



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CUERPO ACADÉMICO DE FILOSOFÍA SOCIAL

TESIS

**LA REPRESENTACIÓN DEL MAL DE CARA A LA TRADICIÓN OCCIDENTAL.
UN ANÁLISIS SOBRE SUS ALCANCES Y LIMITACIONES**

PRESENTA

JAVIER EDUARDO GONZÁLEZ GUZMÁN

DIRIGIDA POR

DR. LUIS FERNANDO MACÍAS GARCÍA

GUANAJUATO, GUANAJUATO, FEBRERO DE 2024

RESUMEN

La siguiente tesis aborda el problema sobre la representación del mal a partir de la deconstrucción que propone Jacques Derrida. Es decir, a partir de una estrategia de lectura y escritura sobre los distintos modos de significar la impronta del mal. Desde esta perspectiva, la investigación comienza con un análisis sobre el concepto del mal. Específicamente, sobre los presupuestos teóricos que han marginado su abordaje en la tradición filosófica occidental. Posteriormente, la indagación continua con una revisión crítica sobre algunas de las propuestas más relevantes sobre el tema. Una revisión encaminada a constatar el carácter inefable que ha recaído sobre el concepto. Sin embargo, lejos de renunciar a una elaboración teórica, el problema sobre la inteligibilidad del mal sería desplazado hacia su representación. Al modo en que la impronta del mal quedaría inscrita en una instancia material. Así pues, la investigación sigue con una exposición sobre las distintas representaciones del mal en la tradición occidental. Una exposición con vistas a constatar los mecanismos que han dado pauta a su imagen en cada época. Mecanismos que estarían a su vez condicionados por cierto deseo de un significado irreductible.

ABSTRACT

The following thesis deals with the problem of the representation of evil on the basis of the deconstruction suggested by Jacques Derrida. That is, on the basis of a strategy of lecture and writing about the different ways of signify the impression of evil. From this perspective, the research begins with the analysis about the concept of evil. Specifically, about the theoretical assumptions that have marginalized its approach in the western philosophical tradition. Subsequently, the research continues with the critical revision of the most relevant approaches of the subject. A revision that aims to verify the ineffable nature that has lied within the concept. Nevertheless, far from renounce to a theoretical elaboration, the problem of the ineligibility of evil would be displaced towards its representation. That is, to the way in which the impression of evil would be registered in a material record. Consequently, the research continues with an exposition about the many representations of evil in western tradition. An exposition that aims to verify the mechanisms that have created its own image in every time. Mechanisms that would be conditioned to the desire of an irreducible meaning.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	8
INTRODUCCIÓN	9
PRIMER CAPÍTULO. El mal. Un concepto en la marginalidad del saber	16
1.1. ¿Qué es el mal?	16
1.2. La metafísica de la presencia y el concepto del mal	19
1.3. Algunas premisas: Husserl y Heidegger de cara a la tradición metafísica.....	20
1.4. Metafísica de la presencia, logocentrismo y fonocentrismo	27
1.5. Un caso: Lévi-Strauss y el fonologismo	30
1.6. Una estrategia de lectura y de escritura: la deconstrucción	36
1.7. Recapitulación	40
SEGUNDO CAPÍTULO. La tradición occidental de cara al concepto del mal	42
2.1. Platón, la Idea de Bien y la corrupción del mal	42
2.1.1. El concepto del alma y su relación con el cuerpo	42
2.1.2. Estructura y funciones del alma	45
2.1.3. La virtud como el medio para contrarrestar el mal	47
2.1.4. Un peligroso suplemento: el <i>fármakon</i>	48
2.2. Agustín de Hipona y la marginalidad del mal en la tradición cristiana	53
2.2.1. El robo de las peras	53
2.2.2. La ruptura con Dios y la mala voluntad	54
2.2.3. El pecado, la libertad y el mal	57
2.3. Leibniz y la defensa de Dios frente al mal	63
2.3.1. Una serie de acusaciones	63
2.3.2. En defensa de Dios: la teodicea	66
2.3.3. La justificación del mal	67
2.3.4. El origen del mal	70
2.3.5. El mal, la razón y Dios	71
2.4. Kant y la reducción del mal al espectro meramente humano y moral	74

