica de la razón pura*, en la que aparece el célebre giro copernicano en el ámbito de la teoría del conocimiento. Conforme a

la doctrina kantiana del conocimiento, el "sujeto trascendental" conoce el mundo de los fenómenos tal y como son conformados por las facultades de la sensibilidad y entendimiento. Asimismo, es clásica la distinción entre el "fenómeno" y la "cosa-en-sí"; ésta es incognoscible al conocimiento humano. Por lo demás, se sabe que Kant no admite la posibilidad de la metafísica como ciencia. Con claridad expone Kant el problema de la razón pura como equivalente a preguntar por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en el seno de las matemáticas y de la física. Pues si el conocimiento es universal y necesario –y, además, permite predecir fenómenos dentro la experiencia–, entonces las condiciones de dicho *factum* las coloca Kant en el sujeto transcendental y en las facultades que lo constituyen. Así, Kant considera que la matemática y la física han ingresado en el "camino seguro de la ciencia", pero no así ha sido el destino de la metafísica:

> La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues, le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues, sobrepasan toda facultad de la razón humana [...] El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama *metafísica* (Kant, 2009, p. 4).

En el *corpus* de la obra aludida, la metafísica trata las ideas de Dios, alma y mundo. Debido a que tales Ideas no son dadas en el ámbito de las "intuiciones puras" del espacio y del tiempo, Kant infiere que están más allá de la esfera de los fenómenos y que, por ende, tales ideas son incognoscibles por la razón. Ésta puede considerar conceptualmente dichas ideas, pero éstas

en sí mismas son incognoscibles. Más aún, la razón es considerada como una dialéctica y, por ende, como un juego de la razón consigo misma, pues, puede postular una tesis sobre una idea, pero también puede formular una antítesis.

Así, por ejemplo, en la antinomia relativa a la cosmología racional se pueden aducir razones pretendiendo probar la eternidad del mundo o construyendo argumentos para afirmar su inicio en el espacio y en el tiempo. También se puede considerar la crítica al "argumento ontológico". Dicho argumento tenía como propósito demostrar la existencia de Dios; sin embargo, si "Dios" es una idea que trasciende las condiciones del conocimiento de los fenómenos, entonces la prueba resulta imposibilitada y el juicio "Dios existe" es un juicio sintético. O lo que es lo mismo: "*Ser* no es un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa" (Kant, 2009, p. 549). La "existencia" se añade al sujeto y, además, si la existencia es una categoría, entonces su ámbito legítimo de aplicación se encuentra en la esfera de los fenómenos.

Si se considera la crítica de Kant con respecto a la metafísica, entonces ¿qué se puede decir en torno a la teodicea? Si Dios en cuanto idea es incognoscible, entonces la teodicea es un asunto de mera especulación conceptual. De hecho, Kant escribió un ensayo sobre el asunto titulado: *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea*. La razón del fracaso de la teodicea estriba en que se pretende ir más allá del campo de los fenómenos y explorar racionalmente en la esfera de las ideas incognoscibles de la metafísica.

No obstante, Kant también abordó el problema del mal, pero se puede decir que el tratamiento del proble-

ma depende de la ética y de la filosofía de la religión. Aunque la posición de Kant implique una negación de la teodicea leibniziana, ambos autores tienen en común *postular la libertad como condición de posibilidad de los agentes morales*. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant reformula su posición en torno a las ideas de Dios y del alma. Éstas son incognoscibles en el plano teorético, pero son postulados, junto con la libertad, en el ámbito de la razón pura práctica. La razón práctica implica la capacidad del ser humano para orientar sus acciones morales conforme al "imperativo categórico" de una manera tal que al elegir actuar se considere si la posición adoptada es susceptible de ser universalmente válida para los demás seres racionales: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (Kant, 2003, p. 41).

Aunado al imperativo categórico, en Kant subyace una visión de la persona considerada como un "fin en sí mismo", lo que implica el respeto básico y el no ver en los otros simples medios para cualquier tipo de propósitos. Tomando la ética como base, Kant escribe *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. La religión depende de la ética porque las ideas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son postulados de la razón práctica. Tales postulados no son cognoscibles teoréticamente, pero podemos actuar como si Dios existiese y como si el alma fuese inmortal. En este contexto, el bien y el mal moral dependen de la elección voluntaria del agente moral. La libertad puede tender hacia el bien o hacia el mal. Al respecto, Kant señala que:

> Más el bien o mal significa siempre una referencia a la voluntad en cuanto ésta es determinada por la ley de

> la razón a hacer algo de su objeto; pero no se determina nunca directamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacer que una regla de la razón sea causa que mueva a una acción (mediante la cual puede llegar a ser real un objeto). Por consiguiente, el bien o mal se refiere propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona" (Kant, 2003, p. 79).

Que el bien y el mal se refieran a acciones que no están determinadas por su objeto implica que la libertad no consista en tan sólo regular las pasiones del cuerpo, ni que éstas sean la fuente del mal. Dicho de otra manera, el mal no depende del cuerpo, sino que es la razón la que puede mover a la voluntad y establecer reglas que pueden contribuir a la ejecución del imperativo categórico. Al establecer que el cuerpo y las pasiones no son necesariamente la fuente del mal, sino que éste depende de la acción de la razón práctica, se puede decir que Kant establece las bases para formular una "metafísica del mal". Metafísica en el sentido de que la fuente del mal no es el ámbito de lo físico o corporal en el hombre, sino que la razón posibilita el bien o el mal moral.

El cuerpo y las pasiones están en el ámbito de lo natural, pero el "mal radical" tiene como condición de posibilidad un agente libre y racional. Esta manera de considerar el mal va estableciendo las bases para empezar a comprender la posibilidad de un mal moral a una escala que, en la época de Kant, no se podría imaginar: me refiero al mal contemporáneo representado por el símbolo de Auschwitz.

Pues fueron los pensadores del idealismo alemán quienes, siguiendo a Kant, gradualmente fueron planteando el problema del "mal radical". Fichte estableció la "primacía de la razón práctica sobre la razón pura",

estableciendo que el progreso científico y tecnológico debería ir acompañado de un progreso moral. Dicha progresión moral establece un proceso de ascensión en la comprensión del imperativo categórico. Pues si se da el progreso científico y tecnológico sin un progreso ético, entonces se van dando las condiciones para una barbarie como lo fue Auschwitz. En *El destino del hombre*, Fichte señala que:

> Pero no es la naturaleza, *es la libertad misma la que produce las mayores y más terribles desórdenes en el género humano*: el más terrible y cruel enemigo del hombre es el hombre mismo" [Las cursivas son mías] (Fichte en José Gaos, 1983, p. 369).

Si en el devenir histórico se va desplegando un progresivo desarrollo en el ámbito científico-tecnológico, pero sin ir a la par de una primacía de la razón práctica sobre la razón pura, entonces la libertad puede producir, observa Fichte, los más terribles desórdenes en el género humano. A esta primacía del desarrollo científico y tecnológico –al que no le acompaña un progreso paralelo en al campo de la ética– se le puede denominar como el advenimiento de la "razón instrumental". Es decir, se van estableciendo las condiciones para una barbarie como la acontecida en Auschwitz o, de manera general, en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial.

Pero fue Friedrich Schelling quien formuló, sobre las bases sentadas por Kant, una "metafísica del mal". El texto célebre es *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados.* El texto es obscuro, pues Schelling da por sentado las consideraciones que sobre la libertad y el problema del mal realizaron pensadores como Spinoza y Leibniz, así como

la serie de objeciones que ya habían sido formuladas a tales sistemas. Empero, el problema del mal es formulado con nitidez por parte de Schelling. Podemos decir que el acento está puesto en el mal moral, y que éste depende de la facultad de elección del ser humano. Al igual que Kant, podemos hablar de una "metafísica del mal" porque el mal no se explica por el aspecto físico o corporal del hombre; es decir, las pasiones son, en todo caso, causa material del mal, pero no su causa eficiente. Esto equivale a decir que la razón establece los medios para poder realizar el mal moral.

Si se considera el bien moral como la posibilidad de actuar conforme al imperativo categórico, entonces también se puede comprender el mal moral, si se invierte el sentido del imperativo categórico. La segunda formulación del imperativo categórico establece ver a las personas como fines en sí mismas y no como medios. Pero también existe la posibilidad de ver a los demás como medios y no como fines. Más aún, también se puede considerar racionalmente a los otros como medios e incluso reducir su condición de personas a meras cosas e instrumentos –¿y qué serían las personas en los campos de concentración sino meros medios e instrumentos para una destrucción considerada como un fin en sí misma?

Siguiendo las premisas de los idealistas alemanes, se van estableciendo algunas bases que permiten pensar el problema del mal. Pues Auschwitz representa un lugar racional, en cuanto que implica el uso de tecnología que permitan ejercer la función de asesinar colectivamente; pero, simultáneamente, Auschwitz constituye un lugar irracional en cuanto que implica el mal físico y el mal moral que afecta a millones de seres humanos.

Evidentemente, el fenómeno histórico de Auschwitz estaba fuera del horizonte histórico de los pensadores del idealismo alemán. Pero sus reflexiones éticas y sobre la filosofía de la historia proporcionan algunos elementos para la comprensión del mal contemporáneo. En el caso de G.W.F. Hegel, el asunto se torna especialmente tenso, pues la filosofía de la historia de este autor es cercana a la teodicea de Leibniz. Los distintos tipos de males, que se van presentando históricamente, encuentran algún tipo de justificación en función del idealismo teleológico del sistema de Hegel. En la visión de Hegel predomina el progreso y la reconciliación de las oposiciones en un sistema dialéctico. Hegel reconoce que en la historia humana hay guerras y males que han aquejado a la humanidad; pero el mal es lo "negativo" del proceso por el que el Espíritu Absoluto va recorriendo etapas que conforman momentos en el despliegue que tiende a su autoconocimiento. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu,* Hegel dice que:

> Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrase a sí mismo en el absoluto desgarramiento (Hegel, 2000, p. 24).

Resulta interesante observar el modo como Hegel considera que el espíritu conquista su verdad en el "absoluto desgarramiento". Lo negativo del proceso dialéctico va superándose en un proceso teleológico, lo cual implica que los males son relativos y que van proporcionando a la "razón histórica" o "astucia de la Razón" un mayor grado de autoconciencia. Sin embargo, si se

traslada esta manera de pensar a los acontecimientos bélicos del siglo XX, sería difícil sostener el progreso y la reconciliación entre la realidad histórica y la racionalidad de la especie humana. Así, Auschwitz puede ser empleado a manera de contraejemplo del idealismo hegeliano. Pues fue allí donde el problema de la modernidad, la razón reducida a instrumento, se hizo patente. La horrible novedad de Auschwitz es la de una fría carnicería considerada en sí misma como fin.

Auschwitz es el símbolo adecuado de la modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas. En contraposición a la frase de Hegel: "Las heridas del espíritu se curan, y no dejan cicatrices", presentamos la siguiente cita de un sobreviviente de Auschwitz:

> Lo que pasó, pasó. Pero no se puede aceptar tan fácilmente que haya pasado. Yo me opongo: contra mi pasado, contra la historia, y contra un tiempo presente que sitúa lo incomprensible en el frío depósito de la historia, falsificándolo en forma repugnante. Nada se ha curado [...] (Jean Améry en Bernstein, 2004, p. 79).

Siguiendo el pensamiento de Jean Améry, podríamos afirmar que las heridas del espíritu no se curan y sí dejan cicatrices. En este respecto, cabe señalar que la memoria colectiva está obligada a no olvidar un fenómeno como el de Auschwitz. La indiferencia humana ante el dolor nos conduce a plantear el problema del mal. Auschwitz representa un ejemplo, uno de los más radicales, de la capacidad que tiene la voluntad humana para ejercer el mal.

Y en este punto regresamos a con lo que Friedrich Schelling denominó como la "esencia de la libertad humana", a saber: "[...] libertad es facultad del bien y del

mal" (Schelling, 1969, p. 94). En consecuencia, no es posible evadir la responsabilidad ante el mal, pretendiendo reducir el comportamiento maligno a un actuar conforme a las pasiones, emociones o instintos; en todo caso, esta alusión explica la conducta maligna en el nivel de la causa material, pero no al nivel de la causa formal. Asimismo, si se considera a Auschwitz, entonces la "razón instrumental" es causa eficiente, y el genocidio, la causa final. Auschwitz representa la crisis de la modernidad, debido a que, si se considera que la humanidad se vería liberada por medio de la razón, entonces, al devenir meramente instrumental, la razón se convirtió en condición de posibilidad de un sitio irracional y, al mismo tiempo, muestra una voluntad que tiende a la destrucción como un fin en sí mismo.

## ¿El final de la Teodicea?

Dadas las anteriores consideraciones, podemos distinguir con claridad que el problema del mal se puede enfocar desde una óptica pre-crítica como en la teodicea de Leibniz; o después de Kant desde una perspectiva crítica en la que prevalece el problema del mal desde el ángulo moral. Dentro de las consideraciones del tema, se puede indicar que antes de Kant se establecía una conexión entre el mal moral y el mal físico: éste podía ser un efecto de aquél. Así, si retomamos el terremoto de Lisboa, algunos clérigos consideraron que dicho mal físico era consecuencia del mal moral. En este sentido, el mal físico era una especie de castigo ante una culpa de índole moral. Empero, durante el periodo crítico, se puede observar una disociación en-

tre ambos tipos de males, es decir: el mal natural no es necesariamente una consecuencia del mal moral.

Lo anterior no excluye que algunos males naturales sean consecuencia de las acciones humanas, por ejemplo, la contaminación ambiental puede generar un mayor número de enfermedades. En todo caso, resulta discutible el tipo de conexión entre el mal físico y el mal moral. Algunos podrán sostener que el mal físico es una consecuencia del mal moral, pero también se puede objetar que no todos los males físicos son consecuencia de las malas acciones de los agentes morales. En última instancia, resulta más claro considerar que, si el mal moral depende de la voluntad humana, entonces deberíamos de ocuparnos en la consideración de este tipo de mal con el propósito de evitar mayores males allende los males físicos.

La conciencia filosófica de la modernidad va enfatizando el mal moral como el tipo de mal del cual nos podemos hacer responsables. Pues el mal físico no depende necesariamente de nosotros; y si por mal metafísico se entiende la finitud de las criaturas, entonces dicha finitud tampoco depende de nosotros. Estoicamente, distingamos que el mal moral es el que se encuentra a nuestro alcance y que, ya sea mediante la educación o mediante la práctica de la virtud, se podrá actuar en un sentido que sea más acorde con la ética.

Empero, las consideraciones sobre la teodicea no se agotan con los filósofos aludidos. Es pertinente recordar a Friedrich Nietzsche, pues en la obra de este filósofo viene a consumarse la disolución de los grandes valores e ideales que habían venido guiando a la humanidad. La religión cristiana que aún latía en el corazón de la ética kantiana o en el "espíritu absoluto" de Hegel viene a ser negada de un modo radical con la

frase de Nietzsche "Dios ha muerto". Esta frase aparece por primera vez en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*, titulado "El loco", así como en la primera parte de *Así habló Zaratustra*. El sentido de la frase va develando el final de la metafísica y, junto con ésta, de la religión y, por implicación, de la teodicea. La "muerte de Dios" equivale al fenómeno del nihilismo. En su obra póstuma *La voluntad de poder*, Nietzsche indica con claridad a qué se refiere con el nihilismo europeo:

> Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminará a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona que teme reflexionar (Nietzsche, 1980, p. 21).

¡Cuán sorprendente resulta la afirmación de Nietzsche en la que señala cómo la cultura europea avanza en dirección a una catástrofe! Es como si Nietzsche hubiera profetizado las guerras mundiales que acontecieron en el siglo XX. Más aún: una condición de posibilidad de tales acontecimientos bélicos la constituye la decadencia de los valores éticos y morales que habían guiado la historia de Occidente. El nihilismo es la lógica pensada hasta el fin de los grandes valores e ideales. El de dónde y el hacia dónde –dirá M. Heidegger en *Ser y tiempo*– quedan en la oscuridad. Siguiendo como

hilo conductor la crítica nietzscheana de los valores morales y de la religión cristiana, Nietzsche afirma lo siguiente, que se puede vincular con el tema de la teodicea, en el libro ya aludido:

> ¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis cristiana de la moral?
> 1. Concedía al hombre un valor absoluto, por oposición a su pequeñez y a su contingencia en la corriente del devenir y del desaparecer.
> 2. Servía a los abogados de Dios, en tanto que dejaba al mundo, a pesar de la miseria y el mal, el carácter de la perfección [...] el mal se mostraba lleno de sentido (Nietzsche, 1980, p. 25).

Siguiendo a Nietzsche, la interpretación cristiana del mundo le otorgaba un sentido a la existencia humana, de manera tal que el devenir y la contingencia de la existencia encontraban algún tipo de justificación. Y lo mismo aplicaba para el problema del mal, pues ¿qué es la teodicea sino un intento de justificación del mal y del sufrimiento, como medios dispuestos por el creador, pero que bajo la ilusión de la óptica moral del mundo prometía una redención? Empero, si "Dios ha muerto", entonces no hay redención posible en un trasmundo en el que el virtuoso, en sentido kantiano, alcance la felicidad.

## Conclusiones

La pregunta central que ha sido planteada es la siguiente: ¿nos encontramos ante el final de la Teodicea? Antes de proporcionar una respuesta al problema, puedo señalar que, en cierto sentido, se trata de una cuestión metafísica. Y que, como señaló Kant, los problemas metafísicos son en sí mismos irresolubles;

pero, al mismo tiempo, la razón humana tiende a plantearlos y a reelaborarlos, de manera tal que, llevados por "la cosa misma", se puede decir que es un problema perenne de la reflexión filosófica.

Así, se puede plantear la siguiente tesis: nos encontramos ante el final de la Teodicea. En primera instancia, la Teodicea traspasa el ámbito de lo cognoscible en sentido kantiano; en segunda instancia, ya Nietzsche nos planteó el nihilismo y anticipó las catástrofes del siglo xx. Y, en tercera instancia, Auschwitz nos revela el rostro del mal contemporáneo y el fracaso de la razón modera al devenir como simple "razón insturmental".

Empero, también se puede realizar una defensa de la Teodicea y, en este tenor, formulamos la antítesis**:** la Teodicea es aún vigente. Pues si nos desligamos de la explicación providencial del mundo humano, entonces ello no es óbice para que la reflexión filosófica procure comprender los "males del mundo". Más aún, se puede afirmar que la reflexión en torno al "problema del mal" se erige como una respuesta racional ante lo irracional; o, dicho de otro modo, no es posible que el filósofo sea indiferente ante el sufrimiento y ante los dolores humanos. En este sentido, se justifica la "Teodicea" como un intento no solo de comprensión, sino de compromiso intelectual ante el problema del mal. Esta postura implica la no reducción de la razón a simple "razón instrumental". Y, por ende, exige pensar, siguiendo en este punto a los autores de la teoría crítica, en una crítica de la razón insturmental.

De este modo, o la Teodicea ha llegado a su fin, si se le piensa como ligada al compromiso ontológico de la bondad o existencia de la divinidad; o no es el caso que la teodicea haya llegado a su término, si se le con-

sidera como un esfuerzo de la reflexión filosófica ante la necesidad de pensar el problema del mal.

## Bibliografía


Bernstein, R. (2004). *El mal radical*. Buenos Aires: fineo.

Cassirer, E. (1993). *Kant, vida y doctrina*. México: fce.

Friedman G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: fce, México.

Gaos, J. (1983). *Historia de nuestra idea del mundo*. México: fce.

Hartmann, N. (1969). *El idealismo alemán, tomo I*. Buenos Aires: Losada.

Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenología del espíritu*. México: fce.

Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Horkheimer M. & Adorno, T. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.

___ (2009). *Critica de la razón pura*. México: fce.

Leibniz, G. W. (2013). *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Neiman S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México: fce.

Nietzsche, F. (1980). *La voluntad de poder*. Madrid: edaf.

Rosenfield D. L. (1993). *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. México: fce.

Schelling, G. J. F. (1969). *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados*. Buenos Aires: Juárez Editor, Colección paideuma.

