



EL MAL  
Tres lecturas consideradas desde una idea  
sobre la verdad

Richard Ayala Ardila



# **El mal**

Tres lecturas consideradas  
desde una idea sobre la verdad



# El mal

Tres lecturas consideradas  
desde una idea sobre la verdad

Richard Ayala Ardila



Ayala Ardila, Richard

El mal. Tres lecturas consideradas desde una idea sobre la verdad / Richard Ayala Ardila, Villavicencio, Universidad Santo Tomás, 2019.

108 páginas (Colección Humanidades y Formación integral”; N.º 3).

ISBN: 978-958-782-171-0

I. El mal 2. Filosofía. 3. Ética. 4. Antropología filosófica. 5. Educación.  
I. Richard Ayala Ardila II. Universidad Santo Tomás (Colombia). Universidad Santo Tomás (Colombia)

SCDD edición 23

111.84

CO-VIUST



© Richard Ayala Ardila  
© Universidad Santo Tomás, 2019

Ediciones USTA  
Carrera 9 n.º 51-11  
Edificio Luis J. Torres, sótano 1  
Bogotá D. C., Colombia  
Teléfonos: (+571) 5878797, ext. 2991  
editorial@usantotomas.edu.co  
<http://ediciones.usta.edu.co>

Director editorial: Esteban Giraldo González  
Coordinador de libros: Alejandro Villate Uribe  
Asistente editorial: Lorena Castro Castro

**Universidad Santo Tomás Sede Villavicencio**  
**Coordinador Unidad de Investigación:** Jesús Alejandro Gartner Trejos  
**Coordinador editorial:** Sergio Andrés Salgado Pabón  
Diagramación: Alexandra Romero Cortina  
Diseño de portada: Luisa Fernanda Penagos Vergara  
Imagen en portada: Leonardo da Vinci, “Anunciación” (fragmento)  
Corrección de estilo: Jerson Guevara

Hecho el depósito que establece la ley  
ISBN: 978-958-782-171-0  
e-ISBN: 978-958-782-172-7

Impreso en Colombia • Printed in Colombia  
Impreso por: DGP Editores S.A.S.  
Primera edición: 2019

Todos los derechos reservados.  
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

*Al ingeniero Doryan Colunge  
y al Padre José Arturo Restrepo*

*A Erika, Ana Sofía y Bernardo*



# Contenido

<b>Presentación</b>	<b>11</b>
<b>1. El mal y la filosofía: Paul Ricoeur</b>	<b>19</b>
1.1. El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología	19
1.1.1. La fenomenología de la experiencia del mal	21
1.1.2. La historia de las racionalizaciones	22
1.1.3. La propuesta: Pensar, actuar, sentir	25
1.2. El mal y la filosofía	26
1.2.1. Pensar menos	26
1.2.2. De la filosofía	27
1.2.3. La solución final de Ricoeur	32
<b>2. El mal y la teología: Andrés Torres Queiruga</b>	<b>39</b>
2.1. Dios, el anti-mal	39
2.2. Los límites racionales de esta propuesta	42

<b>3. El mal y la educación: Joan-Carles Mèlich</b>	<b>49</b>
3.1. La ética de la compasión	49
3.2. Ética y cuerpo	52
3.3. Ética y símbolo	55
3.4. Ética, experiencia y respuesta. Auschwitz como acontecimiento	59
3.5. Ética: memoria, libertad y muerte	66
3.6. Ética y sufrimiento	77
3.7. Ética y compasión	82
<b>4. A manera de conclusión</b>	<b>99</b>
<b>5. Referencias</b>	<b>103</b>

## Presentación

Cierta convocatoria tenía por título “*El ser humano ante el mal*”. En aquella oportunidad se preguntaba: ¿Cómo explicar que haya guerras, enfermedades, catástrofes naturales y violencia? ¿Pueden las personas hacer algo efectivo contra ello? Ciertamente, pésimas preguntas. En primer lugar, las guerras, las enfermedades y las catástrofes naturales, en mi opinión, nada tienen que ver con el mal. Las guerras pueden ser inevitables, necesarias y hasta deseables; ya en el pasado hubo guerras buenas, y por eso cada año los grupos humanos celebran su pasado glorioso, acontecido un 4 de julio o un 7 de agosto, por ejemplo. Otro tanto cabe decir de la enfermedad, lo cual queda ilustrado maravillosamente con el mensaje oculto tras cada vacuna. Además, si deseamos preguntar por el ser humano ante el mal, el tema de las catástrofes naturales me parece inapropiado; la naturaleza está preñada de construcción y destrucción, de este modo, el hombre frente a las catástrofes está ante un problema técnico y no hay nada más que decir, excepto bibliotecas completas escritas desde la ingeniería, la geología, etcétera, pero nunca desde la filosofía o la ética.

En cambio, el tema de la violencia me parece central. Ciertamente, pierde fuerza al estar dentro del listado apresurado del que nos ocupamos en el párrafo anterior. Otro tanto se puede decir del “sufrimiento”, con el cual se abría precisamente la convocatoria: “Cuando se enfrenta el sufrimiento, ya sea propio o de otros, es inevitable hacerse la pregunta de por qué hay mal en nuestro mundo”. Aunque yo suprimiría el sufrimiento propio, porque ante el mal padecido el hombre debería situarse como lo hace ante la guerra, la enfermedad o la catástrofe. Tal vez Carl Schmitt ilumine esta arista del problema:

la situación del hombre ante el enemigo no es ética, ni filosófica, sino política. Frente *al otro*, el hombre está potencialmente situado como lo hace el hombre ante la catástrofe o la enfermedad; y ante *el otro* en acto, la guerra es algo así como una vacuna. Y tal vez sea Jesucristo otra iluminación de esta misma arista, pero en un sentido contrario. Frente *al otro*: viacrucis.

Así las cosas, y según entiendo estos asuntos, la situación del hombre frente al mal es la situación del hombre frente al *malvado* y particularmente ante la figura del malvado en la primera persona del singular. Esta me parece la perspectiva más adecuada para reflexionar sobre “el ser humano ante el mal”. Especialmente porque de esa manera desaparece esa abstracción vacía, llamada “ser humano” y en su lugar se instaure una realidad más concreta. Por añadidura, desde esta perspectiva, la respuesta a la segunda pregunta es obvia. ¿Pueden las personas hacer algo efectivo contra ello? Por supuesto, basta con que dejen de provocar el sufrimiento. Con mayor propiedad: basta con que yo deje de provocar sufrimiento. Aunque ¿cómo dejar de hacer lo que se desea? Para mí *ese es el punto*.

Cuando se hizo la convocatoria de la cual vengo hablando, se citaron cuatro autores, desde cuatro disciplinas científicas: Paul Ricoeur desde la filosofía, Andrés Torres Queiruga desde la teología, Jack Hamlich desde el derecho y Joan-Carles Mèlich desde la educación.

Como se sabe, Ricoeur escribió un ensayo titulado *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (Ricoeur, 2006). Mi punto de partida, que es el malvado, hace del mal, como fenómeno, un asunto práctico y por lo tanto un asunto no filosófico y no teológico. Desde la filosofía, Platón ya dijo todo lo necesario: hay bienaventurados y mal nacidos (*La República*, VII, 519a); para los primeros, la filosofía, para los segundos, los ineficaces castigos educativos durante la infancia y las penas judiciales durante su vida como adultos. No hay pues, desafío alguno. O se nace bueno y en ese caso se tiene visión, así sea la de un miope, o se nace malo y en ese caso, se es ciego<sup>1</sup>. Para el ciego

---

1 Con toda claridad, Platón afirma: “... la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee” (*La República*, VII, 518d). Y

no hay remedio. Para el miope, el largo camino curricular: ahí está el libro VII de *La República*. Dicho de otro modo, sólo para el bueno tiene sentido la invitación de Ricoeur a *pensar más* (Ricoeur, 2006, pp. 58-67).

Andrés Torres Queiruga es el autor de *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Torres, 2011), un libro que concluye con el capítulo *Dios, el anti-mal*, en el cual confiesa que en su libro hay un “tono excesivamente dogmático”, en apariencia, pues su “modesto trabajo teológico” en verdad se apoya en una “verdadera y auténtica revolución” hermenéutica padecida por él (Torres, 2011, p. 264). Desde mi perspectiva, de malvado, alejado de la santidad, la hermenéutica está un paso atrás de la fenomenología, la cual sitúa al hombre ante el mal justo allí en donde Platón no dice nada, es decir en la puerta de la caverna, en la superficie terrestre. Frente a la experiencia teológicamente *revolucionaria*, el texto teológico es ya un acto sombrío, poco luminoso. Desde Platón sabemos que en la experiencia el bueno o justo comprende la bondad o la justicia (*La República*, VII, 517b). Desde el *mito* sabemos que allí acontece una *transformación* en virtud de la cual el bueno es *verdaderamente* bueno, porque en él es el poderoso principio activo, que como un sol nutre y salva. Pero ¿cómo acontece la experiencia? ¿cómo se da la apropiación? Platón indicó el camino. Heidegger, en mi opinión, permaneció en él (Heidegger, 2006).

Jack Hamlich une en la experiencia a la sicología con el derecho y a la víctima con el victimario. Y experiencia significa aquí, práctica profesional. Tal vez por eso, por unir esa orilla en la cual el hombre se deshace en llanto ante el sufrimiento, con aquella otra en la cual los hombres deben ser fríos y eficaces como hacha afilada, el texto de Hamlich *The Semiotics of Restorative Justice: The Healing Garden*

---

unas cuantas líneas después: “¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?” (519a). Por lo tanto, el malvado no es ni ciego, ni miope, sino que está por naturaleza inclinado en la dirección contraria, con relación al bien o a la luz. En estas páginas hablo como si el malvado no pudiera dar la vuelta o girar o ver en la dirección correcta.

*Nurtured from the Well-Spring of Signs, Symbols and Language*<sup>2</sup> se sitúa en un contexto en el cual el malvado es como un oso ante la miel. Por supuesto, en el teatro de la justicia restaurativa también hay lugar para el auténtico perdón y la verdadera justicia, pero como he dicho, aquí la perspectiva es otra.

Finalmente está Mèlich, quien se inventó una ética y la llamó *Ética de la compasión*. Invocarlo en aquella oportunidad desde la educación fue un gesto comprensible y muy adecuado. No por accidente se puso junto a su nombre, el nombre de Hannah Arendt. Luego de aceptar la invitación a pensar la situación del hombre ante el mal, imaginé a Ricardo III ante la ética de la compasión y a Eichmann siendo educado para la reflexión moral. Encontré a Ricardo, otra vez amo del mundo, feliz como oso ante la miel. Encontré en Eichmann una ausencia, pues faltaba quien pensara, y estuve nuevamente ante ese lamentable optimismo (Blücher) que pone sus esperanzas en la educación, como si Arendt no hubiera escrito centenares de páginas advirtiendo sobre los peligros de establecer un puente en el abismo que separa los reinos del espíritu y del mundo, creyendo que los logros del pensamiento se materializan para el bien de la humanidad.

En resumen, el lector de este libro se encuentra frente a mi contribución en el seminario sobre la situación del hombre ante el mal. Procuró pensar desde la tradición metafísica occidental, inscribiéndome en una línea que vincula a Platón, Descartes, Kant, Husserl y Heidegger. Como se sabe, Arendt cuestiona, desde la política, esta forma de pensar<sup>3</sup>. No obstante, creo, que tal tradición, al ser considerada desde la filosofía, también es aceptada por ella. Defiendo la subjetividad, la filosofía de la conciencia, el yo, el egocentrismo y el

---

2 *La semiótica de la justicia restaurativa: El jardín sanador nutrido del manantial de signos, símbolos y lengua*. No hay traducción al español del texto de Hamlich.

3 Todo lector de Hannah Arendt sabe que el pensamiento de esta autora se sitúa en torno a la solución final (Auschwitz) como fenómeno a pensar. Tal vez sea posible resumir todo este asunto desde la famosa entrevista realizada por Günter Gauss para la televisión alemana, durante la cual Arendt rechazó el título de filósofo y reivindicó para sí el de teórico de la política, pues tras este gesto subyace la denuncia que ella formula a la torpeza política del filósofo-pensador (Heidegger nazi o Platón tirano, como ilustración).

logo-centrismo<sup>4</sup>. Creo en la comprensión como experiencia de comunión. Creo en el *yo soy* del pensador como disolución de lo mismo y lo diferente. Por eso, para mí, toda reivindicación de la alteridad es tan perjudicial como toda reivindicación unilateral del yo. Desde esta óptica, también la alteridad es el “mal de ojo”.

En este contexto, polemizo con Arendt, en su polémica con Heidegger (Arendt, 1996). Lugar privilegiado, porque en medio está Platón. Y porque no dejo de pensar en Heidegger como Maestro. Como admite Arendt en la contribución que leyó para el octogenario de Heidegger (1969): en su tiempo, en nuestro tiempo, Heidegger es *el* pensador. Y aun así, dista mucho de ser el hombre ejemplar que para nosotros es el hombre presente en el Sócrates legado por Platón. Admiro y valoro el compromiso nacionalsocialista de Heidegger, pues en él representa lo que en su momento era denominado como la “revolución conservadora” del “movimiento alemán”, inspirada en “el ideal de lo bello como forma de la moralidad” (Rafael Gutiérrez Girardot). Ello en un contexto en el cual el liberalismo, la democracia y el capitalismo, juntos, representaban la ruina cultural, por lo menos desde el decir alemán. No obstante, me entristece cuánto hay en Heidegger de burgués, pues ello lo aleja del ideal prusiano.

Finalmente, quisiera concluir con esta breve nota. Alguna vez Leo Strauss escribió un texto apologético de Husserl y crítico con relación a Heidegger. Allí dijo algo como esto: si me equivoco en mi interpretación de Heidegger, me expongo a recibir una severa corrección, o sea, una lección o enseñanza. En ese mismo tono socrático, quedo a la espera de un lector amigo y su enseñanza.

---

4 Reivindico, en consecuencia, tanto el *yo presente* en las meditaciones de Descartes, como el *habla presente* en las meditaciones de Heidegger, que para mí es una variación del diálogo platónico-socrático (el dos-en-uno de Arendt en *La vida del espíritu*).



*Cuando los animales soporten mejor el sufrimiento  
porque leen u oyen sus “experiencias” contadas en historias,  
ese día me convenceré de que el antropocentrismo fue un error;  
ese día concederé de inmediato que ha llegado  
el fin de la excepcionalidad humana.  
Por ahora seguiré creyendo que la alteridad es el mal de ojo.*



# 1. El mal y la filosofía: Paul Ricoeur

Este apartado está dividido en dos secciones: en la primera resumo la reflexión de Ricoeur y en la segunda me sitúo críticamente.

## 1.1. El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología

¿Es *el mal* un desafío a la filosofía? ¿Son lo mismo *el mal* y el problema del mal? En mi opinión, en este texto de Ricoeur (2006), el objeto de reflexión no es *el mal* sino *el problema* del mal, lo cual significa que *el mal* se entiende como un *problema*; tal perspectiva es el pensamiento caracterizado por su totalidad sistemática y su coherencia lógica, lo cual en la historia de las ideas en Occidente se emparenta con el pensamiento onto-teológico y con la Teodicea. Expresado de otra manera, el problema surge cuando se ponen juntas las proposiciones “el mal existe”, “Dios es todopoderoso u omnipotente” y “Dios es absolutamente bueno”, pues, tal parece, el problema se resuelve si se acepta la existencia del mal pero se niega una de las dos propiedades de la divinidad o si se aceptan las dos propiedades de Dios pero se niega la existencia del mal; en el primer caso porque, de un lado, al aceptar la existencia del mal y la impotencia divina, Dios no es culpable del mal sino impotente contra el mal, o del otro lado, porque al aceptar la existencia del mal pero al negar la bondad absoluta de

la divinidad, Dios simplemente resulta responsable de la maldad; en el segundo caso porque se asume un punto de partida diferente por completo, tal cual ocurre en la teología cuando se separa a Dios del Hombre o de la creación y se hace al hombre responsable por completo del mal o cuando se asume una postura cientificista y se considera al ser humano como criatura biológica, pues desde esta óptica el mal simplemente desaparece, dando lugar a una mirada en la cual no hay ni bien, ni mal, sino simplemente eventos y acciones favorables o desfavorables a la existencia individual o colectiva.

En síntesis, el texto de Ricoeur, creo, permanece en la óptica del *pensamiento* sobre el *mal* y no, en el mal en sí mismo, como si, por ejemplo, al estudiar el fenómeno de la vida se nos presentara una historia de la biología. Por añadidura, al hacer referencia al pensamiento acerca del mal, el acento cae en el tipo de pensamiento y no en el fenómeno pensado por el pensamiento, como si, para continuar con el ejemplo, se hiciera un análisis lógico del lenguaje de la biología y no se atendiera a lo dicho por la biología en referencia al fenómeno de la vida en sí mismo.

Por eso, creo, el autor siente la necesidad de mostrar la historia de tal pensamiento (el pensamiento sobre el mal). Historia caracterizada por dos momentos (p. 28): un primer momento, según nos dice, en el cual se da una racionalización *in crescendo*, y un segundo momento *crítico*, en el cual se tiene la conciencia de haber alcanzado un límite en la Teodicea y se propone la dialéctica como infructuosa superación del problema, lo cual es ilustrado en el texto con la tentativa hegeliana y con la dialéctica fracturada de Barth. También por eso, en mi opinión, sobre el mal en sí mismo se limita a, primero, hacer una distinción entre el mal cometido y el mal sufrido, segundo, postular que el problema del mal está más allá del discurso, por lo cual “exige una transformación espiritual de los sentimientos” (p. 58).

Pero ¿qué son el mal y la filosofía y por qué uno es un desafío para la otra? A mi juicio, el texto de Ricoeur no lo dice. Para ilustrarlo vamos a reproducir la argumentación presente en *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (Ricoeur, 2006), que, como se sabe, consta de tres partes: fenomenología, historia, propuesta.

### 1.1.1. La fenomenología de la experiencia del mal

Todo el enigma del mal nace de una confusión, a saber, poner juntos tres fenómenos diversos: el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte* (Ricoeur, 2006, p. 23). Hay *mal cometido* y *mal sufrido* (p. 24), y entre los dos hay tanto “una disparidad de principio” como “una enigmática profundidad común” (p. 24). Hay, en consecuencia, algo diferente y algo común entre ambos. La diferencia es evidente: el mal cometido nos instala en el mal moral, esto es, en el ámbito moral, porque sólo en un mundo moral o en una comunidad ética, la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. El mal sufrido, por el contrario, nos devuelve a la naturaleza, o con mayor propiedad, a una realidad en la cual tiene cabida lo natural, porque el sufrimiento es caracterizado como lo opuesto al placer, o sea, “como disminución de nuestra integridad física, psíquica o espiritual” (p. 25). Lo común se da por “el extraordinario entretejido de ambos fenómenos” (p. 25). Tanto el lenguaje inherente al mal sufrido como su fenomenología develan la ambivalencia: *pena* se llama al sentimiento de la víctima, pero también al castigo del victimario; el mal sufrido provoca el sufrimiento del victimario a través del castigo (*pena*) o el mal realizado da lugar al sufrimiento en virtud del arrepentimiento (*pena*). Dicho nuevamente, la *pena* apunta a esa profundidad incomprendida en la condición humana: así como el victimario merece la pena o castigo, la víctima bien puede merecer el sufrimiento (p. 28), tal vez, por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida (p. 27); de ahí el fenómeno ambivalente en la culpa (sentir pena o vergüenza o cargo de conciencia por ser victimario) o de la empatía (sentir pena por el sufrimiento doble del victimario; considerarlo un ser equivocado y saberlo un ser condenado). Justamente en ello está la invitación a pensar: en esa *ambivalencia* presente en la pena o en ese entretejido violento inherente al *sufrimiento*, en virtud del cual el victimario es víctima de sí mismo y la víctima encuentra razón para hacer “más agudo el grito de lamentación”, pues padece la maldad del hombre (p. 26). Allí está el “único misterio de inequidad”; “la condición humana en su profunda unidad”: *pecado, sufrimiento y muerte* (p. 26).

### 1.1.2. La historia de las racionalizaciones

En opinión de Ricoeur, el mal como problema dio lugar en Occidente a cinco niveles discursivos a través de los cuales se evidencia “la emergencia de una racionalidad creciente” (2006, p. 28). El primer nivel lo constituye el mito. A la pregunta ¿de dónde viene el mal?, el pensamiento mítico responde con relatos. Ello constituye “la primera transición mayor” (p. 28); el primer paso de lo fenoménico a lo interpretado, por ejemplo, de lo sagrado a lo ideológico; como tal se caracteriza por establecer un orden discursivo, esto es, por crear un relato con el cual se interpreta la realidad y se sitúa en él tanto al universo como a la comunidad; en esta primera racionalización el pensamiento es, primero, dual, pues “asume por partes iguales el costado tenebroso y el costado luminoso de la condición humana” (p. 29), segundo, físico-moral, porque hay en él “grandes relatos de origen de alcance cósmico, en los que la antropogénesis pasa a ser una parte de la cosmogénesis” (p. 29), tercero, a-racional y a-consistente, como una “vasta plataforma de experimentación e incluso de juego, con las hipótesis más variadas y fantásticas” (p. 30).

El segundo nivel corresponde a la *sabiduría*. Esta racionalización es, en opinión de Ricoeur, religiosa –“la lamentación se vuelve queja y pide cuentas a la divinidad” (p. 32)– e individual –“no sólo ¿por qué?, sino ¿por qué yo?” (p. 32)–. En un primer momento, la respuesta a la pregunta por el origen del mal es *retributiva*: el mal es merecido (p. 32). En un segundo momento, es histórica; cuando la sociedad se rige por la ley, la respuesta torna al misterio –designios insondables... medidas inconmensurables (p. 34)– y la ambivalencia –Un Dios dueño del bien y del mal... Yo formo la luz y creo las tinieblas, hago la felicidad y creo la desgracia (p. 34)–.

El tercer nivel está configurado por la *gnosis* y la *gnosis anti-gnóstica*. Propiamente, se habla de la gnosis anti-gnóstica, es decir, del pensamiento de San Agustín como fundador de la tradición onto-teo-lógica (p. 37), pues, de acuerdo con Ricoeur, San Agustín mezcla la ontología griega con la naciente teología cristiana en un pensamiento nuevo, preocupado por dar respuesta al pensamiento a maniqueo, del cual provenía el propio San Agustín. La solución

hallada al problema del mal consiste en negar la calidad de substancia al mal (*Privatio Boni*), con lo cual la pregunta *Unde malum* (¿de dónde viene el mal?) resulta reemplazada por esta otra *Unde malum faciamus* (¿de dónde proviene el mal que hacemos?); porque desde ese momento el mal cae en la esfera del acto, de la voluntad, del libre arbitrio (p. 37). Desde entonces, nos dice Ricoeur, hay entre nosotros una *visión penal de la historia*, pues tal es el corolario de una *visión puramente moral* (el pecado original), tal cual ocurre desde el cristianismo como origen ideológico para la tradición occidental. Y ello es así porque, de un lado, la gnosis todavía pertenecía al pensamiento antiguo: hay bien y hay mal, hay luz y hay oscuridad, hay dualidad y lucha de contrarios; y del otro, porque la teología es ya otra cosa: ontología racionalizada. Con otras palabras, es ontología (“Pensar ser es pensar inteligible; pensar *uno*, pensar bien”, por eso “El mal no es una substancia”), pero al servicio de una causa: solucionar el problema del mal planteado desde la tradición maniquea.