2.4.1. Un punto de inflexión: el terremoto de Lisboa	74
2.4.2. La crítica a la teodicea	76
2.4.3. La naturaleza del ser humano, el mal radical y la presencia de la Ley moral	78
2.5. Freud y la naturaleza inescrutable e ingobernable del mal en la psique humana	86
2.5.1. Un mito científico: la horda primitiva y el origen de las prohibiciones morales	88
2.5.2. Un conflicto que subyace a la emergencia cultural: la pulsión de vida contra la pulsión de muerte	93
2.5.3. El mal como una mitología pulsional	97
2.6. Hanna Arendt y la banalidad del mal	101
2.6.1. La irrupción de Auschwitz	101
2.6.2. El caso de Eichmann	103
2.6.3. La banalidad del mal	107
2.7. Entonces ¿qué es el mal?	111
2.7.1. De lo inefable a lo consignable en la representación del mal	115
TERCER CAPÍTULO. El problema sobre la representación del mal	121
3.1. Consideraciones preliminares sobre la memoria del horror y su representación	121
3.1.1. La emergencia de un problema	121
3.1.2. ¿Qué se está representando al momento de abordar la impronta del mal?	128
3.1.3. El problema de la representación del mal como un problema sobre la memoria	133
3.1.4. Las iteraciones del mal	136
3.2. La emergencia histórica sobre la representación del mal	140
3.2.1. La representación del mal en la Antigüedad clásica	141
3.2.2. La representación del mal en la tradición cristiana	145
3.2.3. Lo bello y lo siniestro en la representación moderna del mal	153
3.3. Las implicaciones estéticas de la teología mística en la representación del mal	157
3.3.1. La teología mística de Pseudo Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena	158

3.3.2. La vinculación entre la experiencia del horror y la experiencia mística de Dios	164
3.4. Un viaje hacia el corazón de tinieblas. El concepto de lo sublime en Kant y su relación con la representación del mal	167
3.4.1. El concepto de lo sublime en Kant	167
3.4.2. ¡El horror! ¡El horror!	170
3.5. Mirar a la Gorgona a los ojos. El testigo y el testimonio ante la experiencia del mal.....	175
3.5.1. La posibilidad de una voz narrativa frente a lo sublime	175
3.5.2. El testigo, el testimonio y el mal	177
3.6. La discusión contemporánea en torno al problema de la representación del mal	182
3.6.1. ¿Es posible representar el mal?	182
3.6.2. Ese peligroso suplemento	189
3.6.3. El signo	195
3.6.4. La <i>diferancia</i>	197
3.6.5. Deseo de presencia, deseo de verdad	202
3.6.6. El vagabundeo metafórico del mal	212
CONCLUSIONES	220
BIBLIOGRAFÍA	225

AGRADECIMIENTOS

Pese a que la elaboración de una tesis suele ser un trabajo muy solitario, eso no significa que sólo sea fruto del esfuerzo individual. Lo que parece un cuerpo teórico unificado no sería más que el producto de una tumultuosa serie de encuentros, lecciones y recomendaciones. Por ello, me gustaría mostrar mi gratitud hacia aquellas personas que, de una u otra forma, me ayudaron a cruzar las turbulentas aguas que supone el mal.

En una primera instancia, le agradezco mucho al Dr. Luis Fernando Macías por su invaluable acompañamiento. Gran parte del cuerpo de esta tesis fue fraguado por las numerosas y enriquecedoras reuniones que sostuvimos durante estos años. Asimismo, con suma admiración y respeto, me gustaría agradecer a la Dra. Patricia Corres, quien lamentablemente falleció al final de este proceso. El afortunado encuentro con su libro, los seminarios que impartió y sus asesorías fueron herramientas de vital importancia en mi investigación.