# Leibniz, Hegel y el mal: ¿tiene sentido hoy hablar del mejor de los mundos posibles?

Javier Ruiz de la Presa

## Introducción

En lo que sigue pretendo exponer una serie de reflexiones que –como el tema lo exige– he estado meditando, contrastando, objetando... durante años. Lo haré partiendo de las conocidas tesis que Leibniz expone en sus *Lecciones de Teodicea* y trataré de ponerlas en conjunción con una idea que, según creo, es compatible con la *Dialéctica* de Hegel.

Leibniz quería reconciliar la *fe* y la *razón* cuando la gran nave del cristianismo europeo empezaba a zozobrar con cismas, cosmovisiones materialistas y un ateísmo que definió a muchos hombres 100 años después, en el siglo de la Ilustración. Este gran todólogo que fue Leibniz soñaba con reconciliar a católicos y protestantes a través de una *characteristica universalis*. Un método de indagación universal, tal como el que en el Renacimiento propuso Ramón Lull.

Como a todo filósofo comprometido, le preocupaba sobremanera el problema del mal, *el mal físico* que produce la naturaleza y *el mal moral* que procede del arbitrio del hombre. Su indagación iba a despertar en Voltaire –más tarde– enérgicos reproches. Y es que Voltaire, a pesar de aceptar la existencia de un

Dios universal (sin dogmas y accesible a la razón), no veía cómo conciliar un universo creado por el artífice Supremo, el Dios omnisciente, todopoderoso y providente, con la muerte masiva de inocentes, tal como ocurrió en su época con el Gran Terremoto de Lisboa.

Leibniz no pretendía ignorar la muerte, las enfermedades, la devastación por la gran peste –siglo XIV, 1347– o por cataclismos naturales a que ha estado sujeta siempre nuestra especie. De hecho, el dolor le sirvió de acicate –por su carácter escandaloso– para la reflexión teológica. Y como creyente se propuso ser abogado de Dios, para lo cual razonó que si Dios era perfecto, *de toda necesidad* el universo creado debía, entre todos los universos posibles (pensables) ser también *el más perfecto*. No tan perfecto como Dios que es *per definitionem* espíritu[1], sino tan perfecto como cabe que sea un *universo material:* perfecto 'en su orden'[2], en su carácter "creado", con las limitaciones inevitables que implica no ser perfecto de modo *absoluto* sino relativo (relativo a su orden). De aquí proviene su tesis:

[1] No pretendo discutir la compleja cuestión de la existencia de Dios –que requiere entre otras cosas de novísimos conocimientos cosmológicos en contraste con la filosofía clásica-. Me limito a considerar si el argumento de Leibniz tomado *propter quid*, es decir yendo del efecto a la causa, es aún hoy *viable*. Así, si de algún modo se puede probar que este es 'el mejor de los mundos posibles', es *razonable* la existencia de Dios. Tomo en cuenta, sin embargo, que este es sólo un aspecto –aunque de la mayor importancia- para el tema de una *teodicea*, pues la mayor objeción que suele hacer al concepto de Dios es que, dado el "caos reinante" en nuestra especie –y a veces también en la naturaleza- Dios, de existir, sería un "monstruo moral".

[2] Es decir, con todas las características que hacen viable y biológicamente exitosa a la especie.

## Vivimos y somos parte del mejor de los mundos pensables

### *Un análisis de los supuestos de Leibniz*

Esta es la idea rectora de su *Teodicea* o "justificación de Dios". Ser el mejor implica varias tesis supeditadas:

1. Cada cosa (el hombre, los animales, las plantas, la materia inanimada) es *perfecta en su orden*.
2. "Ser perfecto en su orden" significa poseer todas las características que un individuo ha de tener para el despliegue o realización de la *esencia* que posee.
3. La realización de la esencia tiene carácter *teleológico* (orientado hacia un fin). Este fin es la plenitud de la especie que se alcanza a través de la plenitud del individuo.
4. Como en el mundo las especies interactúan entre sí, a través de estas *interacciones* (alimentación, dependencia del medio para respirar, alimentarse o crecer) se realiza en la mayor parte de los casos la esencia de ser "hombre", por ejemplo. Pero también la esencia de ser un cristal, un pinzón de las Galápagos o cualquier otro objeto que pertenezca al universo.
5. Hay pues una *necesidad* en la naturaleza, como hay necesidad en que el peral produzca peras, o que los gametos sexuales humanos produzcan a través de su unión, un ser específicamente humano).
6. Pero la necesidad esencial (por la que también un niño está biológicamente determinado para convertirse en un adulto), no es una *fozosidad*.

A través de las interacciones de una cosa con las demás, regularmente aquella realiza sus perfecciones propias. Pero si la interacción es defectuosa o se frustra (por ejemplo, un niño puede morir si no recibe los cuidados parentales necesarios o un náufrago puede morir por inanición –por no disponer de alimentos-, entonces la naturaleza misma se frustra.

7. El apartado anterior implica que la existencia de bienes (como el hecho nudo de existir y tener una naturaleza) no excluye la de los males (que surgen cuando no hay condiciones necesarias para el ejercicio de una capacidad (desde la capacidad de alimentación hasta la capacidad de pensar).
8. A los males que ocurren *accidentalmente* (por ejemplo: no es necesario sino *accidental* que yo muera de inanición), se les considera compatibles con la naturaleza del universo en general. Y es que todo lo que ocurre de modo adventicio necesariamente beneficia o perjudica a un individuo a su especie. Así, el crecimiento exponencial de una población de animales depredadores puede ocasionar la extinción de diversas especies, y lo mismo sucede con un cataclismo natural.
9. Por tanto, *el mejor de los mundos posibles* (en la visión de Leibniz) es compatible con un conjunto de males porque pueden ocurrir cambios en el medio que sean deletéreos, destructivos. Y si se trata del hombre, estos cambios pueden ser a veces- intencionalmente *provocados* –por ejemplo la nube de radiactividad que ocasionó cáncer hasta tres generaciones después la bomba de Hiroshima–.

10. En definitiva, vivimos en el mejor de los mundos posibles si aparte de los males (que matan o hacen daño accidentalmente) existen todos los bienes necesarios para el progreso de nuestra especie. Incluso el terremoto de Lisboa que mató a más de 100,000 personas fue inofensivo para quienes no habitaban Lisboa (habitar Lisboa es, en sí mismo, algo accidental (puede o no ocurrir, pudo o no ocurrir).

Ahora, si miramos más de cerca este evento que tanto conmocionó a los ilustrados, vemos que hay un bien que antecede a la destrucción: La tierra conserva su equilibrio geotérmico gracias a terremotos –que no son sino el acomodo de placas intercontinentales– o erupciones (que liberan las presión interna, presión que genera el magma (que es dinámico a causa de su carácter líquido y su extrema temperatura que se traduce en energía cinética). Este magma es necesario para que exista la corteza terrestre. Y sin ella una gran parte de las especies vivas no habrían llegado nunca a existir.

Con todo, lo que Voltaire clamaba que era escandaloso e inexplicable es que el individuo (por estar supeditado al conjunto cósmico) pueda sufrir, quedar disminuido o morir. El suyo, pues, no es un alegato a favor del orden del cosmos, sino a favor del individuo que padece o muere.

Si preguntáramos a Voltaire qué piensa de un mundo perfecto que, sin embargo está lleno de horrores (por muy relativos que sean- él no dejaría de sostener que es demasiado el sufrimiento humano como para que sea compatible con la existencia de un Dios providente y justo. Parece que a Voltaire todas las bue-

nas razone de Leibniz se disuelven tan pronto como confrontamos en toda su crudeza el mal físico, el dolor que vemos en todas partes en torno nuestro –y esto para no hablar de la iniquidad, la maldad humana–. De modo que aquí lo que se opone es el valor de la lógica al valor del individuo concreto (que en la práctica es sumamente vulnerable).

Esta oposición, pues, no parece demasiado grande en teoría, pero resulta atroz en la práctica: cuando vemos la historia como un escenario de Guerras interminables (mal moral), racismos, maltratos, exterminios… O bien cuando consideramos casos concretos del mal físico como una enfermedad mortal, una muerte prematura, una enfermedad endémica para la que no hay cura. Un maremoto, un incendio forestal…

*Intento de 'continuación' de la teoría de Leibniz*

Si quisiéramos volver a plantear la solución de Leibniz pero con una perspectiva relativamente nueva, aunque inspirada en Hegel, nuestra tesis diría así:

Este es el mejor de los mundos posibles si están dadas las condiciones para una síntesis o *Aufhebung*. Estas son las tesis supeditadas:

1. El universo progresa mediante contrarios. Es decir: su movimiento es dialéctico.
2. El movimiento dialéctico implica que dos estados (o sus múltiplos), cualidades o modos de ser son mutuamente excluyentes, en un principio, pero luego –merced a una *vis insita* o potencia interna– se logra su integración (de modo que se conservan ya la vez son superados por un modo de ser "superior", es decir más organizado y unificado).

3. Es superior una síntesis que abarca más que una sola parte de la oposición. Así, si A se opone a B, es superior la síntesis A + B. Sólo que esta suma no es mera adición sino *combinación* (tal como la palabra se emplea en sentido químico, esto es: *el resultado es más que la suma de las partes*. Así A + B ≠ C sino A + B = C* donde C* >A + B. Sólo en este caso tenemos una auténtica *Aufhebung*.
4. La *Aufhebung*se da primero en el orden *ontológico* (por ejemplo: $H_2$ + O = $H_2O$, donde el extremo derecho de la ecuación retiene los componentes (los elementos químicos del miembro izquierdo de la ecuación) pero a su vez los supera con propiedades total y radicalmente nuevas (todas las propiedades del agua como su punto de ebullición, sus tres estados y sus más de 50 características atípicas).
5. La *Aufhebung*, en segundo término, se da en el orden *cualitativo*.[3] Y aquí entra la noción de "bien" y la de "mal". Piénsese en el caldo originario donde hace unos 4,200 millones de años se originó la vida. Los primeros compuestos or-

[3] Tenemos así dos tipos de "superación o *Aufhebung*: una *ontológica* (que se refiere a la constitución por la que se define una especie o el individuo de la especie) y otra *cualitativa* (cambio de una función, aparición de una capacidad nueva debido, precisamente a un cambio de orden ontológico (que afecta a la fisiología o morfología de un ser vivo, por ejemplo). Lo cualitativo siempre es fundado. Por ejemplo, en el caso del hombre el discernimiento entre bien y mal está fundado en la complejidad de su sistema nervioso que hace posible y exige la aparición de la inteligencia entendida como habitud de aprehensión real.

gánicos vitalizados –como los llama Zubiri-, sin duda entra-ron en competencia para *sobrevivir*. Del lado del compuesto A, su competidor B reduce la abundancia de nutrientes dentro de un medio que es común. Esto, naturalmente, dificulta el *intercambio dinámico con el medio*, en el caso de A (o de B). Por lo tanto la presencia de B es *deletérea* para A y la presencia de éste es deletérea para B. En ambos casos aumenta progresivamente el riesgo de extinción y disminuye proporcionalmente el éxito de la reproducción[4]. Y dicho riesgo aumenta exponencialmente si alguno de los dos desarrolla una característica nueva (por ejemplo, mayor eficiencia en la absorción y metabolismo de los nutrientes, o bien, capacidad para absorber otros químicos que no son metabolizables para A o B. Esto coloca en desventaja adaptativa a uno de los dos competidores, A o B). Lo mismo sucede si los residuos del metabolismo realizado por A o por B *perjudican a su contrario* (es decir, si contaminan su medio con impurezas que no son metabolizables). En tal caso, la actividad de B, puesto que perjudica a A, es real y cualitativamente 'mala' para A o viceversa (aquí el mal radica en la *relación*, no en la naturaleza de una cosa). Tal como decimos que un predador es malo o perjudicial para una especie que está dentro de su menú ordinario.

6. Llevado al campo de la vida humana un virus, por ejemplo, que pudo haber sido integrado en los orígenes de las células a su citoplasma, hoy sobrevive como una entidad independiente habitando de modo oportunista –a modo de ré-

mora– a distintos seres vivos, y forzando a sus células a hacer réplicas exactas de sí mismo. Si existiera una posibilidad de síntesis en este punto, el virus (o si se quiere algo más complejo, una bacteria) tendría que ser integrado al organismo ejerciendo una función *benefactora*. Esto, hasta donde sabemos sólo ocurre *en parte*. Un ejemplo característico es la *Escherichia colli* que aunque sobrevive a costa del ser vivo, contribuye a la degradación digestiva de los alimentos. En este caso hablamos de *co-adaptación*. Y esa misma co-adaptación se dio según Lynn Margulis cuando los virus a modo de antecesores de las primeras células se unificaron para crear algo más complejo y organizado (tal como los aminoácidos se unieron y de su combinación –que no es aditiva- surgieron proteínas con propiedades radicalmente nuevas).

7. En el *orden ético* de la oposición entre dos pulsiones naturales (egoísmo y altruismo) puede surgir una síntesis, por la que el egoísmo adquiere la forma de legítimo amor propio, sólo mediante el cual se hace posible la conducta altruista. Pues sabemos que el amor propio cuando es satisfecho permite dar y recibir –al menos en la misma medida–). Y es que sólo se da lo que se tiene. De modo que si se tiene miseria, avaricia o codicia…
8. Así también, como ha mostrado Nietzsche en su *Genealogía de la Moral*, el deseo de venganza que está en el origen de las formas más elaboradas de justicia, se convierte en deseo de equi-

[4] Tomo estas ideas en su sentido Darwinista.

dad a través de la educación sentimental y la formación de un carácter.

9. Lo mismo ocurre en general con la *voluntad de poder:* empieza por ser un deseo de integridad personal que se solaza en la desgracia ajena en cuanto confirma la integridad personal. Pero cuando la voluntad de poder se vuelve poderosa se convierte en amor, simpatía y compasión. Nietzsche ha dedicado aforismos memorables a estudiar las diversas caras de la voluntad de poder, así como la "transformación (*Verwändlung*) de la condición humana común. Y es que sin una transformación interna no salimos de la miseria.
10. En lo político, la oposición entre aristocracia y democracia llevó a Montesquieu a comprender que sólo de su síntesis (necesariamente imperfecta o progrediente) surge un punto medio cuyo carácter justo aumenta en la medida que la síntesis se acerca más a la democracia y se aleja más de la monarquía. Lo mismo sucede son las socialdemocracias que surgieron como una síntesis (en Europa de fuerzas contrarias, dañinas ambas debido a su mutua exclusión y radicalidad). Caso de los países escandinavos.

Lo dicho hasta aquí nos muestra ontológica, ética, social y políticamente son tan constantes las síntesis entre contrarios como el surgimiento de éstos a modo de fuerzas opositoras y debilitantes. Como la síntesis es una *posibilidad* y no una *forzosidad* es natural que pase mucho tiempo antes de que la oposición de paso a la *unificación*. Por ejemplo, es necesario mucho *trabajo de lo negativo* antes de que el capitalismo salvaje ponga una parte de sus recursos al servicio de pobla-

ciones y países marginados. Toda integración es lenta, sobre todo, porque la primera y más evidente tendencia de un contrario es su reivindicación mediante la negación o supresión de su opuesto.

Entonces a la pregunta de si este estado de cosas permite pensar en 'el mejor de los mundos posibles' (lo cual implica no sólo satisfacción para la especie sino también para la humanidad en general y el individuo concreto) puede responderse que el progreso –a pesar de ser muy lento en el ámbito moral– es palpable –a pesar de fases de retroceso– y que en el límite tiende al equilibrio de la satisfacción del individuo y la satisfacción general. En otras palabras, cada nueva síntesis nos acerca cada vez –*aunque sea de un modo leve*– a la supresión de intereses discordantes. Esto se advierte dentro de una *filosofía de la historia* que requeriría precisiones que en este breve espacio no es posible desarrollar. Sin embargo, como en toda dialéctica *hay que contar con lo negativo* (retrocesos múltiples que son inevitables antes de que se conquiste suelo firme –progreso–). Y aún éste puede sufrir reveses al pasar de una generación a otra, de una coyuntura histórica a otra porque en cada fase el equilibrio alcanzado es inestable y provisional.

De aquí resulta que la satisfacción individual es siempre una *posibilidad abierta:* puede que ocurra, pero dada su vulnerabilidad es fácil mermarla o *destruirla*. De ahí que lo más que se puede alcanzar en una filosofía realista es un pesimismo moderado, es decir: reconocer la posibilidad de la síntesis y celebrarla cuando ocurre aunque sin esperar que la marcha de la civilización sea predominantemente ascendente. Y es que para empezar *la síntesis es imperfecta*. De aquí se sigue lo siguiente:

1. De la oposición de los contrarios siempre surge un integración y síntesis que son imperfectos, es decir, *insuficientes*.
2. La imperfección está incardinada no sólo en los límites que cada cosa tiene en su orden natural sino también en sus *relaciones* con su medio o su mundo. En el caso del hombre la relación con su mundo siempre es imperfecta como corresponde a cualquier *realidad abierta* (es decir que se relaciona con lo *real*).
3. A modo de postulado tendríamos que incluir en el "mejor de los mundos posibles" no sólo la imperfección del límite natural (la esencia) sino, también la inherente a las *relaciones campales* de unas cosas con otras.
4. Si se considera la posibilidad de frustrar la propia esencia a través de relaciones adventicias (transeúntes) entonces resulta que la frustración posible de una naturaleza (por ejemplo, a través de una enfermedad, la muerte prematura, un accidente, o hasta una desavenencia, etc.) es algo que *se sigue con necesidad de la perfección propia*.
5. También hay que incluir aquí lo que Tomás de Aquino llamaba en *De malo* "La posibilidad de decaer del bien" que es proporcional a la complejidad del ente. De modo que alcanza en su cota la naturaleza misma del hombre.

Por lo dicho, nuestro *pesimismo moderado* implica las siguientes tesis –que no excluyen la realización del bien–.

1. A mayor perfección, mayor posibilidad de decaer (Tomás de Aquino).

2. Si el hombre representa la mayor perfección (por el número y sofisticación de sus facultades más propias), es también aquél en quien se da la mayor posibilidad de decaer del bien. Esto significa que "son inevitables la piedras de tropiezo" y que tiende a ser frecuente la corrupción de lo que debería florecer (desde las virtudes personales hasta las políticas). El hecho es que cada cual a su nivel falla moralmente con frecuencia –con todos los grados–, agravantes y atenuantes que esto implica). Eso es un *faktum* de la vida diaria. ¡Hasta las personas más rectas y comprometidas cargan con la conciencia de sus faltas pues el "hombre viejo" nunca muere del todo.
3. No se trata de que el hombre sea *incapaz* del bien. Es capaz en la medida que compromete *humanitariamente* su libertad (lo cual resulta extremadamente difícil en un gran número de casos). Pero las resistencias (de la cultura, del inconsciente personal o colectivo, de la voluntad que no es lo suficientemente poderosa –*akrasía*–, de los hábitos –que contextualmente no siempre nos inclinan hacia lo que es más noble o razonable–-, la intensa y permanente lucha entre las pulsiones de vida y de muerte (Freud), la resistencia del Deseo a girar de lo particular (la familia) a lo general (la ciudad) tal como lo expone Freud en *El malestar en la cultura*. Y, por si fuera poco, la destructividad del *superyó* que se alimenta de fracasos y resentimiento debido a los destinos del narcisismo primario.
4. El *mejor de los mundos posibles* incluye todos los aspectos del mundo citados en el apartado

> anterior pero también la capacidad de discernir y elegir adecuadamente porque hasta los más grandes obstáculos no anulan la libertad, sólo la *disminuyen*. Pero por esto mismo, la comunidad ideal es, como dice Kant- algo cuya realización es *posible* que tenga lugar *al menos una vez* en la historia. Esto es un optimismo restringido.

Y lo dicho implica que la sociedad donde la justicia es *dominante* no es del todo justa, ni ha poseído nunca la plenitud de la justicia, a modo de tónica pre-dominante de su propia historia. Y, sin embargo, hay que decir que la justicia subsiste de muy diversas maneras. Pero esto no impide que se quebrante a nivel individual o colectivo, a través de un número ilimitado de formas.

Si aquí se pregunta qué peso tiene en la historia el prototipo del hombre justo, podemos recurrir a los ejemplos (Sócrates, Marco Aurelio, Gregorio Magno, Francisco de Asís, Luther King...) para comprender hasta qué punto son excepcionales.