El cuarto nivel culmina este proceso en la *teodicea*, o sea, en un pensamiento caracterizado por: aceptar los tres enunciados tradicionales e interpretarlos unívocamente; ser apologético (Dios no es responsable del mal); argumentar satisfaciendo el principio de no contradicción y ofrecerse como un conjunto en el cual se da una totalización sistemática (pp. 40-41). Tal pensamiento se encuentra en Leibniz –su representante–, expresado bajo una doble argucia; la primera es conceptual y se conoce con el nombre de *mal metafísico* (la imperfección de todo lo creado), pues de esta forma Leibniz logra cobijar al mal moral y al mal físico en un solo concepto; la segunda es metodológica y se denomina *principio de razón suficiente*, ya que en virtud de este principio se “enriquece la lógica clásica” (p. 42). La crítica de Ricoeur a la Teodicea consiste en denunciar que en ella, como en Agustín y en toda la historia de las racionalizaciones, el problema del sufrimiento queda sin respuesta: ¿Por qué yo? Silencio. Como Job, todo sufriente sin el derecho, incluso, a protestar, a quejarse.

El quinto, y último nivel, es la *dialéctica “fracturada” de Karl Barth*; pero ésta, al ser presentada, requiere aludir a la dialéctica en Hegel, y éste, a su vez, exige hacer referencia tanto a la crítica de Kant como a su postura práctica. En efecto, como se sabe, el “golpe duro,

pero no fatal” (p. 44) contra el pensamiento onto-teo-lógico provino de la deconstrucción metafísica realizada por Kant en su *Crítica*; sin el fundamento de la ontología, la teodicea quedó reducida a mera “ilusión trascendental” (p. 44). Desde entonces, el problema del mal *pasa* a la esfera práctica: “es aquello que no debe ser y que la acción tiene que combatir” (p. 44). Y, sentencia Ricoeur, de ese modo se regresa a San Agustín, cuando el problema del sufrimiento fue sacrificado por el problema del mal, pero con dos importantes diferencias: el sufrimiento no es pensado como merecido por alguna culpa no conocida (p. 44) y el pecado original desaparece (p. 45). Frente al mal radical, un regreso aún mayor: es, afirma, “inescrutable”, pues “no existe para nosotros razón comprensible para saber de dónde habría podido llegarnos primero el mal moral” (p. 46). En este punto de la historia de la racionalización, continúa Ricoeur, el problema del mal obligó a pensar más, mejor y hasta diferente. Recuerda a Fichte, Schelling, Hamann, Jacobi, Novalis. Pero, ante todo, a Hegel.

En la historia de esta racionalización, Hegel es para Ricoeur otra cima, otro exceso (*Hybris*). Si Leibniz extendía sobre el sufrimiento un manto de incomprendibilidad, Hegel lo abriga con la impunidad. Disuelve “la visión moral del mundo” (p. 47) y nos ofrece un relato totalitario coherente (panlogismo), pero inhumano (pantragismo). “De este modo, la dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande” (p. 47). En Hegel, sentencia Ricoeur, “...cuanto más prospera el sistema, más marginadas quedan las víctimas” (p. 48).

Llegado a ese punto de la exposición, Ricoeur se pregunta: ¿Hay que renunciar entonces a *pensar* el mal? ¿No habrá para la dialéctica otro uso que el *totalizante*? (p. 52). Y la teología *fracturada* de Barth se considera entonces como respuesta, lo cual es pertinente porque aquí *fracturada* significa “renunciar a la totalización sistemática” (p. 53). Habría en Barth un doble punto de partida, el primero consiste en conceptualizar la nada por su hostilidad a Dios (p. 53), el segundo, hacerlo como siendo rechazada por Dios (p. 56); en el primer caso, la nada ya no es mera deficiencia (*Privatio Boni*; mal metafísico), sino que es corrupción y destrucción; en el segundo, la nada es lo

no querido por Dios o el objeto de su ira. Ahora bien, si para Ricoeur, Barth es un ejemplo del “*pensar de otra manera*”, en este caso, buscando en la cristología el *nexo* doctrinal (p. 54), también considera que habría cierta concesión de Barth a la Teodicea, bien porque hay alguna relación entre Dios y el mal, o porque, aunque recusó la lógica de no contradicción y la totalización sistemática, aceptó el dilema de la Teodicea (p. 57).

### 1.1.3. La propuesta: Pensar, actuar, sentir

Ricoeur propone saltar de una perspectiva solamente especulativa a otra en donde se dé tanto una “convergencia del pensamiento y la acción” como “una transformación espiritual de los sentimientos” (2006, p. 58).

- a) **Pensar.** El mal es un desafío para el pensamiento cuando éste último intenta responder a las víctimas. La historia de esta búsqueda de respuesta comienza con un enigma y concluye con una aporía. El pensamiento trabaja y “este trabajo no fue suprimido, sino incluido en la aporía” (p. 59). Ahora, es necesario “proseguir el trabajo del pensamiento en el registro del actuar y del sentir”, de esa manera se responde, aunque no se soluciona, la aporía (p. 60).
- b) **Actuar.** “Para la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser, mas tiene que ser combatido” (p. 60). En términos del problema, ello significa cambiar la perspectiva, pues en lugar de mirar al pasado, ahora se ve hacia el futuro y se hace en términos de una *tarea* a realizar y no en busca de un pensamiento superior. Por eso la máxima es actuar ética y políticamente contra el mal (p. 61).
- c) **Sentir.** En esta esfera la propuesta consiste en lograr que el sentimiento, nutrido por la queja y la lamentación, sea transformado por obra de la sabiduría, en un trabajo análogo, por ejemplo, al del duelo, tal cual éste es considerado por el psicoanálisis (p. 62).

## 1.2. El mal y la filosofía

¿Qué es el mal? ¿Qué es la filosofía? ¿En qué medida el mal es un desafío para la filosofía? Ricoeur, en su texto, no responde a ninguna de estas preguntas. Toda su reflexión permanece en la órbita del *problema* del mal, lo cual se puede expresar de otra manera afirmando que Ricoeur se centra en el pensamiento *crístico* sobre el mal y en la visión academicista de la filosofía, como si la filosofía fuera la historia de sus ideas o de sus racionalizaciones. Por otra parte, su *propuesta* es, a mi juicio, una invitación a pensar menos. Comencemos por este último asunto.

### 1.2.1. Pensar menos

Si el pensamiento debe trabajar “en el registro del actuar y del sentir” (Ricoeur, 2006, p. 60), ¿no hay aquí una claudicación del pensar? ¿No es esto pensar *menos*? ¿Qué significa para la dignidad del pensar ese *cambio de registro*? Por otra parte, si la postura de Ricoeur no es una solución sino una respuesta y en ella también “se pierde de vista el sufrimiento” (p. 60) y se deja sin respuesta la pregunta “¿Por qué Yo?”, ¿qué clase de progreso hay aquí? ¿No es esto pensar *menos*? Por último, si la sabiduría antigua hacía culpables a todos los seres humanos, aun a las víctimas inocentes, la sabiduría propuesta por Ricoeur, me parece, condena a las víctimas, incluso inocentes, al suicidio simbólico (por llamarlo de algún modo). En efecto, la propuesta de Ricoeur consiste, por ejemplo, en realizar en la víctima una actividad semejante al trabajo de duelo psicoanalítico, que como se sabe consiste en romper, hebra por hebra, las ataduras que ligan a una persona con un *objeto de amor perdido*, el cual se experimenta como *pérdida de nosotros mismos*, hasta conseguir que el sujeto de la pérdida quede liberado del objeto perdido y en consecuencia esté en condición de establecer nuevas investiduras afectivas. A través del trabajo del pensamiento en el sentimiento, la víctima renace.

Una vez más, Job no tiene derecho ni a la queja. El inocente que sufre injustamente está obligado a convertir la lamentación en queja

y la queja en sabiduría: el hombre de Ricoeur, como Job, debe decir “gracias por nada”. No realizar la transmutación del sufrimiento en sabiduría lo hace *culpable* de narcisismo y de infantilismo. ¿No es esto pensar menos?

Preguntémonos además qué representa para la dignidad humana esta antropología del ave fénix. Por ejemplo, imaginemos el universo simbólico de la víctima devastado por la violencia de otro ser humano: un niño violado, un inocente condenado a 60 años de cárcel, una madre sin su hijo asesinado... Es *lo sucedido de una vez para siempre*. Ahora imaginemos a la víctima renacida tras un trabajo del pensamiento en el sentimiento. ¿En realidad son los mismos ese niño, ese hombre y esa madre? El hombre del renacimiento en la sabiduría ¿no es *otro* hombre? Cuando Ricoeur propone fijar la atención en el futuro, propone la ceguera ante el pasado. Y justamente es hacia ese hecho ya acontecido, ya pasado, absoluto e inmodificable, hacia donde se debe mirar, cuando de pensar el mal se trata. Y es en lo irrecusable, in-impugnabile, fortuito, gratuito y arbitrario en donde se deben buscar las respuestas relacionadas con la naturaleza del mal. Tal es, en mi opinión, la auténtica *fenomenología* del mal, cuando ésta es abordada desde la perspectiva de la víctima. Es lo irreparable, en últimas, la voz a escuchar, cuando el mal habla a los hombres a través de su víctima.

### 1.2.2. De la filosofía

¿Qué es filosofía? Cualquiera que sea la definición, debe remitir de algún modo a la escuela socrática, lo cual significa fundamentalmente dos cosas: *diálogo* y *problema*. La noción de diálogo presupone una amistosa comunidad del lenguaje y la noción de problema presupone la ausencia de respuesta. Con otras palabras, el diálogo no es *polémico*, por tanto, lo filosófico está, primero, separado de lo práctico o político, segundo, emparentado con lo científico o investigativo y, tercero, unido a lo poético o comprensivo. Por su parte, el *problema* remite necesariamente a lo antropológico-etimológico, esto es, evoca al hombre en cuanto a creatura interrogada y obliga a pensar en griego: πρόβλημα.

Πρό-βλη-μα, en primer lugar (Hernández y Restrepo, 1987), es la preposición de genitivo πρό, cuyo sentido fundamental es “delante, antes”, como en la expresiones “delante del tiempo” y “antes del espacio (res)”. En segundo lugar, la raíz βλη, que pertenece al grupo etimológico βέλος, cuya idea fundamental es la de “arrojar” o “lanzar”, y al cual pertenecen, entre otros, los temas βέλ (y la palabra βέλος: arma arrojada), βολ (y las palabras βολίς: lo que se arroja y παραβολή: parábola), βλη (y la palabra βλητός: herido) y βαλ (y la palabra βάλλω: lanzar, de donde συμ-βάλλω: reunir, comparar, y probablemente, σύμ-βολον: símbolo). Finalmente, la terminación para los sustantivos neutros -μα, cuyo sentido es el de “resultante”. No está demás insistir con Huizinga (1972, p. 176): etimológicamente πρόβλημα “tiene dos significaciones concretas primitivas: algo que uno tiene o coloca delante de sí para defenderse, por ejemplo un escudo, o algo que se arroja a otro para que éste lo recoja, como un pañuelo en una danza, por ejemplo”.

El texto de Ricoeur bordea el sentido propio de la filosofía cuando al considerar la *Crítica* de Kant advierte que la Teodicea “cae bajo el rótulo de *Ilusión trascendental*”, sin que por ello “el problema del mal desaparezca de la escena filosófica”, sino que éste pasa a pertenecer “únicamente a la esfera práctica, como aquello que no debe ser y que la acción, tiene que combatir” (2006, p. 44).

Lo *propriadamente* filosófico se reconoce en lo siguiente: primero, el mal, devenido concepto o tema de investigación filosófica es llevado o *trasladado* al ámbito de lo ilusivo y trascendental, justamente porque lo propio de la filosofía es lo *ilusivo* y lo *trascendental*. Dicho nuevamente, tan pronto se trata el mal desde la perspectiva filosófica, éste queda situado más allá de lo fenoménico. La primera consecuencia de llevar el concepto hasta allí es que éste se disuelve en un campo semántico o en un horizonte de significaciones, es decir, el concepto deja de ser lo que era y puede ser cualquier cosa. De este modo, no sólo es cierto que “no existe para nosotros razón comprensible para saber de dónde habría podido llegarnos primero el mal moral” (Ricoeur, 2006, p. 46), sino que bien puede suceder que el mal sea bueno o simplemente no haya ni bien ni mal o lo que sea. Recordemos: ¿*Qué es virtud?*, preguntaba Sócrates y a cambio recibía un listado

de virtudes, pero jamás una respuesta (véanse *Menón*, *Gorgias* o *La República*, por ejemplo). Y preguntémosnos, ¿están la “virtud” y el “mal” en el mismo plano o corresponde la “maldad” a una categoría no-filosófica y por eso entró a la escena tan sólo con el pensamiento cristiano?

Segundo, el mal como fenómeno, es decir, considerado como un hecho, bien sea un desastre natural, una enfermedad o un acto jurídico-moral del cual cabe esperar imputación, acusación y reprobación, *cae* de la escena ilusivo-trascendental propia de la filosofía a la escena ético-política; se da un *salto* al mundo o a la esfera de lo práctico o es *trasladado* nuevamente al mundo. Y como todo problema práctico, el mal debe resolverse técnicamente.

Tercero, lo filosófico y lo ético-político son necesariamente espirituales, lo cual significa no biológicos, no naturales, no físicos, por tanto, exclusivamente o *propiamente* humanos. En esta *diferencia* con la naturaleza y en esa *identidad* con el espíritu, la filosofía y la ética-política encuentran su *nexo* y *alteridad*. Entonces, ¿qué es ética? Y... ¿cuál su *origen* y *fundamento*?

Consideremos de nuevo lo dicho recientemente. En primer lugar, lo *ilusivo-trascendental* en relación con la filosofía. Ricoeur afirma: “Kant advierte el fondo demoníaco de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento siempre atento a no trasgredir los *límites del conocimiento* y a preservar la diferencia entre *pensar* y *conocer por objeto*” (p. 46). Y en el origen mismo de la filosofía, Platón, primero estableció los linderos entre el mundo sensible-opinable y el mundo inteligible-epistémico, pero nos legó una experiencia en virtud de la cual se da la comunión de los mundos en el hombre; segundo, situó a la filosofía del *otro lado*, del lado opuesto a lo sensible-opinable, por tanto, nos habló de la filosofía como recurso, mediación o puente; tercero, advirtió sobre el carácter *utópico* de cualquier esfuerzo de modelar el mundo político a partir del mundo contemplado-revelado en la visión propia de la filosofía, porque sabía que la polis era ya el más allá, olvidado. En síntesis, Kant, al final de los tiempos, y Platón, al comienzo de los mismos, distinguen plenamente una realidad fenoménica en donde *Orden* y *Eternidad* tienen sentido y otra en la cual *Entropía* y *Mortalidad* son los fenómenos dominantes o gobernantes;

Kant y Platón, además, encuentran en la razón humana el lugar en donde los reinos (eternidad y mortalidad; infinitud y finitud) se unen y separan, como responsabilidad moral; por último, Kant y Platón reconocen la sabiduría tanto por su habilidad para establecer y respetar los límites, como por su capacidad para *traspasarlos sagradamente* (Misterio<sup>5</sup>). Dicho sea de paso, el mayor misterio es la actualización de un *pensamiento-actuación*. Acontecimiento lo llama Heidegger y en ello lo sigue Derrida. En el fondo se habla siempre del lenguaje humano, o sea, de la palabra articulada.

En segundo lugar, lo relativo al *mal* como *fenómeno* o al mal como asunto *práctico*; en palabras de Kant y de Ricoeur, el mal juzgado como lo no deseado o aquello que la acción debe combatir. El mal así considerado es propio del *mundo*, no de la naturaleza, ni de la realidad espiritual o ilusivo-trascendental. La naturaleza es en esencia *cambio* o *movimiento*. Y en una realidad así constituida no tiene sentido hablar ni de bueno y malo, ni de bien y mal, porque en una realidad así, todo es relativo. O es absoluto, pero en el sentido de Hegel, esto es, dando lugar a un relato en el cual todo es coherente, pero inhumano. Por su parte, el espíritu de la religión o lo Uno o el Ser de la filosofía sólo admiten el Bien, pues en este dominio no hay lugar para el mal: “*Pensar ser es pensar inteligible; pensar uno, pensar bien*”. Finalmente, el mundo está situado entre la naturaleza y el espíritu (Ser) y sólo desde allí tiene sentido decir *mal*, pues el mal sólo existe en los dominios del hombre, constituidos por lo uno, a saber la naturaleza, y por tanto el cambio, el movimiento, la entropía y la muerte, y lo otro, es decir el Ser, y en consecuencia el espíritu, el orden y la eternidad; justamente, esta mezcla es la fuente de la “enigmática profundidad común” o “la condición humana en su profunda unidad”, cuando se consideran *juntos* el costado tenebroso y el costado luminoso de la condición humana. Por eso en el origen mismo de la filosofía, Platón creó la Universidad (Academia) como institución separada de la sociedad (polis), pero vinculada con ella a través de sus diálogos. Y en ello, dicho rápidamente, había un peligro:

---

5 Sobre el particular, véanse el Fedón, *La República* y *Las Leyes*. En lo relativo a Heidegger su concepto de Ereignis, y en cuanto a Derrida, *Los fines del hombre*.

el pensamiento técnico mata la vida del espíritu. O para decirlo desde *La doctrina de la verdad* en Platón, de Heidegger (2000), la verdad puede dejar de ser practicada como misterio (des-ocultación), para ser transformada en conocimiento, es decir en develación mediante el trabajo de la razón. O para decirlo recordando *Las pupilas de la Universidad*, de Derrida (1997), una cosa es el principio de razón, que es nuestro fundamento, y otra el pensamiento en sí mismo, en virtud del cual recordamos el abismo sobre el cual estamos parados, porque la razón descansa sobre una ausencia de fundamento, pues “el fundamento del fundamento permanece invisible e impensado”. Adviértase: la Academia estaba *separada*, el vínculo se juzgaba utópico y el principio de razón era sólo un recurso para dar el *salto* hacia esa realidad en la cual el lado luminoso pone a salvo, o no, a la libertad, de su costado oscuro.

En tercer lugar, lo espiritual como característica de los órdenes filosófico y ético-político. El hombre debe nacer dos veces, la primera, como algunos animales, mediante el parto, la segunda, como lo hace exclusivamente el hombre, a través del ejercicio simbólico en virtud del cual es miembro de una cultura o comunidad humana. Ciertamente, desde finales del siglo XIX ésta “frontera absoluta entre los animales y los hombres” se ha ido debilitando; en primer lugar, porque el cientifismo ideológico evolutivo se ha instalado hegemónicamente en el imaginario académico y popular, y en segundo lugar, porque las experiencias culturales o propiamente humanas se han marchitado: no en vano, de un lado, se ha preguntado *¿Para qué seguir con la filosofía?* (Habermas, 1971) y del otro, la queja por la ausencia de comunidad política es un lugar común en la literatura especializada, para no hablar de la *tras - valoración de todos los valores* (en su momento se habló del *Ocaso de Occidente*, de la *evanescencia de todo lo sólido en el aire*, de la *disolución de la visión moral del mundo*, de la *Muerte de Dios*, del *Nililismo* o del *pensar como pez en dique seco*, o en síntesis, de la *crisis del humanismo*<sup>6</sup>). Dicho sintéticamente: lo característico de la condición postmoderna o de la cultura actual o propia de las

---

6 Son obvias las referencias a Spengler, Marx, Adorno, Nietzsche y Heidegger, respectivamente.

sociedades postindustriales y post-capitalistas es el empobrecimiento de los órdenes filosófico y ético-político.

¿Cómo interpretar esta pérdida cultural? ¿Cuál es su vínculo con la banalidad del mal? Por lo pronto se puede recordar que en el origen mismo de la filosofía, en Platón, Heidegger vio al nihilismo. Y que allí en donde Heidegger ansía un nuevo arraigamiento en el suelo (*Bodenständigkeit*), Derrida sueña una comunidad no fundada o una contra-institución instituida o un pensamiento jamás finalizado (1997). Recuérdese: en Platón lo propiamente filosófico son el diálogo y los problemas; el banquete y el simposio... La amistad y el tema verdadero: el amor.

### 1.2.3. La solución final de Ricoeur

En el fondo, creo, la solución final propuesta por Ricoeur es doble. Del lado del sujeto nombra una experiencia personal, *amar a Dios por nada*, y del lado de la comunidad, convoca a luchar ética y políticamente contra el mal. Y así considerada su contribución, ésta tiene el enorme mérito de situarnos de regreso a Platón, como vengo mostrando. Del lado del sujeto, la experiencia de *amar a Dios por nada* se llama en Platón *pedagogía*, del lado ético-político, la lucha ética y política contra el mal se denominó *utopía*<sup>7</sup>. En conjunto, la respuesta platónica recibió el nombre de *filosofía*. En consecuencia, la propuesta de Ricoeur, *pensar* ética-políticamente, *actuar* ética-políticamente y *sentir* ética-políticamente, constituye un genuino regreso a la Academia y su filosofía. ¿Nostalgia helénica? ¿Conservadurismo impracticable?

Por supuesto, hay en Ricoeur un acento no griego, el cual salta a la vista cuando consideramos la clave de su escritura, a saber, el “sufrimiento”; éste se encuentra presente en toda la argumentación y se expone abiertamente en el párrafo final: “...una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento *irreductible*” (2006, p. 67).

---

7 Por lo menos a la luz de mi interpretación del libro VII de *La República*.

Antes de regresar al punto de encuentro, es decir, antes de regresar a Platón, se hacen necesarias dos conclusiones iniciales. La primera: la reflexión de Ricoeur se lleva a cabo desde la perspectiva humana occidental moral o desde el punto de vista del hombre occidental situado éticamente. Esto significa que la condición humana es relativa a una ontología o a una cosmovisión fundacional singular. Se dice “hombre”, “humanidad” y “humano” desde Occidente<sup>8</sup>. La segunda: por “sufrimiento” no debe entenderse displacer o dolor, porque aquí quien padece el mal es un ser humano y no meramente un ser vivo; a pesar de lo anterior, el sufrimiento no remite exclusivamente al mal moral, por eso Ricoeur nos invita a concentrarnos en el sufrimiento no originado en la violencia. Pero la postura ética exige distinguir la ética griega, la moral romana, la moral judeocristiana y el nihilismo contemporáneo. En consecuencia, lo *irreductible* debe ser situado históricamente. Y desde esta perspectiva, de un lado, el “mal” queda circunscrito dentro del humanismo, y del otro lado, el post-humanismo aparece como un campo situado más allá del bien y del mal<sup>9</sup>. Ahora sí, regresemos a Platón.

Pensar es una *actividad*. Socráticamente, Ricoeur la llama *trabajo*. Recordemos: los griegos dividían las actividades en dos, de un lado situaban la *praxis*, caracterizada por ser una actividad realizada por sí misma, como la danza en ejecución, la tragedia mientras es interpretada o la melodía siendo tocada, y del otro a la *poiesis*, definida precisamente por ser una actividad realizada para alcanzar un fin, por ejemplo el trabajo demiúrgico del artesano cuyo objetivo o razón de ser es la fabricación de un objeto (casa, mesa, escultura...), o, para poner otro ejemplo, el trabajo cultural, digamos la composición de una coreografía y la danza ya ejecutada o de una tragedia y ésta misma ya representada o de una canción y la pieza ya tocada, en síntesis, la tarea de llevar a cabo un *poema*. En este contexto dual, dice Arendt en *La condición humana* (1998, p. 229), recordando a Aristóteles (*Ética*

---

8 Véase *Los fines del hombre* (Derrida, 2006, pp. 145-173) y allí su noción de *Nosotros* y su extrañamiento ante una filosofía nacional en un simposio internacional, cuyo tema es la antropología filosófica.

9 Véase la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2009) y en ella recuérdese el gesto de Heidegger frente a la ética.

a Nicómaco, 1097b22), se describió a la vida de la cultura, llamada por ella “actos vivos y palabra hablada”, ἐν-ἔργεια (“realidad”), lo cual era paradójico en términos de la dualidad *praxis-poiesis* porque el concepto acuñado por el filósofo designaba un fin en sí mismo, esto es, una actividad que no busca un fin, con lo cual no es *poiesis*, y que se realiza por sí misma, lo cual la convierte en *praxis*, pero que al ser realizada va realizando el “vivir bien”, y que por tanto se convierte en *entelecheia*, a saber, un trabajo metido en la actividad (*poiesis*) y no un trabajo con el cual se da inicio a la actividad (la intención de hacer un poema) y se pone fin a la actividad (el poema acabado). A ello lo llamó Aristóteles: τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, “*el trabajo del hombre*”.