Por su parte, quisiera también expresar mi gratitud hacia la Dra. Liliana García y la Dra. María Teresa Sánchez. Sus oportunas y siempre valiosas observaciones me ayudaron a darle la sensibilidad y el rigor que exige un problema tan escabroso. Finalmente, me gustaría reconocer la disposición de la Dra. Laura Elena Angélica Ferrón, la Dra. Ana María Chávez Hernández y la Dra. Julia Corona por aceptar ser parte de mi jurado.

En suma, me gustaría mencionar que guardo una inmensa deuda con cada una de las personas mencionadas por el tiempo y el esfuerzo que dedicaron a leerme. Se trata para mí de un gesto que aprecio muchísimo y que atesoro con cariño.

Y, en observación a las pautas académicas, agradezco al CONAHCYT por la oportunidad de permitirme cursar el posgrado con una beca y culminar este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Dentro del amplio espectro de problemas filosóficos, el mal tal vez tenga el desafortunado privilegio de una constatación tan infame como ningún otro. Asesinatos, torturas, violaciones, desapariciones, guerras...la lista, tan antigua como la humanidad misma, incrementa a medida que el ingenio es puesto a prueba. No obstante, pese a la ingente cantidad de males, cuando interrogamos por el significado del concepto, nuestras respuestas suelen ser demasiado endebles y difusas.

¿Qué es el mal? ¿Por qué existe el mal y no solamente el bien? ¿Cuál es su finalidad? ¿De dónde proviene? Se trata de una serie de preguntas que, si bien no son novedosas, aparecen siempre revestidas bajo un velo de actualidad. Una actualidad que confirma su pertinencia en cada época y que nos interpela de manera acuciante. Sin embargo, la pregunta que nos planteamos no tiene tanto que ver con una cuestión de esencia ni de sentido, sino de representación. Con la manera en que nos confrontamos con la impronta del mal y elaboramos una imagen de este mismo. Una efigie que vendría a significar lo que de otro modo sólo sería la crudeza del horror y del sufrimiento.

Ahora bien, aunque es recomendable, cuando no indispensable, que todo trabajo académico defina con precisión sus herramientas conceptuales; el caso específico del mal plantea ciertas dificultades que cuestionan cualquier delimitación del concepto. Y es que, pese a que otros conceptos también son problemáticos al momento de definirlos –como el mismo concepto de bien o de Dios–, el mal nos confronta con su reiterativa condición negativa. Como aquello que en principio carecería propiamente de un sustrato, esencia o fundamento. Como algo que se encuentra más próximo al no-ser o la nada y que, por esta misma razón, sería imposible de aprehender bajo cualquier categoría ontológica.

Aunado a lo anterior, cabría advertir cómo es que el amplio espectro de manifestaciones del mal tiende a minar una visión homogénea del concepto. Desde la enfermedad hasta el exterminio sistemático de un pueblo, el mal sería aplicable a una pluralidad de casos que desbordan la posibilidad de una teoría unificada y sistemática. Y que, en última instancia, nos podría parecer que se trata más bien de una cuestión relativa. De un relativismo supeditado a una multiplicidad de factores –geografía, biología, cultura, tiempo– que determinarían en cada caso específico el significado del mal.

Sin embargo, el hecho de considerar al mal como algo relativo terminaría por anular el mismo uso del término. Ya que, si no hay algo así como un sustrato que nos permita calificar tal o cual manifestación como ‘maligna’, entonces carecería de sentido seguir usando el concepto. O, dicho de otra manera, cómo podríamos determinar si algo es ‘malo’ cuando no sabemos en principio qué es el mal. En este sentido, por mucho que intentemos despojar al mal de su cariz metafísico, persistiría cierta demanda de un rasgo esencial que lo haga reconocible.