El hombre término medio no es, como se advierte en un vistazo rápido, ni especialmente bueno ni notablemente malo. Pero este término medio suele ser colectivamente perjudicial porque el término medio no basta para garantizar la virtud esencial de la vida política: la benevolencia.

Sin embargo, conocemos excepciones. Éstas no nos permiten establecer sin embargo una regla ni concretar un ideal en lo colectivo. Sí permiten, en cambio, la apelación a un "principio-esperanza" (Bloch) de la forma: "Es posible que las comunidades políticas se tornen más justas a través de condiciones apro-pia-

das. Luego es posible y razonable creer que algún día desaparezca la injusticia, que quede erradicada de la Tierra. Sí: es *posible*. Aunque no *probable*. Visto desde el individuo, que es el escenario donde cobra poder la libertad, más bien parece lo contrario: la injusticia existe al menos de modo *discontinuo*… como la justicia misma.

## Conclusión

En esta breve incursión por el sentido ontológico y cualitativo de la dualidad bien-mal, se puede colegir que:

1. Ontológicamente siempre subsistirá como *posibilidad* la ambivalencia y oposición de bien y de mal.
2. Éticamente, se crean tendencias que facilitan u obstruyen la elección de lo éticamente bueno.
3. La ambivalencia tendencial se refleja en el ámbito más complejo de la sociedad, las leyes y el Estado: aquí también aparece la dualidad contradictoria bueno-malo. Y aparece como un conflicto que demanda y a la vez difiere ostensiblemente su solución. De modo que el mal es ineliminable.
4. Tenemos una cierta debilidad y fragilidad (la *labilidad* de Paul Ricoeur) que surge de la tensión particular que caracteriza al hombre: su tendencia al placer (que es un bien) no garantiza que alcance o se disponga adecuadamente, que se oriente hacia *el placer más noble* (el más justo y proporcionado). Porque –aquí yace la paradoja– la prosecución de lo mejor requiere de

un esfuerzo continuo. Y una gran parte de la humanidad se deja llevar por la "tendencia al mínimo esfuerzo" –lo que es fácilmente constatable en lo cotidiano–. Por eso se coarta el bien y la felicidad tantas veces. Sin embargo la frustración de la libertad no es inevitable, porque siempre subsiste la opción real por el bien.

5. El *mejor de los mundos posibles*, supone la libertad de elección. Ésta, a su vez, la posibilidad de frustrar la propia esencia. ¿Significa esto que el mejor de los mundos posibles implica la *labilidad*? Si entendemos la labilidad como la vulnerabilidad que surge de la tensión vital, y la forzosidad de tener que elegir continuamente y de esta forma, ser solicitado de modo ininterrumpido por placeres simples, de un lado, y por placeres arduos o difíciles de alcanzar, por el otro... Si la libertad no se puede ni concebir sin esta extraña dualidad, entonces, vivimos, en efecto, en el mejor de los mundos posibles[5]. Y aquí vale lo que ya observaba Leibniz: que en *el mejor de los mundos posibles* puede haber eventualmente *males que sobrepujan a los bienes*.
6. Por último, la labilidad no nos permite concluir de modo contundente, pero sí de modo razonable que éste sea "el mejor de los mundos posibles". De modo que no tenemos una prueba definitiva pero si una posibilidad bastante razonable.

[5] Este es un punto donde se puede llegar a *conclusiones contradictorias*. Por lo tanto, la conclusión depende de la validez del *condicional*. Es decir, depende de que no se pueda concebir la libertad sin labilidad.

# La existencia del mal como prueba de la inexistencia de Dios

Jesús Heriberto Ureña Pajarito

*No creo realmente en Dios. A mí me parece que la teología y Dios son ramas de la literatura fantástica. Dios es una invención tal el centauro y el ave fénix.*

J. L. Borges en *Entrevista con Waldemar Verdugo Fuentes.*

*No sólo no hay pruebas convincentes de Dios ni de otra vida, sino que además nuestras experiencias nos muestran claramente cómo a la Naturaleza le importa un rábano la suerte de la humanidad, y cómo la muerte nos sumerge a cada uno en la nada que precedió a nuestro nacimiento.*

Martin Gaardner, *Los porqués de un escriba filósofo.*

*A medida que mis estudios progresaban comencé a advertir que en lugar de ser la revelación infalible de Dios, inspirada por sus mismísimas palabras… la Biblia era un libro muy humano. Además de tener todas las marcas de ser un producto realizado por manos humanas –discrepancias, contradicciones, errores–, era claro que contenía las perspectivas diferentes de autores diferentes que habían vivido en épocas y lugares diferentes y escribían para públicos diferentes con necesidades diferentes.*

Bart D. Ehrman. *¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano.*

## Introducción

Partamos del hecho de que no hay una definición única del ateísmo, ya que hay múltiples doctrinas que se precian como tales. Tales posturas van desde un ateísmo

simple y ramplón que niega la existencia de Dios sin calidad argumentativa, como lo hace Richard Dawkins, un pensador tan competente e interesante en el terreno de la investigación científica, hasta un ateísmo más sofisticado e intelectualmente elaborado como el de Epicuro, Hume, Schopenhauer o Feuerbach, entre otros.

La distinción entre estas dos variantes de ateísmo es pertinente, ya que nos permite reconocer que los ateos simplistas afirman que los únicos comprometidos en argumentar y en demostrar son los creyentes en un plan divino, excusándose con ello de argumentar con la típica actitud frívola de quien no quiere esforzarse en pensar. Por otro lado, están también los ateos más sofisticados, pensadores que sí quieren esforzarse en pensar y argumentar, y han desarrollado entre otras cosas lo que C. S. Lewis llamó "el argumento de la falta de plan", en el cual se señala que el caos y el mal del mundo sugieren más bien la no existencia de Dios. El presente trabajo gira fundamentalmente en torno a esta segunda postura.

Se trata en este breve apunte de reflexionar sobre lo paradójica, absurda e incompatible que es conceptualmente la imagen de un Dios, que es todo bondad, absoluto saber y omnipotencia, con la presencia del mal en el mundo. Para que esto no fuera incompatible, tal vez sería menos engorrosa y problemática la idea de un Dios limitado y finito, o la imagen de un Dios dual que encarne tanto el bien como el mal, o la presencia de un Dios contrapuesto que sea la representación del mal; sin embargo, dado que ninguna de estas posibilidades es aceptada en el pensamiento institucionalizado de la religión cristiana, entonces no opinaremos sobre cómo otras formas del pensamiento religioso se involucrarían con la temática del mal. Nos limitare-

mos por esta razón a discutir la forma occidentalizada de concebir a Dios, es decir, a la imagen del Dios redentor de la tradición judeocristiana, a la concepción que terminó por imponerse, ya que reconocemos como un hecho histórico otras formas de concebirlo dentro de esta misma tradición en el cristianismo primitivo (gnósticos, maniqueos y demás sectas consideradas herejías contra las cuales se luchará y combatirá hasta creerlas extintas).

También hay que decir que están las afirmaciones simplistas de quienes creen que la fe en la existencia de un ser todopoderoso se justifica por el simple hecho de que una gran mayoría así lo cree. Aun cuando haya miles de millones de personas que creen en algo, eso no prueba que se demuestre su existencia, pues no se trata de sumar mayorías, y pensar así no es argumentar. Lo universal lo da el argumento, no las opiniones sumadas. Cuando en el gobierno de la Alemania nazi se publicó un artículo en una revista que se titulaba "100 científicos en contra de Einstein", éste muy certeramente les contestó: "[...] si uno de ellos tiene razón, los 99 restantes salen sobrando". En filosofía se exigen argumentos sustentados para darle peso a una afirmación, no la ingenua actitud de suponer que una afirmación se vuelve cierta sólo porque una gran mayoría así lo cree. Esto es un fraude mental que quiere pasar por filosofía, cuando no es más que vaga opinión.

## El ateísmo como postura filosófica

Comencemos definiendo de una forma amplia al ateísmo, señalando que se trata de la postura filosófica que sostiene que no existe un ser todopoderoso, omnisa-

piente y omnibenevolente como fundamento metafísico del mundo, como fuente de valores morales o como garantía de verdades trascendentes. Se trata en cierta forma de desacralizar y deslindar la presencia de Dios en el universo entero. Otra manera más técnica y abreviada de decirlo es definiendo al ateísmo como la negación causal de Dios para comprender al mundo. Es decir, éste se puede explicar y comprender sin necesidad de recurrir a la idea de Dios como su fundamento.

Desde una mentalidad mojigata y recalcitrantemente fundamentalista como la de algunos católicos, tanto los panteístas, deístas y agnósticos son vistos como variantes de ateísmo. En realidad no son formas profesadas de ateísmo, sólo que son considerados como tales porque no entran en los parámetros y esquemas de una forma particular de concebir a Dios, la cual consideran que es la perfecta y única válida. En el extremo sentir de su arrogancia piensan que quien profesa una forma de expresión religiosa distinta o concibe a la divinidad de otra manera, vive en el error, ya que es calificado, si bien le va, de supersticioso, por no conocer al "Dios verdadero", o incluso, por la misma razón, de ateo.

Por ejemplo, el Concilio Vaticano ha visto en todas estas supuestas formas de ateísmo un hecho de condena y execración, considerándolos como anatemas, es decir, como objeto de excomunión. Desde su perspectiva, todos estos contumaces son excomunables por su obstinada resistencia a las doctrinas de la Iglesia, ya que, en su opinión, lo único que hacen estos herejes con sus ideologías es separar al rebaño del cuerpo místico de Cristo. Veamos cómo lo dicen:

> Anatemas en todas sus formas: "Anatema a quien negase el único Dios verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles".
> Contra el materialismo: "Anatema a quien se atreva a afirmar que no existe otra cosa fuera de la materia".
> Contra el panteísmo: "Anatema a quien dijere que la substancia o esencia de todas las cosas es la misma y una sola" (Diccionario del Hogar Católico).

Como sabemos, en siglos anteriores, todas las personas sospechosas de herejía eran buscadas por los obispos de su diócesis con el fin de entregarlos al "santo oficio" de la inquisición, sobre todo a los obstinadamente reincidentes. Según ellos, se atentaba contra la fe; en opinión de Santo Tomas de Aquino, corromper la fe era un hecho peor que la falsificación de monedas, ya que el falsificador de monedas no atenta más que contra lo temporal, mientras que el hereje atenta contra la vida del alma. Por lo tanto, desde su estrecha y unilateral concepción, es justo que el apostata reciba un castigo, el cual puede ser la tortura y su posterior libertad si confiesa arrepentirse verdaderamente o, si persiste en su obstinada deliberación, entonces procede su ejecución.

Aquí vamos a sostener que el panteísmo no es una variante del ateísmo, porque desde esta postura filosófica, al ateísmo que vamos a exponer se le van a hacer algunas observaciones y, además, porque panteístas como Bruno, Fichte o Spinoza rechazaron la acusación de ser considerados ateos. Por otro lado, toda concepción panteísta jamás prescinde de una veneración religiosa en la que la imagen de Dios genera sentimientos de devoción con la cual se identifican. También sostenemos que el agnóstico no es una expresión del ateísmo, aunque no sea este el lugar para

desarrollar la idea. Dicho sea de paso, simpatizo más con esta última forma de pensar.

Para poder comenzar nuestro alegato admitamos dos cosas: la existencia del mal en el mundo y la presencia de un ser omnipotente, omnisapiente y omnibenevolente. Y pongamos sobre la balanza estas dos expresiones del pensamiento con el fin de confrontarlas y extraer sus consecuencias.

Partamos del hecho de reconocer dos tipos de males: el mal físico, que se manifiesta en las enfermedades y desastres naturales, como los terremotos y los huracanes, y el mal moral, que se da en las actitudes humanas perversamente intencionadas como la destrucción, la matanza, la tortura, la opresión etc. ¿Cómo puede entonces explicarse la existencia de estos males si existe un Dios omnisciente que debe saber que esto ocurre, que, en cuanto que es omnipotente, puede ser capaz de impedirlo, y que por ser omnibenevolente presumiblemente querría impedirlo? Desde esta perspectiva, la idea de la existencia de un dios omnisciente, omnipotente y omnibenevolente se enfrenta lógicamente con la realidad del mal imperante del mundo, pues, si existe Dios, ¿de dónde viene el mal? ¿Acaso es producto de su creación?

Ante la presencia de tanto mal y sufrimiento, ¿qué se argumenta en favor de la presencia de Dios en el mundo? Para algunos autores providencialistas, Dios puede permitir la presencia del mal y el sufrimiento que ello conlleva como medio para alcanzar un bien mayor. Si bien es cierto que en muchos casos el sufrimiento y el dolor suelen enriquecer la comprensión y el sentimiento empático de muchas personas, y con ello fortalecer y mejorar sus sentimientos, existen condiciones de vida tan dolorosamente miserables, como

la de los niños que a diario y a cada instante mueren de hambre, o viven en el desamparo y el maltrato con una existencia llena de dolor y padecimiento –por hablar de un caso entre tantos miles –, que resulta difícil creer que tenga esta situación el único propósito de enriquecer y mejorar nuestra empatía y sentimientos morales. Si es así como la divinidad nos hace comprender el dolor, resulta muy perversa.

Por otro lado, el recurso miserable del teísta consiste en afirmar que es presuntuoso e insolente que la finita y débil mente humana se atreva a poner en duda los propósitos y las intenciones de un Dios todopoderoso, omnisciente y omnibenevolente, pues, según ellos, "los designios del señor son inescrutables".

Se le puede dar la vuelta a su afirmación y preguntar: ¿cómo es posible que su débil y finita mente tenga la seguridad de que existen propósitos e intenciones inescrutables en un ser todo poderoso? ¿No es acaso sumamente insolente y soberbio pretender que se conoce que Dios tiene intenciones y pretensiones que no nos son accesibles? ¿Cómo saben tan siquiera que existe Dios y que tiene pretensiones e intenciones si los designios del Señor son inescrutables? ¿O sólo son inescrutables para quienes no piensen como ellos?

Un pensador como Leibniz, por su parte, nos dice que el universo creado no puede ser completamente perfecto porque entonces no sería diferente de Dios. Suponiendo que esta es la razón por la cual el mal se hace presente en el mundo, ¿no es la abundancia de dolor, padecimiento y sufrimiento un exceso con el que el Dios todopoderoso marca su diferencia con el mundo?

Para otros pensadores (John Hick, por ejemplo), el crecimiento y el desarrollo espiritual sólo son posibles a través de la elección moral, la cual no sería posible

sin el dolor y el sufrimiento del mundo. Por lo tanto, Dios crea el mal del mundo para darnos la libertad de elegir, como si de un juego perverso y malintencionado se tratara.

La pregunta obligada es: ¿cómo un ser sumamente bondadoso, omnisciente y omnisapiente puede permitir la existencia del mal en el mundo? ¿Para qué nos da a elegir si podría erradicarlo? ¿Para exponer la debilidad, flaqueza y fragilidad de la condición humana y regodearse con ello, como si de un juego de marionetas se tratara?

Algunos filósofos –entre ellos Leibniz y Hegel– sostienen que, mientras para la perspectiva acotada y finita del humano ciertos eventos pueden parecernos malos, para quien puede percibir desde la totalidad, el mal se vuelve relativo, al ser condición de desarrollo para un bien mayor, y por lo tanto volverse bueno visto desde el encadenamiento global de los acontecimientos universales. Pero entonces preguntamos: ¿cómo saben que hay una perspectiva de lo total? ¿Lo malo se convierte en bueno dentro de un contexto mayor? ¿Acaso quien afirma esto conoce y ve desde esa perspectiva total, convirtiéndose así en esa misma perspectiva? ¿O es que tienen contacto directo con ella a tal grado que se las comunica?

Otros justifican la presencia del mal diciendo que si Dios permite el mal, no lo promueve, ya que, según ellos, el mal en el mundo en forma de dolor, padecimiento, sufrimiento e injusticia le ofrece al ser humano la posibilidad de ejercer su libre albedrío para optar por el bien, pero ¿se puede justificar la idea del libre albedrío siendo Dios omnisapiente? Si para él nada escapa y sabe de antemano cuál va a ser la elección de nuestras acciones, entonces no somos libres, pues ya

todo está determinado en su pensamiento, y si no lo sabe, entonces no es ese Dios omnisapiente. Y si con todo y ese absoluto saber permite que el mal transcurra y se desarrolle, o es porque no lo puede impedir y por lo tanto es impotente, o porque, pudiendo evitarlo, no lo hace, y entonces no es la absoluta bondad que se dice que es.

La patológica idea hegeliana de Dios como un ser que se desenvuelve a través del proceso cósmico y que en su devenir arrastra todo, provocando una gran cantidad de daño y dolor inimaginable, no es más que un producto de una mente enfermiza y cobarde que necesita de esta idea para justificar y justificarse por su forma de ser y representar acontecimientos como las guerras, secuestros, inmolaciones, depravaciones, maltrato y extinción de seres humanos y animales, etc. como momentos y condiciones necesarios para el desarrollo de un bien mayor en un proceso providencial. Se dice a menudo que esto no se comprende porque no se ve desde una perspectiva divina, sino desde la limitación humana, como si quien afirma esto tuviera el privilegiado punto de vista para juzgar a quien no lo ve así como carente de abstracción filosófica. Esto no es más que petulante patraña encobijada de falsa humildad.

A menudo se dice en la defensa de Dios ante la presencia del mal que el ser supremo en su infinita bondad le ha dado a la gente el libre albedrío, es decir, la capacidad de elegir, y que por lo tanto no es culpa suya si los seres humanos han decidido optar por el mal.

El mal uso de nuestro libre albedrío que causa daño a los demás no es atribuible a Dios, aunque pueda castigar por el pecado de nuestros actos. La

cuestión es: ¿un bebé que muere en una inundación, torturado o de inanición, se merece una muerte tan espantosa por haber nacido pecador? Si Dios es un ser omnisciente, entonces sabe por adelantado lo que la gente va a hacer, pues en su infinita sabiduría nada se le escapa, nada lo ignora; entonces ¿se puede seguir sosteniendo que nuestras acciones son libres? ¿Se puede afirmar que nosotros elegimos el rumbo de nuestras acciones cuando Dios ya sabe de antemano la trayectoria que van a seguir nuestras elecciones?

Afirmar que los desfavorecidos que viven en la pobreza o sufren de tortura o una enfermedad terminal deben aceptar su destino como si su desgraciada condición se tratara de la voluntad de Dios y, por tanto, de algo inevitable, ¿no revela esta forma de pensar una actitud sospechosamente ventajosa y egoísta al recomendar el sometimiento a estas condiciones desde una posición privilegiada? ¿No es esta forma de pensar en Dios una manera de afianzar y acentuar el sufrimiento, el infligimiento del dolor y la promoción de las desigualdades económicas y sociales en aras de una resignación, la cual no es más que una falsa promesa de vida eterna?

Se nos dice que Dios en su infinita sabiduría nos pone pruebas para fortalecer nuestro espíritu. ¿Quién dice esto? ¿Cómo estar seguros de que las desgracias son pruebas de la infinita sabiduría de Dios? Y concediendo esto como un hecho, ¿dónde radica la infinita sabiduría divina si de antemano sabe de nuestras decisiones y desgracias, y a su conocimiento no escapa nada, ni pasado ni futuro? ¿Y ante todo esto qué decir de su infinita benevolencia y de su infinito poder para cambiar las cosas de manera más favorable? ¿Por qué querría un Dios omnibenevolente poner a prueba a

sus criaturas como si se tratara de un juego de marionetas? Esta imagen de Dios se parece más bien al producto de la ideación de una mente enfermiza.

Sin embargo, es muy probable que se nos señale que la mayor prueba de la existencia de Dios es la existencia de los milagros; por ejemplo: se nos dice que la infinita bondad de Dios hace posible que gente que se encuentra muy enferma, en estado terminal, logre recuperar su salud, a un grado tal que ni la "ciencia médica" lo pueda explicar, a no ser que se tratara de una acción sobrenatural, providencial. Pero si reflexionamos un poco, ocurre que, por cada milagro o hecho beneficioso, se dan millones de casos de personas que no se ven beneficiadas de esa "infinita bondad", de gente que se encuentra en estado terminal y para la cual su proceso se vuelve irreversible, doloroso y desesperanzador, además de constatar el hecho de que otras tantas personas mueren a diario a manos de otros por secuestros, asesinatos, o hambruna, etc.