Estos *trabajos* son de dos tipos. Como el hombre no nace humano, sino que el hombre se hace (*entelecheia*) humano, *realizándose en el trabajo del hombre*, el hombre está obligado a obrar ética-políticamente y filosóficamente. Esto significa que el primer tipo de trabajo es ético-político (virtud) y que el segundo tipo es el filosófico (místico). Ahora bien, como gracias a la *pedagogía* (educación en el sentido griego de *Paideia*) o gracias al trabajo simbólico nacemos por segunda vez para la vida buena (felicidad en el sentido griego), el trabajo ético-político es anterior o prioritario o fundamental con relación al trabajo filosófico. Sin embargo, como el *origen* de la comunidad se dio en el *lenguaje*, lo cual es un misterio (que aquí no será considerado<sup>10</sup>), la *filosofía* es la actividad primera, especialmente en tiempos ruinosos o críticos, hablando en sentido ético-político. En resumen, los dos tipos de trabajos están situados *históricamente* e históricamente deben ser considerados. Primero fue la Ciudad, esto es, lo ético-político, y luego fue la Filosofía (evidentemente, una racionalización de la historia griega. La segunda transición mayor).

Lo ético-político tarde o temprano termina por necesitar la remisión al fundamento, esto es, al origen o *misterio*. Llamamos a ello *crisis*. Del mismo modo, lo filosófico (místico) necesita ser comunicado, de ahí el Banquete y su Simposio. Llamamos a ello, con vacilación, *revolución* y *decisión*. Justamente, en los tiempos críticos o ruinosos

---

10 En *Poética Política* (Ayala, 2014) traté este tema, procurando discurrir siempre junto a Hölderlin y *la esencia de la poesía* de Martin Heidegger.

de la otrora esplendorosa Atenas, la filosofía nace con Platón como fruto de un doble reconocimiento: la imposibilidad de *comunicar* a los demás los asuntos propios de la filosofía (el *misterio*) y la *necesidad* de garantizar entre los hombres la permanencia de lo místico original (misterio, principio o ἀρχή). En consecuencia, la filosofía nace como una Buena Nueva inútil. Propiamente, un recurso *dialéctico*, o sea, un *diálogo* en el cual se puede dar, o no, el salto hacia el origen (Verdad o Visión o Contemplación o Teoría o *Misterio*). Por eso nos dice Ricoeur, del lado del sujeto: “la experiencia subjetiva no se puede enseñar, sólo se puede hallar o reencontrar” (2006, p. 66). Pues, aunque existe la escalera dialéctica, para ascender y descender, de manera autodidáctica o en compañía de un maestro, la sabiduría se da en un salto, llamado intuición o *comprensión*. Y tal logro se da o no. No hay técnica infalible: nada ni nadie puede garantizar el éxito del *trabajo* (Ἔργον) del pensamiento.

*Actuar es pensar*. Lengua materna significa ontología y gramática fundacionales (misterio). A través de la lengua, el mundo nos es dado organizado y valorado. Sólo cuando el Mundo pone a prueba el orden y la valoración, la *acción* se hace presente. También por eso cuando el Mundo pone a prueba el orden y la valoración, el *pensamiento* se hace necesario y hasta urgente. Esta imbricación queda plenamente desnudada en el plano epistemológico con la teoría de Kuhn (1986), en la cual una *anomalía* da lugar a un cambio de paradigma (teoría) y a la constitución de una nueva realidad (ciencia revolucionaria). Nótese: cambia la visión (teoría), cambia el mundo (realidad). Desde el punto de vista ontológico, la realidad del siglo XIX tiene la forma de una gigantesca anomalía ante la cual la “teoría” metafísica se mostró incapaz de responder y ante la cual se reaccionó maldiciendo e invirtiendo a Platón, por lo cual se afirmó con energía y rebeldía, “sólo hay un mundo, el sensible”.

De regreso, en el siglo XIX, al mundo de la caverna o a la ley de la selva o a la realidad sin *logos*, sólo era posible el recurso a la fuerza: la “*convicción* que anima a los grandes hombres de acción y se encarna en sus pasiones (¡sin lo cual nada grande se hace en la historia!)”. La Gran Guerra fue la consecuencia lógica de un momento en el cual era necesario establecer claramente quiénes eran libres y

quiénes esclavos por naturaleza pues, “no existe la fuerza sin la virtud” y por eso “el vencedor sobresaie siempre por algo bueno”. Ciertamente, los alemanes de ahora, como los griegos del pasado, fueron derrotados. Y justamente, desde esta perspectiva en la que la fuerza muda inaugura la palabra (*epos*) ética-histórica-política futura, entre la *solución final* (Alemania), la destrucción de Cartago (Roma) y la aniquilación de Troya (Grecia) no hay diferencia. “Algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande”. La víctima es el “alma bella”: con las manos limpias, pero ciertamente, sin manos. Y como la historia la cuentan los vencedores, de su *virtud* debemos ilustrarnos mediante expresiones como “sociedad del consumo”, “era del vacío”, “nihilismo”, “post-humanismo”, entre otras.

Por supuesto, la unilateralidad y dureza de corazón de las últimas líneas *olvida* la auténtica voz de la postguerra: *deconstrucción*. Así como hay Naturaleza, Mundo e Ilusión, también hay Política, Ética y Filosofía; y así como está el Mundo situado entre la Naturaleza y el Espíritu, del mismo modo la Ética es un orden intermedio situado entre la Política y la Filosofía. Tal es el doble nexo entre lo uno, lo biológico o físico-natural, y lo otro, humano-espiritual. Pero el mundo languidece en el *sistema* casi de manera inversamente proporcional al fortalecimiento de la Web. Y el mundo moral, no ya sólo la visión moral del mundo, se desvanece. Entre más viva fue la *cultura*, más secundario fue el valor atribuido a la vida en sí misma; entre más muerta está la *cultura*, más vital es la vida en sí misma y más sagrada se considera. ¿Será casualidad que para la sociedad occidental contemporánea el valor supremo sea la vida biológica *per se*? El futuro ya no es *el porvenir de una Ilusión*. Bien hizo Heidegger al negarse a escribir una ética imposible. Bien hizo Derrida al consagrarse a una institucionalidad contrainstitucional posible.

*Sentir es actuar-pensar*. El mal no es originario. El mal es *posterior a*. La verdadera o auténtica *fenomenología de la experiencia* del mal no nace de la visión de un Dios bueno ante el cual se da el mal, bien porque lo permita o peor aún porque lo cause, sino que nace de la experiencia ante la *desolación y vacuidad* sentida una vez se ha dado “lo sucedido de una vez para siempre”. Como en el Antiguo Testamento, el mal siempre significa: והבו והת [thhw w-bhw

(tohu wa-bohu)], la tierra, ahí, *desolada, vacía*. Y por supuesto, tal experiencia es exclusivamente *humana*, y dentro de la especie propiamente les corresponde a dos géneros, al *sobreviviente* y al *vencedor*. Es la experiencia posible, o no, en el griego ante Troya, en el romano ante Cartago o en el *sobreviviente* ante el mundo desolado y vacío tras la Guerra, bien sea el judío ante la shoah, el alemán ante su cultura en ruinas, el aliado ante Europa devastada o el nipón y el estadounidense ante Japón inaugurado con la primera palabra pronunciada en la nueva era o era de la antropotécnica.

El principio histórico, cobijado bajo la fórmula *Ab origine* o *In illo tempore*, o el origen ontológico fue: “El ser y la lengua que gobierna o que abre”. Círculo vicioso desde el punto de vista lógico, fundamentado en el principio de no contradicción. Aquel para el cual los enunciados “S es P” y “S no es P” no se pueden predicar de “S” y de “P” al mismo tiempo, aquí y *ahora*. Círculo virtuoso desde la experiencia ética (Sócrates y Jesús). Aquella en virtud de la cual ahora es la presencia ya ida, porque el presente nace pasado, y el futuro es ya actualizado, porque el futuro ya está realizado; principio a partir del cual “Es” es siendo, o sea, pasando, estando ya en el pasado, simultáneamente, realizando, actualizando el futuro. Empero, el principio histórico o el origen ontológico debe ser puesto bajo el signo del fin de los tiempos o del hombre o de la metafísica, esto es, como fin de nuestra lengua o fin de “El ser y la lengua”. Mas ¿cómo interpretar eso? ¿Es el fin incluso del humanismo de Heidegger, situado más allá, pero en la *proximidad*, del humanismo de Sartre? Ubicada la conciencia, ¿dónde ubicar la experiencia de la conciencia y la ciencia de la experiencia de la conciencia? Situado el espíritu, ¿dónde poner la “fenomenalidad” del espíritu que se relaciona consigo mismo y la ciencia de esa “fenomenalidad”? Caracterizado el hombre, ¿dónde queda la antropología trascendental? ¿Y el humanismo descrito en *La carta sobre el humanismo*? ¿Cómo afecta el relevo del hombre al “problema del mal” y al “mal” en sí mismo?

Como sea, la temática del “fin del hombre” entra en contacto con la temática del “sufrimiento”, especialmente cuando, de una parte, éste último es *puesto* en el *logos* o es devenido relato, y de otra parte, cuando el sufrimiento no es causado por la violencia, porque de

ese modo la persona se encuentra sola o separada. *Irreductiblemente* sola. *Separada*. Sola *ante* la adversidad fortuita y sola *en* su intimidad devastada y vacía por el *facto mudo* de lo sucedido de una vez para siempre. Irreductible, y en esa medida, diferente al *Nosotros* de la metafísica y del humanismo. Comunicada, verbalizada, y en esa medida lugar de encuentro, o no.

¿O, acaso por la veta de la soledad comunicada, el sufrimiento padecido y el sufrimiento hecho relato se emparentarán de algún modo con la Verdad del Ser? Y, por la veta del *Otro* sufriente, ¿aparecerán la *proximidad* de Heidegger y la *metafísica* de Lévinas muy cercanas gracias a ese *factum* constituido por la pre-comprensión del ser, común a los hijos del Ser y la Lengua?

## 2. El mal y la teología: Andrés Torres Queiruga

También éste apartado consta de dos partes. Con esta breve consideración a *Dios, el anti-mal* sólo deseo enfatizar el aspecto subjetivo de la propuesta, por tanto, su limitación.

### 2.1. Dios, el anti-mal

“Dios, el anti-mal”, como concepción, es el fruto de una experiencia padecida por el autor, Andrés Torres Queiruga. Tal experiencia significó para él vivir y comprender a Dios *como puro amor y salvación incondicional* (Torres, 2011, p. 264). “Dios, el anti-mal”, como texto, es una pieza “tal vez excesivamente dogmática, carente de suficiente fundamentación” (p. 264). Si el lector, como el autor, ha padecido esa “Revolución en la idea de Dios” y en consecuencia ha sufrido esa “conversión inevitable” (p. 263), entonces sentirá, creemos, que el texto es verdadero, de lo contrario la interpretación del lector oscurecerá “la primacía absoluta de ese amor ya siempre entregado” (p. 264).

Ciertamente, carezco de la vivencia. Por fortuna queda el recurso discursivo o dialéctico. Desde esta perspectiva, el texto debe ofrecernos una nueva concepción del mal, la cual, a su vez, servirá para esclarecer problemas teológicos tradicionales como, por ejemplo, los milagros, la providencia y la oración de petición (pp. 276-298), el silencio de Dios (pp. 298-316) y el infierno (pp. 316-330). Desde esta

nueva concepción, revolucionaria para el autor, “el mal es *inevitable* y Dios está con nosotros *ante* el mal” (p. 265). Hay, en consecuencia, un sentido y éste es “colaborar con Dios para remediar el sufrimiento y el mal” (p. 266). Todo lo cual puede sintetizarse bajo la figura de una madre sufriente ante el lecho de su hijo enfermo, imagen en la cual Dios representa a la madre, la enfermedad al mal y los hombres, al hijo. Con ella (con la imagen) se refuta la concepción de un Dios distante y mudo ante el sufrimiento humano; en su lugar tenemos la idea de un Dios sufriente. En esta nueva visión de Dios desaparece la idea del pecado original al tiempo que se refuerza el sentido de la historia de salvación. En lo relativo al ser humano, este no es ya concebido como una criatura mala o inclinada al mal, sino simplemente como una criatura imperfecta y en consecuencia, susceptible de ser tentada. “La dureza del mal nace forzosamente con la inevitable *tristeza de lo finito*” (p. 273). En lo relativo a Dios, éste deja de ser el castigador o vengador para ser contemplado como el creador de un proyecto de salvación: “Si llama a la existencia (finitud), lo hace para la felicidad (salvación)” (p. 273). Muere entonces esa historia en la cual el inicio es el castigo por un pecado y el final la amenaza de una posible condena eterna en el infierno (p. 274). Muere, en síntesis, la visión teológica tradicional.

La nueva concepción –Dios descubierto como amor puro y situado a nuestro lado como compañero ante el mal– propone “la inevitabilidad del mal”, “el no intervencionismo de Dios” y su carácter de Anti-mal “infinitamente entregado a la promoción del bien de sus creaturas” (p. 287). La nueva visión permite contemplar de otra manera los tradicionales problemas de la teología. Por ejemplo, si antes se creía en el milagro como en la intervención empírica y esporádica de un Dios distante (presente justamente en el milagro), ahora todo es considerado como un milagro, pues se siente a un Dios siempre presente, actuando incansablemente en favor de las creaturas. “El milagro no es una causa al lado de las causas sino una causa en las causas” (p. 285). Si la providencia era considerada desde una óptica en donde se mezclaban el intervencionismo, la predestinación y una concepción abstracta de la omnipotencia de Dios, en la nueva concepción Dios es como un poeta luchando, ya no con la insuficiencia del lenguaje sino

con la finitud, esto es, con el hombre y sus circunstancias (historia). Dios es sentido como semejante al orden en virtud del cual todo aspira a la belleza, a la bondad y a la verdad. Por su parte, el hombre es, o no, un oyente de ese Dios y en consecuencia el hombre es “la libertad”, o sea, el hombre es “como puerta para la novedad más radical de la actividad divina en el mundo”, por tanto, el hombre es el lugar, o no, de la experiencia religiosa como novedad *sin* intervencionismo (p. 290). Finalmente, si en el pensamiento teológico tradicional la oración podía ser cuestionada por parecer una práctica que carecía de sentido o fomentaba la irresponsabilidad o se limitaba a ser un diálogo del alma consigo misma (p. 292), en tanto que el Dios al que se pide en la oración es un Dios separado e intervencionista, en esta revolución teológica la oración es una forma de acoger a Dios y secundarlo, de colaborar con su providencia amorosa, de dejarse convencer por su amor y colaborar con su gracia, de cultivar el agradecimiento y la confianza en su ayuda y en su presencia.

En el mismo sentido, si antes resultaba incomprensible el “silencio de Dios” ante el mal padecido por sus creaturas, como si la madre no acudiese al lecho del hijo enfermo o peor aún, como si teniendo el remedio lo negase, ahora se piensa en la inevitabilidad del mal y en la incapacidad de la creatura. Y si en la tradición se pensaba la “elección” en términos de un incomprensible e injusto “favoritismo”, ahora se piensa que tras la elección lo que hay es una acogida particular, pues Dios está junto a todos los hombres, pero cada hombre, en este caso cada tradición cultural, lo acoge a su manera. O si en algún momento se habló del holocausto judío ahora se habla de un horrendo “crimen humano, perpetrado idénticamente contra la humanidad y contra dios” (p. 309).

Para concluir, el tradicional tema del infierno; éste deja de ser considerado positivamente como el lugar del sufrimiento (eterno) para los hombres pecadores (creaturas temporales), pues desde esa perspectiva tradicional se reconoce la acción de Dios y con ella aparece el rostro cruel de un Dios castigador y vengativo. Desde la nueva concepción, el infierno o la condenación pueden limitarse a ser simplemente la muerte, esto es, la desaparición física de cada *quien*, lo cual implica que alguien en particular ha renunciado a la vida eterna

(p. 323). O bien puede verse como la muerte definitiva de ciertos aspectos (pérdida eterna y definitiva de posibilidades de realización y plenitud) y la salvación definitiva de otros, presentes en cada ser humano (p. 324). O, aún, podría considerarse desde la figura de la forma pasada por el fuego, es decir, la salvación consistiría en conservar en gran parte la forma, tras ser sometido al fuego, por haber acogido a Dios, y apenas conservar la forma, precisamente por la libertad con la que se vivió al margen de Dios (p. 327).

## 2.2. Los límites racionales de esta propuesta

Llegados a este punto de la exposición, preguntémosnos: ¿Cuál es el objeto del discurso? Al parecer, la relación entre Dios y el Mal. Pero ¿hay Dios o siquiera, hay mal? Es decir, ¿nos enfrentamos ante un texto que versa sobre dos palabras? El objeto de este escrito, ¿son meras palabras? Hay, por supuesto, dolor, pero ¿por qué llamar *mal* al sufrimiento? Los hombres, lo sabemos, se matan entre sí, pero ¿por qué llamar *mal* a la guerra o a la violencia? El cuerpo padece los efectos nocivos de agentes patógenos o sufre por desequilibrios en la producción o excreción de ciertas sustancias, pero ¿por qué llamar *mal* a la enfermedad? Eventualmente en la naturaleza acontecen fenómenos calamitosos para la vida, pero ¿por qué llamar *mal* a los desastres naturales? Hay, ciertamente, vida y muerte, creación y destrucción, pero ¿hay Dios o siquiera, mal?

Imaginemos una versión diferente de la conocida fábula de Nietzsche. Digo: en algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales débiles y temerosos inventaron el mal. Minuto de insania en la “Historia universal”.

Y puedo extraer de ella, a mi manera, su moraleja: así como el filósofo, criatura débil y enfermiza, pregona el amor a la verdad, enmascarando su voluntad de quererla, del mismo modo el teólogo o moralista, figura aún más patética, pregona su amor a la bondad, enmascarando su voluntad de quererla; en realidad, no existe la verdad del filósofo, ni existe la bondad del teólogo. La primera, la verdad, es

triplemente relativa: cambia de especie en especie, es algo diferente en cada individuo de la especie y entre los seres humanos se encuentra determinada cultural e históricamente, con lo cual cambia de etnia en etnia y en cada etnia cambia de una época a otra. Y así de volátil e ilusiva es la bondad o su correlato, la maldad.

Intentemos ahora una vía diferente. ¿Hay Dios, *hay mal*? Podemos aproximarnos a la pregunta teniendo en mente la famosa *Conferencia sobre ética* (Wittgenstein, 2007). En ella, la tesis es esta: “En todas las expresiones éticas y religiosas hay un subyacente mal uso del lenguaje”. *Prima facie* tales expresiones parecen ser analogías. Ahora bien, se puede prescindir de las analogías y expresar de manera directa las cosas, pero si se quisiera usar otro lenguaje, no metafórico o no analógico, para describir los hechos religiosos o éticos, se terminaría por describir que tales hechos no existen. La relación entre palabras religiosas o éticas y cosas religiosas o éticas es el sin sentido. Y con mayor propiedad debería predicarse: “las palabras religiosas o éticas nacieron y nacen cuando se quiso o se quiere ir más allá del mundo o más allá del lenguaje significativo”. Y ello acontece y acontece cuando se padecieron o padecen ciertas *experiencias*. Experiencias durante las cuales se arremete contra los *límites del lenguaje*. Experiencias en virtud de las cuales se da testimonio de una tendencia del espíritu humano. Tendencia a estar en situación límite en términos naturales, es decir, a ubicarse o situarse en límites con lo sobrenatural.

Como se dijo desde el inicio, el autor padeció una experiencia: “la vivencia de Dios como puro amor”. Pero ¿hay Dios, o siquiera, amor? Ciertas personas tienen ciertas experiencias. Wittgenstein, por ejemplo, experimentó el asombro ante la existencia del universo o la seguridad absoluta, pase lo que pasé. Pero de allí no transitó a una postura ética particular o saltó a una convicción religiosa determinada. Nos ofreció, en cambio, una ilustrativa conferencia sobre ética: hay una tendencia del espíritu a llevarnos a los límites del lenguaje; de ahí las experiencias en las cuales el lenguaje en sí mismo es una experiencia. ¿Qué nos ofrece Andrés Torres Queiruga?

El autor habla de una “trascendencia desde adentro” (p. 267). A mi juicio, es una forma de mencionar la tradicional “infinitud en la

finitud”, esto es, una forma de hacer referencia al misterio del hombre, la creatura hecha a imagen y semejanza del creador, según dicen unos, o la única creatura de la naturaleza en la cual se da la facultad de la imaginación, según dicen otros, para quienes la propiedad del hombre está en relación con, por ejemplo, la intuición. Recientemente se ha dicho: *otredad* constitutiva (Lévinas), instauración *deconstructiva* (Derrida). Y un poco antes, en un momento más *original*, en mi opinión, se dijo: *Ereignis* (Heidegger)<sup>11</sup>. En otras palabras, la expresión “trascendencia desde adentro” es otra fórmula paradójica, como “finitud infinita”, “alteridad idéntica” o “ser nada”. Fórmulas tradicionales con las cuales el principio de no contradicción es violado sin violencia en la confesión de un *misterio*.

Dicho clara y brevemente, la experiencia del autor, “Dios es puro amor”, es un lugar común en la literatura cristiana, y el texto “Dios, el anti-mal” no tiene el poder suficiente para expresar en el lenguaje escrito algo más allá de la lógica, la razón o la argumentación. Así, si para el autor, frente al libro de Job existe una “escandalosa retórica teológica”, la retórica de Torres Queiruga ni hace comprensible por qué debe ser justamente quien acoge a Dios, y no quien realiza su libertad alejado de Dios, el que pregunta ¿dónde está el padre?, ni arroja alguna luz sobre la presencia y rol de Satanás en el relato. Si Dios es el gran compañero, el que comprende, no lo imaginamos al lado del caminante, Abraham; en el mejor de los casos Dios estaría al final del camino, en la montaña probática (Kierkegaard). Si quien ora para pedir hace de Dios un Dios separado, culpable del mal, caprichoso (escucha a unos y no a otros, lo hace en ciertas ocasiones y en otras no), el autor no nos ayuda a comprender el sentido del Padre Nuestro, la oración enseñada por Cristo (*danos el pan, perdónanos, no nos dejes caer en tentación*). Si prefiere llamar *Shoá* o *Shoah* al Holocausto, porque a su juicio Dios no habría podido pedir a su pueblo semejante sacrificio, parece olvidar que la crucifixión del hijo fue ordenada por el padre (*Padre, si es tu voluntad, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya*). En resumen, frente a una veta de la

---

11 Véanse, respectivamente, *Humanismo del otro hombre* de Lévinas, *Márgenes de la filosofía* de Derrida, e *Identidad y diferencia* de Heidegger.

tradición teológica para la cual hay una *ambivalencia* compleja en Dios, el autor simplemente corta el nudo gordiano, quedándose con el lado luminoso de la divinidad.

En la exposición de “Dios, el anti-mal”, la aporética dualidad “Dios-Mal” simplemente desaparece. En la teología aquí considerada (p. 272), hay un Dios bueno, hay una naturaleza buena (*Y vio Dios que todo era bueno*) y hay un hombre *potencialmente* malo (“Por Adán viene la muerte”). Pero, si el mal está en relación con el hombre, ¿qué pasa con lo monstruoso como hecho biológico puro? ¿Y qué con los desastres naturales? ¿No es, acaso, la realidad antagónica en su esencia: caos y orden, entropía y equilibrio, noche y día, muerte y vida, oscuridad y luz? Podría responderse: no existe la naturaleza en *sí misma*, sólo hay naturaleza *para* el hombre; pero al responder de este modo sólo aplazamos la pregunta, pues de todos modos podemos preguntar por qué *para* el hombre hay lo monstruoso. Como sea, ahí están, ante nosotros, los tsunamis, los terremotos y las serpientes de dos cabezas.