Pero, lejos de conducirnos hacia la claridad y la distinción, la esencia del mal podría tratarse más bien de un abismo insondable. De algo tan abrumadoramente horrible para lo cual no haya ningún término adecuado. Algo que rebasaría nuestra capacidad de comprensión y que nos remitiría indefectiblemente al terreno de lo inefable. Es decir, al exceso que niega la palabra. Desde esta perspectiva, cualquier aproximación al mal no sería más que un intento fútil y sesgado. Una empresa que desde un principio estaría destinada al fracaso.

Aun así, pese a las dificultades recién señaladas, perduraría el uso del concepto y, sobre todo, el deseo de encontrar un significado esencial. Una situación que, como veremos más adelante, obedece al mismo entramado de la metafísica. A una tradición que, de acuerdo con Jacques Derrida, consideraría al pensamiento como un reflejo de la realidad y que, bajo este mismo gesto, supondría la presencia inmediata de su significado irreductible en la interioridad del sujeto. Como si a partir de su incidencia particular pudiésemos aprehender con precisión qué significa el mal. Lo cual, dicho sea de paso, no niega su impronta concreta, sino que cuestiona la posibilidad de haya algo así como un significado immaculado e inmediato para el pensamiento.

Pero ahí donde la tradición filosófica hallaría cierto impase para dar cuenta del mal, cabe todavía la posibilidad de representar su verdad. De decir lo que es ya no tanto a partir de una elaboración lógico-conceptual, sino desde su imagen desplegada en una instancia material. Desde una instancia externa al pensamiento, pero que aún así guardaría cierta interpretación de la realidad. De ahí que, frente a todas las acepciones que tiene el concepto de representación, nos refiramos a su carácter propiamente material o sensible. Un carácter

que estaría más próximo a la noción alemana de *Darstellung*¹ y que denotaría el suplemento de la cosa significada. Algo que viene a colocarse en su lugar y que, en ciertos casos, la significaría de una mejor manera.

Así pues, desde el relato testimonial hasta el cine documental, la representación guardaría la posibilidad de constatar aquello que por sí mismo sería desagradable o, en su defecto, anodino. Como si, ante la presencia del objeto representado, fuese necesario recurrir a una instancia externa para dotarlo de algún sentido. A un modo específico de decir lo que de otra manera sería *indecible*. Pero cabría cuestionarnos qué es propiamente lo representado en la representación. O, dicho con otras palabras, en qué consiste el carácter específico de la verdad que supone la impronta del mal en la representación.

Y es que, si bien hay diversas nociones de verdad, todas ellas parecen coincidir en la presencia de un significado irreductible. Una presencia profundamente deseada que tendría un vínculo especial con la interioridad del sujeto. Con aquella instancia que albergaría la plenitud de dicha presencia y que, bajo un mismo gesto, guardaría la capacidad de expresarla con mayor naturalidad. De ahí, pues, el privilegio que habría tenido la voz o la sustancia fónica en la tradición filosófica. Una voz que sería reiterativamente considerada como la mediación primaria del sentido constituyente. Es decir, como la instancia ideal para decir la verdad. Una verdad que, en el caso específico del mal, estaría íntimamente vinculada con el testimonio. Con la voz narrativa de alguien que ha vivido un acontecimiento considerado como catastrófico o funesto. De manera que el testigo sería considerado como el portador de una terrible verdad que exige ser contada y, sobre todo, preservada.

Sin embargo, la voz del testigo no siempre podría articularse en un gesto comprensible ni tampoco resistiría la amenaza del olvido. Ya que, ante la misma experiencia de lo vivido, el testimonio estaría frecuentemente confrontado con el trauma que, no en pocas ocasiones, desemboca en la petrificación de la palabra. Es decir, en la dificultad, cuando no en la imposibilidad, para decir algo comprensible sobre lo acontecido. Mientras que, por otra parte, la permanencia del testimonio sería puesta en suspenso con la

¹ Para profundizar en el concepto de representación que es usado a lo largo de la investigación, invitamos al lector a remitirse a apartado “Consideraciones preliminares sobre la memoria del horror y su representación” que se encuentra en el tercer capítulo.

desaparición del mismo testigo. Con la muerte de aquella persona que habría podido decir algo sobre el horror.