Se estima que cada cinco segundos muere en el mundo un niño por inanición, además de los muchos que mueren en guerras o desastres naturales, etc. Y entonces la cuestión es: ¿dónde está la infinita bondad de Dios? ¿Por qué no interviene para aliviar el padecimiento, dolor y sufrimiento de tantos seres humanos? Esto sin hablar del dolor y sufrimiento diario de otros seres vivientes como los animales; ¿por qué tanto silencio por parte de Dios ante tantos hechos tan lamentables? ¿Por qué es tan selectivo y parco en su quehacer milagroso al ayudar a tan pocos y dejar abandonados a millones? ¿A qué se debe su mutismo? ¿Es qué acaso no se conmueve? ¿O es que cruelmente nos pone a prueba para que tengamos como recompensa futura la dicha de ser recibidos por él en

el paraíso? Pero ¿a esto se le puede llamar un acto de infinita bondad? ¿Acaso los presuntos milagros aportan pruebas a favor de la existencia de Dios? ¿Cómo puede permitir un Dios omnibenevolente que haya tanto dolor y sufrimiento? ¿Por qué un Dios que ama permite que se dé el dolor? ¿Por qué, si es tan bondadoso –como dicen que es– no interviene para mejorar la situación del mundo? ¿Por qué alivia un caso y deja en el desamparo a cientos de miles más?

Dios ha guardado silencio durante las atrocidades de la humanidad, como Auschwitz, en las que no solo se mataba a metralleta o en la cámara de gases a miles de prisioneros judíos, sino que incluso a los bebés no muertos de esa forma se les hacía sonreír para, acto seguido, darles un balazo en medio de los ojos o, tomando un ejemplo más próximo a nuestra realidad, podemos pensar en los actos siniestros de secuestro y tortura que cometen grupos de delincuentes dedicados a la comercialización de drogas y estupefacientes, quienes, sin el más mínimo remordimiento, suben a la red el proceso de tortura y muerte de sus víctimas, como si lo que hicieran fuera algo chistoso y simpático.

También podemos considerar la situación en la que multitud de niños y niñas son atrapados para comercializar su cuerpo; algunos de ellos bebés, de quienes abusan tanto por quienes los ofrecen como por quienes los rentan como si de una mercancía más se tratará. ¿Se puede justificar esta perversa y malévola acción de seres sin escrúpulos con un “Dios proveerá”, con limitarse, como hacen muchos religiosos, a juntar las palmas de las manos e inclinar lateralmente la cabeza con una falsa mirada de ternura que no refleja más que una estúpida y egoísta dulzura, mientras si-

guen hablándonos de la infinita bondad de Dios y su accionar milagroso?

En estos y muchos otros casos el silencio de Dios y su falta de intervención se deben a que no pudo (no es omnipotente), no se enteró (no es omnisapiente), o no quiso (no es toda bondad, como se dice). ¿Cuál es la responsabilidad de Dios ante las víctimas de la pobreza? ¿Es posible seguir hablando de un Dios de vida en medio de la muerte de tantos pobres, torturados y asesinados? ¿Es posible hablar de un Dios padre-madre en medio de la orfandad de tantos pueblos? ¿Cómo hablar de la vida y de la resurrección cuando hay seres humanos y pueblos que causan la muerte a otros seres humanos y a otros pueblos? ¿Cuándo los pobres mueren antes de tiempo, antes de haber vivido?[1]

La idea de un Dios iracundo, irascible y vengativo como la que muestra el antiguo testamento, en donde toma partido por cierto grupo de seres humanos, considerándolos como su pueblo elegido y castigando a otros pueblos, favoreciendo con sus milagros a unos pocos elegidos y dejando en el desamparo a miles de millones más, se entiende desde la perspectiva filosófica de Feuerbach como una autoilusión porque para él la teología es antropología, ya que Dios es el espejo del hombre, es el lugar imaginario en el que el ser humano proyecta su esencia.

> Así como piensa el hombre, tal como son sus principios, así será su Dios, lo que el hombre valga, eso y nada valdrá su Dios [...] conoces al hombre a través de su Dios y recíprocamente a Dios a través del hombre; Uno

[1] Consultar para las últimas preguntas: Diccionario de la existencia. Artículo "Dios" en referencia a Bartolomé de las Casas.

> y Otro se identifican [...] Dios es el íntimo que se revela, la manifestación de la esencia del hombre; la religión constituye una revelación de los tesoros escondidos del hombre, la publica profesión de sus secretos de amor (Reale, 1988, pp. 165-166).

En síntesis: la idea que el hombre posee de Dios es la idea que posee de sí mismo; en la plegaria el hombre se adora a sí mismo, a su propio corazón. Para otros pensadores, el mutismo y el silencio de Dios ante la espantosa realidad del mundo es prueba de su inexistencia (Stendhal o Schopenhauer). En la visión de Schopenhauer, la realidad del mundo era algo horroroso, espantoso, lleno de injusticia, enfermedad, crueldad, dolor y represión y, por lo tanto, sumamente infeliz. Las cárceles y los hospitales de todo el mundo, nos decía, están llenos de personas que padecen los sufrimientos más atroces que se pueda uno imaginar, y además está el hecho del padecimiento de millones de personas que sufren dolor y mueren a falta de recursos económicos para alimentarse como consecuencia de la locura de las guerras.

La naturaleza animal también la veía como algo sumamente sanguinario, ya que tanto en los mares como en los cinco continentes, a toda hora del día los animales se despedazan y se comen entre sí. Su visión del mundo era como si se tratara de una espantosa pesadilla, el mal, el caos, la infelicidad, el dolor y el sufrimiento del mundo son obstáculos insuperables para seguir sosteniendo la imagen de un Dios todopoderoso, absolutamente sabio y sumamente compasivo, como lo exige el Dios personal del teísmo, pero tampoco la identificación del mundo con Dios como lo exige el panteísmo le parece posible, pues ambas concepcio-

nes presuponen un optimismo que es desmentido por los hechos.

Contra el panteísmo, este pesimismo schopenhaueriano se oponía a sacralizar a este torturado mundo, que rezuma de maldad en toda su universal existencia. Por eso, si verdaderamente se tiene un mínimo de sentimientos piadosos y compasivos, habría que optar por el ateísmo, respetando la idea de divinidad. Lo más drástico de su concepción es que veía la naturaleza del universo entero, a la energía que lo gobierna, como indolente e indiferente a cualquier manifestación de dolor y sufrimiento. Desde su perspectiva no existe nada ni nadie (ni Dios) que haga justicia a tanto padecimiento, nadie que se conmueva por ello; las cosas simplemente transcurren sin un plan providencial trazado. La naturaleza no escucha nuestros lamentos y plegarias, se muestra insensible ante el dolor y el sufrimiento. Si la naturaleza está impregnada de divinidad, al grado de identificarlos, ¿cómo sustraer la imagen de un Dios armonioso de la imperfección y la contingencia que existe en el mundo?

Las argumentaciones en contra de la acción divina en el mundo partiendo de la existencia del mal se han presentado desde la antigüedad. Los epicúreos decían que si se sostenía la idea de un Dios bueno y todopoderoso, entonces la existencia del mal era un gran problema para su concepción.

> La divinidad o quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, y la divinidad no puede serlo. Si puede y no quiere, es envidiosa, y la divinidad no puede serlo. Si no quiere y no puede, es envidiosa e impotente y, por consiguiente, no es la divinidad.

> Si puede y quiere (que es lo único que le corresponde), ¿de dónde viene la existencia del mal y por qué no lo suprime? (Abbagnano, 1978, p. 186).

Más cercano a nosotros en el tiempo, David Hume expresó una argumentación muy semejante:

> Si el mal proviene de la intención de Dios entonces él no es bueno. Si el mal en el mundo es contrario a su intención, entonces él no es omnipotente. Pero ni está de acuerdo con su intención ni es contrario a ella. Por lo tanto, o bien Dios no es bueno, o bien no es omnipotente (Teichman & Evans, 2010, p.75).

Una tercera conclusión es que Dios no existe. El problema del mal sería una prueba de que no hay un ser como Dios.

Como podemos ver en estos dos últimos pasajes, la idea de considerar el mal en el mundo como prueba de la inexistencia de Dios no tiene que ver exclusivamente con el desencanto por la falta de la justicia ante el horror y padecimiento de la infeliz situación de millares de seres (humanos y no humanos), sino que también tiene su lado lógico y argumentativo.

Dos argumentos clásicos que pretenden ser pruebas de la existencia de Dios y que se han visto afectados por la idea que hemos venido desarrollando son el argumento del diseño y el argumento ontológico. ¿Es el argumento de la finalidad suficiente por sí mismo para demostrar la existencia de Dios?

La relación que guardan muchos objetos en la naturaleza revela una unidad estructural y una simetría que pareciera haber sido diseñada por una inteligencia superior. Observa Kant que la contemplación de un diseño simétrico genera en nosotros un placer desintere-

sado y éste "[…] interés en la belleza de la naturaleza por sí misma, es un signo de bondad" (C. del J. § 29). Nos impulsa hasta la noción de designio sobrenatural, ya que la complejidad, diversidad, belleza y la maravillosa unidad orgánica del mundo lo hacen presentarse como un ejemplo de diseño creado por la divinidad.

Sin embargo, como el mismo Kant nos dice, la naturaleza también nos muestra muchos ejemplos de desperdicio y caos, de repetición inútil y multiplicación innecesaria. La vida se conserva, pero al precio del sufrimiento y la muerte que ella exige. El sufrimiento y la muerte, los desastres naturales, el hecho de que los animales sean presas unos de otros, las deformidades, el dolor y la angustia hacen que la bondad que veíamos en la armonía y simetría de la naturaleza se desvanezca, razón por la cual el mismo Kant concluye diciendo que la apariencia de una finalidad o designio subyacente en la naturaleza no es una prueba concluyente de la existencia de la providencia, es decir, que el argumento del diseño no resulta ser tan bueno como pretende.

Por su parte, el argumento ontológico nos dice que la existencia de Dios se demuestra mediante su misma definición. Siendo Dios un ser excelentísimo cuyo poder, saber y bondad se dan en grado superlativo, no podría no tener la propiedad de la existencia, pues entonces no sería Dios. Por lo tanto, concluyen quienes sustentan esta argumentación, la existencia de Dios es una propiedad inherente a su propia definición.

Pero si el sufrimiento y el dolor están a la orden del día, ¿por qué un Dios que por definición es omnisapiente y que por esta razón no podría ignorar tanto dolor, que siendo omnibenevolente y viendo tanto su-

frimiento no quisiera que éste existiera y que, por último, siendo omnipotente lo podría eliminar, permitiría que prevaleciera el mal? ¿Acaso esta definición puramente conceptual de Dios no queda desmentida por la radical realidad del mal en el mundo? La presencia de sufrimiento y el dolor innecesario en el mundo no parecería ser la obra de un ser que todo lo sabe, que es pura bondad y que todo lo puede, pues si así fuera, ¿por qué no pone remedio a todo eso?

Por último, algunos escritores sorprenden por su ligereza en la pretensión de demostrar la existencia de Dios sobre la ejemplificación de analogías extremadamente simples; por ejemplo, José Ramón Ayllón, en su libro *Antropología filosófica,* nos dice que sólo el ciego no quiere ver al universo como la gigantesca huella de la presencia de Dios:

> [...] porque el universo es una gigantesca huella. De hecho, aunque está claro que Dios no entra por los ojos, tenemos de él la misma evidencia racional que nos permite ver detrás de una vasija al alfarero, detrás de un edificio al constructor, detrás de un cuadro al pintor, detrás de una novela al escritor. El mundo con sus luces, colores y volúmenes no es problemático porque haya ciegos que no puedan verlo. El problema no es el mundo, sino la ceguera. Con Dios sucede algo parecido, y no es lógico dudar de su existencia porque algunos no lo vean (Ayllón, 2011, p. 231).

En el fondo, este pasaje no muestra más que puras declaraciones sentimentales a las que se pretende hacer pasar por racionales. Habla de "evidencias racionales" a través de analogías pueriles, se nos acusa de ciegos por no ver en las luces y colores del mundo la presencia de Dios, dando a entender que él si goza

de esa clarividencia, y pretende por último decirnos en nombre de una supuesta argumentación racional (que en el fondo no es más que superstición afectiva disfrazada) que es lógicamente imposible dudar de la existencia de Dios, cuando su exposición no es más que el producto de su intolerante visión y su ansiosa mojigatería.

Más adelante nos dice que si preguntamos por Dios es porque "[…] estamos hechos para el bien, como atestigua constantemente nuestra conciencia" (Ayllón, 2011), sin reparar en el daño que la humanidad se ha infringido a sí misma y a la naturaleza, y particularmente la institución a la que el mismo defiende, la Iglesia católica, la cual, en sus dos mil años de existencia, se ha mostrado como una organización criminal, de la cual se han relevado en sus últimos años actos de corrupción, asesinato y, sobre todo, de pederastia, con miles de niños abusados por sacerdotes oportunistas e inescrupulosos. Todo esto está documentado. Por último, Ayllón concluye con Juan Pablo II que el argumento más fuerte que se ha dado en la historia del hombre para demostrar la existencia de Dios, es el hecho bíblico de que Dios mismo entregó a su hijo a la muerte como prueba de su solidaridad con la doliente humanidad.

> […] el Dios bíblico entregó a su hijo a la muerte en la cruz ¿podía justificarse de otro modo ante la suficiente historia humana? ¿no es una prueba de solidaridad con el hombre que sufre? El hecho de que Cristo haya permanecido clavado en la cruz hasta el final, el hecho de que sobre la cruz haya podido decir, como todos los que sufren, "Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado", ha quedado en la historia del hombre como el argumento más fuerte. Si no hubiera existido esa agonía

> en la cruz –concluye Juan Pablo II– la verdad de que Dios es amor estaría por demostrar (Ayllon, 2011, p. 234).

Según él, esta es una radical respuesta, con una magnitud proporcional al problema de la presencia del mal en el mundo, ya que, desde su estrecha y unilateral perspectiva, no es justo sentar a Dios en el banquillo de los acusados y juzgarlo por no impedir el sufrimiento, el dolor y toda la serie de atrocidades que registran tanto la historia humana como la natural.

A. C. Graylin (2010) interpretaría a este tipo de expresiones de la siguiente manera: "¿Cómo pueden tolerar a un Dios que deja embarazada a una muchacha adolescente y soltera y luego hace que el hijo resultante sea torturado hasta la muerte?" (p. 112). Y todo en el nombre de la supuesta solidaridad con la humanidad doliente, cuando la responsabilidad de la presencia del mal en el mundo radicaría exclusivamente en él, ya que, en cuanto que creador de absolutamente todo, también lo sería del mal.

Por último, y citando al mismo autor, la imagen de un Dios antropológicamente proyectado, en la que la mediación del tiempo y de los días, en el momento de la creación, no hacen sino reflejar las medidas de nuestra circunstancia humana, quedan claramente expresados en los siguientes planteamientos:

> ¿Por qué, si se describe a esa deidad como omnipotente, necesitó seis días para crear el cielo y la tierra y por qué luego necesito descansar? ¿Por qué para este Dios y para el universo un día dura veinticuatro horas, cuando este resulta ser simplemente el período de rotación de nuestro planeta sobre su eje? ¿Cómo es que, en todo caso se aplica a una deidad eso de los días y las horas, cuando se supone que las deidades son eternas, lo que

> significa "fuera del tiempo"? Si existe una deidad y lo sabe todo, y es absolutamente buena, ¿por qué se arrepintió de haber creado a los humanos y procedió a matarlos a casi todos menos a un puñado con un diluvio? Es evidente que tal deidad no es lo que parecía: comete graves errores y monta en cóleras genocidas ¿Por qué entonces, quienes creen en la verdad literal del antiguo testamento no retroceden asustados ante esa imagen de un ser despótico, celoso, violento, temperamental, mezquino y homicida? (Grayling, 2010, p. 112)

En otras palabras, podemos afirmar junto con Feuerbach que la imagen creada que profesa el cristianismo es la pública confesión de lo que el hombre mismo es; la proyección de su propia esencia, en la que se expresan todas sus mezquindades, actividades despóticas, vengativas, celosas y violentas. Un mito más a la misma altura que las imágenes de los antiguos dioses griegos o de cualquier otra religión, aunque más dañina por sus repercusiones culturales y sociales, dada su intolerancia, despotismo institucional y su exposición geográfica a lo largo de los siglos.

La actitud del que cree y se siente con una dignidad moral y espiritual superior desde la cual juzga es muy semejante a San Anselmo cuando se pregunta y contesta:

> ¿Por qué entonces el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios, cuando es tan fácil a un alma racional comprender que existe más realmente que todas las cosas? Precisamente porque es insensato y sin inteligencia (San Anselmo, p. 369).

Nos dice además San Anselmo que el insensato, al no ser capaz de profundizar en la esencia divina, no la

comprende, y por eso mismo la niega. De tal manera que el que niega a Dios es un insensato, persona sin inteligencia, incapaz de profundizar en el razonamiento para llegar a conocer a Dios. Podemos preguntar entonces: ¿es que sólo lo pueden afirmar intelectualmente los que verdaderamente han profundizado? ¿Son los creyentes los únicos que tienen prudencia, sensatez e inteligencia? ¿Este tipo de acusaciones no son más bien el producto de una actitud dogmática e intolerante? Una actitud que dice con muy poco juicio intelectual y con una confianza dogmática: "si no aceptas mis argumentos y mi forma de creer, estás equivocado". Esta actitud no es exclusiva de los creyentes: también la encontramos en los ateos dogmáticos y simples, que se niegan a argumentar y descalifican a partir de su visceralidad.

Nos cuestionamos a la manera kantiana: ¿se puede concluir de la simple idea de algo su existencia real? ¿Acaso no son las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios el producto de las ilusiones de la razón, la cual termina por no poder demostrar nada más que su impotencia? Para el agnosticismo kantiano, la razón pura no puede probar ni la existencia de Dios, ni la libertad, ni la inmortalidad del alma ni la naturaleza sustancial del universo, aunque tampoco pueda demostrar su imposibilidad.

Sin embargo, retomemos la idea central que ha guiado la argumentación de este texto, la idea de un Dios sobrio, justo y bondadoso, a través de uno de los textos bíblicos más profundos: "Job". Tomemos como pretexto la historia de este personaje con el fin de extraer conclusiones más allá del mismo.

Parodiando al Job bíblico en el que se cuestiona la justicia de un Dios, cuyo pacto o alianza con el

hombre consiste en ofrecer protección y prosperidad a cambio de lealtad y obediencia, entonces ¿cómo se explica el dolor y el sufrimiento de gente piadosa, cabal y recta? ¿De gente que es leal y comprometida con su Creador, y aun así se ve abatida, abandonada y desamparada por Él mismo? Este es el caso de Job, que es el hombre más leal y espiritualmente entregado a Dios, y pierde en poco tiempo propiedades, salud, esposa e hijos, y todo por la inseguridad de un Dios omnisapiente que no está seguro o no sabe si su criatura le es fiel sólo por las comodidades con las que vive.

Para tener la seguridad de que Job le es fiel acosta de todo, se siente obligado a ponerlo a prueba despojándolo de todo con el fin de adquirir la certeza de que le seguirá siendo fiel a pesar de semejante imposición. En estas condiciones ¿podríamos seguir considerando justo al ser más omnibenevolente del universo? Ya que, si es justo, ¿cómo permitió que ocurrieran tales cosas? Y no sólo las permitió, sino que las creo.

Reflexionemos sobre un caso representativo en la historia de la humanidad –del cual ya habíamos adelantado algunas notas al principio del texto–, en el que el dolor y el sufrimiento estuvieron al orden del día, murieron millones de víctimas inocentes a manos de dementes megalomaníacos, obsesionados absurdamente con la estúpida mentalidad de la limpieza racial, provocando un holocausto nunca antes visto, tanto por sus dimensiones como por su alcance. Como ya lo supondrá el lector, me refiero a la frialdad criminal con la que actuaron los nazis, matando a multitud de víctimas inocentes que le oraban a Dios para que los salvara de tanto dolor, y finalmente de la muerte, ¿y cuál fue su respuesta? El silencio total.