Encuentro más prometedora la vía que explora la naturaleza paradójica del ser humano. Imaginemos por un momento que es posible predicar objetivamente de la naturaleza. Supongamos también que el principio de autoconservación gobierna la vida. Ante el espectador, humano o animal, aparece un orden en el cual unos están naturalmente destinados a morir en manos de los otros. Todo vale: fingir estar muerto, mimetizarse, esconderse, usar veneno... Ni es malo el león, ni es bueno el cervatillo. Hay, simplemente, un orden, una ley, un principio. Todos hijos del tiempo. Porque aun quien ocupa la cima en la cadena alimenticia termina abdicando ante la muerte. Ahora bien, inscrito en un mundo así, el hombre ha de sentir que se nace para morir... Debe experimentar lo absurdo de su condición.

El hombre es una paradoja, porque si en él el sentido común dice “preserva tu existencia”, simultáneamente hay en él, por citar un ejemplo entre muchos, un sentimiento oceánico en virtud del cual la existencia puede ahogarse en lo absoluto del mar. Y el hombre sentencia paradójicamente porque está facultado para decir, por ejemplo, “esta frase es falsa”. Por supuesto, la *experiencia* real de dejarse caer en un volcán o de caminar hasta mar adentro puede no ocurrir, del

mismo que se puede vivir una vida centenaria sin pronunciar jamás oraciones como “el conjunto de los conjuntos que no forman parte de sí mismos forma parte de sí mismo” o “esta frase es falsa”. Porque lo *propio* del hombre es estar facultado para actualizar, o no, una *potencia*.

Ahora bien, corresponde a la estructura misma de esta actualización, en primer lugar, el padecerse como *escisión*, esto es, como reconocimiento de sí mismo y de otro idéntico pero diferente a sí mismo. Un *Otro*, real pero ilusivo o ilusivo pero real, con el cual se puede dialogar o combatir. Poetas y filósofos han dado testimonio de *esa amistosa* presencia. Místicos y hombres de acción, de lo contrario: Pablo nos habla como si él fuera el lugar de una lucha entre la ley de Dios o del espíritu y la ley de la carne o del pecado; Cristo renunció al mundo, porque era bueno, y todo cristiano que opta por la política queda bajo esa incómoda realidad en la que “no es verdad que sólo el bien pueda derivar del bien, y el mal del mal, sino que muy a menudo es al contrario”, como sentenciara Max Weber en *La política como vocación*.

En segundo lugar, es ínsito a la experiencia padecerse como *separación*, es decir vivirse real pero ilusivamente o ilusiva pero realmente en *ninguna parte*, esto es, en un no-lugar diferente a cualquier lugar del mundo. Por último, pertenece a la naturaleza de la experiencia actualizar un conjunto de abstracciones: Verdad, Bondad, Belleza, Libertad, Justicia... De allí nace la prioridad ontológica del sí frente al no.

En tercer lugar, consiste en la vivencia de la *otredad*. Tal experiencia es inefable. Y se experimenta de muchas formas. Una de ellas, la vivencia de Dios como puro amor. Al tratar de poner la experiencia en el lenguaje nos vemos en una situación semejante a la de quien desea reproducir un sueño y advierte cómo simultáneamente las imágenes oníricas se desvanecen en la memoria y las palabras se muestran impotentes para representar la realidad soñada. Quien padece la experiencia por supuesto tiene la necesidad de decirla y, acaso, de organizar el conjunto de la realidad humana a partir de ella, esto es, hacer una teoría o racionalización. Empresa condenada al fracaso, pero ineluctable.

Sobre el particular, Platón dijo lo necesario:

Lo que sí puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlos descubierto por sí mismos, es lo siguiente: Es imposible, en mi opinión, que ellos tengan ningún conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma (*Carta VII*, 341c).



## 3. El mal y la educación: Joan-Carles Mèlich

Este apartado se organizó siguiendo la estructura del cuarto capítulo del libro de Mèlich titulado *La situación ética*.

### 3.1. La ética de la compasión

La ética, sostiene Mèlich (2010), no es la respuesta a la pregunta *qué debo hacer* sino justamente la ausencia de respuesta a tal pregunta; “la ética emerge en una *situación* [de radical excepcionalidad] en la que uno no puede encontrar *a priori* una respuesta” (p. 89). “No es posible responder por *adelantado* a una situación ética”. Pero, nos preguntamos, si esto es así, ¿cómo interpretar la propuesta de una “ética para la compasión”? O bien es una respuesta y en esa medida una negación del punto de partida, por tanto una construcción teórica sin fundamento, o bien es una solución personal, digamos, el análisis de una experiencia del autor, pero en ese caso no resulta claro cómo es posible generalizar tal *experiencia* sin hacer de esta ética “una respuesta por adelantado”. En síntesis: o la ética como hecho educativo constituye la negación misma de la educación, esto es, dicho con mayor propiedad, la ética se configura como radical cuestionamiento del mundo para el cual se quiere educar, o la educación y la ética terminan siendo simplemente meros instrumentos de dominación.

Y en esa medida, la ética de la compasión introducida en el campo educativo es otro caso en el cual el hombre, ahora *compasivo*, como otrora fue cartesiano o cristiano, “es libre para el Mal, no para el Bien, para el Error, no para la Verdad” (Correa, 1996); porque la *compasión* es, en mi opinión, una modalidad de *verdad del ser* o certeza trascendente, por tanto una idea a partir de la cual se quiere “hacer mejores a los seres humanos”, lo que tradicionalmente ha significado: dominación o domesticación.

La ética, sostiene Arendt, es lo mismo que la moral; ambas significan costumbres. Desde Arendt, la afirmación “la educación después de Auschwitz significa esforzarse por pensar en una *educación de la infancia* libre de todo adoctrinamiento” (Mèlich, 2010, p. 137) contiene una redundancia (educación de la infancia) y está muy próxima a ser una contradicción en los términos, porque educar es introducir a los niños al mundo de los adultos y éste siempre es envejecido, desde la perspectiva de los nuevos o recién llegados, como Arendt los llamara. Para decirlo de forma clara y breve: educar es introducir a los niños en la casa-lenguaje de los adultos y esta casa está hecha de prejuicios. En resumen: también la ética de la compasión nace *envejecida* para los ciudadanos del futuro; es, como toda propuesta teórica, un prejuicio. Introducir la ética de la compasión, o cualquier otra, a la escuela o a la educación es adoctrinamiento.

Aquí considero la *situación de radical excepcionalidad* ante el mundo preestablecido y, por tanto, la emergencia de la vida ética (de la compasión o de cualquier otra), desde la perspectiva del límite en Heidegger, según lo concibe Derrida. *Límite* será entonces el paso de la *proximidad* a lo propio. Un doble motivo, en consecuencia: “el ser como presencia” y “la proximidad del ser a la esencia del hombre” (Derrida, 1994, p. 165). Ello dará lugar en el discurso de Heidegger, dirá más adelante Derrida, para toda una “metáfora de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, asociando a la proximidad del ser los valores de la vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guarda, de voz y de escucha” (p. 168). ¿Por qué? Porque el hombre posee el lenguaje, pero no como un instrumento o facultad o capacidad, sino como casa, pues el lenguaje es “la casa del ser en

la cual el hombre habita y de esta manera ek-siste, perteneciendo a la verdad del ser cuya custodia asume” (p. 169). Lo cual significa, en mi interpretación: el ser es nada. No es algo. No existe. No puede ser dicho. El ser se dice en la metáfora óntica. Y la elección de tal metáfora es significativa.

Para repensar un asunto, el lenguaje presente, que es metafísico, debe ser de-construido. Pero, Heidegger, en opinión de Derrida (1994), no habla un lenguaje nuevo sino uno metafórico. La clave de la metáfora es ésta:

Lo próximo y lo propio se piensan aquí [*La carta sobre el humanismo*], en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente (p. 170).

O para decirlo tautológicamente: el ser es lo próximo del hombre y el hombre es lo próximo del ser; porque “el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser”, esto es, porque el hombre es desde siempre su propio fin (p. 171), es decir, “el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio” (p. 172).

Dentro de la moda contemporánea de repensar el tema de estudio, en este caso se intenta repensar la ética. Aquí, como en todos los casos, repensar significa pensar por fuera del pensamiento metafísico. Por metafísica Mèlich entiende: doblar el mundo, sub-valorar este mundo con relación al otro (trascendente), dotar de sentido este mundo (natural, sensible, real) a partir del mundo trascendente, ubicar –en este caso el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*– en el más allá (trascendencia) y tratarlos como cognoscibles (Mèlich, 2010, p. 95). Coherentemente, la ética metafísica supone gratuitamente, primero, la existencia en el hombre de *algo* (espíritu, alma razón o lo que sea), segundo, la existencia fuera del hombre de una ley o modelo nouménico, y tercero, la posibilidad o no de que exista *correspondencia* entre el hombre y la ley.

Además de situarse por fuera del pensamiento metafísico, la ética de la compasión se concibe desde la *inmanencia* y desde allí piensa su campo. Desde allí, por ejemplo, el autor distingue entre *moral* (mundo) y *ética* (vida). Por supuesto, “vida” significa aquí vida *propiamente* humana y no “mera zoé” (p. 93). Y como “Toda ética descansa, más o menos explícitamente, en una antropología” (p. 98), también desde allí se piensa la antropología de la compasión.

## 3.2. Ética y cuerpo

A diferencia de la ética tradicional, fundada en la metafísica de Platón y Descartes, quienes proponen un dualismo que condena al cuerpo, o a diferencia de la ética crítica de Kant, quien también en esta materia es metafísico, por lo menos en opinión de Mèlich, ya que Kant encuentra el *punto arquimédico* fuera del cuerpo (p. 104), la *ética de la compasión* es corpórea. En ese sentido, la ética aquí considerada se fundamenta en este principio: “todo lo que podemos conocer, decir, pensar o hacer en el mundo *pasa* por la representación y, por lo tanto, por el cuerpo”. Es decir, “todo lo que los seres humanos hagamos está *mediatizado* por nuestras formas corporales” (p. 106). En síntesis: “*la razón siempre es corpórea*”, no hay razón pura práctica o razón ética libre del cuerpo (p. 108). Pero ¿dónde termina el cuerpo y dónde comienza la conciencia? ¿Cómo se da ese *paso* o *mediación* entre lo uno, digamos lo sensible-natural-corporal, y lo otro, digamos lo representacional-espiritual-mental? ¿Cómo dar cuenta del principio vital en sí mismo o de la finalidad o intencionalidad del movimiento vital en sí mismo?

Cuanto pueda decir la Inteligencia Artificial en contra de la tesis “la razón siempre es corpórea” no será objeto de discusión aquí; por el contrario, identificaremos al cuerpo con la máquina y sostendremos que toda la Inteligencia Artificial nos habla en favor de la tesis. Pero ¿cuál es el lugar de la ética en ese mundo? Se trabaja ya en el orden de los sentimientos en la Inteligencia Artificial, pero ¿es eso ética? Desde hace décadas la Inteligencia Artificial resuelve problemas, pero, esa *situación* en la cual el mundo de la máquina deviene obsoleto y ésta se

encuentra en la obligación de encontrar una respuesta nueva, ¿es ética? ¿Hay una solución de continuidad entre los problemas cognitivos, los problemas emocionales y los problemas éticos? Si las respuestas a estas preguntas fueran afirmativas, la antropología de la ética de la compasión recibiría un espaldarazo: lo propiamente humano tiende a identificarse con lo exhibido en el campo de la Inteligencia Artificial. Cuestión de esperar la máquina capaz no sólo de experimentar el sufrimiento sino de articularlo en palabras: *¿por qué yo?*

Por el contrario, si las respuestas son negativas, lo decisivo estará en la distinción establecida por Kant entre *Vernunft* y *Verstand*, o entre pensamiento-razón propiamente dicha (*Vernunft*) y razón-entendimiento (*Verstand*), esto es, entre pensar (*Vernunft*) y *conocer por objeto* (*Verstand*); para decirlo con Ricoeur: “Kant advierte el fondo demónico de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento siempre atento a no trasgredir los *límites* del *conocimiento* y a preservar la diferencia entre *pensar* y *conocer por objeto*” (Ricoeur, 2006, p. 46). Dicho con mayor propiedad: si las respuestas son negativas lo decisivo estará en la disolución de la visión moral del mundo realizada por la razón pura y su reintroducción desde la razón práctica. ¿Cómo se articulan en Kant las relaciones entre el cuerpo, la razón pura y la razón práctica? ¿Desde el cuerpo sólo hay lugar para la disolución de la visión moral del mundo, y la ética de la compasión reintroduce la ética o moral desde *otra parte*, no corporal? Como sea, al parecer, la ética o moral es un fenómeno fundamentalmente relacionado con ese *salto* de la razón pura a la razón práctica en Kant o de la incorporación desde *otra parte*.

En el comienzo de la tradición, Platón distinguió entre lo cognoscible, es decir el mundo sensible y su correlato, la ciencia u opinión (*διάνοια*), y lo incognoscible, o sea el mundo de las ideas y su correlato, la teoría o visión o contemplación (*νοῦς*). Y a lo largo de toda la tradición metafísica se separó la *intuición* del *pensamiento discursivo*, esto es, se separó la *dialéctica* de ese *salto* no dialéctico a la *comprensión*. Salto no dialéctico, pero dado en la dialéctica. Se dijo siempre *νοῦς* y *διάνοια*, *Vernunft* y *Verstand*, Verdad inefable y Opinión discursiva (*logos*). Recientemente Derrida lo recordó afirmando: “el fundamento es el principio de razón, pero este

fundamento no está fundamentado... Nos apoyamos sin saberlo, en un abismo” (Correa, 2015).

Mèlich afirma: la ética de la compasión “es una ética radicalmente ambigua que nada tiene que ver con grandes principios ni leyes, ni con la obediencia a imperativos categóricos” (p. 108). ¿Cuál es la procedencia de la compasión? ¿Cómo justificarla? ¿En dónde se apoya, descansa o fundamenta? Y en el epígrafe Mèlich recordaba a Wittgenstein: “un libro de ética, si es de ética, destruiría como una explosión, todos los demás libros del mundo”. Ciertamente tal explosión no ocurrió en ningún caso tras la publicación de los diferentes libros en los cuales apareció el texto de la famosa *Conferencia sobre ética*, evidentemente porque la conferencia no *era* ética, sino *sobre* ética; con otras palabras, Wittgenstein no escribió una ética de la compasión o de cualquier otro tipo, sino que escribió sobre la ética en general y acaso sobre todas las éticas en particular, incluida por supuesto la de la compasión, si por *compasión* se nombra una *experiencia sobrenatural*, esto es, si compasión es una “expresión carente de sentido”, con la cual se “pretende *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que *ir más allá* del lenguaje significativo”, dando de esa manera “testimonio de una tendencia del espíritu humano” (Wittgenstein, 2007, p. 122). En síntesis, la naturaleza de toda ética, y no sólo de la ética de la compasión, es *ambigua*, porque el fenómeno ético emerge cuando “se arremete contra los límites del lenguaje”.

Que el lugar de la ética es el *límite* del lenguaje significa que lo ético se experimenta *más allá del mundo*, cuando el ser humano está en *situación* o es obligado por el *factum* a exhibir una tendencia ínsita al espíritu o al ser humano. Justamente de ello dio cuenta Kant cuando tras fijar férreamente los límites para la razón pura fue *llevado* más allá de lo físico o corporal o sensible (a-moral, a-ético), hasta lo puramente espiritual (totalmente moral, absolutamente ético). Resumiendo: ética o moral, pues son lo mismo, significan: el hombre es un híbrido (Identidad y Diferencia).

Que el *cogito*, universalmente –por lo menos en Europa o en Occidente– y eternamente –por lo menos dentro de la extinta tradición metafísica– se experimente siempre en el *lenguaje*, esto es, en el pensamiento discursivo (λόγος), significa, tautológicamente, que

el Mundo está hecho de palabras, que el Mundo es una construcción simbólica, que la cotidianidad del hombre ocurre en un *estar en situación permanente*, porque descansa en el fundamento no fundamentado del principio de razón, y que en cualquier momento, *de repente*, el abismo se hace evidente en virtud de ciertas experiencias en donde el lenguaje deja de ser habitual y se queda sin fundamento. Este descubrimiento o *factum*, en el cual la realidad pierde sentido o reclama sentido, *desnuda* la verdadera condición humana: ser problema (πρόβλημα), ser paradoja, estar en situación, ser finitud-infinita, constituir imaginación realizada. Ética o moral, en consecuencia, significan: el hombre vive, descansa, reposa o se fundamenta en una *ilusión*... Tal vez esa construcción-ilusión original ha llegado a su fin. Quizá no haya porvenir para ella. Por eso se celebra el fin de las ideologías y el nacimiento de lo post-humano. Como sea, de este modo queda expuesta toda la substancia, toda la carne, toda la piel, todo el cuerpo de la ética o de la moral: es una *ilusión*.

Que aún está por escribir ese libro que hará explotar a todos los demás, es evidente. Que en el pasado se haya escrito tal libro es creíble, después de todo cada metáfora crea y destruye mundos posibles y cada filósofo auténtico ha sentido necesidad de reinventar el lenguaje. Tal vez tal libro fue el idioma indoeuropeo. Que en el futuro se escriba uno...

Heidegger de-construye el lenguaje, pero aún hace metáforas. Derrida considera la posibilidad de ir más lejos: ¿hay lugar para la ética después del lenguaje de la metafísica, con el advenimiento del hombre nuevo, ese que danzará fuera de casa en la fiesta cruel y en el olvido activo del ser del cual Nietzsche nos hablara? (Derrida, 1994, p. 174).

### 3.3. Ética y símbolo

¿Cuál es la relevancia ética del símbolo? ¿Cuál la relación entre ética y símbolo? (Mèlich, 2010, p. 110). Primero exponamos el símbolo y lo simbólico. Como toda ética descansa en una antropología, la ética de la compasión tiene la suya: la antropología *spectral* (p. 120). Ello significa: “Como resultado de la finitud originaria, la vida no puede

sino ser vivida simbólicamente y, por tanto, a través de artefactos y de relaciones que permitan soportar ese *ser-en-falta*” (p. 121). Por eso, “No sólo el lenguaje sino el propio ser humano es simbólico” (p. 120). Somos una *presencia* que remite a una *ausencia* y la cultura es la manera compensatoria de vivir esa ausencia.

Ahora demos cuenta de la relación símbolo-ética. Tal condición (simbólico-espectral) nos pone “frente a una *gramática de la amistad y de la compasión*”. “Una ética del símbolo se concreta, pues, en amistad y, más concretamente, en *acompañamiento en el dolor*”. “*La amistad ofrece compasión*” (p. 124). En la sociedad contemporánea (sin meta-relatos, sin vínculos, tecnológica), “la amistad se hace indispensable”. Interesante, comenta marginalmente Mèlich, reflexionar sobre la ausencia de la amistad en el universo teórico de Heidegger. Tal vez la amistad sea un resto de humanismo y de vulnerabilidad que el pensador alemán no está dispuesto a conceder, concluye.

¿Qué es aquí el símbolo o lo simbólico? Es la forma compasiva de introducir la ética; por eso lo simbólico encuentra aquí su dimensión en la *ausencia* (¿de qué?) y nos pone frente a la gramática de la amistad (¿cómo?, ¿por qué?). Dos consideraciones sirven para develar el trasfondo teórico sobre el cual descansa todo este asunto. La primera es la ambivalencia valorativa de la cultura en la argumentación. La segunda, lo paradójico de la ética en la interpretación de Heidegger.

Citando a Sloterdijk, Mèlich afirma: “Nunca han vivido, ni podrán vivir los seres humanos en inmediatez con la naturaleza, y jamás han pisado el suelo de lo que se llama los hechos mismos” (p. 112). Los seres humanos viven en *esferas*: “creaciones espaciales sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior” (p. 112). En esta antropología, al parecer, hay un “afuera” que jamás será pisado, pero que *obra* u *opera* sobre los seres humanos, en tanto que éstos son extáticos. Tanto las posibles articulaciones entre este “afuera” o “exterior” y la cosa en sí de Kant, como las conexiones entre ese ser extático y lo ilusivo-trascendental en Kant, no son contemplados en la argumentación. Habiendo un exterior, esta antropología nos habla lógicamente de un interior: “Sólo desde estas *estructuras (esféricas) de inmunidad*, generadoras de espacio interior,

pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones” y existir “como quienes realmente son” (p. 112).

Citando en esta ocasión a Marquard, Mèlich afirma: el hombre “vive en la cultura, una realidad en vez de aquella primera realidad absoluta que no puede soportar”. El ser humano “tiene que compensar su falta de equilibrio, su desnudez, su carácter incompleto en la *cultura*, esto es, en lo artificial, en la expresividad, en la trascendencia” (p. 113).

De este modo, hay una cierta ambivalencia en la valoración de la cultura, pues si desde Sloterdijk ésta es inmunológicamente efectiva y “ontológicamente” necesaria, desde Marquard ésta es francamente una ilusión-sublimación. ¿Se puede identificar las nociones de “esfera” y “cultura”? El contexto de la argumentación nos faculta para hacerlo. No gratuitamente se oye en el trasfondo la voz de Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: los seres humanos, desdichados, delicados y efímeros, criaturas débiles y poco robustas, poseen el intelecto como otras bestias tienen cuernos, e inventaron el conocimiento como cada especie inventa su propia estrategia de subsistencia. Ahora bien, en su “antropología”, Nietzsche, primero, sitúa en el origen del hombre a la pura facticidad, llamada por él además *fatalidad*; luego pone en el fin nada, pues en opinión suya “en la realidad *falta* la finalidad...”, ya que “*Nosotros* hemos inventado el concepto *finalidad*”; y por último, en medio, entre esa nada originaria y esa nada final, Nietzsche sitúa la *ficción*, esto es la cultura, la esfera. Por otra parte, para él es justamente una forma de ficción la que inicialmente adquirió el aspecto de la metafísica, para tener más tarde, en el cristianismo, la faz del verdugo<sup>12</sup>.

¿Es la ética de la compasión una metafísica del verdugo arrepentido o impotente? Tal es la ambivalencia que encuentro. ¿Qué es la cultura en la ética de la compasión? ¿Hay alguna verdad en la cultura, algún fundamento? ¿Cuál es la realidad del símbolo y cuáles son las partes unidas a través del símbolo? ¿Cuál, su vínculo?

---

12 “El cristianismo es una metafísica del verdugo...”. Tal es la sentencia de Nietzsche en *Los cuatro grandes errores*, famoso pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*.

Con la interpretación de Heidegger pasa algo semejante. Mèlich elogia la “antropología” de *Ser y Tiempo* pues en ella “la vida humana posee una naturaleza móvil, un carácter histórico”, no esencialista, invariable, sino “un modo contingente” (p. 117), pero a su vez le reprocha poseer “una concepción *negativa* del modo de ser humano”. Por supuesto, expresiones como “somos animales tardíos”, “aceptar nuestra condición doliente”, “sobrellevar el drama de existencia, esa ausencia constitutiva respecto a nosotros mismos y los demás” (p. 114) o “allí donde hay símbolo hay *ausencia*”, “somos simbólicos, esto es, *seres-en-falta*” (p. 111), y otras semejantes, son expresiones a-históricas y en cierta medida esencialistas, invariables y necesarias o no contingentes, del mismo modo, implican una visión negativa del hombre. Porqué debemos preferir una antropología en donde *Nosotros* somos *seres-en-falta* a otra en la cual *la caída* determina en *Nosotros* nuestra situación *proyectada* en el mundo, no se dice. Ni se aclara porqué la esfera o la cultura es mejor que el lenguaje como casa. Ni se elucida por qué expresiones como *claro* o *escucha* o *cuidado* son peores en comparación con expresiones como “habitar significa ya formar esferas”, “por esa razón *Nosotros* somos seres que eligen mundos redondos y seres cuya mirada se mueve dentro de horizontes” o “*Nosotros* somos seres deficientes que escapamos de nuestras deficiencias gracias a las compensaciones”.