Pero, aunque el testigo hubiese sobrevivido, la preservación del testimonio estaría amenazada también por la falibilidad de su memoria. Por la alteración de sus recuerdos o, en su defecto, por el olvido involuntario de ciertos fragmentos. En este sentido, el privilegio de la voz testimonial sería puesto en entredicho no sólo por las repercusiones de lo vivido, sino que también por los mismos mecanismos de enunciación y preservación que suponen su funcionamiento. Mecanismos que, vale la pena advertirlo, serían desde un principio defectuosos y que necesitarían recurrir a una instancia exterior para dar cuenta del mal. Una instancia que vendría a suplir algo que debió bastarse a sí mismo. Mediación de mediación que truncaría el deseo metafísico de presencia en la interioridad del pensamiento.

De ahí que, lejos de tratarse de una instancia reveladora, la representación sea un suplemento que desplazaría indefinidamente la presencia del horror. Un suplemento que, si bien denota su verdad, al mismo tiempo difiere su presencia en una cadena de sustituciones. En esta tónica, la verdad de lo representado no residiría tanto en un significado irreductible, en algo que se supone idéntico a sí mismo e inmutable; sino en una remisión incesante de significantes. En un juego de referencias que siempre nos lanza a otro lugar y que impide dar con una suerte de esencia o sustrato.

Ni verdad revelada ni misterio insondable. El mal sería así un concepto que no deja de decirse. Que no deja de aparecer a partir de su propia desaparición. Desde un modo de aparecer que ya no estaría vinculado con un valor de origen o de fundamento. Con aquella presencia que, pese a ser profundamente deseada, también sería reiterativamente negada por la tradición metafísica. *Represión* que habría condicionado nuestra aproximación al concepto del mal y cuyos *síntomas* se harían patentes en su representación. En la manera en que lo reprimido emerge a través de lo representado. A través de aquella instancia que se supone exterior al significado auténtico, pero sin la cual no podría constituirse como tal.

Desde esta perspectiva, la hipótesis que atraviesa la investigación podría formularse de la siguiente manera: *si la representación del mal está condicionada por el deseo metafísico de presencia, entonces cabría la posibilidad de acceder a su significado irreductible. No obstante, dado que la representación está siempre diferida por sus signos,*

el significado del mal sería diseminado incesantemente en un juego de remisiones. Una hipótesis aventurada que tomaría como punto de partida la intención de elaborar una estrategia de lectura y de escritura para analizar las dificultades y los presupuestos que han determinado la representación del mal en la tradición occidental.

En esta tónica, la investigación estaría encaminada inicialmente a examinar las dificultades que enfrentan los abordajes contemporáneos del mal, bajo el propósito de establecer las herramientas estratégicas para su análisis. Posteriormente, la tarea consistiría en realizar una revisión crítica del concepto del mal con vistas a constatar cómo ha sido simultáneamente marginado y anhelado en la tradición filosófica. Y finalmente, la cuestión residiría en analizar la influencia que ha tenido el deseo metafísico de presencia en la representación del mal, con el objetivo de advertir la diseminación de su significado a partir del carácter suplementario de la misma representación.

Bajo esta batuta, la investigación comenzaría con el capítulo titulado *El mal. Un concepto en la marginalidad del saber.* Un capítulo que toma como punto de partida una serie de abordajes contemporáneos sobre el mal para advertir las dificultades que atraviesa la comprensión del concepto. Dificultades que darían pauta al análisis de una lógica específica que habría condicionado su reflexión. Un esquema binario que, de acuerdo con Jacques Derrida, establecería el privilegio inexpugnable de la presencia del sentido y de la inmediatez, en detrimento de cualquier forma de mediación y de exterioridad.