Se tiene testimonio de gente que estuvo cautiva en los campos de concentración, reflexionó sobre esta condición que le toco vivir, algunos lo siguieron haciendo después de terminada la Segunda Guerra Mundial, y se siguieron preguntando por qué Dios los había abandonado, por qué no respondía a sus plegarias, por qué permitió tanta atrocidad cometida a multitud de víctimas inocentes, por qué falto al pacto o alianza de ofrecer protección y seguridad a cambio de la fe contenida en él. Sacerdotes y representantes del pueblo judío reunidos en una sinagoga terminaron concluyendo que Dios era culpable de haber permitido tanto dolor infligido por ser omiso. De esta manera, o Dios no es el todopoderoso que la imaginería ha pensado porque no pudo hacer nada, o no es tan justo y omnibenevolente como igualmente lo han creído y, por el contrario, se trata de un ser sumamente cruel que juega con los humanos como si fueran marionetas que maneja a su antojo y capricho. O quizás simplemente su silencio es el producto de su inexistencia.

Para un pensador del fenómeno religioso como Fernando de Orbaneja, se puede entender la historia de las religiones como la manifiesta la capacidad del ser humano para autoengañarse, para teorizar sobre algo que no conoce ni puede conocer, solamente imaginar. Nos dice que:

> El denominador común de todas las religiones es la descarada y agobiante intromisión en la vida de las personas; tratan de controlarlo todo, desde el nacimiento, pasando por los principales acontecimientos de la vida, hasta la muerte y la postmuerte. No quieren que nada ni nadie se les escape, ¡es angustioso! Y otra característica común consiste en hablar del "más allá" como si lo conocieran, como si supieran realmente lo que hay una

> vez fallecidos, suponen gratuitamente que "hay algo". Y es que para todos ellos es fundamental el miedo, así dominan mejor. Por eso, unos dicen que los "buenos", es decir los que se someten a sus dictados, recibirán una recompensa paradisíaca, mientras los "malos" sufrirán un castigo eterno. Otros amenazan con la rueda de las reencarnaciones, que serán perores si no cumples, y mejores, hasta el punto incluso de liberarte de ella, si eres ejemplar (Orbaneja, 2013, p. 202).

El uso y el abuso del poder, mediante el control de la mente y la conciencia a través del dictamen de en qué se debe creer y en qué no, por medio de sus falsas revelaciones y perversas pretensiones, hacen de la religión un fenómeno peligroso. Por eso bien nos advierte Voltaire de las brutalidades de los fanáticos religiosos que: "[…] quien puede conseguir que se crea en absurdos, puede conseguir que se cometan atrocidades".

## Conclusiones

Concluimos señalando que la falsa imagen del Dios redentor, es decir, la imagen del Dios judeocristiano, es la representación del Dios inseguro, que exige sacrificios extremos con el fin de poner a prueba la fe de los que creen en él. Las pruebas exigen el sacrificio de la vida, morir por un acto de fe, y sólo así sentir la seguridad de no ser traicionado. Con ello, muestra su incompetencia y su inseguridad, gobernando por celos intransigentes que no logra controlar, un Dios caprichoso, déspota y tirano, para nada un Dios de amor y compasión, al fin y al cabo un Dios con proyección humana, con todos sus defectos potencializados hasta el infinito, una imagen perfecta creada por seres im-

perfectos. El problema es que el ser humano habla en nombre de esa representación que él mismo ha creado, y de esta manera, al sentirse investido de tanto poder, sobre todo si se es sacerdote, actúa condenando y torturando, si no es que hasta matando, tratando de imponer sus estúpidos caprichos en nombre de un poder "superior" y "absoluto", idea que les sirve para no sentirse culpables se sus atrocidades históricas e institucionales (la Iglesia), además de personales.

Dice Martin Cohen (2009) en su libro "Cuentos filosóficos": "Como por "Dios" entendemos algo infinitamente bueno, se sigue que, si Dios existiera, el mal no existiría. Sin embargo, el mal existe en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe" y más adelante: "Un Dios todopoderoso y bondadoso podría y debería preferir hacer surgir lo bueno de lo bueno ¿Por qué originar lo malo?" (p. 85).

Lo cual es una forma sintética de decir todo lo que hemos estado señalando en este alegato, a lo largo de estas páginas.

Por último, también se concluye afirmando que los argumentos que pretenden probar la existencia de Dios o también su inexistencia, no son puramente lógicos, sino que tiene una fuerte carga emotiva de tal manera que como dice William James: "Si uno ya tiene un Dios en el que crees, entonces estos argumentos lo reafirman. Si uno es ateo, no consiguen convencerlo". (Gardner, 1989, p. 207).

Los argumentos son parcialmente lógicos, los intentos que pretenden demostrar válidamente sus ideas no son del todo racionales, sino cargadamente emocionales. Cuando se descarta por absurda una sucesión infinita de causas, como lo hace Santo Tomas de Aquino, entre otros, y se afirma por lo tanto una

primer causa que se causa a sí misma como condición necesaria para la comprensión de la contingencia del universo, uno se pregunta: ¿dónde está lo lógicamente absurdo? Si a uno le parece molesta, fea o incómoda una sucesión causal infinita o un Universo sin causa, se debe más a cuestiones emocionales que fundamentos racionales.

Dice Martin Gardner que la demostración por la causa primera es lógicamente defectuosa, aunque emocionalmente satisfactoria en la medida en que alivia la angustia de enfrentar con el infinito. Un ejemplo de sucesión infinita que se impone lógicamente sin que se pueda evitar, nos guste o no, es la sucesión de fracciones numéricas en dónde no es posible señalar a una de ellas como la menor de todas: 1/2, 1/3, 1/4, 1/5... ¿Por qué en un ejemplo como este no se puede frenar la infinita sucesión? ¿Cuál es la diferencia de la noción de infinito en la serie causal y en la divisibilidad numérica? ¿No es acaso el repudio al infinito homogéneo del tiempo universal una respuesta emocional más que lógica? Todo esto sin adentrarnos por el momento a la matemática cantoriana y su manejo de los distintos infinitos y su impacto en la imagen del Dios infinito. La representación infinita de Dios en la tradición aristotélico-tomista, ha estado asociada a la distinción entre el infinito potencial (sucesión indefinida) y el infinito en acto (Dios), que tiene como fundamento teórico la distinción entre potencia y acto, pero, ¿cómo se ve afectada esta idea ante el desarrollo matemático de infinitos mayores que otros infinitos, cómo lo son en orden de sucesión creciente los números irracionales, imaginarios, complejos, etc, bautizados como aleph1, aleph2, aleph3 ...? En la metamatemática de George Cantor, se ofrecen

las pruebas de infinitos de distinta envergadura, teoría de los transfinitos, ¿cómo se ve afectada la expresión metafísica clásica de la idea del Dios infinito, con esta nueva manera de tratar con los transfinitos de Cantor? No parece que exista una reflexión filosófica sobre esta cuestión, la cual de haberla, al menos como ejercicio especulativo del pensamiento, tendría un interés sobresaliente.

Con todo lo ya expuesto, la conclusión a la que se llega en este texto, es que mucho de lo que se tienen como argumentos lógicos para demostrar o refutar la existencia de Dios, deberíamos considerarlos mejor como argumentos emotivos, ya que no demuestran más lo que el creyente en una u otra concepción espera escuchar y con ello satisfacer sus profundas ansías existenciales.

## Bibliografía

Abbagnano, N. (1978). *Historia de la Filosofía. Tomo I.* Barcelona: Montaner y Simon.

Ayllon, J. R. (2011). *Antropología filosófica*. Barcelona: Ariel

Burton Russell, J. (1986). *Satanás. La primitiva tradición cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

D. Ehrman, B. (2008). ¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano. Barcelona: Ares y Mares.

De Orbaneja, F. (2013). *Breve historia de las religiones*. Barcelona: Ediciones B.

Gardner, M. (1989). *Los porqués de un escriba filósofo*. Barcelona: Matemas.

Grayling, A. C. (2010). *El creacionismo en "El poder de las ideas"*. Barcelona: Ariel.

Hume, D. (1978). *Diálogos sobre religión natural*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.

Martin, M. (2010). *Introducción al ateísmo*. Madrid: Akal.

Mawson, T. J. (2012). *Creer en Dios. Una introducción a la filosofía de la religión*. Madrid: Siruela.

Miles, J. (1996). *Dios. Una biografía*. Barcelona: Planeta.

Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme.

Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico.Tomo III*. Barcelona: Herder.

Russell, B. (1979) *Por qué no soy cristiano*. Barcelona: Edhasa.

Teichman, J. & Evans, K. (2010). *Filosofía: una guía para principiantes*. Madrid: Alianza.

# *Al-jannas*: la concepción del mal en la teología islámica Reflexiones sobre la justicia social en la sociedad contemporánea

Arely Medina

## Introducción

En árabe, *al-jannas* es uno de los nombres de Shaytán o Satán, hace referencia al "susurrador del mal" cuando el hombre olvida a Alláh. De allí la importancia del musulmán de mantener en sus recuerdos a Dios, al creador y sustentador del universo. En la tradición islámica todo ha sido creado por Alláh y todo lo que sucede en la creación no es sino por su voluntad. Pero si Shaytán es parte de la creación de Alláh ¿Es el mal parte del plan divino? Y si es así ¿Qué función juega el mal entre los hombres? ¿Qué papel juega la bondad, el bien en la creación? Estas son preguntas que han estado presentes en diferentes reflexiones teológicas.

Este capítulo no busca dar una respuesta definitiva a tales interrogantes, no se trata de una postura teológica ni ideológica, sino una exposición de las bases teológicas que suponen la existencia del bien y del mal dentro de la concepción islámica; una introducción al sistema de creencia, a la concepción de maldad, bondad, libertad y justicia, y con ello su impacto en la interpretación hecha por algunos teóricos musulmanes que plantean en la sociedad contemporánea otra forma de concebir al Islam.

Bajo la tesis de la existencia de derechos humanos provistos por el Islam, la interpretación del bien y del mal por parte de estos teóricos musulmanes se expone como una postura que critica al sistema imperialista y económico que ha violado los derechos naturales y jurídicos de los humanos.

## Acercamiento al Islam

El Islam es una religión que surgió en la península arábiga en el siglo VII como resultado de la revelación divina a Muhammad, el profeta del Islam. Es una de las tres religiones monoteístas que sigue la línea del judaísmo y el cristianismo. Como tal, integra semejanzas con sus antecesoras y son visibles en diversos *suras* o versículos del Corán que hacen referencia al Antiguo Testamento y el Evangelio.

El Islam surgió como un sistema que reordenó la vida de los habitantes de la península arábiga. Bajo la idea de preceptos divinos se dio orden no sólo a la vida espiritual del creyente, sino también a la vida social, política y cultural de las regiones geográficas donde éste se desarrolló. Por esta razón los musulmanes consideran que el Islam más que una religión, es un estilo de vida.

La base para comprender al Islam no sólo es observar el significado teológico de la construcción del cosmos, universo o mundo, sino las bases históricas, sociales y antropológicas que dieron vida a este sistema, tal como ha sucedido con otras religiones. De esta manera, desde la perspectiva social de Berger, podemos admitir que el Islam es una realidad empírica producto de la construcción humana del mundo (Berger,

1999, p. 21). Un *nomos* que establece un orden para interpretar la vida social y experiencias personales (Berger, 1999, pp. 39-42), así como una guía con base en normas que permite al individuo dar sentido a su existencia; se trata de una cosmización de tipo sacralizante (Berger, 1999, p. 46).

El Islam es entonces un cosmos sacralizado, un orden social establecido desde "[...] un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él" (Berger, 1999, p.47). No obstante, cabe señalar que a diferencia de la manera en que se han interpretado otros sistemas religiosos, sobre todo los cristianismos occidentales, la percepción de lo sagrado en el Islam no es una experiencia que queda fuera de lo cotidiano o separada de la vida sociocultural, ni tampoco una religión de tipo ascético –aunque debemos considerar a los sufíes–, sino un sistema donde el creyente no es un religioso pasivo que cultiva sólo su espíritu rechazando los placeres del mundo, sino considerándolos parte de la creación divina; es además un impartidor de justicia en el sentido de que, acatando las normas divinas *ipso facto*, es justo y leal.

Las fuentes teológicas que permiten sustentar el cosmos sagrado son el Corán, libro que guarda la revelación o la palabra de Alláh en la lengua sagrada, en árabe clásico**,** y los *hadits* o dichos que se le han adjudicado al profeta; éstos son explicaciones sobre versos del Corán que explican y sustentan tradiciones y prácticas de todo tipo. Ambos son prescripciones para ordenar la vida del creyente en sus diferentes ámbitos: social, cultural, político, familiar e individual. En ellos se encuentran los principales preceptos, conocidos como fundamentos del Islam: la profesión de fe o *sha-*

*hada*, la oración o *salat*, el mes de ayuno o *ramadán*, el diezmo anual o *zakat* y la peregrinación o *hayy*.

El cumplimiento de estos pilares es la base de la fe y permite a cada creyente ser parte de la comunidad o *umma*. La *umma* históricamente quedó establecida a la muerte del profeta e integraba a cada musulmán en una sola comunidad independientemente de las diferencias geográficas, culturales, étnicas o lingüísticas. Con el paso del tiempo, el Islam, como todo sistema religioso, sufrió modificaciones, diferentes corrientes de interpretación teológica, jurídica y política-social produjeron variantes en la práctica, mismas que no han quedado excluidas de la *umma*.

Antes bien, los procesos globales y transnacionales, así como las tecnologías de la información, han permitido que la concepción de la *umma* extienda sus límites más allá de la inicial península arábiga. La migración de musulmanes a diferentes zonas geográficas de Occidente y las conversiones en estos lugares ha redefinido a la comunidad universal de creyentes.

La *umma* se percibe entonces como una comunidad que ha articulado "[…] históricamente diversas identidades particulares" (Gutiérrez & Medina, 2016, p. 147), pero que se identifican por la creencia en Alláh y su palabra en árabe. Anderson lo describe así: "Si un maguindanao se encontraba a los beréberes en La Meca, sin que supiera uno el idioma de los otros, incapaces de comunicarse oralmente, entendían sin embargo sus ideogramas *porque* los textos sagrados que compartían sólo existían en árabe clásico" (Anderson, 1993, p. 31).

En la actualidad, una de las características de la *umma*es que se está movilizando como resultado del sentido de unión, no sólo religioso –aunque sin duda

este es el motor–, sino de lucha por una sociedad justa y equitativa en el escenario político social contemporáneo. Por lo que no sólo musulmanes de origen árabe o de nacimiento, sino conversos en varias latitudes geográficas, consideran que la práctica del Islam no es devocional, sino de acción social y posicionamiento en la esfera pública (Medina, 2017).

## Las bases teológicas para comprender la instauración de una sociedad justa

La base del Islam es la unicidad o *tawid* representada por Dios, la creencia en un solo Dios como el único creador y sustentador del Universo: "Señor universal, uno y único, personal y esencialmente diferente y distinto de todo lo creado. Creador *ex nihilo sui et subiecti*[1] de todo cuanto existe por un acto voluntario y libre de su magnanimidad y omnipotencia, que tuvo lugar en su tiempo" (Cruz, 2000, p. 56). Toda creación de él es considerada un *muslim*, es decir, el que está a disposición del mandato y voluntad de Dios.

Alláh como única fuente de creación lleva a la negación del dualismo, si de él proviene todo, nada está fuera de Él. De esta manera, la teología islámica supone que, así como creó el día, ha creado la noche, la luz y la oscuridad, el bien y el mal, lo que supone que nada sucede, sea un bien o un mal, sino es por su voluntad. Bajo esta percepción, Zeraoui (2010, p. 20) explica que Alláh no es justo ni injusto, sino que su justicia es parte del plan divino.

[1] Del latín: "Desde la cosa que anteriormente no era, no estaba".

El *tawid* representa lo único, la luz, la verdad (S 2, a176),[2] el todo es verbo materializado en el Corán. La representación de Alláh como luz y verdad lo posiciona como objeto de conocimiento: "La Verdad es objeto de conocimiento y ambos son la luz opuesta a la oscuridad del error y la ignorancia" (Lings, 1989, p. 364). Esta postura ubica al hombre como un ser capaz de conocer lo verdadero, de guiarse por la luz, en ese sentido, la fe en el Islam es razonable, comparte el *logos* (*kalam*). En la creación de Dios sólo el hombre ha sido dotado de libertad y razón, lo que da espacio a su capacidad de discernir entre la luz y la oscuridad, entre lo bueno y lo malo. En el Corán se leen diversas *aleyas* que prescriben al Islam como el camino recto: "Este es Mi camino recto ¡Seguidlo! Y no sigáis los caminos diversos, pues ellos os separaría y os apartaría de Su camino. Eso es lo que se os encomienda para que tal vez os guardéis" (S 6, a153).

El *tawid* encierra también la idea de que todo lo creado retorna a Dios. La vida del hombre en la Tierra es sólo el inicio de la participación divina, por lo que la vida después de la muerte física o del cuerpo no es sino la extensión de la vida del alma. Bajo esta concepción, el musulmán debe actuar en la Tierra conforme a lo prescrito. En este sentido, entender la revelación obliga a comprender el contexto social en el que se dio.

La instauración del Islam implicó una reestructuración social; para algunos pensadores como Sirin Sibai: "[…] el Islam nació como una auténtica revolución en el contexto de la Arabia pre-islámica misógina y patriarcal" (Sibai, 2012, p. 62). Revolución también en

[2] Cito el Corán en el cuerpo del trabajo con "S" para número de *sura* o capítulo, y "a" para *aleya* o versículo.

el sentido de poner orden y legalidad jurídica social. No obstante, hay que considerar que mantener la tesis de una genealogía sincrónica entre las religiones monoteístas es difícil, por lo que la idea del paso de una sociedad a otra es no se cumple. La península arábiga estaba formada por diferentes tribus; no todos eran judíos o cristianos, sino también politeístas; el desarrollo de la instauración del Islam debe partir, según Cruz, de un modelo filético y no lineal (Cruz, 2000, p. 56). La instauración del Islam como única religión ganó mayoría de adeptos, pero tuvo que negociar con las tribus y sobre todo con los judíos y cristianos; la aceptación del Islam traía para sus seguidores, por derecho, un estatus jurídico, lo que "[…] representó un relativo progreso social y que de hecho fue imitado por los reinos cristianos del norte de la Península Ibérica; gracias a ello algunos monarcas castellano-leoneses se consideraron 'reyes de las tres religiones'" (Cruz, 2000, p.57)

La fase final de la instauración del Islam se dio con la entrada de Muhammed en Medina en el año 622. En este momento, el profeta redactó la primera constitución para la comunidad de creyentes. Se trataba de un compendió de 47 artículos basados en la segunda fase de revelaciones y su exégesis coránica, así: "El Corán deja de ser simplemente un mensaje espiritual y se vuelve un código para regir la vida de los miembros de la fe islámica" (Zeraoui, 2010, p.21).

Esta primera constitución que imprime orden y reestructura la sociedad arábiga fue el inicio de corrientes teológicas y jurídicas dentro del Islam. El Corán no habla sobre la sucesión del profeta o guía de la comunidad, por lo que, a la muerte del profeta, se dieron pugnas políticas y de interés por la sucesión del cargo.

De estos sucesos surgen diferentes corrientes de práctica islámica, escuelas teológicas y jurisprudencias que darán forma a lo que conocemos como *sunna* o tradición del profeta, y a la *sharia* o derecho islámico.

Los hechos y dichos del profeta fueron considerados una fuente primordial, sólo después del Corán, en materia de derecho público, privado, civil o penal, incluso cuando "[…] en ningún caso, la zuna o tradición […] tienen su fundamento en el texto revelado" (Cruz, 2000, p. 48). El sunnismo es uno de los primeros grupos islámicos que se diferenció por seguir la tradición del profeta y buscar entre los seguidores de Mohammad el califato, en oposición al shíismo que respeta la imagen del profeta, pero que buscó la línea sucesora por parentesco a través de Alí, sobrino y yerno de éste, y continúo así con su descendencia. Aunque existan diferencias entre unas y otras, todo grupo, corriente o doctrina tiene como base los cinco pilares ya mencionados. Sus diferencias estriban sobre todo en la exégesis coránica.