Pero por sobre todas las cosas, la ética de la compasión no nos dice por qué se debe desoír la pregunta de Derrida: *¿Pero quién, nosotros?* (Derrida, 1994, p. 174). Tal vez al oírla se entendería porqué si la amistad es un resto de humanismo y de vulnerabilidad, Heidegger no tiene lugar para la amistad en su reflexión, ni hay en su obra sitio para el mal, ni encuentra cómo situar la ética en su pensamiento. Ahora bien, si en el paleo-lenguaje de Heidegger, en el cual “...el *Dasein*, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre” (Derrida, 1994, p. 164), ya no hay sitio para la amistad, para el mal, para la ética, ¿qué pasará si abandonamos la cuestión de la verdad del ser, si no pensamos ya más en ontología alguna, si practicamos el *olvido activo del ser*? ¿Amistad, mal y ética o moral serían conchas vacías, palabras hueras, vestigios arqueológicos de una especie, el hombre, ya extinta? Derrida encuentra en Nietzsche la posibilidad de distinguir,

acaso, entre el último hombre, el hombre superior, tal vez ese al cual haría referencia Heidegger en su humanismo ultra-humanista, y lo post-humano, lo sobre-hombre, el superhumano. Afirma:

El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último –que no es el último hombre– se despierta y parte, sin volverse a lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos (Derrida, 1994, p. 173).

Su risa estallarà entonces... Danzarà, fuera de la casa.

### 3.4. Ética, experiencia y respuesta. Auschwitz como acontecimiento

“El núcleo *duro* de una ética de la compasión radica en contestar a esta pregunta: *¿necesitamos de los imperativos categóricos para que exista la ética?*” (Mèlich, 2010, p. 139). En consecuencia, la ética de la compasión se perfila en polémica con la ética de Kant.

¿Cuál es la crítica a Kant? Su ética es normativa, categórica, imperativa; es, además, no humana porque descansa en un *fundamento* o punto de Arquímedes *exterior* al hombre; es, finalmente, una ética en la cual no hay *lugar* para la experiencia. Por el contrario, la ética de la compasión es una ética “netamente antropológica, una ética *desde la experiencia*” (p. 143). Por otra parte, y según informa el autor, su ética como respuesta será semejante a la de Lévinas, pero radicalmente más no-kantiana (p. 147). Con la ética de Lévinas compartirá: su heteronomía, el hecho de situar a la experiencia en el centro de la ética y su naturaleza fenomenológica, es decir, su deseo de encontrar el sentido de la ética. No obstante, de la ética de Lévinas se distanciará por no ser ni imperativa ni categórica (p. 147). Finalmente, dice, su respuesta se reconocerá mejor en la fenomenología de Waldenfels, en la cual lo *extraño* obrará en nosotros como un llamado ante el cual es ineluctable *responder*, configurando de ese modo un precipicio entre lo propio y lo extraño, un “punto ciego *más acá* del bien y del mal”, un “Lugar sombrío de la moral: la ética” (pp. 150-152).

Situemos este “núcleo duro” en perspectiva filosófica, esto es, ontológica. La filosofía propiamente dicha es ontología y ésta es, desde Platón, la reducción de lo “otro” a lo “mismo”, o sea la identificación del hombre con el pensamiento y la identificación del pensamiento con todas las cosas (por lo menos en opinión de Arendt y según cree la tradición metafísica). Ontología es, en síntesis: “la negación y la fagocitación de la alteridad y de la diferencia” (Arendt, 1968). Ontología es violencia. Pero, para ponerlo en palabras de Ricoeur, Kant le propinó un golpe duro, aunque no definitivo, a esta tradición. Desde entonces el núcleo duro de cualquier asunto siempre se sitúa en polémica con la revolución copernicana operada en la ontología, esto es, en la filosofía.

En *La filosofía de la existencia*, Hannah Arendt nos ofrece una ilustrativa historia de ese *desde entonces* de la filosofía (Arendt, 2005). La historia de la filosofía descansaría sobre un doble presupuesto: la identificación del Ser con el Pensar y la creencia en el Ser como lo dado. Kant destruyó la *Ilusión*, o sea, la identificación entre Ser y Pensar, lo cual significó llevar a cabo la ruptura con toda la tradición, mostrando la verdadera naturaleza del ser humano: la libertad; sin embargo, Kant conservó la creencia en el carácter *dado* del Ser y al hacerlo llevó la *causalidad* hasta el dominio de los asuntos humanos, y de este modo, la realidad práctica-humana se tornó esclava de la Justicia o del Ser (Arendt, 1968, p. 54). Contra este hombre esclavo del Ser protestó Schelling, quien sacó de Kant la conclusión que Kant mismo no expresó con todas las letras: “Ningún universal existe<sup>13</sup>, sino sólo lo individual, y la *esencia universal* existe sólo si el *individuo absoluto* es esa esencia” (p. 53). Este ser dado *puesto ahí* para la instrumentalización del espíritu es el dominio en el cual se dan los errores fundamentales del filósofo, denunciados por Nietzsche<sup>14</sup>: confundir la consecuencia con la causa (“Haz esto y

---

13 Ni compasión, ni responsabilidad, ni alguno. La ética toda carece de fundamento. Desde esta perspectiva, la “compasión” es otra forma de encontrar alguna certeza en un mundo en el cual no es posible aferrarse a nada.

14 Para todo este pasaje véase en *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1998), los cuatro errores del pensamiento filosófico: 1. Confundir la consecuencia con la causa. 2. Oír imperativos morales; el factum es simple: realidad es virtud,

aquello”, por ejemplo, sé *compasivo*, es el imperativo que constituye todo el fundamento de toda ética, de toda moral, de toda religión); creer en el espíritu o en el yo o en la voluntad o en los motivos como causa del movimiento (¿Quién es llamado por lo extraño? ¿Quién responde compasivamente?); reducir lo irreductiblemente desconocido a algo conocido porque tranquiliza, aunque sea imaginario, ficticio, ilusivo (lo absolutamente oscuro deviene, si no luminoso, por lo menos crepuscular o sombrío, esto es, poco iluminado. Pero iluminado de todos modos. El ámbito entero de la ética, de la moral, de la religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias); aceptar la heteronomía, porque la única doctrina es esta, “Que al ser humano nadie le da sus propiedades...” (Ni Dios ni lo *extraño* ni el sufrimiento ni nada).

Y contra ese *ser dado*, enseña Arendt, ha de situarse la obra de sus dos Maestros, Heidegger y Jaspers. El primero representaría otro error de filósofo u otro vano esfuerzo por anular la destrucción (deconstrucción) iniciada por Kant, o sea, “el intento de restablecer una ontología contra y a pesar de Kant” (Arendt, 1968, p. 58). Heidegger, en opinión de su discípula, intenta renovar la filosofía sistemática en sentido totalmente tradicional. El segundo, por el contrario, representaría una auténtica filosofía no ontológica; ni siquiera deconstructiva, simplemente nueva, no tradicional, *en las márgenes de la filosofía*.

Veamos rápidamente la filosofía de su amante y Maestro (Arendt, 2005, pp. 218-225): “Declara [Heidegger] expresamente que pretende fundar una nueva ontología; lo que quiso expresar con esto no puede ser otra cosa que la intención de anular la destrucción, comenzada por Kant, del antiguo concepto de Ser”. No obstante,

Heidegger nunca ha establecido realmente su ontología, pues el segundo tomo de *El Ser y el Tiempo* jamás apareció. A la pregunta que concierne al sentido del Ser, da una respuesta provisional y en sí incomprensible: el sentido del ser es la temporalidad.

---

e insania, vicio. 3. Creer en la realidad de la voluntad, el espíritu y el yo, meros epifenómenos de la conciencia. 4. El cerebro ordena y el hombre cree que ese orden es el orden natural.

Por esto entiende –y lo funda sobre el análisis del *Dasein* (es decir, el ser del hombre) que es determinado a partir de la muerte– que el sentido del Ser es nulidad (Arendt, 1968, p. 58).

A medio camino, Heidegger cambia de dirección; deja inconclusa la empresa y se concentra en su fracaso, sentido como descubrimiento: el Ser es la Nada; pero esta Nada no es nihilista, no es la nada absoluta sino la nada anterior a la creación, esto es, presupone al creador y a todo *lo dado*, aunque *todo* esté ausente, hasta el creador. Por eso “la Nada en Heidegger deviene activa y comienza a anonadar. La Nada intenta algo así como *anonadar* el carácter dado del ser y tomar su lugar ‘anonadando’” (p. 59). El ser es, diríamos, *lo dado ausente* (ausencia-presencia). El hombre de Kant, esclavo del ser, recobra su libertad en los dominios de la Nada; ese reino no creado por el hombre, incognoscible para el hombre y diferente al hombre. De este modo, concluye Arendt, se toma la cuestión donde la dejó Kant para llevarla nuevamente a su lugar de origen: el hombre *esclavo del ser* pasa a ser *el amo del ser*, como deseaba Schelling. “A esto Heidegger denomina ‘la presencia óptica-ontológica de la existencia humana’ (Dasein), fórmula que no debe hacer olvidar que el hombre está ubicado exactamente en el lugar que en la ontología tradicional era el de Dios” (p. 59). Aunque esto último sólo es cierto en primera instancia, pues “Heidegger pretende haber encontrado un ser en el que esencia y existencia son idénticas inmediatamente: ese ser es el hombre. Su esencia es su existencia”. Si en el pensamiento tradicional el hombre era Dios Caído, por eso en el hombre pensar y obrar, ser y existir, no coincidían, ahora el hombre es dios mismo y por tanto Dios es caído. Para comprenderlo es necesario distinguir entre Dasein (existencia) y Selbst (Sí-mismo). En Heidegger el hombre no desaparece, simplemente, como en Kant, es reemplazado por modos de ser o funciones del ser; así el hombre esquematizado provisionalmente por Kant en forma de libertad, razón y dignidad es reemplazado por los modos de la analítica existencial. El hombre todopoderoso y absolutamente libre se da siempre en un funcionalismo realista (existencia), un *estar-ahí* condicionado, enjaulado, limitado. Por eso, el auténtico ser del hombre se da en la reflexión de

la existencia, pues en ella el hombre aprehende existencialmente su ser. Irónicamente agrega Arendt: “es todo lo que queda de la potencia del hombre y de su libertad” (p. 60).

Lo cual significa que bien visto, en una segunda instancia, el hombre no es *amo del Ser* sino que está al *cuidado del Ser*, lo cual, en opinión de Arendt, no es más que “una nueva fórmula de la vida contemplativa de Aristóteles” (p. 60). El Ser (Dios) es en realidad un conjunto de “modos de ser anárquicos”, motivo de la preocupación por el ser del si-mismo, de donde surge el cuidado, esto es, la reflexión, es decir, la filosofía, o sea la vida entregada al pensamiento o acontecida como puro pensamiento. Ya no una vida por algo sino por el *amor de...* En el fondo, narcicismo, egotismo, solipsismo. Como denunciara Nietzsche, ahí están desnudos, filósofos y teólogos. En resumen, Heidegger, el último metafísico, demuestra con su fracaso que por esta vía no hay lugar para lo singular, para lo concreto, para lo real. La escalera de la filosofía siempre conduce a un *ser-en-el-mundo* ficticio, porque el mundo verdadero de ese *ser-en-el-mundo* es el pensamiento y no este, real, singular y concreto; por eso la única modalidad de ser para ese *ser-en-el-mundo* es, fue y será la inquietud, la angustia; ¡el miedo en últimas!

Ahora veamos, también rápidamente, la filosofía de su amigo y Maestro (Arendt, 2005, pp. 225-231). El punto de partida de Jaspers consiste en privar a los sistemas filosóficos de valor absoluto al considerarlos como construcciones teóricas (*Weltanschauung*); en segundo lugar, devuelve a la filosofía su esencia, a saber, la comunicación, el diálogo, pues la filosofía es “un llamado a sus propias fuerzas vitales y a las de los otros” (Arendt, 1968, p. 63); finalmente, da a los resultados filosóficos el carácter de pensamientos, en consecuencia, de reflexiones inacabadas, siempre ahí, dispuestas para ser reconsideradas con los amigos, en actitud socrática, pero sin la autoridad del Maestro.

En Jaspers, afirma Arendt, la existencia del hombre es una forma de la libertad humana, de ahí justamente la relación entre realidad y filosofía, pues así como la filosofía es una cuestión abierta, del mismo modo es la vida del hombre: “el ser es tal que esta vida es posible” (p. 64). “Trascender es el acto por el cual se transporta el

pensar hasta los límites de lo pensable”. La filosofía es la memoria y posibilidad de ese “juego metafísico”, de esa experiencia diversa de ir más allá, de esos movimientos de pensamientos excesivos. Cuando ello ocurre, cuando el pensamiento va más allá, se instaura la libertad como posibilidad:

En la suspensión lograda al trascender todo conocimiento mundano que fija el ser, mi libertad es apelada y se gesta el espacio de un actuar incondicionado que invoca a la trascendencia. Esta acción que surge de las situaciones límite entra en el mundo por la comunicación con los otros, que, como mis iguales y a través de la apelación a la razón que nos es común a todos, garantizan algo universal; por la acción, la libertad del hombre penetra en el mundo y se convierte en semilla que, aun desapareciendo, crea mundo (Arendt, 2005, p. 228).

En estas experiencias “fracasa el pensamiento, no el hombre”; el hombre pensante, no el hombre real. Por eso justamente el pensar es la ocasión para aprender por la experiencia del fracaso que la existencia en general y la suya en particular no es creada, y que ni siquiera el dominio del pensamiento o de la libertad se debe a sí mismo. Por eso, coherentemente, toda iluminación o aclaración o explicación del sentido o del ser es un deslizamiento (Abgleiten) hacia un terreno en el cual la libertad desaparece, porque el hombre necesita realmente saber que no sabe “lo que el ser es verdaderamente”. Por eso, precisamente, el fracaso pensante del pensamiento es la condición de la existencia libre, que no es una contradicción sino una *elección*.

En síntesis, con Jaspers, y de acuerdo con la interpretación de Arendt, la filosofía vuelve a ser política o socrática. O dicho de otro modo, con Jaspers la filosofía de la existencia superó el periodo de su egotismo, para volver a ser diálogo, comunicación, ejercicio de estar juntos los hombres en un mundo dado en común. En esta filosofía los hombres no corren tras el espectro del Ser o el fantasma del sí-mismo, ni viven en la ilusión (Hybris) presupuesta del Ser en general. En un mundo sin patria, como el dado a los hombres del siglo XX, Jaspers no ofrece resultados filosóficos, sino caminos y movimientos de su

filosofar; y allí, en esos caminos y movimientos hay contenidos para no perderse en los callejones sin salida del positivismo o del nihilismo. Islas de *sentido* común.

Que la *ética* o la libertad o lo *propio* del hombre en cuanto hombre *emerge* cuando se está en una situación *límite*, está claro. Que toda *respuesta* configura un prejuicio con el cual se destruye la libertad o la *propiedad* humana, también. Que el hombre en situación pregunta y es *pregunta* (προβλημα), está implícito. Que en el *movimiento* el pensamiento (inmanencia) es transportado (trascendencia) en un estar no situado en el cual la libertad y la existencia entran en comunicación (trabajo), ya se ha dicho, pero desde todas las posiciones, aunque éstas se contradigan entre sí. Que todo lo dicho hasta aquí nos pone en la senda de Wittgenstein, es la conclusión: la *ética aparece* en las *márgenes de la filosofía*, o sea, del lenguaje.

Heidegger, no Nietzsche, es el último metafísico, dice Derrida, concordando aparentemente con Arendt. *El Olvido del Ser* es el último coletazo del hombre superior, esto es, de la filosofía de *La verdad del ser*; según se afirma en las *Márgenes de la filosofía*. De ahí, la ontología contra y a pesar de Kant, podría decirse. Sin embargo –es mi opinión–, entre más decisiva es la presencia del lenguaje en la reflexión de un pensador, más cerca se está de comprender a Heidegger.

De este modo, cuando Arendt pone el acento en la política se distancia de Heidegger y hace de la muerte el concepto central en la obra de su maestro, y cuando Derrida pone en el centro el tema del lenguaje de inmediato se sitúa junto a Heidegger, según creo; por eso en Derrida el nihilismo o el fin del hombre o la consumación de la tradición de “El ser y el lenguaje” nos hablan *ambivalentemente* de una casa acabada (completa, en un sentido, destruida, en otro), porque el tema es el lenguaje de la tradición metafísica en vía de ser superada; simultáneamente, lo post-humano o sobre-humano o nuevo situado en la proximidad del Ser ya abandonado u olvidado, nos hablan rememorativamente del lenguaje indoeuropeo, porque el tema es la necesidad de un improbable lenguaje original (*la poesía es el origen*, dice Heidegger), ante lo cual Derrida responde con el recurso viable de la deconstrucción en virtud de la cual la nada sobre la cual

descansamos es colectivizada. Por eso, también creo, Derrida mantiene una saludable ambivalencia:

Lo próximo y lo propio [al hombre] se piensan aquí [en Heidegger], en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamiento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente (Derrida, 1994, p. 170).

Derrida se pregunta por y mantiene la *proximidad*... Y allí, en esa proximidad, oír, con oídos de poeta, las metáforas del habitar.

### 3.5. Ética: memoria, libertad y muerte

¿Qué es la libertad? Para Mèlich: transgresión. “La transgresión del marco normativo vigente es el lugar de la libertad” (Mèlich, 2010, p. 170). La libertad, en consecuencia, se encuentra esencialmente asociada con las posibilidades dadas en ese juego inacabable de configurarse en relación a y frente a un marco normativo. Adviértase, en la ética de la compasión la libertad como fruto de la práctica normativa languidece en favor de otra que encuentra su realización en la violación normativa. Como si en esta antropología fuera cierto, una vez más, que el hombre es libre para el mal, no para el bien, para el error, no para la verdad (Correa, 1996, p. 178). Por el contrario, en Platón encuentro la posibilidad de una libertad que se da justamente en la práctica de las leyes, como espero mostrarlo después.

Y, ¿qué es la muerte? Afirma: la ética se pone en juego o cobra (o debería cobrar) sentido “en el morir (especialmente en el morir *del otro*)” (p. 183). “...ni *mi* muerte, ni *la* muerte son relevantes para una ética de la compasión. Para ésta lo decisivo es *tu* muerte, la *muerte del otro*, la *muerte del prójimo*” (p. 189). “Porque la muerte es la **no respuesta**, es lo que nos deja mudos” (p. 190). No es, en consecuencia, la ética de la compasión una ética de la natalidad, para decirlo en palabras de Arendt. Ni es una ética nacida de la *mortalidad* como experiencia, brotada a partir del hecho de saberse pasajero.

Y, ¿qué es la memoria? En cierta ocasión, Mèlich denuncia la memoria *políticamente* administrada (p. 168). Y en otra, nos hace una confesión: un *Leitmotiv* recorre todo su ensayo y éste es “ser desertor, para ser fiel” (p. 173). Enigmático. Me pregunto, desertor o fiel, ¿con respecto a qué?

Para mí, en un sentido, Europa se fundamenta en la muerte. La muerte de Sócrates y la muerte de Jesucristo. ¿Qué representa esto para la ética en sí misma y para la ética considerada desde el entramado conformado por la memoria, la libertad y la muerte? Sin duda, representa que la ética está en relación con palabras como “justicia”, “perdón” y “amor”. Palabras dramáticas. Porque nada significaría “justicia” al margen del drama vivido por Sócrates y preservado por Platón. Y nada significarían “perdón” y “amor” al margen del viacrucis y los evangelios. Ciertamente, nuestra moral está en relación con el último gesto del Maestro:

Pues, si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós (*Apología*, 39d).

Entonces, alza la copa escanciada con cicuta y dice: ¡Salud! No es cierto, en consecuencia, que la libertad sea transgresión. La libertad se experimenta dentro de la ley, tal cual acontece al jugar. Sólo en el fiel cumplimiento del marco normativo lúdico se es plenamente libre. Claro, lo anterior sólo tiene sentido si se sabe cuál es el juego, cuáles son sus reglas, en dónde, cómo y cuándo se juega. ¿Lo sabemos? Tal vez la muerte sí sea relevante. Quizá la muerte sí es respuesta. Después de todo, recién Sócrates terminó de dirigirse a sus enemigos, dirigió sus palabras a los amigos y dijo: “Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal” (*Apología*, 40b). Como sea, la muerte, lejos de enmudecer a Sócrates, suscitó en él palabras, como antes lo había hecho la vida. Palabras acontecidas

como diálogo entre el alma y ella misma, en torno a... ¿qué? El mal (Arendt), el acto creativo (Heidegger) y el ser (Platón). Tres formas de recordar la verdad: el alma (identidad), ella misma (diferencia) y la eternidad (alteridad). Sin solipsismos, porque la realidad es la condición de posibilidad del recordar.

Y, ciertamente, nuestra política está en relación con el ejemplo del Maestro:

Porque en el hombre interior me deleito con la ley de Dios, pero veo otra ley en los miembros de mi cuerpo que hace guerra contra la ley de mi mente, y me hace prisionero de la ley del pecado que está en mis miembros ¡Miserable de mí! ¿Quién me libertará de este cuerpo de muerte? (*Romanos*, 7: 22-24).

La cruz es la respuesta. Y aquí la libertad tiene dos caras. La primera es idéntica a la ya señalada en el drama padecido por Sócrates: la normatividad lúdica en virtud de la cual la práctica de la verdad hace libres a los seres humanos. La segunda es la ley del cuerpo o del tirano. Ley despótica ante la cual bien cabe el recurso de la libertad como transgresión: *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Hágase justicia aunque perezca el mundo). La primera cara es poderosa y orgullosa. Desde esta perspectiva, ascender gustoso a la cruz es una suerte de potlatch o un gesto de *μεγαλοψυχία*. La segunda cara es conflictiva en sí misma. A ella se debe la antropología política que ve en el hombre una figura anfibia, bífida, híbrida entre dos fuerzas antagónicas que hacen de sí el escenario de una guerra entre el bien y el mal (Esposito, 1996, p. 23). A ella debemos la realidad endemoniada conocida con el nombre de revolución.

Convendría en este punto recordar otro hecho. Europa no sólo se fundamenta en cierto sentido en la muerte, sino en la muerte del “otro”. La muerte de Sócrates como ejemplo de muerte del “otro” en tanto éste es considerado desde la política y la muerte de Cristo como ilustración de la muerte del paria. El primero habla del ciudadano *extraño* al mundo de la polis y el segundo, del renovador de una religión *extraña* al imperio. Con la primera figura intento dar cuenta de quien habita en las márgenes de la política (Sócrates) o de la filosofía

(Platón). Con la segunda, de quien habita en las márgenes del mundo (Jesucristo). Y con las dos figuras me limito a suscitar las formas de la trascendencia. Lugares comunes en el pensamiento occidental. Ocasión ideal para usar las metáforas espaciales asociadas con la frontera, el horizonte, el límite. ¿Dónde acaba lo uno y comienza lo otro?

En estas páginas se ha recordado con cierta frecuencia la conferencia sobre ética pronunciada por Wittgenstein. Hay, nos dice allí este autor, una tendencia en el espíritu humano a ir más allá de los límites del lenguaje significativo, en busca del sentido último de la vida y en procura de lo absolutamente bueno (Wittgenstein, 2007, p. 122). Tendencia ética y religiosa sobre la cual él nada dice, excepto que la respeta profundamente. Sin esta tendencia, se concluye con él, el lenguaje de la ética no existiría y habría tan sólo lenguaje observacional. En este último caso la palabra “bueno” sólo significaría “mejor” en términos “utilitaristas” o “cognitivo-instrumentales”. Ahora bien, como en un mundo así sólo hay hechos físico-naturales, todo está en el mismo nivel, la caída de una piedra y el asesinato (Wittgenstein, 2007, p. 116), las catástrofes naturales y Auschwitz.