En este contexto, el capítulo estaría enfocado en explicar una serie de conceptos – metafísica de la presencia, logocentrismo y fonocentrismo– que servirían como herramientas para deconstruir el abordaje tradicional del mal. Herramientas conceptuales que, vale la pena advertirlo, estarían orientadas precisamente por la deconstrucción como estrategia de lectura y de escritura. Es decir, la deconstrucción entendida no tanto como un método replicable y esquemático, sino como una forma arriesgada de conducirnos por los sinuosos derroteros que supone una indagación sobre el mal.

Posteriormente, en el capítulo titulado *La tradición occidental de cara al concepto del mal,* realizamos una serie de (des)encuentros con algunos de los abordajes más relevantes sobre el mal. Desde Platón en la Antigüedad Clásica, hasta Hanna Arendt en el siglo XX, el capítulo estaría centrado en analizar cómo se ha intentado dar con una solución

al problema del mal. Intentos que, si bien obedecerían a un contexto y exigencias específicas, parecerían reafirmar aquella lógica binaria enunciada en el capítulo anterior.

Una lógica que pondría en evidencia cierta ambivalencia en la aproximación al concepto. Y es que, pese a la reiterativa negación de un carácter esencial o fundamental del mal, persistiría el deseo metafísico de su presencia irreductible. Un deseo que en último término sería desplazado hacia el orden de la representación. Hacia el modo en que la impronta del mal es significada, valga decir revelada, desde ciertas herramientas narrativas.

De tal suerte que, en el último capítulo titulado *El problema sobre la representación del mal*, abordaríamos precisamente la discusión contemporánea sobre las posibilidades para elaborar una efigie del horror. Un capítulo que estaría encaminado inicialmente por un sucinto recorrido a propósito de la representación del mal en la tradición occidental. Sobre cómo es que su constante presencia en el arte, desde los antiguos griegos hasta la Modernidad, estaría condicionada por ciertos presupuestos que habrían determinado su emergencia. Una emergencia que como tal no sería problemática sino hasta los albores del siglo XX. Específicamente, con los horrores de las guerras mundiales y, sobre todo, con la experiencia que encarnó Auschwitz. Con la exigencia de relatar y de conservar la memoria de un horror que se antoja *indescriptible*. Algo tan monstruosamente desmesurado que ninguna palabra sería capaz de significarlo.

De ahí que el capítulo continúe con un análisis sobre los presupuestos que confinarían el mal al terreno de lo inefable. Presupuestos que hallarían su simiente tanto en la teología mística, como también en el concepto de lo sublime en Kant. En cómo se retoma el carácter impresentable de Dios o la experiencia violenta de lo inconmensurable, pero en lugar de mostrar una faceta decididamente positiva, el horror se descubriría como una visión insoportable y, en principio, inenarrable. Algo decididamente siniestro que para Eugenio Trías supondría un límite infranqueable para la representación artística.

Sin embargo, aunque la experiencia del mal parece confinada al silencio, todavía cabría la posibilidad de una voz testimonial. Del testigo que ha mirado a la Gorgona a los ojos y no ha quedado petrificado por el horror. En esta tónica, nos adentramos en el análisis de la figura del testigo y de las no pocas vicisitudes que enfrenta para relatar su experiencia. Pero, lejos de decantarnos por su acostumbrado abordaje sociopolítico o, en su defecto, por

negarle cualquier efectividad; nuestra atención estaría centrada en cómo es que las deficiencias inherentes a la voz testimonial nos conducen hacia el auxilio de un soporte material. Un suplemento que se antoja exterior a la impronta misma del mal, pero sin el cual no podría articularse en un gesto comprensible e iterable.

Entonces, para finalizar la investigación, nos replanteamos la pregunta sobre la posibilidad de representar el mal. Concretamente, en advertir cómo que la pregunta por su representación habría estado supeditada al deseo metafísico de un significado irreductible. Al deseo de una verdad que sería develada en la representación mediante ciertas herramientas estéticas. Herramientas que nos permitirían reconocer el carácter esencial de aquello cuya presencia directa nos sumiría en la más abyecta incompreensión. Pero, más allá de considerar que nos encontramos con la verdad del mal, el capítulo trataría de señalar cómo es que el carácter suplementario de la representación daría pauta a una remisión de signos. A un vagabundeo semántico que diferiría indefinidamente el significado del mal. O, mejor dicho, que pondría en tela de juicio el supuesto carácter irreductible de dicho significado.