## Lo bueno y lo malo: ¿voluntad divina?

Lo bueno y lo malo existen en la vida de un musulmán. La forma en cómo son concebidos tiene su base en las reflexiones teológicas.

La corriente teológica *mu´tazilí* supone que Alláh es incognoscible, por lo que no se puede representar ni deben adjudicársele atributos. Dios es absolutamente y necesariamente uno. El mal parece quedar aquí como algo ajeno a su poder divino y su ejercicio de justicia y misericordia. Por lo que esta postura sostiene que Dios brindó al hombre el libre albedrío (*ijtiyar*) y lo

dotó de razón para que pudiera discernir entre el bien y el mal. Bajo esta corriente, Cruz explica que Dios:

> "[…] si pudiera saber algo que pudiese haber hecho a los hombres mejores creyentes y más honrados y no lo hubiese realizado habría cometido algo impensable: sería el culpable del mal y de la corrupción de los hombres. Por tanto, Dios ha hecho lo debido para que seamos mejores; si no lo somos, la culpa es nuestra" (Cruz, 2000, p. 106).

Esta exégesis supone que El Corán es una materialización del Libro increado, que existe eternamente, "[…] el texto sagrado sería Dios mismo por su eternidad" (Zeraoui, 2010, p. 26), pero que, aunque materializado por la mano del hombre, es inimitable. Él contiene la guía de los hombres y es completamente racional, lo que lleva a suponer dentro de la *mu´tazila* que "[…] las leyes religiosas deben evolucionar en función de los cambios sociales" (Zeraoui, 2010, p. 26).

A esta corriente le precedió *al-As´aria*; en ella tanto el bien como el mal son voluntades divinas. Si Dios es todo, éstas son parte de la unicidad y se ajustan a las decisiones de los hombres, pero sobre todo a la decisión de Alláh, pues nada queda fuera de Él. La idea de la predestinación humana sostiene que los actos humanos son voluntad divina; lo que le queda al hombre es su acción e intención de obediencia: "La fe consiste en el asentimiento a la verdad revelada; por mucho que se peque, se es fiel si se cree, aunque la fe no redima de la condición de ser pecador" (Cruz, 2000, p. 113). En este sentido, la intención de los actos buenos o malos es lo que cuenta; bajo esta exégesis del Corán, el hombre no conoce su futuro, pero como Dios le ha revelado la guía de vida, el musulmán debe esforzarse

para cumplir con el bien: "Y recordad los signos de Allah y la Sabiduría que se mencionan en vuestras casas; es verdad que Allah es Sutil y está perfectamente informado" (S: 33, a33)

Este determinismo (*al-yarb*) supone que lo único que le queda al hombre es buscar los signos de Dios, es decir, el bien y evitar el mal como lo prescribe el Corán. Incurrir en pecado no es voluntad del hombre, por lo que el castigo no puede ser eterno. Ello lleva a suponer castigos temporales y el perdón para ir al paraíso, a excepción de pecados como la blasfemia o abandono de la fe islámica.

A pesar de las variantes teológicas, el musulmán tiene el compromiso de evitar lo prohibido, y ello implica una lucha constante. En varios *suras* esto toma la forma de combate: "Se os ha prescrito combatir, aunque os sea odioso, pero puede que os disguste algo que sea un bien para vosotros y que améis algo que sea un mal. Allah sabe y vosotros no sabéis" (S 2, a216).

Combatir en Occidente se ha traducido como "guerra santa". El concepto dentro del marco Occidental laico aparece vinculado a acciones político-religiosas debido a la tradición y concepción islámica de tratar asuntos de fe con asuntos sociales. En este sentido hay que observar que, si bien actualmente algunos países de mayoría islámica han entrado en un proceso de laicidad y democracia, para muchos creyentes la vida de un musulmán no es ascética, no desvincula las actitudes de fe de las acciones sociales, sino que procura el éxito terrenal como parte del triunfo espiritual.

La guerra santa proviene de la palabra *yihad*, del verbo *yáhada,* que se traduce como "el ejercicio del poder o habilidad hacia algo", lo cual no denota explícitamente el término "guerra". En el vocablo árabe existen

otras palabras para significar "guerra" o "combate con armas", tales como "*harb*" ("guerra"), "*siraa*" ("combate"), "*maaraka*" ("batalla") o "*quital*" ("matanza").

Bajo la consideración islámica, *yihad* tiene dos acepciones: la de una guerra menor y una mayor. La guerra santa menor es aquella batalla contra los infieles o los que buscan perjudicar la religión. La guerra santa mayor corresponde a la guerra contra el alma: "El alma del hombre caído está dividida contra sí misma [...] la conciencia es el alma que reprueba (LXXV, 2) y es ésta la que entabla la Guerra Santa Mayor, con la ayuda del Espíritu, contra el alma inferior" (Lings, 1989, p. 366). Después está el alma pacificada, la que ya no está dividida contra sí misma porque ha ganado la batalla, es el alma perfecta. El Corán prescribe: "¡Oh alma pacifica, retorna a tu Señor, complacida con Él y Él complacido contigo. Entra entre mis siervos, entra en Mi Paraíso!" (S 89, a27-30)

La *yihad* indica una lucha contra el mal, contra los hábitos que perjudican, y solamente se puede hacer una guerra propiamente dicha cuando existe un enemigo visible que no respeta la religión islámica y no le permite ejecutar de manera libre sus derechos y obligaciones hacia Dios. Pero al mismo tiempo, el Corán exhorta continuamente a la prudencia y a evitar las agresiones:

> No hay coacción en la Práctica de Adoración, pues ha quedado claro cuál es la buena dirección y cuál el extravío. Quien niegue a los taguts[3] y crea en Allah, se habrá

[3] Melara Navio define en El Corán a los *taguts* como una palabra en singular o plural que tiene su raíz en la idea de traspasar los límites. Significa demonio, adivino, dirigente del mal, ídolo, en conclusión, aquello que se adora fuera de Alláh.

> aferrado a lo más seguro que uno puede asirse, aquello en lo que no cabe ninguna fisura. Y Allah es Oyente y Conocedor (S 2, a256).

El paraíso es el lugar prometido después de la muerte; el *sura* anterior describe dos tipos de paraísos. Al paraíso del Edén entraran las almas buenas, pero el alma pacificada o perfecta llegará al *Ridwan*, al paraíso supremo, al encuentro con Alláh.

Si bien en la concepción islámica se cree en la vida después de la muerte, en la trascendencia a un plano no terrenal, la vida en la Tierra es complemento de ésta. Las acciones en vida serán consideradas por Alláh para el día del juicio final; en el *sura* 11, versículos 105-108, se describe que las almas desdichadas estarán en el fuego, mientras las dichosas en el paraíso y allí morarán hasta que Dios lo decida. Lings explica para estos versículos que "[…] no es la Voluntad de Dios que el don del Paraíso para el hombre después del Juicio le sea arrebatado como fue su primer paraíso" (1989, p. 107). Esto significa que, llegado el juicio final, Dios puede, si es su voluntad, tomar las almas del fuego y llevarlas al paraíso.

## La justicia social en la sociedad contemporánea

Hacer el bien y evitar el mal implica ser justo. El Islam, como ya se señaló, es considerado una religión que reorganizó la vida social y cultural de la península arábiga e implantó un sistema cosmogónico del cual derivó un orden social sustentado por la justicia divina. Al hombre no le queda más que ser justo para obtener la gracia de Alláh; esto incluye desde las prohibiciones bá-

sicas o *haram* –ingerir alcohol o comer cerdo– hasta las prohibiciones que son de mayor gravedad, como privar de la libertad y la vida a otros, no mantener el estado de igualdad entre género, blasfemar o la apostasía.

El Islam, según la tradición islámica, nació bajo la idea de justicia social, por lo que la observación y el cumplimiento de las leyes divinas implican hacer justicia frente al mal. En el Corán se lee constantemente la idea de ordenar el bien y prohibir el mal; esto significa tomar conciencia, posición e incluso acción sobre aquellas acciones que pueden producir un mal. Hacer justicia puede incluir la intervención de otro musulmán, un *haditMuslim* dicta: "Quien de vosotros vea una mala acción, que la cambie con su mano, si no pudiera con su lengua, y si no pudiera, entonces en su corazón, y esto es lo más débil de la fe" (Von Denffer, s. f., p. 136).

La idea de la justicia en el Islam encuentra su base en la revelación y el Corán, y se desenvuelve como un pensamiento que integra por derecho divino a cualquier hombre, ya que son creación de Dios. El Islam como un sistema de orden no sólo espiritual, sino religioso, supone la justicia en la sociedad; ésta ha sido reflexionada por teóricos musulmanes bajo una crítica al sistema colonial y de ocupación política que históricamente ha impuesto una visión negativa del Islam como un sistema retrograda, marginal, sexista e irracional. Pensadores como Sayyed Ali Khamene´i, Morteza Motahari, Sibai y Abderrahman han expuesto los males que aquejan a la sociedad contemporánea, producto del proceso de la colonialidad europea y la globalización.

Ellos parten de la idea de que la constitución de los derechos humanos como principios universales

para lograr el bienestar común de todas las sociedades y de cada individuo fueron promulgados por el Islam desde su instauración, por lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos acordada después de la Segunda Guerra Mundial, a los ojos de musulmanes, no es algo nuevo, pero ha servido como parámetro para comparar las sociedades occidentales con las islámicas.

Los valores y derechos de bienestar islámicos basados en el derecho divino y natural son defendidos desde *suras* coránicos que apelan a la justicia social, la igualdad entre los hombres y el orden social, entre otros. La observación de estos autores es que ni la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni la intervención de gobiernos occidentales en países árabes e islámicos han funcionado para lograr el beneficio de las sociedades e individuos.

El *imam* Ayatollah Sayyed Ali Khamene´i, líder de la revolución Islámica iraní, pensando en los sectores desposeídos, se pregunta si las declaraciones de los derechos humanos han logrado acercar a los individuos a sus derechos genuinos (Sayyed, 1997, p. 2). Su respuesta apunta a que:

> […] los métodos para privar de sus derechos a las naciones desposeídas se han vuelto más sofisticados y complejos y más difíciles de remediar. No podemos aceptar las afirmaciones hechas por aquellos que se autonombran campeones de los derechos humanos, mientras que las amargas realidades de las naciones africanas y asiáticas y los millones hambrientos del género humano están ante nuestros ojos, y presenciamos el espectáculo constante de la violación de los derechos de varias naciones (Sayyed, 1997, pp.2 – 3).

El reclamo de algunos sectores de reflexión islámica pone en tela de juicio el desarrollo del capitalismo como un sistema de dominio político, donde quienes son partícipes de salvaguardar los derechos humanos son los mismos que los limitan. No sólo críticos musulmanes, sino sociales ponen en evidencia que la lucha de grupos islámicos, en sus muy variadas formas, es resultado de la presión y dominio político para el beneficio de unos y el perjuicio de otros.

Históricamente, el dominio y control de países, es decir, la colonización e intervención por parte de países occidentales sobre Medio Oriente ha propiciado la construcción de un sistema desigual, lo que trae consigo diferencias económicas, discriminación racial, religiosa y de género. Edward Said, uno de los primeros analistas y críticos del orientalismo, explicó cómo bajo este esquema de dominación se ha definido al musulmán. Said sostiene que fue sobre todo Europa quien se definió a partir de definir a Oriente: "[…] el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (Said, 2008, p. 21).

La maldad en este sentido es ejercida desde los grupos de poder que dominan a otros sectores. Y es interpretada como tal por violentar una cosmología, y con ello los derechos humanos prescritos por el Islam para los hombres, pero sobre todo por irrumpir la libertad y razón de pensarse a sí mismos. En todo caso, no sólo se trata de la situación del musulmán o de los países que componen el Medio Oriente, sino de velar por la humanidad. La situación político-social aparece como una condición mundial aceptada tanto por opresores como por oprimidos; Sayyed, frente a este panorama de desigualdad social declara que, "[…] hoy la

prevalencia de la cultura del dominio se ha convertido en el mal máximo. Es algo que ha sido muy perjudicial para las naciones más débiles, y ha animado a las superpotencias a violar los derechos humanos" (Sayyed, 1997, p. 9)

Sayyed supone que existe una cultura de dominio, en la que las operaciones políticas de dominación, guerra e intervención política son aceptadas y toleradas. Como ejemplos pone el apoyo de gobiernos como el de Estados Unidos o los europeos hacia grupos o movimientos que buscan la crisis o el poder dentro de otras naciones, ocasionando inestabilidad y muertes, y reclama que"[…] cuando un individuo frustrado, enfurecido por esta situación, en algún rincón del mundo hace algo; si sucede una explosión o algo ocurre, es deplorado como un acto de terrorismo" (Sayyed, 1997, p. 10).

Desde el pensamiento decolonial, Sirin Abldi Sibai propone que la división ideológica entre Occidente y Oriente es una forma de colonialidad. Una estructura de poder que se ha ajustado a las coyunturas históricas, económicas y políticas, creando diferentes maneras de concebir al no occidental; en el caso del Islam, han creado la Islamofobia y con ella una idea del Islam como una religión que impera en sociedades tercermundistas, sexistas y fundamentalistas, por mencionar algo. Desde su postura, demanda no sólo una relectura de la historia y procesos de colonización, sino una afirmación de la existencia que ha sido negada a los países periféricos, entre ellos los de mayoría musulmana. En este sentido, apunta: "El silencio es la no existencia. Cuando el colonizado reproduce la voz, los términos y los significantes del colonizador, cae en la práctica simultanea de la autoanulación y de

la reproducción sistemática del poder del colonizador" (Sibai, 2014, p. 52).

Descolonizarse significa aquí tener una voz propia, actuar y explicar desde las razones propias y no las impuestas, significa superar los discursos coloniales de compatibilidad y homogenización (Sibai, 2014, p. 53). Propone un rechazo emancipatorio, esto es, una reacción "[…] que a la vez que es consciente de la violencia ejercida por el discurso colonial, construye un contra discurso alternativo, basado en la formulación de proyectos nuevos emancipatorios que partan de la misma cultura y tradición locales" (Sibai, 2014, p. 57).

En esta misma tónica, el decolonialista musulmán Abderrahman considera que "Los pueblos islámicos podrían ser modernistas incluso si los gobiernos que administran sus asuntos no fueran modernistas" (Abderrahman, s. f., p. 27). Supone que las estructuras de colonialidad se han impuesto en los países islámicos creando desacuerdos e imitaciones de gobernabilidad que poco se han ajustado a las necesidades reales. Considera que

> Es necesario que la modernidad que reivindica la base, o los pueblos islámicos, sea una modernidad verdadera que no esté construida sobre la imitación. Además, no hay desacuerdo sobre el hecho de que haya un compromiso entre el requisito de 'la base' y el requisito 'interno', ya que cada uno se determina por el otro (Abderrahman, s. f., p. 27).

Esto implica la resistencia:

> Esta tiene que ser una modernidad islámica y no una modernidad que parta de cero y que rompa toda relación con la historia de la nación […] que parta de la base de

> que esa historia ya había tenido una civilización anterior, y que no persista sin antes eliminar las razones de la derrota y de la injusticia que ha mantenido la nación en un estado de subdesarrollo histórico.
>
> Así, se le pone límites al vencedor y el injusto deja de ejercer su injusticia (Abderrahman, s. f., p. 28).

## Conclusiones

El presente texto no es una reflexión acabada, sino un inicio e intento de encontrar las bases del pensamiento teológico con las cuales se construye una visión filosófica y de percepción de la actual sociedad. La concepción del mal no sólo se queda en la construcción teológica, sino que, como supone Berger (1999), está sujeta a un proceso de interiorización y exteriorización, por lo que la percepción del bien y el mal son parte del constructo de la sociedad.

Esto permite abrir aristas de mayor profundidad y reflexión respecto al sistema social imperante, que no sólo aqueja a las sociedades de Medio Oriente, sino a grandes sectores que, bajo un esquema que históricamente, ha definido al otro, al diferente, se ha construido la percepción de las diferencias sociales, religiosas, étnicas y raciales, entre otras.

Es necesario reflexionar sobre las matrices históricas y contextuales en las que se producen las diferencias ideológicas para cuestionar y romper las identidades impuestas y estereotipadas. La exposición del Islam bajo argumentos faltos de evidencia como una religión que determina a las sociedades y comunidades islámicas en sectores poco adaptables a los escenarios actuales y seculares nos obliga, como apunta Romerales, a: "[…] ayudar a todos los musulmanes de

buena voluntad quitándoles posibles excusas y justificaciones ante la violencia fanática"(Romerales, 2016, p. 103).

## Bibliografía


Abderrahman en, Al-Hussayn Zayn-ul-Abedín, Imäm Alí ibn (1997). *El tratado de los derechos*. México: Embajada de la República Islámica de Irán en México.

Abderrahman, T (s. f.). La resistencia del pueblo y la modernidad del Islam. En D. Porras Talayero, *La modernidad vista desde la perspectiva del pensamiento de Taha Abderrahman. Traducción y estudio del primer capítulo de la obra al-hadata wa-l-muqawama (La Modernidad y la Resistencia),* (pp. 26-33). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Anderson, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Cruz Hernández, M. (2000). *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo xii en Oriente*. Madrid: Alianza Editorial.

Gutiérrez Zúñiga, C. & Medina, A. (2016). Red virtual y construcción de una comunidad imaginada entre migrantes latinos musulmanes en los eua: el caso de Latin American Dawah Organization (lado). En D. Ramírez Plascencia (coord.), *Migración 2.0: Redes sociales y fenómenos migratorios en el siglo xxi*, (pp. 126-151).México: Universidad de Guadalajara.

Lings, M. (1989) *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*. Madrid: Libros Hiperión.

Motahari, M. (s. f.) *Los derechos de la mujer en el Islam*. México: Embajada de la República Islámica de Irán en México.

*El noble Corán. Traducción comentada por Abdel Ghani Melara Navio*. (2005). Istambul: Cagri Yayinlari.

Romerales, E. (2016). Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico. En E. Romerales y E. Zazo (coord.), *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento*, (pp. 77-104). Barcelona: Gedisa.

Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.

Sibai, A. S.(2012). Colonialidad, feminismo e Islam. *Viento Sur*, núm. 122, mayo, pp. 57 – 67.

___ (2014). El "Hiyab" en la obra de Fátima Merssi. La paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula rasa*, núm. 21, julio-diciembre, pp. 47-76.

Torres Medina, A. C. (2017). *Islam-latino. Identidades étnico-religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (lalma). Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias Sociales*. Zapopan: Colegio de Jalisco.

Von Denffer, A. (s. f.). *Los cuarenta hadices Nawawiyah*.

Zeraoui, Z. (2010). Islam: religión y estado. En Z. Zeraoui (coord.), *El Islam en América Latina*, (pp. 11-32). México: Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

# El mal desde dos perspectivas internas en la Iglesia de La Luz del Mundo

Noé Alejandro Torres Álvarez

## Introducción

La idea del "mal" en Occidente se ha unido al cristianismo casi de manera indisoluble (Muguerza & Ruano de la Fuente, 2008), por lo que algunos teólogos, filósofos y otros pensadores han dilucidado al respecto. Algunos de ellos han tratado de adentrarse en la tarea titánica de definir lo que se entiende por "mal" y, en mayor o menor medida, la responsabilidad que tiene Dios en la vida de los humanos, así como el papel de la libertad humana en las acciones cotidianas (Nieto, 2008). La "teodicea" persigue estas explicaciones, puesto que ha sido definida como si "[…] *el problema del mal* es, por autonomasia, el *problema de la teodicea*" (Muguerza, 2008, p. 62), y los grandes pensadores se han decantado por dar respuestas, no siempre satisfactorias, a las preguntas que muchos sujetos se han realizado a partir de una coyuntura histórica –la mayoría de las veces traumática– que cambia su vida.