Wittgenstein permite ubicar con toda precisión la situación de la ética. Si es cierto que para la ética de la compasión son tan imposibles de fundamentar tanto el imperativo categórico de Kant como el imperativo “natural” *¡Nunca más Auschwitz!*, también es cierto que para la misma ética, Auschwitz es condenable y constituye un “desgarro en la historia” o es la experiencia histórica del mal (Mèlich, 2010, p. 134). Lo cual significa que en toda ética, y no sólo en la de la compasión, se introduce por la puerta de atrás algún injustificado valor absoluto: el otro, el prójimo, el sufriente, el paria, el excluido...

La ética, en consecuencia, nos pone de cara ante *el bien absoluto*, que es una quimera (Wittgenstein, 2007, p. 117). En opinión de Wittgenstein, si existiera podría hacerse una descripción objetiva y cualquiera podría ser bueno o por lo menos sentirse avergonzado de no serlo, pues se reconocería “el poder coactivo de un juez absoluto” que nos obligaría a hacer lo bueno tal cual hace la razón cuando en presencia de dos unidades, más otras dos, reconoce necesariamente estar ante cuatro unidades. Pero, nos dice, ello no es posible. Para

mostrar la fuente del error, nos da tres ejemplos: estar asombrado por la existencia del mundo, sentirse absolutamente seguro y sentirse culpable. En los tres casos, se trata de experiencias en las cuales una persona “arremete contra los límites del lenguaje” porque va “*más allá del mundo*” (p. 122)

Si nos encontramos ante un hecho extraordinario, nos asombramos. Pero la existencia es justamente lo más cotidiano, por tanto no debería ser posible el asombro frente a lo que es. Nadie está seguro en ninguna parte, en consecuencia nadie debiera sentirse a salvo pase lo que pase. No existe ninguna ley moral, ni un juez absoluto que nos condene, de este modo, no hay porqué sentirse culpable. Sólo si experimento lo dado como creación puedo admirarme como lo hago, por ejemplo, en presencia de una obra de arte. Sólo si soy como un infante protegido por sus padres puedo sentirme seguro pase lo que pase. Sólo si acepto el precepto, puedo sentirme culpable. En los tres casos, al parecer, se esconde Dios. Dios creador de una obra admirable. Dios padre omnipotente que protege. Dios bueno que obliga al bien. En los tres casos, en consecuencia, el hecho es ilusivo. Es decir, en tanto se trata de una experiencia, se habla de un hecho. “Ludwig se admiró por la existencia en sí misma”. “Ludwig se sintió seguro pase lo que pase”. “Ludwig se siente culpable por haber sido malvado”. Pero cada uno de estos hechos descansa sobre “una gran y compleja alegoría que representa a Dios como un ser humano de enorme poder, cuya gracia tratamos de ganarnos” (p. 120).

La conferencia sobre la ética es simple: la ética, de ser algo, es sobrenatural (p. 116). El lenguaje sirve para dar cuenta de los hechos, por tanto, el lenguaje no puede dar cuenta de la ética, pues ésta, de ser algo, no es natural. No obstante, hay vivencias, o sea hechos, en las cuales un ser humano actualiza una tendencia del espíritu humano que lo lleva al límite del lenguaje (p. 122). Tales vivencias son la substancia misma de la ética. Así, la ética, en el fondo, son palabras extrañas. En resumen, podemos sintetizar la conferencia de Wittgenstein diciendo: la ética nace de un hecho sin hecho. La ética es tautología y paradoja. Las vivencias ético-religiosas son hechos en tanto pertenecen al mundo fenoménico, pero tras tales vivencias “no hay hechos” (p. 120). El lenguaje ético-religioso aparenta ser metafórico,

en realidad es meramente ilusivo, pues no hay probabilidad de símil alguno ya que el lenguaje sólo está en relación con los hechos y no hay hechos ético-religiosos.

Encuentro en Hannah Arendt la misma posición: hay cuerpo, hay espíritu y hay lenguaje (Arendt, 1984). Hay un mundo fenoménico, al cual pertenecen el cuerpo y el lenguaje, y un espíritu, *más allá* del mundo. *Somos* ese misterio, esa excepcionalidad. Somos la única entidad de la tierra en la cual es posible la experiencia de no-pertenecer, es decir, de residir transitoriamente en el no-lugar del pensamiento. Dicho nuevamente: hay en los seres humanos una tendencia a trascender o a ir más allá del mundo de los hechos (fenómenos), esto es, a arremeter contra los límites del lenguaje; cuando tal potencialidad es actualizada, el ser humano es una paradoja: invisibilidad visible, no apariencia aparecida, no hecho fáctico.

Ahora bien, si Wittgenstein nos habla como un positivista claudicante, Arendt lo hace como una metafísica claudicante. Ciertamente, Wittgenstein se parece al Carnap que condenó a Heidegger por hacer mera poesía, simple palabrería. Del mismo modo, Arendt se asemeja al Platón de los dos mundos. No obstante, si el positivismo lógico busca un lenguaje configurado tan sólo con enunciados observacionales y cree ciegamente en la existencia de hechos puros, Wittgenstein concede la existencia de una tendencia espiritual, profundamente respetable. Por otra parte, si Arendt separa los mundos analíticamente, por así decir, luego los unifica a través del lenguaje: el espíritu jamás trasciende realmente el mundo de los fenómenos, porque la vida del espíritu se actualiza en el lenguaje y discurre en el lenguaje (Arendt, 1984).

Llegados a este punto podemos decir unas palabras sobre el libro VII de *La República* como lugar en el cual se relacionan la ética con la memoria, la libertad y la muerte. El hombre es espíritu, cuerpo y lenguaje, de acuerdo. Pero el espíritu es como un ojo miope y el cuerpo-lenguaje como un gimnasio para la visión. O podemos decirlo de otro modo: el espíritu es como un sol insipiente, seminal, casi dormido, apagado; en este caso, el cuerpo-lenguaje es savia nutricia, aliento para las brasas del hogar. Como sea, el espíritu es como una sombra o un extraño prisionero en la caverna del mundo fenoménico.

Se puede vivir de espaldas al espíritu, como en un *giro* de ciento ochenta grados con relación a él. Se puede, entonces, ser un *animal laborans* (Arendt, 1998). O se puede ser *propriadamente* humano y vivir para el espíritu, lo cual sólo es posible si se da un giro de ciento ochenta grados con respecto al cuerpo o a los fenómenos. Arendt habla de *μετάβασις εις άλλο γένος* (transformación o conversión) y Heidegger de *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς* (giro hacia lo espiritual), en ambos casos, según mi interpretación. Ahora bien, esta nueva vida conoce dos formas posibles, una consagrada a los asuntos humanos, es decir a la política, y otra dedicada a los asuntos divinos, o sea la filosofía. Formas éstas correlativas o correspondientes y no necesariamente antagónicas, como suponen falsamente la metafísica y la crítica metafísica.

Para los individuos y las colectividades que eligen la vida del espíritu, el lenguaje se dispone como un camino de ascensión o realización creciente en orden de complejidad. El ojo ve más y mejor. La luz crece. A ello llamó la tradición: dialéctica. En su forma colectiva, hablamos del diálogo democrático. En su forma individual, del pensamiento crítico. Ahora bien, así como la metafísica se equivoca al creer que es necesario renunciar al mundo de la vida o de la política o de los asuntos humanos, para consagrarse a una vida no sensible, no natural, del mismo modo se equivoca al creer que los logros dialécticos están garantizados, como pueden estarlo las conclusiones lógico-matemáticas o los descubrimientos fácticos.

En la antropología que voy perfilando, el hombre es un ser *separado* de la naturaleza. Separado y unido mediante el lenguaje. De ahí la religión como fenómeno (*religio; religare*).

Venimos al mundo de espaldas al espíritu y sus asuntos. Los primeros meses de vida de un recién nacido humano transcurren fundamentalmente en la oscuridad de su cuerpo. Con el tiempo se hace en él la luz de la conciencia, entonces, erguido, nombra y habla. Personalmente veo en todo este asunto una constatación del carácter fenomenológico del universo: oscuridad, luz y palabra. Imagino la corriente eterna del tiempo, hoy llamada entropía. Pienso en la existencia como en victorias pasajeras en esta lucha fracasada contra el tiempo, la muerte y la nada. Pero, ante todo, creo en la eternidad o en la palabra.

De ahí el hombre y el sentido: “decir lo que existe”, λέγειν τὰ ἔόντα.

En esta antropología, el hombre está separado y la libertad es justamente la manifestación de esta separación, dada como indeterminación, nada, incertidumbre, caos. En mi opinión, sólo en este contexto tiene sentido la triada: memoria, libertad y muerte. Memoria del origen. Recuerdo de la unidad. Justamente, el lenguaje brinda la posibilidad de recordar. El Libro VII de *La República* inventó la escuela como método para recordar, luz a luz, paso a paso. Fenomenología. Por eso, más allá del cuerpo y su apariencia, más allá de su comportamiento en el mundo, el hombre es nada en realización, manifestación o materialización. Nada adquiere apariencia. Se muestra y se oculta.

Como fácilmente reconocerá cualquiera, en esta poco original antropología hay una forma trinitaria: caos, orden y lucha; devenir, eternidad y presente; oscuridad, luz y existencia; naturaleza, espíritu y hombre; muerte, nacimiento y vida... Podemos poner juntos en dos listas enfrentadas los dos primeros términos de cada triada; de un lado obtendríamos, caos, devenir, oscuridad, naturaleza y muerte, del otro, orden, eternidad, luz, espíritu, nacimiento. Y como suele hacerse en estos casos de pensamiento trivial, el tercer término es el hombre como síntesis: lucha, presente, existencia, hombre, vida. Tal es mi antropología. La vida de un ser humano –su existencia– es lucha, aquí y ahora. Lucha por “decir lo que existe”, λέγειν τὰ ἔόντα. Lucha por la Verdad. Lucha con las palabras (Correa, 2005).

En consecuencia, intento defender la filosofía de la conciencia, la tesis de la excepcionalidad humana y la prioridad del mundo inteligible. Me sitúo, entonces, en contravía al pensamiento hoy predominante, caracterizado por el biologicismo darwinista y la llamada superación metafísica. Imagino al universo en su totalidad hecho a imagen y semejanza del pensador. Tal cual hace Nietzsche (Nietzsche, 1990), pero al revés. Porque Nietzsche conservó la fábula, pero desterró la moraleja. Ciertamente, hubo un *momento* en el cual animales fantásticos inventaron el conocimiento. Hablamos del lenguaje indoeuropeo. A partir de ese momento auténtico y omnipotente, y en modo alguno falaz y altanero, los goznes del mundo giraron en torno a tales animales. Ciertamente, la mosca y el sol, y en general, todo lo

existente, son centros alados del universo. Aun en la más modesta piedra reposa un alma silenciosa, que anhela decir: soy. Ciertamente, el filósofo, como la mosca, dice: *soy. Cogito ergo sum*. No obstante, la palabra escatología significa una cosa para la mosca y otra muy diferente para el sabio animal del cual Nietzsche se mofa.

Sócrates-Platón<sup>15</sup> es el símbolo de ese hombre y en efecto, vive como el mozo de cuerda, necesitado de espectador. Ciertamente, los ojos del universo están puestos en él; en sus obras y en sus pensamientos. Pero Nietzsche, si describe el drama, lo vacía por completo. Realmente la suerte del universo está en manos de ese hombre todopoderoso que inventó el conocimiento. Y es ese mismo hombre el que mató a Dios. Y ese, el que puso sus pies en la luna y comenzó la conquista del espacio exterior. Y ese, finalmente, el que se celebra oscuramente con la voz “Antropoceno”. De este modo, el hombre del humanismo platónico es el hombre del más allá del hombre en Nietzsche (*Übermensch*).

Como vengo diciendo, hay un drama original: caos, orden y lucha. Oscuridad, luz y existencia. Pero si hay una dirección, no hay punto de partida. Caos y orden, oscuridad y luz se dan simultáneamente. Hay un sentido aparente, porque reconocemos una tendencia a la complejidad o un despliegue acontecido a la manera de un *Leitmotiv* y un *in crescendo*. Todo es *energeia*. El universo es el trabajo propio del principio creativo. Ser devenir. Despliegue. Desarrollo. La historia es como la evolución y éstas, como el principio cosmológico en acción. Y desde esta perspectiva todo tiene la dignidad del eterno retorno. Tarde o temprano, tras breves respiraciones de la naturaleza, todo se helará y los fabulosos animales del conocimiento perecerán con el universo. Sorprendentemente, en este drama rectilíneo, de sentido aparente (de nada al ser o del caos al orden), la línea recta del tiempo se tuerce, vencida por la circularidad de una direccionalidad fijada entre dos principios antagónicos.

No obstante, si el drama es considerado desde la perspectiva “intra-moral”, todo es diferente. Pero, adviértase, para introducir la

---

15 Tengo en mente el libro de Romano Gasparotti: *Sócrates y Platón. La identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*.

dimensión moral se necesita de un plano diferente, porque en el orden de lo cambiante o lo que está en movimiento no hay lugar para el bien o para el mal, pues todo es indiferente: la caída de una piedra y un asesinato, una catástrofe natural y Auschwitz. Lo cual nos pone ante una triada diferente: cambio, eternidad y moral. De este modo, la tríada devenir-eternidad-presente estaba mal situada. La ponía junto a otras en las cuales todo era cambio, sin posibilidad de nada permanente. Ahora tenemos, por así decir, un suelo movedizo, siempre cambiante. Poner los pies allí es quedar inmerso en la incesable lucha de contrarios: día y noche, vida y muerte, oscuridad y luz, ser y nada... Y en un plano superior a este, un reino eterno e inmutable. Por último, entre uno y otro, está el lenguaje.

Hemos dicho: imaginamos dos planos, cambiante uno, inmutable el otro. Pensemos en el primer plano como en una caverna oscura, denominada asunto de los seres humanos. Allí, casi como animales, moran los hombres en la oscuridad de una noche sin tiempo. Teniendo mundo (Heidegger, 2007), son pobres de mundo porque olvidaron el sentido del lenguaje, que es agradecer y prometer. Pensemos en el segundo plano como en un sol nutricio distante, dador de vida, promotor de todas las formas vivientes. Un dominio de luz, unido y distante. Separado-vinculado. Ahora imaginemos al lenguaje como una suerte de árbol, cuyas raíces inmersas en la profundidad del mundo de lo cambiante, sostienen el árbol humano de hojas bien dispuestas para los misterios de esta salvífica fotosíntesis.

Llegados a este punto estamos en condiciones de concluir. Empecemos por recordar al hombre de la verdad en sentido extra-moral (Nietzsche, 1990). La verdad es una enorme metáfora, una gran metonimia, un gigantesco antropomorfismo. Un lenguaje materno dado por los dioses como hogar para los hombres que habitan estas mismas reglas firmes, canónicas y vinculantes. Pero a diferencia de lo creído por quienes interpretan la verdad como *adaequatio*, la verdad es el ritual en virtud del cual *aparece* el mundo, dejando la palabra como testimonio.

Quienes creen en la *adaequatio* creen en la posibilidad de un mundo anterior al lenguaje, puesto ahí, ante el ojo del hombre. Ellos creen en un mundo y en el poder del hombre para describirlo

objetivamente. A este poder lo llaman veracidad. Existe lo que existe y el hombre es el animal que tiene el lenguaje para “decir lo que existe” (λέγειν τὰ ἔόντα). El hombre es ζῷον λόγον ἔχον. Sólo que de ser así desaparecería el sentido de la verdad como lucha con las palabras. Y sería francamente absurda la equivocidad como rasgo esencial del lenguaje. Y no entenderíamos jamás cómo se acuñan palabras como justicia, perdón y amor. O siquiera palabras como espacio y tiempo, causalidad y sustancia, entre otras. Y todo el ser metafórico del lenguaje adquiriría la forma de un inútil gasto energético.

En realidad, la palabra configura al mundo y el mundo es palabra. La verdad es poesía y la poesía es la realización del prodigio en virtud del cual los hombres fueron propicios a los dioses (Heidegger, 2006). La poesía es la forma humana del drama cósmico, universal. Verdad y poesía se confunden, pues son el “trabajo propio del hombre como hombre” (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). Porque el universo –todo y en cada una de sus partes– es como una obra musical en curso. También el hombre, sin duda. Imagino una noche profunda y oscura, como el silencio absoluto. Como el sueño sin recuerdos. Luego imagino el comienzo del tiempo, es decir el comienzo de todo, como un fugaz rayo fulgurante. Imagino ese claro de luz. Hay voces... Y cantos... Y danzas... Los hombres del ritual son, en consecuencia, intérpretes. Títeres halados por el principio creativo de la creación. Artistas consagrados al arte de la imitación. Porque los hombres son jugadores divinos (Platón, *Las Leyes*, 803c).

Pero el hombre, lo hemos dicho ya, nace separado. Loco. Por eso nace destinado a recordar. Por eso debe ser educado en las artes del recuerdo o de la memoria. De lo contrario vivirá de espaldas a su dignidad, entregado a la oscuridad de la vida, consagrado a los hilos del dolor y del deseo, movido por todo lo que es en esencia cambiante, natural, sensible. Y de vivir así, lo más lejos que conseguirá, es ser un maravilloso autómatas del deseo<sup>16</sup>. Sin memoria, la

---

16 En mi opinión esa es la vía alcanzada a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Tal es, según creo, el más allá del hombre en el cual piensa jubilosamente Nietzsche. Pero también Foucault, Sloterdijk y Haraway.

libertad es locura, pulsión, biología pura<sup>17</sup>. Empero, si el hombre desea elevarse de su condición de mero animal, debe consagrarse al recuerdo, o sea al lenguaje, es decir, a la verdad. Con memoria, la libertad es religión (*religio; religare*), o sea mediación entre el orden de lo eterno y el orden de lo sensible. A eso se refiere Platón cuando afirma:

Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea de Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público (*La República*, VII 517c).

A ello, según considero, Heidegger llamó *ἀλήθεια* y *Ereignis*.

### 3.6. Ética y sufrimiento

Para Mèlich, “la antropología de Schopenhauer está en los fundamentos de la ética de la compasión” (Mèlich, 2010, p. 205). Y ello es así porque Schopenhauer, habiendo aceptado la cosa *para sí* de Kant, esto es el carácter representacional-fenoménico de la realidad humana, superó las antinomias haciendo del cuerpo y de la voluntad el auténtico

---

17 Encuentro muy razonable la propuesta de acabar con el derecho penal. No sólo deben desaparecer las prisiones, sino incluso la noción misma de delito. También la idea de bien o de mal. Desde esta perspectiva, sólo hay personas en conflicto. Nadie es delincuente, tan sólo un actor responsable en una obra sin libreto. ¿Responsable de qué? De chocar con otra entidad desiderativa. Y como propone la justicia restaurativa, en un marco conveniente los actores pueden encontrar por sí mismos la solución más conveniente. Transitando por este camino, la ética desaparece.

punto de partida<sup>18</sup>. En esta filosofía –en opinión de Mèlich– el ser humano no se *sitúa* cognitivamente en el mundo, sino que lo hace desde su condición corporal. El hombre, en consecuencia, es un cuerpo que desea, se aburre y muere, pero también y ante todo, el lugar de una voluntad a partir de la cual el hombre puede encontrar en el arte (cultura) la forma de superar temporalmente el aburrimiento y transfigurar eficazmente el sufrimiento. En síntesis, el hombre, por decirlo así, va más allá de la *cosa para sí*, en dirección a la *cosa en sí*, cuando se entrega al oficio de “matar el tiempo”, escapando de ese modo del aburrimiento (p. 203), y cuando transfigura el sufrimiento en arte, especialmente en poesía, pues ésta última “*es fiel espejo de la esencia del mundo y de la vida*, el lugar en el que puede observarse y en el que queda reflejada la naturaleza doliente de la existencia humana” (p. 205).

Justamente, en esa línea de pensamiento aparece Freud –para Mèlich– como representante de una condición humana para la cual: “No podemos (hombres y mujeres) prescindir de las muletas”, es decir, de las distracciones, las satisfacciones sustitutivas y los narcóticos (p. 206). Ahora bien, si el hombre de Freud es como el de Schopenhauer, un *homo patiens*, un ser con necesidad de muletas (Dios con prótesis), la antropología del psicoanálisis hace del ser humano una figura aún más precaria. En efecto, se enfrenta a la triple amenaza del cuerpo (limitado, finito, mortal), de la Naturaleza (las catástrofes) y

---

18 Tenemos al hombre frente a la alteridad, es decir, de cara a todo lo que es radicalmente diferente de sí. A esta dualidad añadimos otra: mente-cuerpo. Y en ese contexto medito sobre el mal. Personalizo la reflexión y pienso en Hannah (Arendt, 1984, p. 224): “la manifestación del viento del pensar es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Y esta capacidad, en los raros momentos en que las cartas están sobre la mesa, puede prevenir efectivamente las catástrofes, para el Yo, al menos”. Y en este punto de la reflexión, muy personal, no dejo de pensar en Heidegger, su amante, su maestro. A ojos de Arendt, él es el pensador. Y a los dos les fue dado vivir en un momento en el cual las cartas estaban sobre la mesa. Era Heidegger ¿malvado? ¿La valoración de Martin Heidegger como persona debe hacerse lejos de la banalidad del mal representada por Eichmann y circunscribirse a la maldad radical representada por Ricardo III? Arendt, hablando de otro gran pensador, el más puro, dijo algo como esto: para hacer de Sócrates un ejemplo o “tipo ideal” es necesario despojarlo de ciertas debilidades humanas, “la parte de sí mismo que Sócrates debiera dejar a la puerta del Paraíso para poder entrar en él” (Arendt, 1984, p. 199). Hoy son bastante conocidas las debilidades de carácter de las que adolecía Heidegger. ¿A eso se reduce todo? ¿Mera psicología?

de los Otros (competidores en un mundo cuyo sentido es el deseo); y lo hace a través del recurso de la cultura, como en Schopenhauer, sólo que aquí es juzgada peyorativamente: *Ilusión*, norma contra el deseo, mero recurso de sublimación. De ahí las fórmulas escapatorias: el ensimismamiento, los narcóticos (pp. 207-208)... y el *amor*: una familiar actitud psíquica, que en su forma de manifestación sexual nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante (p. 208).

Entre el hombre tozudo de Schopenhauer y el hombre del diván de Freud aparece el hombre en *situación límite* de Jaspers, según nos lo presenta Mèlich. Si en mi opinión, el primero es una suerte de aventurero, dispuesto a correr riesgos y a pagar por ellos, con tal de salir del aburrimiento y solucionar transitoriamente la inquietud existencial, el segundo es un hombre que se ha volcado por completo sobre sí mismo, hasta hacer de su problemática existencia el único y auténtico mundo. Si el primero decide, actúa, hace, el segundo habla; si el primero *se la pasa* de aburrimiento en aburrimiento o de inquietud en inquietud, el segundo encuentra la cura en el lenguaje, en un momento de epifanía o de catarsis, en el cual el sentido de su existencia le es revelado. Frente a esas dos versiones de la desnudez humana, Jaspers descubre la “naturaleza” de *envoltura* de las culturas o de las *concepciones del mundo* (Mèlich, 2010, p. 218). También, en consecuencia, el hombre de Jaspers es un mono desnudo, frágil, débil... Otra versión del hombre descrito por Nietzsche cuando en su mente obra la moral del esclavo. Y si, de acuerdo con mi interpretación, en la antropología de Platón el Bien es radical y el mal banal, porque adolece de *falta* de realidad, pues *carece de raíz* (Arendt, 1984), en esta antropología el mal es radical, porque la verdadera condición humana es la fragilidad, esto es, la finitud o mortalidad; y desde esa situación, el Bien, es decir, la cultura o la norma o la ley o la religión, deviene mera ilusión (Freud), ideología (Marx), fábula (Nietzsche). El hombre es libre para el mal y el error.

Ahora bien, la *envoltura* en Jaspers parece tener eficacia protectora, en consecuencia no debe ser mera *ilusión o ideología*. De ahí que Mèlich recuerde: la *situación límite* obra sobre la *envoltura* fracturándola, agrietándola, resquebrajándola hasta hacerla

desaparecer, pero “no hay propiamente disolución de las envolturas, sino metamorfosis” (p. 218). ¿Cuál es la fuente de este principio de realidad? ¿Sobre qué fundamento descansa esta especie de casa o residencia? ¿Es el mero cuerpo, en consecuencia, el principio vital en sí mismo? Por ahora recordemos; hagamos memoria. En primer lugar se nos habla de *algo* desnudo, pero envuelto. ¿Qué es ese *algo*? Nunca queda claro, pero siempre es, de algún modo, *lo propiamente humano*. En tal contexto se nos habla de *esferas* (Mèlich, 2010, p. 112), por tanto de un adentro, un afuera y un estar en situación lo esférico con su entorno. Por esferas debemos entender “creaciones espaciales sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior” (Sloterdijk). En segundo lugar se nos habla positivamente del límite de la esfera como lugar privilegiado del cambio: activa frontera comercial para esta economía de la identidad y la diferencia, del si-mismo y de la alteridad. Tal es el lugar del *Homo symbolicus*, del hombre caído pero compensado por obra y gracia del *lenguaje* (λογος). Ese algo situado en el límite es el ser de la angustia existencial, de la inquietud mortal, del deseo normativamente conflictivo, de la ética como superación de la moral, del mundo en estado de crisis... Y un largo etcétera tradicional siempre superado por la decisión, el horizonte, el proyecto, el estar nuevamente ahí, arrojado, expulsado, en el mundo renovado. En tercer lugar se nos habla históricamente de la paradoja inexplicable del ser pasado, del nacer muerto del mundo renovado, del aparecer destinado a ser superado del mundo recién creado... Todo lo humano es transitorio, provisional, precario, inacabado.

Pero, ¿por qué en un mundo impulsado por el principio vital de la auto-subsistencia individual hubo lugar para una criatura sin colmillos y sin garras, esto es, una criatura que es la negación misma del principio de la sobrevivencia? ¿Cómo dar cuenta de esta *caída* biológica? ¿Y por qué desde esta nueva monadología de la esfera o desde el nuevo punto de vista del egotismo monista (el yo de la supervivencia individual, el gen egoísta), hay lugar para el espacio común, para la concepción psicológica colectiva del mundo? Las ciencias naturales nos hablan de seres unicelulares inmortales; simultáneamente defienden el postulado de la autoconservación como principio

biológico y se enfrentan al problema evolutivo de la mortalidad: ¿si la lógica de lo viviente es la inmortalidad, porqué evolucionó hacia lo pluricelular mortal? ¿Para qué dar el paso de la autosuficiencia y autonomía unicelular a la dependencia y heteronomía sexual? No todo es simplicidad e inmortalidad. La navaja de Ockham se ve obligada a cortar en dos el hilo de la unicidad, introduciendo la entropía (muerte) en el reino de la existencia (neg-entropía), esto es situándonos en la ancestral lucha de contrarios.

Sobre la muerte en relación tanto con el sufrimiento como con la situación límite podemos consignar tres consideraciones. La primera es la definición de situación límite en Jaspers (Mèlich, 2010, pp. 215-218): “Son situaciones fundamentales de nuestra existencia”. “Son opacas a la mirada, ya no vemos nada tras ellas”. “... son el muro ante el que fracasamos”. “No pueden abordarse por el conocimiento científico-técnico”. Como se advierte fácilmente, la muerte en el lugar de la situación límite obra bastante bien. Como ellas, de la muerte, “ni es posible salir, ni se puede alterar” (p. 215).

La segunda es un llamado de atención a “la palabrita es”, realizado desde la eternidad como experiencia o fenomenología del instante. Cuando la vida del hombre es instantáneamente eterna. Un instante, eterno, en el cual ocurren acontecimientos: salir de un mar de duda gracias a una suerte de inversión del sentimiento oceánico y exclamar desde la isla solipsista *cogito ergo sum* (Descartes), crear de la nada un objeto, como por arte de magia, aunque éste sólo sea, por supuesto, intencional (Husserl), ser prisionero o rehén del otro (Lévinas), actualizar la nada sobre la cual está fundada la realidad-palabra o la institucionalidad-racional originaria (Derrida), oír al Ser y fundar un Reich, aunque éste tenga la dimensión de una sola palabra solitaria: Ereignis (Heidegger). Y ello es así porque cada acontecimiento modula el acontecimiento: ser eterno un instante. Ser *realmente* eterno.

La tercera consideración nos pone nuevamente ante *La filosofía de la existencia*. Entre el fundamentalismo del *sí* y el fundamentalismo del *no* o entre los callejones sin salida del fanatismo positivista o nihilista, Jaspers encontró otros caminos: el ser no es cognoscible y el ser es experimentado como algo *englobante*.

De acuerdo con Arendt (2005, p. 230), los caminos de Jaspers liquidaron “la búsqueda ancestral de las ontologías, que escudriñaban el ser como si se tratara de una mágica sustancia omnimoda que hace presente todo lo que es y que se anuncia lingüísticamente en la palabrita es”. Jaspers liberó a la filosofía del espectro del ser, de la ilusión de poder conocer al ser y de la necesidad de conocer todo monistamente a partir de un principio. ¿Ereignis es un principio monista o es *otra cosa*?

### 3.7. Ética y compasión

Mèlich afirma que “es necesario de-construir la idea del bien y mostrar su enorme peligrosidad ética”, que es necesario “configurar una filosofía antropológica [cuyo] horizonte ético [sea] la *experiencia histórica del mal*, del mal en sentido corpóreo, carnal, no en el metafísico, del mal como dolor, como sufrimiento”. “El bien y el mal no son [...] equivalentes. Mientras que el bien es una *idea metafísica* (Platón), el mal es una *experiencia física*” (Mèlich, 2010, p. 223). “Vivimos en un espacio moral”, pero lo ético es *transgredirlo* en un estar en situación en el cual *la orientación al bien* salta por los aires. Y en otra parte: “... *la ética es siempre una respuesta íntima* mientras que *la moral es pública*” (p. 226) y:

... el yo no se constituye *éticamente* en relación con el bien sino en respuesta al sufrimiento del otro. [...] La moral está inmersa en un imaginario social. [...] la ética en cambio es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social” (p. 227).

También dice Mèlich: ¿quién es mi *prójimo*? Y se responde a sí mismo: mi prójimo es el que sufre (p. 229). No existe el prójimo sustancial sino el prójimo relacional, esto es, el Otro reconocido y situado en la proximidad de mi “yo”, el otro sufriente y puesto próximo a mí a través de mi respuesta compasiva.

Finalmente, Mèlich manifiesta lo siguiente: el Otro no es un *fin en sí* pues no hay un fin en sí mismo, como el bien o el deber, a partir

del cual se pueda valorar a los seres humanos y considerarlos más o menos *dignos*.

La dignidad, como el bien, son peligros. “... *la dignidad es un dispositivo biopolítico que siempre excluye algo o a alguien*” (p. 232). La peligrosidad del Bien y de la Dignidad proviene de la práctica representativa y su fracaso:

lo humano, si es humano, deberá expresar el fracaso de toda representación [...] si lo humano o la humanidad es capturado por una *representación* [...], entonces *lo humano* [...] se convierte en un mecanismo de poder, de destrucción, de exclusión, de violencia, de inhumanidad (p. 236).

Ahora consideremos las palabras de Mèlich sobre la relación entre ética y compasión desde la política (Schmitt), la metafísica (Lévinas) y la ontología (Platón-Heidegger). En Schmitt, en cierto sentido, la constitución del yo o de la individualidad a partir de la figura del Otro, podría expresarse de este modo: “Se vive siempre bajo la mirada del hermano más radical que lo obliga a uno a llegar hasta la última consecuencia práctica” (Schmitt, 2009, p. 108). En su tiempo, el hermano era el ruso: asiático, pero europeo; extraño, pero propio. Mientras Abel asistía al debilitamiento del Estado-Nación liberal-democrático, Caín construía su híper-estado totalitario<sup>19</sup>.

Curiosamente, Schmitt se presenta a sí mismo como lo hará más tarde Hannah Arendt: un pensador con los ojos puestos en la cosa misma de la política; una especie de fenomenólogo. Como va a decir Arendt en la entrevista con Günter Gauss, Schmitt nos dice en el texto de 1932: los sistemas de pensamiento político han quedado en el pasado, pues el presente nos obliga a mantener la vista en el fenómeno (Schmitt, 2009). ¿Qué ve? Lo común en la unidad de la comunidad política es *algo* a partir de lo cual se hace presente un *Nosotros*; “Nosotros” en virtud del cual la realidad presente es la

---

<sup>19</sup> ¿Y ahora, cuál es nuestro hermano? Y... ¿quién, “Nosotros”? Tempranamente, Hannah Arendt configuró al hermano sufriente bajo la noción de paria. Habló de “Nosotros”, los refugiados. Tal vez el hermano sufriente contemporáneo sea el paria económico, o sea, quien ha sido excluido del sistema de adquisición y consumo.

configuración de un *campo*; campo en el cual hay amigos y enemigos de ese *Nosotros*, ahora actualizado mortalmente. Ese *algo* es atávico y ancestral. Está ahí. Es el substrato o fundamento o substancia de *lo* político y de *la* política. No es ni moral, ni estético, ni cognitivo, ni religioso... No es bueno o malo, bello o feo, verdadero o falso, sagrado o profano... Es simplemente una *potencialidad* a través de la cual los seres humanos se vinculan intensamente o se separan radicalmente, al distinguir en la diversidad de formas de vida o de existencia a quienes son amigos y a quienes no lo son (bien porque son francamente enemigos o porque se han declarado neutrales). Ahora bien, la separación o el vínculo se dan con relación a un otro o extraño (distinto y diferente existencialmente hablando); y el conflicto, de darse, no se puede dirimir por normas o a través de un tercero neutral y en consecuencia, imparcial; una *vez realizada* la distinción, ésta se llevará hasta el extremo, porque el único escenario posible es la guerra (*ius belli*), en donde el Otro o Uno mismo muere, o puede morir:

Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, deberá determinar por sí mismo la diferenciación de amigos y enemigos... En ello reside la esencia de su existencia política. Si ya no tiene la capacidad o la voluntad para establecer esta diferenciación, cesará de existir políticamente (Schmitt, 2009, p. 35).

Y en tal caso, “Lo que desaparecerá será tan sólo un pueblo débil” de entre el universo de pueblos existentes. De este modo, la primera lección de ética o de moral así reza: lo fundamental es la *posibilidad* de experimentar un fuerte sentimiento vinculante o separador con el otro; tal fundamento ético es el *principio* político en virtud del cual los hombres se agrupan entre amigos y enemigos, en una unidad que es propicia para llevarlos hasta sentir la necesidad de matar al *Otro* por el bienestar del *Nosotros*. En síntesis: el odio es tan lícito como la compasión y ni la compasión ni el odio cubren el espectro de las posibilidades éticas.

Prosigamos. Si hay *política* hay *guerra*, por lo menos potencialmente, y en la perspectiva de Schmitt. Ergo, si se desea la paz mundial se debe poner fin a la política en el mundo. La paz mundial

es posible si se construye un imaginario *neutral* o libre de política. Ese imaginario bien puede ser la moral o ética universal, el consenso sobre la conveniencia de hacer negocios en paz o la inclusión voluntaria de todos los pueblos en la cultura de los derechos humanos, que como se sabe, responde a un imaginario en el cual el fundamento es un hombre abstracto que no pertenece a ningún pueblo en particular. Habrá realmente paz mundial, en consecuencia, cuando ese *algo* substancial de *lo* político desaparezca; cuando no sea posible vincular y separar a los seres humanos en amigos y enemigos. ¿Pero, ello es deseable? ¿Esta pérdida (de la política) es en realidad una ganancia? ¿Y siendo deseable y ganancioso, es posible? La respuesta de Schmitt está en relación con su crítica al *liberalismo*, en perspectiva tecnológica.

¿Qué es el liberalismo? Para Schmitt, el liberalismo es una oscilación entre lo ético (espiritualidad) y lo económico (negocios), cuyo centro de gravedad está en la propiedad privada; por eso, en opinión suya, el liberalismo conduce al individualismo o, políticamente hablando, lleva a hacer del Estado una *sociedad* y no un Estado; el liberalismo, en consecuencia, reduce la espiritualidad a mera concepción ideológico-humanitaria de la “humanidad” y a discusión eterna sobre tal concepción; también, transfigura la comunidad política en simple unidad económico-técnica de un “sistema de producción y comunicaciones consolidado”; de donde, en conjunto, se obtiene una simple comunidad de empleados-consumidores en masa, que ocasionalmente discute partidistamente sobre el sentido de lo humano. Por supuesto, en los Estados liberales, *algo* diferente a la noción abstracta de *individuo* se hace propaganda, persuade masivamente y tiene el control, y como enseña la moraleja de Schmitt, ese “algo” no es metafísico ni ontológico sino meramente un conjunto de personas, con lo cual la segunda lección ética o moral es clara: tras el mundo valorativamente neutral de las constituciones democráticas se esconde una élite hegemónica, y toda ética, de la compasión o de lo que sea, se erige sobre el aire si no pone primero los pies sobre el suelo firme de las relaciones de poder. Pero adviértase: este “algo” son meras personas de carne y hueso, interesadas en los negocios, en cambio, el algo de la política es otra cosa.

Ahora bien, la paz mundial no es meramente el porvenir de una ilusión sino, dice Schmitt, la senda *realmente* andada por Europa en las tres centurias que él cobija bajo el rótulo de “era de las neutralizaciones y despolitizaciones” (Schmitt, 2009, pp. 107-122). Al describir el camino recorrido, Schmitt nos habla de tres pasos dados. El primero es el giro de lo teológico a lo metafísico (de Santo Tomás a Galileo o de San Agustín a Descartes, por citar ejemplos). Es el punto histórico de la inflexión copernicana: cuando Europa pasa de la teología cristiana revelada al sistema de un cientifismo “natural”. Así se sitúa el lugar de la tercera lección ética o moral: hubo un acontecimiento histórico-espiritual de primera magnitud; nada significativo puede decirse en materia de ética o de moral sin atender al acontecimiento. ¿Cuál? Simultáneamente, la constitución del *yo pensador* fundacional y la aparición del Estado-Nación. Evento epistemológico, en consecuencia. Europa plantó por primera vez el árbol del conocimiento objetivo y en su derredor construyó un Reino para y por la verdad científica. A medida que crecía el reino, el Dios de la metafísica se encogía. Con Kant, Dios dejó de *ser*, para devenir concepto, para convertirse en un parásito de la ética. La Naturaleza se configuró como campo de actuación humana y la búsqueda desinteresada de la verdad ocupó el lugar de la *energeia* antigua; la ciencia pasó a ser la ocupación a través de la cual el hombre se hacía propiamente humano. La Academia de Platón se apropió de la Polis y la política se redujo a investigación científica. Fue el Reich de la Verdad. En palabras de Schmitt: los europeos encontraron por fin un campo neutral, un lugar de actuación en donde eran posibles los acuerdos auténticos, los puntos de vista universalmente compartidos, en resumen, la paz, tan anhelada. Consecuentemente, lo teológico perdió interés y se volvió asunto privado.

Pero, decíamos, junto al *cogito* se dio simultáneamente el Estado-Nación. Evento político, creemos, en realidad, el evento anti-político por excelencia. “Cuando nace el Estado sólo hay policía, no política”. Propiamente, Schmitt dice, la política se vuelve política exterior, esto es, asunto de Estados; lo cual tiene una doble implicación ético-política: la muerte interior de la política trae la paz en el Reino (la fórmula “paz, seguridad y orden” define a la policía, o sea, a la

no-política) y a nivel trasnacional o internacional se crea una comunidad pacífica o neutral por naturaleza: los científicos. Por lo menos en tanto que científicos son esencialmente seres racionales y no seres nacionales. Evidentemente, como los científicos no son científicos sino seres humanos, llegado el caso toman posición y también reconocen a los amigos y distinguen claramente a los enemigos; y como tras la neutralidad valorativa del Estado se esconden los intereses, la ciencia y los científicos terminan instrumentalizados por los intereses ocultos tras el Estado.

Por nuestra parte, aquí nos limitamos a recordar: al giro copernicano lo llama Foucault *el momento cartesiano* (en su *Hermenéutica del sujeto*) y el surgimiento de la nueva pastoral (en *Sujeto y Poder*); Arendt ve en él, el comienzo de la desarticulación de la condición humana y el momento a partir del cual se transita hacia la ruptura de la tradición occidental, cristalizada tres centurias después, a finales de la segunda mitad del siglo XIX; Ricoeur ve que, en la historia de las racionalizaciones, con Leibniz, se pasa la raya y se alcanza el exceso (Hybris). Heidegger, en cambio, aquí sólo ve un momento de mayor intensidad dentro de la historia del Nihilismo, iniciado con Platón.

El segundo paso dado en la senda de las neutralizaciones y despolitizaciones consistió en ir de lo metafísico a lo humanitario-moral (Kant). Por ese camino se llegó al Dios parásito de la ética. Por eso, decimos nosotros, hoy en día, entre más ética, menos Dios. En esa dirección llegamos a la ética de la responsabilidad o a la ética de la compasión o a la ética del rostro o a la ética de lo que sea, siempre y cuando la ética esté simultáneamente inundada de humanidad individual y completamente vacía de Dios.

El tercer paso consistió en ir desde lo humanitario-moral hasta lo económico (Marx), pasando por el esteticismo de la existencia, implícito en el romanticismo. “El esteticismo romántico es un servidor de lo económico y se convierte en un fenómeno colateral” (Schmitt, 2009, p. 111). “El camino de lo metafísico a lo moral y de allí a lo económico pasa por lo estético” (p. 111), pues el camino por el consumo y el placer estéticos, sean lo sublimes que se quiera, “es el camino más cómodo y seguro” para volver económica la vida del espíritu y

para hacer de la producción y el consumo los ámbitos centrales de la existencia humana.

Y paso a paso, sentencia Schmitt, Europa buscó un campo cada vez más neutral. Reduciendo la espiritualidad del hombre hasta la intimidad de su solitario corazón y abarcándolo todo con el omnipresente mundo de la tecnología, se logró la constitución de un área no polémica. Por eso, decimos de nuestra parte, en la segunda mitad del siglo XX ya se sentenciaba: el medio es el mensaje. Y también por eso, el nuevo credo reza ahora: la innovación es el fin en sí mismo. Ahora bien, al camino andado por Europa no se lo debe entender desde la ontología o de la metafísica; tal rumbo significa simplemente que las élites dirigentes de Europa se encaminaron de ese modo y las masas europeas los siguieron. Pero, ¿tiene Schmitt razón en esto último?<sup>20</sup>

No podemos leer a Schmitt sin preguntarnos: ¿Si la política presupone a la antropología, esta ausencia de política constituye el *fin* del hombre? ¿Con el “fin de la política” muere simplemente la antropología, esto es, una forma de percibir al hombre, una concepción de lo humano o una ideología sobre el ser del ser humano? ¿O la muerte de la política es también la muerte sustancial u ontológica del hombre, es decir, sin *la* política algo *propiamente* humano muere? Después de todo, como enseña la clarividencia de Schmitt, “Humanidad” es simplemente la forma contemporánea de agrupar a amigos

---

20 A mi juicio, la interpretación de la Historia Moderna de Europa de Schmitt es profundamente iluminadora. Para mí, por desacreditada que esté, la perspectiva ontológica es la correcta. Definitivamente el siglo XVII es fundamental. Remito, entre tantos ejemplos, al análisis de Arendt “*La vita activa y la época moderna*”, última parte de su *La condición humana*. Sin embargo, encuentro en la interpretación de Heidegger algo inquietante: también el siglo XVII pertenece a la historia narrada desde la Verdad como *adaequatio*. Una historia que para él comienza en cierto pasaje del libro VII de *La República*. Desde esta perspectiva, el asunto de nuestro tiempo, que es el asunto de todos los tiempos, se torna pedagógico. Definitivamente algo decisivo en términos ontológicos sucedió cuando de la pedagogía de Platón (nada, ni nadie enseña algo a alguien y el pedagogo es el esclavo que lleva al niño hasta donde éste se educa) se pasó a la pedagogía de Calvino o de Comenio (con la didáctica correcta, cualquiera enseña todo a cualquiera; todo se puede enseñar y a cualquier persona, si el pedagogo es un maestro en el arte de la didáctica magna). Tal vez tenían razón los nazis (Schmitt y Heidegger). Su tiempo exigía un holocausto (Hiroshima y Nagasaki). Pero Dios nos había abandonado.

y enemigos. Con el agravante de que por primera vez está legitimada la descalificación absoluta del enemigo, justamente por considerarlo inhumano y enemigo de la paz mundial. Por el contrario, la noción de hombre implícita en Schmitt constituye una reivindicación de los hombres en plural, pues la condición *sine qua non* de la política en Schmitt son los pueblos, o sea, las agrupaciones en términos de *No-sotros* y *Ellos*.

Por eso nos preguntamos también, ¿qué importancia tiene una ética, la que sea, al margen de las consideraciones políticas? Si realmente la condición contemporánea está definida por esta ausencia de política, toda ética, la que sea, ¿no es una empresa éticamente fallida, es decir, un peligroso intento por instalar en el centro, vacío y neutral, el germen potencial de la enemistad: digamos, compasivos contra no compasivos, responsables contra no-responsables, ambientalistas y no-ambientalistas, defensores de los derechos animales y no-defensores de tales derechos? Por el contrario, si la política no ha muerto, toda ética, la que sea, ¿no es un acto de miopía, o sea una elaboración teórica, reflexiva, a partir de la cual se dispone todo ingenua o intencionalmente a favor del establecimiento o de la élite dominante?

Dicho brevemente y de pasada, Schmitt, nada miope, vio clara la asociación, por ejemplo, entre antropología y mal: si la antropología es moralista-teológica (Dios es bueno), un fenómeno natural como el terremoto de Lisboa desata el diluvio de tinta moral contra la divinidad (en eso consiste toda la risa de Voltaire; un ilustrado se burla de la religiosidad vulgar). Pero si la antropología es economicista, un tsunami ni siquiera moja nuestras más profundas convicciones religiosas, pero en cambio un fenómeno como el de la Gran Depresión del año 1929 sume a todos, Voltaire incluido, en una profunda crisis de valores, porque lo único imperdonable es el saqueo de nuestros bolsillos. Schmitt no vivió lo suficiente para comprender que el nuevo centro de gravedad es la antropotécnica (Sloterdijk) y que en ese campo de actuación no hay lugar ni para el mal, ni para la ética o moral, ni para el amigo o enemigo, ni para la política.

Regresemos *al acontecimiento*, esto es a la compasión, y examinémosla brevemente desde *Humanismo* y *An-arquía*, en *Humanismo del otro hombre* (Lévinas, 2009). Allí se nos presenta la crítica de

Husserl a la experiencia cartesiana del *cogito*: sumergida en el mar de la duda, el alma de Descartes de repente –de golpe– se ve así misma existiendo solitaria; como si hubiera olvidado “el absoluto descubierto en la destrucción del mundo” (Lévinas, 2009, p. 87) y se hubiera puesto ilógicamente a sí misma entre las cosas del mundo, recién destruidas. De este modo absurdo, la frágil existencia de René se experimentó desde el solipsismo poderoso, como única isla en un universo que ha padecido el diluvio; entonces, exclamó: ¡Soy! Como si su alma no se hubiera hundido nunca en el “ninguna parte”, como si el verdadero punto de partida no hubiera estado en el síncope ontológico. De este modo –metafísico– en “el estallido de las verdades” y en el “desgaste de esta realidad *al derecho*” surgió el nuevo fundamento, como Verdad verdadera y auténtica realidad Real, en el revés de lo natural y perceptivamente verdadero. Descartes cree que el ser que sale del coma en el *cogito* es aún el mismo que se sumergió o cayó en el agua bautismal de la duda (Lévinas, 2009, pp. 87-88). Kant y Husserl, agrega Lévinas, buscarán el fundamento en otra parte; respectivamente, en la deducción trascendental del objeto y en la ἐποχή de la reducción fenomenológica.