Sin embargo, ¿qué aporta la teodicea a la vida de la mayoría de sujetos en una sociedad? ¿Estas explicaciones tienen lugar o son relevantes en otros sistemas religiosos que no sean los mayoritarios dentro del cristianismo como los pentecostales y otras igle-

sias de menor envergadura? Y de no ser relevantes, ¿qué explicaciones dan a sus creyentes? Y ¿qué nos dicen las tradiciones teológicas sobre esas respuestas en estos movimientos? En este sentido, mi ensayo versa sobre una institución religiosa oriunda de la ciudad de Guadalajara, La Luz del Mundo (en adelante LLDM). Esta Iglesia ha sido conceptualizada como de origen pentecostal por algunos académicos (Morán Quiroz, 1990; Founty Loret de Mola, 1992; De la Torre, 2000; Barranco, 2016). En específico, analizaré el problema del mal situado en dos de sus fuentes oficiales.

## Antecedentes históricos de La Luz del Mundo

LLDM es una institución relativamente joven, pues su existencia no rebasa los noventa años. A diferencia de otras instituciones religiosas, sólo ha estado bajo el mando de tres líderes que pertenecen a una misma familia: Aarón Joaquín González (1926-1964), Samuel Joaquín Flores (1964-2014) y Naasón Joaquín García (2014 –). Según la versión institucional de su fundación, Aarón Joaquín fue llamado por Dios para "[…] restaurar la verdadera Iglesia de Cristo en 1926" (Chávez & Herrera, 1976, p. 28),[1] y migró desde Monterrey,

[1] El nombre que le fue impuesto por sus padres a Aarón era Eusebio Joaquín González. La tradición afirma que era originario de Colotlán, Jalisco; que tuvo la oportunidad de estudiar desde la niñez y, además, durante su juventud perteneció al Ejército, en donde se relacionó con generales postrevolucionarios como Marcelino García Barragán y Paulino Navarro. Las fuentes oficiales afirman que Eusebio tuvo una revelación en la ciudad de Monterrey en abril de 1926, en la cual Dios le cambió el nombre por el de Aarón y le ordenó restaurar su verdadera Iglesia.

sitio en el que se había convertido a una iglesia cristiana pentecostal, hasta Guadalajara, ciudad que eligió Dios para levantar a su verdadera Iglesia.

A partir de este año, Aarón y su esposa realizaron una labor proselitista en los alrededores de la perla tapatía y consolidaron su predicación como independiente de su matriz pentecostal en 1932 al negar las directrices de otros pastores de la Iglesia de la Fe en Cristo Jesús (Chávez & Herrera, 1976, p. 67). Posteriormente, en 1934, lograron hacerse con su primer templo y su registro ante Gobernación (Rentería Solís, 2010, p. 90).

La primera fase de LLDM como incipiente movimiento religioso fue concluida tras sufrir una fuerte división de poco más de dos mil miembros de las comunidades con sede en la colonia Vallejo de la Ciudad de México, y con el posterior autobautismo de Aarón Joaquín en 1942 (Rentería Solís, 1997, p. 236). A partir de este momento, concuerdo con Reneé de la Torre al indicar el inicio de la segunda etapa o la institucionalización del movimiento, a partir de la adquisición de un espacio propio en 1952, separado de la urbe, como fue su colonia sede: la Hermosa Provincia (De la Torre, 2000, p. 81). La muerte de Aarón fue el 9 de junio de 1964, por lo que asume su puesto su hijo Samuel Joaquín Flores. A pesar de ello, sus primeros años como líder los empleó para consolidar su posición sobre la de otros pastores con más experiencia y carisma; modernizar y reconstruir su colonia sede e institucionalizar a la jerarquía eclesiástica.

Las reformas impulsadas por Samuel rindieron sus frutos para la década de 1980, y LLDM experimentó su tercera etapa como institución religiosa, una expansión plena a contextos tan diversos como Estados

Unidos, algunos países en el cono sur del continente americano y países europeos. Aunque se consideraba que su liderazgo había sido totalmente sin fisuras, las nuevas fuentes históricas muestran que, desde su llegada, existieron algunos forcejeos con pastores de otras localidades, sobre todo en las finanzas de otras comunidades.[2]

El culmen de la tercera etapa y de la institucionalización como se venía presentando desde 1942, en donde todas las decisiones eran tomas por el líder en persona, llegó a su conclusión en 2010. Para ese momento, Samuel Joaquín vio diezmada su salud y tuvo que institucionalizar un Consejo de Obispos (Joaquín Flores, 2014, pp. 165-167). Esta situación no había tenido precedentes dentro de LLDM, pues el poder siempre había sido ejercido por el sujeto carismático en persona y desde su institucionalización no había dependido de ninguna otra persona (o de ningún cuerpo colegiado, como en este caso). La vida de Samuel llegó a su fin el 8 de diciembre del 2014, por lo que su puesto fue asumido por su hijo Naasón Joaquín García a partir del 14 de diciembre de ese año (Torres Álvarez, 2016, p. 174). A partir del cambio de liderazgo, esta Iglesia ha experimentado múltiples cambios que ya no son tema de este ensayo.

[2] Al respecto, se pueden consultar los escritos atribuidos al propio Samuel que llevan el nombre de *Cartas Apostólicas*, las cueles fueron compiladas por LLDM en 2014 y anexadas a una Biblia edición especial por los 50 años de dirección de Samuel (Joaquín Flores, 2014).

## Los elementos pentecostales en LLDM y primeros acercamientos a una definición del mal

Según los argumentos de los académicos Rodolfo Morán Quiróz, Patricia Fortuny, Reneé de la Torre y Bernardo Barranco, LLDM es una institución que tiene elementos de origen pentecostal. Esta conceptualización no es aceptada por la jerarquía institucional, y muchos de los creyentes jamás la había escuchado, pues ambos consideran que ellos son la "Iglesia cristiana primitiva y verdadera" (Núñez & García, 2014, p. 16), y nominarlos de esta manera los relaciona con otros movimientos religiosos que consideran apócrifos. Sin embargo, la insistencia en ello por parte de los académicos tiene su razón de ser en que lo pentecostal no puede designar solamente a unas iglesias específicas, sino que es todo un sistema religioso compuesto de una multitud de símbolos que se exteriorizan en creencias y prácticas (Beltrán, 2013; Mansilla, 2014).

Los siguientes párrafos los emplearé para designar las características pentecostales que yo encuentro en LLDM y que me ayudarán a conceptualizar el mal en sus diferentes fases. El elemento indispensable para todos los pentecostales es la creencia en la recepción del Espíritu Santo (Garma Navarro, 2004, p. 57. Dentro de LLDM, la recepción del Espíritu es un requerimiento para la salvación, con base en el texto bíblico de Juan 3, 5.[3] Por lo que la institución desarrolló los ritos llamados avivamientos, que son intensas jornadas de oración que se prolongan por una semana y diaria-

[3] Juan 3, 5: "Respondió Jesús: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios".

mente superan las cinco horas. En los avivamientos, los nuevos adeptos que superan los 14 años de edad y ya recibieron su bautismo en agua frente a la comunidad logran recibir al Espíritu Santo.

Otra creencia central entre los pentecostales que se deriva del punto anterior es la necesidad de recepción de los dones del Espíritu Santo, sobre todo el don de lenguas, de sanación y profecía o revelación (Mansilla, 2014, p. 32). La estructura jerárquica de LLDM afirma que todos los creyentes de esta iglesia han recibido, por lo menos una vez en su vida, al Espíritu Santo, y han logrado hablar en lenguas (glosolalia). Según el escrito más antiguo sobre la vida de Aarón (Chávez & Herrera, 1976, p. 40), durante su liderazgo, las sanaciones eran comunes. A pesar de ello, las sanaciones han ido decayendo como práctica dentro de los rituales de esta Iglesia. Los otros dones también son menos comunes y, según los creyentes, casi todos se concentran en su líder y en algunos miembros de la jerarquía.

De lo anterior se deriva que dentro de los pentecostalismo se da una gran emotividad en sus ritos (Beltran, 2013, p. 149), por lo que el cuerpo de los sujetos "[…] ocupa reiteradamente en el culto pentecostal un lugar conspicuo y privilegiado" (Maduro, 2007, p. 104). Durante gran parte de mi etnografía en la colonia la Hermosa Provincia encontré que dentro de los rituales de LLDM la emotividad está totalmente presente mediante oraciones, llanto y cánticos. El cuerpo es indispensable, pues los creyentes experimentan y expresan un torrente de emociones.

Los pentecostalismos se adaptan al contexto social y cultural en que se insertan, por lo que son cambiantes, eclécticos y, sobre todo, contradictorios (Beltran, 2013, p. 140). En este sentido, la mayoría propugna

por un ascetismo: una separación tajante y total entre lo sagrado y lo profano, entre la comunidad de creyentes y todos los demás. Lo anterior sin negar que las tendencias más nuevas postulan un ascetismo en el mundo (Mansilla, 2014, p. 139). Un ejemplo totalmente vigente en LLDM es la contradicción existente con relación al cuerpo. Por un lado, el cuerpo de los creyentes se conceptualiza como el templo del Espíritu Santo y, por ende, como algo sacro. Pero por otro lado, se conceptualiza como el lugar del pecado, donde surge lo carnal; de hecho, para muchos creyentes el cuerpo es el lugar del pecado y por ello del mal.

Los pentecostalismos han desarrollado una teología empírica, sin exégesis y que se basa en la resolución de problemas específicos de la vida cotidiana al recurrir a la Biblia (Garma Navarro, 2004, p. 195). A partir de ello, los pentecostales conceptualizan el mundo en dos opuestos: lo bueno –emanado de la Biblia y de su comunidad– y lo malo –que se deriva del pecado y de la otredad– (Rivera Farfán, 2007, p. 125). En LLDM existen ambos elementos. Durante los primeros años de la comunidad y hasta la década de 1970, se despreció todo lo relacionado con la exégesis bíblica y se argumentaba que el verdadero conocimiento de Dios era dado por Él mediante el Espíritu Santo (De la Torre, 2000, p. 45). La oposición entre su comunidad de creyentes y los otros, así como una guerra entre el bien y el mal, es parte central del corpus de creencias de LLDM; prueba de ello es su constante comparación con los creyentes católicos que analizó a profundidad Reneé de la Torre (De la Torre, 2000, p. 120).

Estos sistemas religiosos conciben a un Dios omnipotente, bueno y creador de todo, pero a su vez manipulable o que puede ser inducido a intervenir en la

realidad a partir de rituales específicos (Beltran, 2013, p. 142), como dar su Espíritu Santo o sanar a una determinada persona. Por lo tanto, dentro de los pentecostalismos existe toda una esfera de entes divinos que intervienen comúnmente en la realidad, por la cual suelen personificar al mal en el Diablo o Satanás (Mansilla, 2014, p. 23). En LLDM, la situación no es tan diferente, pues, aunque no existe el concepto de un Dios manejable, dado que la jerarquía eclesiástica deja en claro que sólo los elegidos reciben al Espíritu Santo, en cuanto a la personificación del mal no hay duda de que concuerda.

Por lo tanto, el mal en LLDM se puede conceptualizar a partir de dos grandes vertientes surgidas desde las teodiceas: el mal personal y un mal que atenta contra la comunidad, ambos causados por el pecado. Para el caso específico de esta Iglesia, está originado a partir de la intervención o influencia de un ente como el Diablo, Satanás o el Enemigo. Al hablar del primer tipo de mal, el personal, se refleja de manera implícita una creencia en una responsabilidad fracasada. Se relaciona totalmente la idea de mal moral y con ello de libertad personal, por lo que el pecado es un acto cometido por el deseo del sujeto, inducido por Satanás en las creencias de esta Iglesia. Algunos autores como Fraijó Nieto recuperan este concepto sobre el mal desde la tradición paulina, que durante la Edad Media fue prolongada por San Agustín y otros pensadores (Nieto, 2008, p. 35). Su origen parte de la interpretación de la Biblia, en específico del Génesis en el Antiguo Testamento, y se conceptualiza como "mal-culpa".[4]

[4] El libro bíblico de Génesis, capítulo 3, narra la manera en que la serpiente aconseja a la mujer, Eva, comer del fruto

La segunda postura ante el mal, que afecta a la comunidad, está más encaminada a un concepto del mal sufrido por los inocentes, o sin que un sujeto en específico haya cometido una falta (pecado) en concreto. De hecho, en muchas ocasiones, se asume como algo inmerecido y es percibido a partir de situaciones poco claras que desdibujan a un culpable, por lo que se focaliza en las víctimas. Retomando la discusión de Faijó Nieto, puede ser identificado como el "mal-desgracia", algo que no puede ser asumido por un actor (Nieto, 2008, p. 37). Esta conceptualización surge a partir de los libros bíblicos del Antiguo Testamento como Job, Lamentaciones e Israel. A lo anterior, dentro de varias ramas del cristianismo, se suma la exégesis de la pasión de Cristo descrita en los evangelios sinópticos. Más en específico, en San Lucas, que narra la pasión de Jesús como un mal asumido para condonar todos los pecados del mundo, pero sin un pecador bien definido.

Dentro de LLDM, esta postura tomó fuerza después de la década de 1970, como describiré más adelante. Sin embargo, es importante mencionar que en esta Iglesia se asume que Satanás también está detrás de este mal; en pocas palabras, la oposición con este ente no es central en el corpus doctrinal, pero sí necesaria como en otros pentecostalismos. Carolina Rivera lo sintetiza en la siguiente cita: la doctrina pentecostal"[…] tiene una *oposición*, sea ésta real o imaginaria" (Rivera Farfán, 2007, p. 125).

---

prohibido en el paraíso, a lo cual ella accede, y le convida a su pareja. Posteriormente, Dios los encuentra, los descubre, cuestiona y maldice. A esta maldición se le define como la consecuencia de desobedecer a Dios o al bien, una idea de pecado. Al respecto se puede consultar el escrito de Adriano Fabris (2008).

Los siguientes apartados de este texto los emplearé para situar las concepciones del mal en las fuentes de LLDM. Sólo cabría mencionar que un elemento central en esta Iglesia, y que la distingue de otras pentecostales, es el tipo de liderazgo. Los tres líderes religiosos, hoy en día, son nombrados como Apóstoles de Jesucristo. Este título les confiere una relación especial con el mal, pues una de sus tareas es limitarlo, argumento que surge a partir de la interpretación del capítulo 16, versículo 19 del evangelio de Mateo.[5] Por consiguiente, en el cristianismo Jesús sufrió para el perdón de los pecados; en LLDM no se puede acceder a la salvación sino es gracias a la existencia de un líder (Apóstol) en la tierra (Nuñéz & Garcia, 2014).

A partir del punto anterior, argumento que las fuentes en las que se pueden encontrar las definiciones del mal tienen una relación con el líder. Para el siguiente apartado analizaré cómo se describe el mal en las diferentes versiones escritas sobre la vida de Aarón Joaquín que, por el tipo de liderazgo, se toman como historia de la institución. En cambio, en el último apartado me centraré en los escritos atribuidos a Samuel Joaquín denominados *Epístolas Apostólicas*, las cuales son tomadas como otra fuente inspirada por Dios. Cabría señalar que los dos tipos de fuentes se originaron bajo la segunda administración, sobre todo a partir de la década de 1970. Estas pueden contener

[5] Mateo 16, 19: "Y a ti daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos". Aunque dentro del catolicismo esta cita se refiere al Papa y por consiguiente al sacerdocio ministerial, dentro de LLDM se limita a la autoridad del Apóstol de Jesucristo o líder máximo.

alguna idea antigua acerca del mal, sobre todo el primer escrito sobre la vida de Aarón (Chávez & Herrera, 1976). Sin embargo, no me fue posible acceder a fuentes escritas doctrinales previas a la fecha antes mencionada, pues, como afirmo anteriormente, mucha de la teología en esta Iglesia es empírica y no existía una cultura escrita prominente, sino una basada en la oralidad.

## El mal en los relatos de la vida de Aarón Joaquín

Durante mi investigación en LLDM pude acceder a cuatro versiones escritas sobre la vida de Aarón Joaquín. Sin embargo, para el objetivo del ensayo y por cuestión de espacio, me limitaré a citar sólo dos versiones. La primera fue escrita en 1976 por dos ministros muy cercanos al líder: José Chávez y Alfonso Herrera. Este escrito me proporcionó datos sobre la historia de la institución que habían quedado opacados por las versiones siguientes, como la inexistencia del título del Apóstol de Jesucristo para el líder.[6] La segunda fue escrita por René Rentería Solís, ministro que, a partir de la muerte de Aarón y hasta la década de 1990, fungió como maestro de ceremonias en los actos con-

[6] Antes de esta versión escrita sobre la vida de Aarón, los títulos con que referían su liderazgo eran más alusivos al Antiguo Testamento: un Varón de Dios, el Ungido de Dios, el Embajador de Cristo y otros más. Esto no quiere decir que la idea de Apóstol haya estado ausente, sino que era menos relevante e incluso el artículo que lo antecedía era indefinido, por lo que daba la oportunidad a la existencia de otros enviados de Dios.

memorativos de la Iglesia o como una especie de voz autorizada para decir lo verídico sobre los hechos del fundador de esta institución. Su texto fue impreso en 2010 como una reedición de una versión impresa del 2007 con importantes modificaciones. La jerarquía eclesiástica le otorga mayor validez a la obra de Rentería Solís. También es el escrito que comúnmente los creyentes consultan o poseen.

¿Por qué tomar los escritos sobre la vida de un líder, que pasaron por depuraciones institucionales, como documentos históricos y doctrinales para definir el mal en una Iglesia? El historiador Michel De Certeau aporta una categoría de análisis que me ayudó a profundizar en estos relatos: "hagiografía" (De Certeau, 2010, p. 257). Históricamente la hagiografía es un género literario que fue empleado por el catolicismo para las vidas de los santos. Combinó ejemplaridad con datos históricos relevantes para la comunidad de origen del santo. En palabras de este autor, "[…] la combinación de los hechos, de los lugares y de los temas revelan una estructura propia que no se refiere esencialmente a "lo que pasó", como ocurre con la historia, sino a "lo que es ejemplar". (De Certeau, 2010, p. 258). Sin embargo, el mismo historiador antes mencionado convierte este género literario en categoría de análisis a partir de conceptualizarlo como una construcción histórica que permite situar los cambios en el relato con relación a los cambios en la institución y en la comunidad de creyentes. Asimismo, advierte que su análisis problematiza la figura del protagonista, pues funge como el que impone lo verdadero doctrinalmente y lo distingue de lo que no lo es.

En mi caso de estudio, al hablar de lo ejemplar en la hagiografía sobre Aarón Joaquín (el protagonista),

el relato sitúa la doctrina a través de la historia de LLDM y, por ende, aporta definiciones en uso sobre el mal. Las dos versiones escritas sobre la vida de Aarón dentro de LLDM difieren en más de algún sentido, e incluso se contradicen en ciertos acontecimientos. Siguiendo las propuestas de De Certeau, esto se origina a partir del momento en que la institución produce el escrito. Por ende, puede dar pista sobre los cambios en la doctrina. En el texto de Chávez y Herrera retoma algunos elementos simbólicos del judaísmo, por lo que existe una idea de pueblo elegido como continuidad del pueblo hebreo (De la Torre, 2000, p. 157). Un ejemplo claro de esto, narra la obra antes descrita, es que cuando viajaron de Monterrey a Guadalajara Aarón y su esposa, los encarcelaron en Ciudad Victoria. Estando presos aprovecharon el tiempo y realizaron proselitismo con los sujetos que ahí se encontraban. Algunos sujetos que se encontraron en el camino les llevaron comida durante su estancia, pero Aarón y su esposa decidieron regalarlo a los presos:

> No porque los hermanos no tuvieran hambre, sino que obedeciendo las enseñanzas de los hombres que se abstenían todavía de participar de viandas prohibidas, como la carne de puerco, el café y toda comida guisada con manteca. (Chávez & Herrera, 1976, p. 41)

En este sentido, la idea de "mal-culpa" anteriormente descrita se asocia con la creencia en la pureza emanada del judaísmo y del Antiguo Testamento. Por ende, el mal proviene de todo lo que es impuro, sea de elementos externos al sujeto (como la comida) y elementos del propio sujeto a partir de su decisión. Retomando lo expuesto por Faijó Nieto, este tipo de mal lleva al asce-

tismo del mundo (Nieto, 2008, p. 38), y tiene implícita la idea de una consecuencia en la vida del sujeto que infringe la ley.