Personalmente creo que se critica al *cogito* desproveyéndolo de su historia. En Descartes es tan sólo un momento dentro de un drama y por lo general sus críticos se quedan en este clímax, olvidando el conjunto narrativo. En Europa es –según la opinión de muchos– la síntesis teórica del comienzo de una nueva era. Para Arendt, Descartes lleva a la filosofía las consecuencias de una nueva *situación* histórica: la doble alienación del hombre europeo, de la tierra al universo y del mundo al yo (Arendt, 1998). Para Schmitt es el comienzo de la era de las neutralizaciones y de la despolitización en Europa, y en ella, el primer paso, de lo teológico a lo metafísico (Schmitt, 2009). Para Foucault –como yo lo interpreto– es tanto el momento (*momento cartesiano*) en el cual la verdad pierde su poder como acontecimiento (Foucault, 2009) y el momento en el cual el Estado sustituye a la Iglesia en su misión pastoral (Foucault, 1988). De este modo, en mi opinión, los críticos no son justos con Descartes. Por ejemplo, unos tienden a ignorar que Descartes necesitó una “moral provisional”, una casa transitoria. Y los otros hacen lo mismo con el hecho indiscutible del poderío del hombre

blanco, masculino y cristiano, pues más allá de las consideraciones morales, ese hombre se apropió literalmente del planeta.

Lévinas da inicio a *Humanismo y An-arquía* con un epígrafe del Zarathustra (Lévinas, 2009, p. 84): “*Ich liebe den, dessen Seele uebervoll ist, so dass er sich selber vergisst, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang*” [Amo a aquel cuya alma se desborda, de modo que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están en él: así todas las cosas se convierten en su caída]<sup>21</sup>. Su crítica al *cogito* permanece fiel a esta economía nietzscheana en la cual el hombre es puente y renacimiento, lo cual se expresa en las metáforas de la fragilidad o precariedad (puente) y de la muerte (ocaso del hombre, anuncio del superhombre). De este modo, al concentrarse en el momento omnipotente, omnisciente y omnipresente del *cogito* vencedor de la duda, se empobrece radicalmente el drama cartesiano. Baste aquí con contraponer un texto del Maestro Bernardo Correa (Correa, 1996), en el cual el *cogito* es mejor valorado y por ello da lugar a dos lecturas antagónicas y complementarias; de un lado del puente, por así decir, Sartre y su lectura “ética”, del otro, Bachelard y su lectura “epistemológica”.

Dicho todo lo anterior, imaginemos lo siguiente: hay conciencia o mente o espíritu; hay también no-conciencia y a ésta damos los nombres de “afuera”, “materia”, “otredad”; finalmente, hay Verdad, esto es, lo Otro de la conciencia que busca *aparecer*, pues “Es la verdad la que suscita y sostiene al hombre (sin sostenerse en él)”. En síntesis, imaginemos un cuadro a partir del cual podemos explicar la totalidad. Tal cuadro es dual: hay hombre y hay todo lo demás. Dual y dinámico: la historia del universo es la historia de la Verdad que busca aparecer. En esta historia el *acontecimiento* es el momento en el cual el hombre –*ahí*, como todo lo demás en cuanto existente– fue el lugar a partir del cual (*a quo*) “entran las estructuras de tipo formal o lógico-matemático para ordenarse y ubicarse según su arquitectura ideal”; en síntesis, el acontecimiento fue el ingreso de la Verdad en la Historia. ¿Historia de qué? Como sea, a partir de ese momento,

---

21 En el original el texto está en alemán. “uebervoll” significa “más completa”. La idea del texto podría ser: “plenitud”.

cuando apareció la Verdad o el Presente o el Origen, fue posible *ocuparse* de la estructura, lo cual implicaba *despreocuparse* de la existencia propia para consagrarse a la custodia o iluminación o recuerdo (memoria) de lo Otro incorporado a la conciencia.

A esta ocupación dimos a lo largo de estas páginas el nombre de *subjetividad* o entelequia o *energeia* o fin en sí mismo del hombre *qua* hombre o propiamente humano. Ahora bien, es ínsito al acontecimiento su ser o consistir *paradójico*, pues la subjetividad o singularidad, que nace en el acontecimiento, simultáneamente desaparece en el momento “necesario en el cual se da la manifestación de la estructura del Ser, de la Idea” (Lévinas, 2009, p. 90). Momento en el sentido, casi temporal, de momentáneo, transitorio, pasajero, aun cuando toda una historia y toda una civilización se esbozan en este pasar. De este modo, nihilista y metafísico, el *fin* es el momento contemporáneo en el cual ese *momento* original ha llegado a su fin (*ad quem*). Por eso desde la segunda mitad del siglo XIX se celebra la muerte de la Verdad y el nacimiento de la Libertad.

Sin embargo, debemos consignar otra paradoja. Así presentado el acontecimiento, se produce el siguiente resultado: si el orden se ordena a través del hombre y las civilizaciones, la subjetividad deja de ser un fin en sí mismo y deviene meramente un accidente producido “por la fuerza propiamente racional del sistema dialéctico o lógico-formal”; queda, en consecuencia, reducido a ser un caso más del anonimato denominado materia. Expresado de otro modo: el mito del hombre contiene la ruina del mito del hombre, pues resulta evidente que si aparece un orden a través de lo humano, manifestado a su modo en cada pueblo (la etnografía estructuralista), tal orden pertenece al sistema dialéctico o lógico-formal. Llegado a este punto, Lévinas pregunta: “¿Para volver a encontrar al hombre en esta materia y un nombre en este anonimato –un ser en este paisaje lunar– no se está obligado a hacer valer los “trascendentales”: *algo o lo Uno?*” (pp. 90-91).

Finalmente, presentemos una suerte de balance en torno al *acontecimiento*: “El anti-humanismo moderno tiene, sin duda, razón cuando no encuentra en el hombre [...] un privilegio que lo constituya como el fin de la realidad” (p. 109). “El anti-humanismo moderno

no tiene tal vez razón para no encontrar en el hombre, perdido en la historia y en el orden, la huella de ese decir pre-histórico y an-árquico”. ¿Cuál? “Un decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas” (p. 111). Tal decir dice *sí*, dice *bien*... Se trata de un principio an-árquico y de una palabra pre-dicha, por lo menos para el elegido, pues para éste la elección por el Bien está siempre cumplida de antemano (p. 103). Tal decir es acción y por ello es la indeclinabilidad de lo Uno, de la Unidad... “Pasividad más pasiva que toda pasividad”; casi quietud, pero movimiento de todos modos; ya no inquietud, pero sí a-quietud. Por eso: “la pasividad es el lugar –o más exactamente, el no-lugar– del Bien”. También por eso: “la *pasividad* es el más allá del ser”, pero también no-ser, aun cuando esta palabra sea una traición de la palabra. Y, cómo no, justamente por todo eso, la pasividad es un asunto óptico: “Lo invisible de la Biblia es la idea del Bien más allá del ser”. No es el Sol que nunca se sustrae a la mirada en Platón.

Demos punto final a este apartado considerando la “compasión” desde la ontología, acudiendo al primero de los fenomenólogos, Platón, y al último de ellos, Heidegger. Para quienes creen en el giro (*Kehre*), intentemos aproximar acontecimiento y fenomenología desde el parágrafo 7 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2003). Filosofía es ontología, pero ontología es fenomenología y fenomenología es una experiencia o acontecimiento o *concepción metodológica*, si por método se entiende caminar o ir, o sea realizar una actividad; de donde resulta que la filosofía consiste en realizar un verbo o practicar un acto: *fenomenologizar-se*; o ir a la cosa misma, en el entendido que la cosa misma *soy yo* en tanto que propiamente humano. En resumen, fenomenología es esta obvedad vista de cerca. Y el *cogito* es una forma particular de este mirar. Y por supuesto, lo son también, entre otras, la mirada de Sócrates, articulada en la palabra Justicia, y la visión de Jesucristo, sintetizada con la palabra Amor. Pienso, soy justo y amo son formas auténticas de encarnar el principio creativo original.

Ahora bien, la expresión fenomenología es redundante o constituye un pleonasma, porque tanto *φαινόμενον* como *λόγος* significan *ἀποφαίνεσθαι*. Por eso la fenomenología de Heidegger regresa al

momento original de la ontología, para combatir el momento indoeuropeo en el cual, según él, Platón pensó la ἀποφαίνεσθαι en términos radicalmente griegos –el habla del hombre hace visible la realidad o el hombre permite ver lo que hay, a través de su apofántica manera de decir–, mientras simultáneamente comprendía la ἀποφαίνεσθαι, esto es, ἀλήθεια, de manera nueva u original, como *adequatio rei et intellectus*, o sea, como adecuación entre el Ser y su Representación humana (Heidegger, 2000). También por eso la fenomenología de Heidegger regresa al momento original del lenguaje, cuando la poesía fundacional indoeuropea se dio como encuentro fenomenológico entre quienes vieron desde sí mismos aquello que se muestra y celebraron a través del lenguaje lo que se muestra desde sí mismo, recreándolo con palabras, porque con ellas era posible hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Momento, en síntesis, genético, si es cierto que *la poesía es el origen* (Heidegger, 2006) y que el lenguaje materno es un inmenso poema o que la cosmovisión de un pueblo es en realidad un poema genético. De este modo, como se ve, ya desde *Ser y Tiempo* hay un *lugar* situado en las *proximidades* del lenguaje, que sirve para la *originalidad*: allí Sócrates y Jesucristo se hicieron únicos y universales, auténticos e históricamente eternos. Allí Descartes *fue y siendo*, emergió de la duda como isla solitaria. Momento eterno, pero histórico, si es cierto lo que venimos diciendo sobre la *casa desastrada* y las verdades devenidas *metáforas desgastadas* o la necesidad de de-construir toda la gramática.

Por otra parte, la fenomenología tiene una estructura esencial<sup>22</sup>: “S es P”. El sujeto o la proposición “S” es la siguiente:

---

22 Lo que insipientemente intento hacer es: primero, reducir todo al lenguaje materno, entendiendo por tal al indoeuropeo. Como si el conjunto de la historia europea fuera un asunto de desarrollo del lenguaje. Este desarrollo –en realidad, una pluralidad de estos– encontró una forma esencial en la filosofía. De este modo, entre la filosofía, como posibilidad de desarrollo, y el curso de los acontecimientos históricos establezco una suerte de correlación. Segundo, identificar, desde la semejanza o mimesis, al principio (αρχη) y a la filosofía, representando además esta identificación-semejanza con “el círculo de identidad y diferencia”, en el cual “la identidad en sí misma diferente” se representa en la dualidad Sócrates-Platón, tal cual hace Romano Gasparotti (Gasparotti, 1996). Tercero, interpretar el comienzo del lenguaje indoeuropeo con la Ereignis de Heidegger y el nihilismo (como hecho presente en la cultura europea finisecular decimonónica y no como

“Lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”. El predicado o la proposición “P” es: “Lo-que-no-se-muestra-en-sí-mismo”. Y la cópula, ineluctablemente, es “Es”. Propiamente “Soy”. Así las cosas, la estructura esencial de la fenomenología es: “S es No-S”. Hay, lógicamente, una correspondencia analógica entre las antinomias dadas en la teoría de conjunto, como obra de la auto-referencia, y la estructura esencial de la fenomenología. De ahí, Wittgenstein y su lección de ética. O Foucault y la suya: “Hablo. Miento” (Foucault, 1997). Y la necesidad sempiterna de volver al *origen* (Nietzsche): *Ursprung contra Herkunft* o *Entstehung, Abkunft contra Geburt* (Foucault, 2008). O la triple unidad de la disposición (αρχη) en la meditación sobre el decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro (Heidegger, 1989). Llevados a ese lugar *límite*, Sócrates se hizo preguntas hasta ser una pregunta; permaneció atado a la polis y su pregunta: la virtud (Justicia); murió por su verdad no sabida –“Si hay inmortalidad...”– pero vivida –“la verdad eterna está en relación con un existente [él], durante el tiempo que éste exista” (Arendt, 2005)–.

Por último, consignemos una breve nota ontológica, a partir del *Gorgias* de Platón. Allí, Sócrates se esfuerza por mostrar a propios y extraños la existencia de dos tipos de discursos; los primeros son técnico-científicos y los segundos, filosófico-ético-políticos; los primeros sirven para procurar vida plena al cuerpo político, pues con ellos se hacen fortificaciones y embarcaciones, se construyen vías y templos, se consiguen tratados comerciales y se producen bienes, tales como tejidos, zapatos y alimentos; los segundos están destinados a cultivar la virtud de la Ciudad en general (ética-política) y el alma de cada ciudadano en particular (filosofía), por lo cual tales discursos promueven las buenas leyes y los actos ejemplares, tanto como la educación y la sabiduría, ya que aunque no son discursos técnicos aun así son *científicos*, esto es, *verdaderos*. Sin embargo, mientras los primeros (técnicos) son objetivos, racionales y consensuales, los segundos son *filosófico-políticos*, es decir, mientras los primeros son *naturales*, los segundos son *espirituales*, de ahí que para los primeros

---

mera interpretación ideológica o simple punto de vista) como *distanciamiento* del hombre occidental con relación al lenguaje. Aquí “distanciamiento” significa también “instrumentalización”.

sea fácil reconocer a los expertos (arquitectos, médicos, zapateros, cocineros, etc.) y para los segundos, la multitud no tenga oídos, ya que por naturaleza se padece cierta sordera ético-política o justo-filosófica. Pero, ¿cómo enseñan música a los sordos, maestros como Sócrates o Jesucristo?

A oídos de los atenienses, la opinión de Sócrates es insostenible, pues tiene la apariencia del mundo al revés; nadie en su *sano juicio* convendría que es mejor padecer grandes sufrimientos, como castigo justo y correctivo, que salir bien librado de un juicio al que se es llevado para responder por sus actos delictivos; o que uno deba denunciar a sus seres queridos, en lugar de intentar salvarlos; ni nadie cree que poder y violencia se excluyen mutuamente o que el poder sólo obra justamente, o sea buenamente. Pero, ¿Cómo se dio tal inversión? ¿Son las leyes más primitivas un recuerdo de la verdadera verdad y la real realidad? ¿La ética-moral de cada etnia devela *algo* de esa única Verdad o Realidad? Como sea, tenemos el lenguaje materno: ordenado, legislado y esencialmente, *ético-moral*.

Ahora bien, cualquiera, ateniense o no, de ese tiempo o de este otro, ve claramente que la realidad real no es según dice la metafísica y que la verdadera verdad de la Naturaleza nada tiene que ver con la enunciada por la metafísica. Como si hubiera dos mundos, sensible uno, en el cual es mejor cometer injusticias que padecerlas, e inteligible el otro, en el cual es mejor padecer la injusticia antes que cometerla.

Como si los Maestros trajeran verdades del más allá o simplemente fueran locos y vivieran realidades ilusivas. Después de todo, “Soy el camino, la verdad y la vida” dijo quien vino destinado a la cruz, y “es mejor sufrir una injusticia que cometerla” fue la sentencia de quien se sabía destinado a brindar con cicuta. Pero, según creo, uno y otro hablan desde vivencias. Lo cual significa –y esta ha sido mi tesis a lo largo de todas estas páginas– que la metafísica manifiesta la realidad de tales experiencias o vivencias. La metafísica, entonces, *da cuenta del mundo* desde una situación. Situación *propiamente* humana.

Que el hombre naturalmente nace *por fuera o más acá* de esa situación está claro. Todo bebé es esencialmente un cuerpo. La vida,

en sus inicios, es fundamentalmente biología. Que el hombre nace por segunda vez y que en ese nacimiento simbólico queda en la *proximidad* de esa situación esencial, se dijo de muchos modos a lo largo de la tradición metafísica occidental. Ciertamente, la cosa misma de este otro nacimiento es un asunto poco claro. Ya en otro texto (Ayala, 2014) me beneficié del poder iluminador de *Realidad y juego* (Winnicott, 1972).

El hombre de esta tradición es puente o intermediación. Es lenguaje. Cada quien es como un extraño árbol aéreo, obligado a echar raíces. Con cada comprensión el árbol enraíza, fructifica, posibilita la savia salvífica. Platón, en mi interpretación, tiene razón: para el hombre, el bien es su fotosíntesis.

Que lo ético-político busca volver a unir (*relegare*) el presente con el origen se dice en tiempos de crisis. Aconteció por primera vez en la Atenas del siglo IV y ha sido *leitmotiv* en cada renacimiento.

Que el fundamento de lo ético-filosófico reposa en ese ser o estar en *situación* se sabe desde la escuela socrática. Que ese centro divino, propiedad del hombre, está a punto de desaparecer es lo que se celebra desde Nietzsche.



## 4. A manera de conclusión

Este libro es una suerte de excursos hechos a partir de tres textos propuestos en un seminario doctoral sobre *el ser humano ante el mal*. Excursos realizados todos a partir de tres ideas, para mí esenciales: la excepcionalidad del hombre, la centralidad del logos y la muerte del hombre.

Así como hubo un tiempo sin vida y hubo vida, y la vida fue una emergencia para la materia, del mismo modo, hubo un tiempo sin espíritu (mente) y el espíritu fue una emergencia para la vida. Por otra parte, aunque se trate de una ilusión óptica del espectador, el universo sí tiene sentido. Él, el observador, es el sentido. Todo ha sido dispuesto para su existencia. Para estar-ahí, pero ante todo para celebrar el acontecimiento. No por casualidad la materia viva supo jugar (Huizinga, 1972). Después de todo, el juego es exceso de vida, trascendencia biológica, supra naturaleza (Über-Natur; Über-Leben; Übermensch). Ni fue por casualidad que la materia lúdica aprendió a decir: ¡Soy!

No obstante, la mente está *separada* de todo, incluso del cuerpo. El hombre de la tradición eurocéntrica es un arrojado a la playa. De ahí la nostalgia, es decir, la filosofía (*religio; religare*). El hombre viene con sed de nóstos (νόστος ου ο). Pero la vida no es ociosa... Llama... Demanda. Y de este modo, prontamente el hombre de la playa se ocupa en los asuntos vitales. Vive la inautenticidad de la vida biológica. Es como un animal.

La metáfora suscita en nosotros la imagen del naufrago y por eso podemos apresurarnos a desmentirla. El nacimiento es un

acontecimiento festivo y familiar, incluso tribal. Pero el hogar está hecho de piedra, madera y fuego, y en realidad es un altar. Y las danzas y los cantos celebran la liturgia creativa, pues son creatividad, es decir, imitación del principio creativo.

La metáfora es trinitaria: océano, tierra y hombre. No obstante, la metáfora predica de una tela u obra pictórica, o en el mejor de los casos, pues se nombraron danzas y cantos, de una pieza teatral o filme. Así, la metáfora descansa sobre otra figura trinitaria: obra, espectador y representación-interpretación. El hombre solitario de la playa o los festivos hombres del rito vistos por un espectador exterior y extraño. Se trata, una vez más, de una metáfora visual. Pero, no existe el puro mirar. No es posible ver, sin más. Como si hubiera algo dado, puesto ahí para ser observado. La mirada más simple es ya una interpretación. Entonces, la metáfora se soporta realmente sobre un acto discursivo: dar cuenta con palabras. En términos de Arendt, citando a Heródoto (Arendt, 1996, p. 73): “decir lo que existe”, λέγειν τὰ ἔοντα.

Pero, ¿qué existe? ¿Qué hay? Arendt resuelve el asunto diciendo “lo evidente”, el mundo fenoménico dado, puesto ahí ante nosotros cual auténtico y maravilloso misterio y milagro. En mi opinión, autores como Platón y Heidegger avanzan en la comprensión de ese *misterio*, oculto para Arendt, por amor al mundo y a la política, y por prejuicio contra la filosofía. En resumen, misterio (Arendt), Ereignis (Heidegger) y Bien (Platón) lo sintetizan todo.

El lenguaje materno es la realidad. El lenguaje original dijo desde el inicio todo lo existente. Lo puso ahí como una tela, como un filme. La economía de la metáfora aquí empleada no es ni visual, ni sonora, sino literal. En este lugar se dice: la realidad es una metáfora. ¿De qué? De la realidad. Ciertamente: tautología, círculo hermenéutico, identidad en sí misma diferente o la diferencia en sí misma idéntica.

Ahora bien, el lenguaje, como todo lo sensible, cambia, se mueve, crece. Tal vez el siglo XVII represente un punto de inflexión en la historia del lenguaje materno-indoeuropeo. Quizá a partir de entonces el hombre dejó de ser lenguaje y comenzó a *tener* lenguaje, es decir, hizo del lenguaje un *instrumento*. A partir de ese momento la verdad acontece en el mundo, o sea, en el artificio humano, que es una cosa,

como la piedra o el metal. Quizá el siglo XIX configuró un nuevo momento en esta nueva senda: la vitalidad del artificio, la supra-cosa... El *Übermensch* de Nietzsche es un ciborg y no un hombre-dios, digno del deicidio cometido. Es una mera cosa viva puesta ahí sobre un dispositivo tecnológico inteligente. Es una larva ciega que reposa sobre los hombros de un gigantesco dispositivo, capaz de todo.



## 5. Referencias

- Arendt, H. (1968). La filosofía de la existencia. *Tarea*, 1, 48-68.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión (1930-1954)*. Madrid: Caparrós Editores.
- Aristóteles (2009). *Ética a nicómaco (Edición bilingüe griego-español)*. Madrid: Centro de Estudios políticos y Constitucionales.
- Ayala, R. (2014). *Poética Política*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Correa, B. (1996). Entre ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes. *Revista de Filosofía Universidad de Zulia* 24 (3), 173-189.
- Correa, B. (2005). La lucha con las palabras. *Al margen*, 15-16, 8-21.
- Correa, B. (2015). Pensamiento e institución. En A. Saavedra y H. Salcedo (Eds.), *Hostilidades y Hospitalidades. Memorias sobre un evento de Jacques Derrida* (pp. 75-86). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Derrida, J. (1994). Los fines del hombre. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (pp. 145-174). Madrid: Cátedra.
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta.

- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). Sujeto y Poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3-20.
- Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- Gasparotti, R. (1996). *Sócrates y Platón. La identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*. Madrid: Akal.
- Gómez, C. (Ed.) (2007). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hamlin, J. (22 de 12 de 2013). *The semiotics of Restorative Justice*. San Diego, California, Estados Unidos.
- Heidegger, M. (1989). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). La doctrina de la verdad en Platón. En M. Heidegger, *Hitos* (pp. 173-198). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). Carta sobre el humanismo. En Martin Heidegger, *Hitos* (pp. 259-298). Madrid: Alianza.
- Hernández, E. y Restrepo, F. (1987). *Llave del griego*. Bogotá: Caro y Cuervo.
- Huizinga, J. (1972). *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kuhn, T. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI editores.

- Mèlich, J.-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Platón (2000). *Diálogos (Apología, Banquete, Fedro)*. Madrid: Gredos.
- Platón (2006). *La República. Edición bilingüe griego-español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ricoeur, P. (2006). *El mal. Undesafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taminiaux, J. (2007). Hannah Arendt y la deconstrucción de la metafísica. *Al Margen*, 32-48.
- Torres, A. (2011). Dios, el anti-mal. En A. Torres, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (pp. 263-336). Madrid: Trotta.
- Winicott, D. (1972). *Realidad y juego*. Buenos Aires: Granica Editor.
- Wittgenstein, L. (2007). Conferencia sobre ética. En Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (pp. 112-122). Madrid: Alianza Editorial.







Esta obra se editó en Ediciones USTA,  
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.  
Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula y papel  
bond beige de 75 gramos para las páginas internas.  
Tipografía de la familia Sabón.  
Febrero de 2019.