La misma versión escrita sobre la vida de Aarón da cuenta de las consecuencias del pecado en los creyentes. En más de algún apartado del libro, el pecado se manifiesta en el cuerpo de las personas que hacen algún mal al protagonista; en los que se interesan por las necesidades materiales y, finalmente, en las personas que sufren una conversión. Uno de los casos se centra en un hombre rico que vivía cerca de Forlón, en Coahuila. Según el texto, era una persona que se interesaba sólo por el dinero, o un avaro que sufría una parálisis de las piernas. Al pasar Aarón y sus acompañantes por la localidad, el rico se presentó y el protagonista "[…] elevó su oración al Señor y presentó a aquel hombre con súplicas y poco a poco se fueron movilizando aquellos miembros paralíticos hasta quedar completamente normales" (Chávez & Herrera, 1976, p. 44). En este sentido, los ejemplos de personas que hacen el mal en acciones como la soberbia, la avaricia, el egoísmo y otros, sufren enfermedades que son sanadas al conocer a Aarón y aceptar su predicación; o bien, quedan como moraleja para el lector de lo que sucederá si se comporta de alguna manera contraria a la predicación del protagonista.

Lo anterior es importante para la idea del mal en esta Iglesia, al menos durante gran parte de su historia y hasta la década de 1970, antes de su expansión. La creencia en una continuación de la tradición judía, una idea de pecado como impureza con consecuencias empíricas, así como la justificación de los sufrimientos para la salvación de los sujetos corresponden a una doctrina de LLDM que fue cambiando con las mo-

dificaciones institucionales. Esta doctrina justificaba una pretensión de ascetismo del mundo y, sobre todo, apoyaba la idea de justicia divina en contra de los que desacataran la doctrina y siguieran el consejo del demonio.

Como último ejemplo del libro de Chávez y Herrera, retomo una anécdota en la que Aarón fue a predicar al centro de Guadalajara en 1932 y un vendedor ambulante, con una bocina grande, lo acusó de ser alguien mentiroso. El motivo para ello fue que "[…] el diablo quería usar este vaso para opacar la voz del mensajero de Jehová" (Chávez & Herrera, 1976, p. 72). Después de esto, los autores agregan una nota aclaratoria que sitúa a Aarón en1958 en un reencuentro con el vendedor y lo describe así: "[…] con la misma bocina, pero ya deteriorada por el paso del tiempo; llevaba muy crecida la barba y el cabello, con ropa muy sucia, pero esta vez mendigaba" (Chávez & Herrera, 1976, p. 72). La narración sentencia que este estado es porque Dios hace justicia, y "[…] cumpliéndose las palabras bíblicas de que: *'Toda arma fabricada contra ti, no prosperará'*" (Chávez & Herrera, 1976, p. 72)

El texto de Rentería Solís, que parte en muchas de sus narraciones del de Chávez y Herrera, difiere significativamente del concepto de "mal" que manejó LLDM hasta la década de 1970. La idea de justicia divina sigue vigente, aunque la identificación con la tradición Judía pasó a segundo término, por lo que comenzaron a centrarse más en el Nuevo Testamento, en las cartas paulinas. Muestra de ello es que el libro no hace referencia a los símbolos judíos, sino a la "Restauración de la primitiva Iglesia de Jesucristo" (Rentería Solís, 2010, p. 11). A partir de ello se afirma que la prueba de la gracia divina en la tierra es la existencia de un

Apóstol, o su líder. Por lo que, en primer término, las afrentas cometidas por los sujetos no serán contra la doctrina en abstracto, sino contra la figura de su líder.

A lo largo del texto, por tanto, se identifican varios elementos de lo malo como acciones cometidas por personas para impedir cualquier decisión o acción del protagonista. El primer relato de Rentería Solís se ubica en San Pedro de las Colonias, Coahuila, en 1926, poco después de la conversión de Aarón y su esposa al cristianismo pentecostal. En una de las reuniones de la comunidad, algunas personas llevaron a un hombre que presuntamente estaba endemoniado (no dice la causa para ese estado), y Aarón tuvo que intervenir para sanarlo, puesto que los presentes estaban cayendo en pánico. En cuanto él le habla "[…] la escena cambió, la calma volvió al enfermo y la tranquilidad a la iglesia […] los demonios al salir reconocieron su autoridad y aquel hombre tuvo calma" (Rentería Solís, 2010, p. 36).

De lo anterior infiero que en la doctrina de LLDM aún continúa vigente:

1. La creencia en que el mal es ocasionado por el Diablo o un ente que personifica la maldad.
2. Que el pecado tiene consecuencias claras y comprobables en el cuerpo del creyente o del infractor.
3. Por consiguiente, que el bien tiene a su paladín en el líder de la institución. Como mencioné anteriormente, el Diablo actúa a través de varios sujetos a lo largo del libro y siempre termina derrotado. Primero, a través de las personas que ayudaron en su conversión y que se llamaron a sí mismos Saulo y Silas (Rentería Solís, 2010, p.

> 41). Después, mediante una banda de personas que el autor identifica como Cristeros (Rentería Solís, 2010, p. 47). Al clero católico o a la Iglesia católica en varias ocasiones (Rentería Solís, 2010, p. 47, 59, 67, 83, 86 y 123). Finalmente, varios seguidores que terminan por desafiar la figura de Aarón y ocasionan escisiones en el movimiento (Rentería Solís, 2010, p. 49, 80, 82, 85, 95 y 108).

Por lo tanto, de este segundo escrito que analicé infiero que se fue opacando al actor individual del pecado por uno de índole colectivo. La creencia en Satanás y su intervención en la realidad sigue vigente; como también el mal moral de ir contra la doctrina interpretada a partir de la Biblia. Sin embargo, también toma fuerza la idea de comunidad, de Iglesia y de que el mal se encuentra fuera de ella. El siguiente apartado de mi escrito, que parte de otra fuente, confirma esta inferencia, pues, como analizaré más adelante, el mal se percibe como todo aquello que atenta contra la comunidad y su líder. Así como las faltas a la moral que pueden ser tema de otro trabajo, pero que surgen de la interpretación del Nuevo Testamento e imprimen un sello en la identidad de los creyentes de LLDM como: la forma de vestir de las mujeres, los modos en que contraen nupcias, la percepción del consumo de alcohol y otros.

## La representación del mal en las cartas atribuidas a Samuel Joaquín Flores

A lo largo de la segunda administración en LLDM han existido varios medios escritos que fungen como ór-

ganos informativos de la institución, de doctrina y de noticias para la comunidad. Las revistas oficiales *LLDM: Nuestra identidad* y *HP: Una mirada al mundo actual* cumplieron con este papel desde la década de 1970, justo cuando existió un impulso institucional a la cultura escrita. Esto se torna relevante para esta apartado pues Samuel Joaquín que, en cuanto líder de la Iglesia, empleó este medio para difundir sus *Epístolas Apostólicas*. Este tipo de escrito, como su nombre lo dice, tiene un formato de carta que imita a las atribuidas a San Pablo de Tarso en el Nuevo Testamento. Su contenido se puede definir como diverso, pues incluye doctrina, invitaciones a eventos, exhortaciones a ciertos comportamientos, órdenes para los ministros y creyentes e informes de otras situaciones importantes.

Todos estos escritos dispersos en múltiples revistas fueron compilados en el 2014 por la casa editorial de LLDM: Casa Cultural Berea (CCB por sus siglas), a causa de la celebración por los 50 años de Samuel Joaquín al frente de la iglesia. La primera edición de esta compilación fue anexada a una edición especial de la Biblia Reina-Valeria (Joaquín Flores, 2014), que a causa de las críticas de otras Iglesias cristianas, LLDM optó por reeditar como un pequeño libro después de este año. Como historiador puedo afirmar que esta compilación es un documento de mucho valor, pues condensa toda una serie de escritos que difícilmente podría consultar al carecer de todos los números de las revistas en los que se distribuyeron. Sin embargo, también estoy consciente que adolece de una falta de información importante, pues como todas las compilaciones sufrió un proceso de selección y depuración antes de su publicación.

Antes de pasar a la cuestión del mal, y a sabiendas de las reservas para con las fuentes que acabo de men-

cionar, señalaré la razón para incluir las cartas en este artículo. Después de 1970 el liderazgo en LLDM se centró en la figura de Samuel Joaquín, lo que posibilitó que se le nominara como el Apóstol de Jesucristo. Como mencioné en el apartado anterior, él es la máxima expresión del bien en el mundo y el representante de Dios en la tierra para los creyentes de este credo. A partir de ello se puede explicar el hecho de que las cartas se conceptualicen como inspiradas por Dios, y haya existido un intento por anexarlas a la Biblia. Mis entrevistados consideraron que la fuente de revelación divina por excelencia es la Biblia, pero la voz de Dios en la tierra era la de Samuel, y por ello sus cartas toman el mismo estatuto. Por lo que la oficial doctrina dentro de este credo es lo expresado por el líder en los servicios religiosos que dirige y las cartas que escribe a su feligresía.

En cuanto al corpus de cartas, es bastante significativo que se dividan en tres grandes apartados: las "Epístolas a la Iglesia Universal" (Joaquín Flores, 2014, p. 11-100), las "Epístolas a Congregaciones en particular" (101-117) y las "Epístolas al cuerpo ministerial" (Joaquín Flores, 2014, p. 118-172). En total son 225 cartas atribuidas a Samuel Joaquín y una atribuida a Aarón Joaquín. El tema central en el primer apartado es la invitación de forma casi anual a la máxima celebración de esta Iglesia, la Santa Cena.[7] El segundo

[7] La Santa Cena es una fiesta religiosa en LLDM celebrada en la tarde o noche del 14 de agosto de cada año. En ella se conmemora la última cena de Jesús narrada en los evangelios, por lo que se reparte pan y vino entre los asistentes. Es sumamente relevante para el perdón de los pecados (pues es su principal función) y para poner en comunión a todos los creyentes de todas las comunidades distribuidas por distintos países en las que se profesa este credo.

apartado es más difuso, pues sirve para ejemplificar los problemas particulares de algunas comunidades y su resolución. Finalmente, el tercer apartado se centra en las funciones de los ministros y las nuevas órdenes de parte del líder.

La cuestión del mal en las cartas es un tanto más uniforme que la presentada en la hagiografía de Aarón Joaquín. Existen cambios paulatinos y sumamente lentos que se perciben al comparar todos los escritos, pues, aunque contienen puntos doctrinales, su objetivo es la difusión y no las amplias discusiones teológicas. De entrada llama la atención que el mal es descrito por el autor de las epístolas en dos sentidos: el proveniente de la otredad hacia la comunidad y el originado al interior de la institución en contra de la ortodoxia y su liderazgo. En este sentido, se enfoca más en el concepto de "mal sufrido" y, en ciertos acontecimientos raya en el concepto de "mal-desgracia" que mencioné anteriormente. La discrepancia es que, aunque se sufre generalmente y el sufrimiento no es provocado por alguien identificado, el ente que ocasiona las desgracias es el maligno o Satanás, que es una oposición presente todo el tiempo.

Lo que sí se disminuyó paulatinamente en estos escritos es la idea del pecado como causa de desgracias físicas, y con ello el tema de las sanaciones pasó a segundo término, a diferencia de la hagiografía. También existe un mayor apoyo en la creencia de un Dios como un ente bondadoso, por lo que se atenúa la imagen de la justicia divina o de la venganza divina en contra de los que infringen las normas morales. No así de los que cuestionan el liderazgo y su importancia.

La referencia a la oposición se encuentra presente, de forma explícita, en 45 cartas de las 225. En este

sentido, el tema de un ente maligno actuando detrás de todas las acciones en contra de Samuel o de la institución es mencionado en un alto porcentaje de los escritos, pues rebaza el 20%. La mayoría de las frases se refieren a que impide una acción, que es participar de la Santa Cena. La primera carta, cronológicamente hablando, es ejemplar en este sentido. El escrito es una invitación a todos los creyentes a venir a Guadalajara en Agosto de 1964, por lo cual reconoce los esfuerzos y menciona lo siguiente:

> Sé de antemano los sacrificios y privaciones que tendréis que pasar para poder venir a esta [la Santa Cena], sé de vuestro cansancio y fatigas, sé también lo mucho que se opondrá el enemigo; pero sé también perfectamente que el Todopoderoso enviará su Santo Ángel para que suavice vuestras heridas, infunda ánimo a los cansados y derrote a nuestro adversario el Diablo (Joaquín Flores, 2014, p. 11).

En las cartas subsecuentes, la intervención del Diablo proviene del exterior de la comunidad hacia los fieles. Un cambio significativo en este argumento comenzó a hacerse más notorio después del 2010, a partir de la creación del Consejo de Obispos. Samuel refirió en reiteradas ocasiones que Satanás actuaba en los ministros que fingían seguir la doctrina verdadera y terminaban por traicionarla; los "lobos vestidos de ovejas" (Joaquín Flores, 2014, p. 135). Con esto no quiero decir que antes de esa fecha no se refirieran estos elementos en la jerarquía, pero sí que comenzó a tener mayor relevancia.

En este sentido, a lo largo de las cartas se hace patente que la idea de comunidad va tomando fuerza. La razón de ello es la expansión de la institución, ya

que se perdió la interacción cara a cara de todos los creyentes. El mal social, en las cartas de Samuel, toma más relevancia que el del pecado personal y se centra en los acontecimientos en contra de la comunidad o iglesia. La definición de la oposición externa comienza en categorías de bien y de mal que no son sostenibles en algún punto de la historia institucional. A pesar de ello, la creencia en el tipo de liderazgo ejercido en LLDM fue fortaleciéndose, y el mal se definió como todo aquello contrario a él, dentro o fuera de la comunidad.

Para finalizar este apartado, me gustaría mencionar que si el mal es percibido como sufrimiento en LLDM, se pondría en entredicho la teodicea que domina a una parte de la teología cristiana, o al menos el concepto de mal-sufrimiento. Considero que los creyentes en esta Iglesia, al igual que en muchas denominaciones pentecostales, no perciben el sufrimiento como algo malo, sino como un elemento de su elección por Dios. Resignifican su condición en el mundo, incluyendo todas las situaciones adversas de su vida cotidiana, como elementos que los convierten en verdaderos cristianos. Esto puede derivar en dos grandes situaciones.

Por un lado, creyentes con una identidad fuertemente arraigada en su comunidad electa por Dios para una misión como lo menciona Otto Maduro (Maduro, 2007). Por otro lado, un sentimiento de conformismo social ante las adversidades, porque tienen la fuerte creencia en que sus sufrimientos quedarán atrás después de su muerte y, en este sentido, la cuestión del mal pasa a segundo término, pues se resolverá en algún punto de la historia.

## Conclusiones

Lo que plasmo en este texto es una interpretación de las fuentes oficiales e institucionales de LLDM de lo que se nomina como mal. La teodicea me ayudó a conceptualizarlo, pues en una doctrina en la que la teología es empírica, difícilmente existen los conceptos en abstracto y, por ende, se refiere a situaciones específicas de la vida cotidiana de los miembros de la comunidad. A pesar de ello, considero que mi estrategia no fue infructuosa, pues me ayudó a definir el mal en un sistema religioso sumamente complejo. Cabría preguntarse, desde una epistemología incluyente, por la utilidad que tiene este concepto para los creyentes de esta Iglesia.

## Bibliografía


Barranco, B. (2016). *Las batallas del estado laico: La reforma a la libertad religiosa.* México: Grijalbo.

Beltran, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia.* Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Chávez, J., & Herrera, A. (1976). *Breve historia de la Restauración de la Primitiva Iglesia Cristiana.* Guadalajara: Las tablas de Moisés.

De Certeau, M. (2010). *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana/ITESO.

De La Torre, R. (2000). *Los hijos de la Luz: Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo.* Guadalajara: ITESO/CIESAS/Universidad de Guadalajara.

Fabris, A. (2008). El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de Géne-

sis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger. En J. Muguerza, & Y. Ruano de la Fuente, *Occidente: razón y mal* (págs. 95-106). España: Fundación BBVA.

Fortuny Loret de Mola, P. (1992). La historia mítica del fundaodr de la Iglesia de La Luz del Mundo. En C. C. (Coord.), *La ciudad y sus funciones* (págs. 363-379). Guadalajara: El Ayuntamiento de Guadalajara.

Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México.* México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma Metropolitana: Iztapalapa.

Joaquín Flores, S. (2014). Epístolas de Samuel Joaquín Flores, Siervo de Dios y Apóstol de Jesucristo. En *Santa Biblia Reina-Valera 1960: Edición especial por el Aureo Aniversario Apostólico del apóstol de Jesucristo, Samuel Joaquín Flores* (págs. Anexo 1-172). Corea del Sur: Casa Cultural Berea.

Maduro, O. (2007). ¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos. En C. Rivera Farfán, & E. Juárez Cerdi, *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (págs. 91-115). México: CIESAS y El Colegio de México.

Mansilla, M. Á. (2014). *La cruz y la esperanza: La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX.* México: Editorial Manda/CLALC/UNAM/ Universidad Arturo Prat.

Morán Quiroz, L. R. (1990). *Alternativa religiosa en Guadalajara: Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Muguerza, J. (2008). Ética sin teodicea. En J. Muguerza, & Y. Ruano de la Fuente, *Occidente: razón y mal* (págs. 61-94). España: Fundación BBVA.

Muguerza, J., & Ruano de la Fuente, Y. (2008). *Occidente: razón y mal.* España: Fundación bbva.

Nieto, M. F. (2008). El mal: Así lo afronta el cristianismo. En J. Muguerza, & Y. Ruano de la Fuente, *Occidente: razón y mal* (págs. 25-59). España: Fundación bbva.

Nuñéz, D., & Garcia, H. (2014). *Llamamiento Apostólico: Una historia gloriosa.* Guadalajara: Casa Cultural Berea.

Rentería Solís, R. (1997). *Vida y obra del Apóstol Aarón.* Bogotá: Panamericanos formas e impresos S.A.

___ (2010). *Los hechos de Aarón Joaquín Apóstol de Jesucristo.* Colombia: Casa Cultural Berea.

Rivera Farfán, C. (2007). La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía? En C. Rivera Farfán, & E. Juárez Cerdi, *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (págs. 117-147). México: Ciesas y El Colegio de Michoacán.

Torres álvarez, N. A. (17 de octubre de 2016). *Construcción histórica del carisma de los dirigentes en La Luz del Mundo y la vida cotidiana de la colonia Hermosa Provincia, Guadalajara, de 1975 al 2015.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Varios Autores. (1989). *Revista Informativa de la Iglesia La Luz del Mundo: Edición Especial 25 aniversario.* Guadalajara: Librería Hermosa Provincia.

*Reflexiones sobre el problema del mal.*
*Un acercamiento a la condición humana*
se terminó de editar en noviembre de
2017 en los talleres de
Editorial Pandora, S.A. de C.V.
Calle Caña 3657, Colonia La Nogalera
Guadalajara, Jalisco, México

Diagramación: Margarita González R.
La corrección estuvo al cuidado de los autores.
Diseño de portada: Gabriela P. Campos Jiménez
Tiraje: 1 ejemplar.

El problema del mal ha sido analizado a través del tiempo por la filosofía y la religión, aunque otros campos del conocimiento también lo han hecho, como lo es la literatura y la historia. Se trata de un problema que ha acompañado a la humanidad a través de los siglos y que ha generado daño, dolor, sufrimiento y desencanto en quienes lo han padecido. Pero, por otra parte, el mal también ha originado placer, control, dominio y sentimientos de superioridad en quienes lo ejercen. No hay sociedad, civilización, cultura o persona que no lo haya sufrido por acción del ser humano, la naturaleza o accidentes que no terminamos de comprender. Al parecer, el mal seguirá acompañando el camino de los seres humanos.

El presente volumen es una reflexión colectiva acerca de este problema que vivimos las sociedades contemporáneas. Es un acercamiento al mal desde distintos puntos de vista que nos permite comprender la complejidad de este fenómeno, del cual buscamos distanciarnos pero que termina por alcanzarnos en algún momento de nuestra vida individual o colectiva. Con esta obra no pretendemos dar soluciones ni plantear verdades, sino más bien, es un análisis interdisciplinar de este fenómeno que no termina de sorprendernos.

Invitamos a la reflexión crítica de los textos que aquí presentamos, con el ánimo de dilucidar este hecho que forma parte de la condición humana.

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara

CUCSH
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN 978-607-742-891-6