PRIMER CAPÍTULO

El mal. Un concepto en la marginalidad del saber

1.1 ¿Qué es el mal?

La pregunta por el mal no ha sido poco frecuente en la tradición filosófica occidental. Específicamente, respecto a su origen, el mal aparece como uno de esos problemas que no encuentra un consenso o una respuesta enteramente satisfactoria. Dada la pluralidad de abordajes y de perspectivas, la cuestión se ha decantado por el misterio. Ya sea que se apele a ciertas limitaciones cognitivas o que se considere su experiencia como inconmensurable, la naturaleza del mal sería en última instancia inefable.

Al respecto, sería oportuno exponer sucintamente algunos de sus abordajes contemporáneos. De acuerdo con Rüdiger Safranski (1997), el mal “no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar” (p. 14). Carente de cualquier límite, el mal se encuentra presente en la inmensidad de la naturaleza, en el espacio que niega cualquier sentido y que se sumerge en el caos; así como también reside en la propia mismidad, en el abismo que se abre frente a la existencia y que habilita a la conciencia para elegir la destrucción por mor de ella misma. Dado lo anterior, el mal sería algo que desafía y resiste cualquier intento de comprensión definitiva.

De manera similar, Susan Neiman (2002) advierte sobre la pretensión de agotar el amplio espectro del mal en una sola definición. Cuando intentamos definir el mal, se suele caer en la tentación de priorizar cierta forma de maldad en detrimento de otras. Ya sea por su visibilidad o su magnitud, se piensa que sólo algunos actos de maldad merecen la atención pública y el estudio académico, mientras que otros actos, tal vez menos fáciles de identificar o cuyos efectos son más sutiles, se prestan al desdén del escrutinio². Más allá de las figuras o los acontecimientos paradigmáticos, el mal, como apunta Neiman, aparece como un exceso que resiste cualquier intento de integración:

² Uno ejemplo de esto podría ser la cacería de brujas que se llevó a cabo desde la tardía Edad Media hasta el siglo XVIII. Una persecución sin parangón hasta entonces, que cobró la vida de miles de mujeres y que, lamentablemente, no aparece en ningún estudio sobre el mal de la época ni tampoco en los siglos posteriores.

Nuestra comprensión del mal ha cambiado agudamente a lo largo del tiempo. Los intentos de abarcar las formas del mal en una sola definición corren el riesgo de ser parciales o superficiales. Ni Osama bin Laden ni Adolf Eichmann son los únicos paradigmas, y una descripción del mal dispuesta a la medida de sólo uno de ellos dejaría fuera algo que ignoraríamos a nuestro riesgo. Ambos representan formas que el mal puede adoptar, pero ninguno de los dos lo agota (p. 15).

Ya sea que nos enfrentemos con un ataque terrorista, un genocidio o un linchamiento racista, pretender descubrir lo esencial de cada caso se convierte en una tarea poco fructífera y realizar generalizaciones siempre tiende a sesgar ciertos aspectos. De tal suerte que, como señala Neiman, "el mal llega en demasiadas formas como para confinarlo en una" (p. 18).

Aunado a lo anterior, Richard Bernstein (2002) mantiene una actitud escéptica frente a la posibilidad de realizar una teoría del mal, entendida como una definición completa de lo que significa el concepto. Ante el deseo de encontrar una 'esencia' del mal, de dar una explicación definitiva de aquello que nos sacude violentamente, se tiende a perder de vista que el mal siempre emerge bajo nuevas e impredecibles manifestaciones³. Las cuales llevan

³ Tal como sucedió con Lisboa en el siglo XVIII y con Auschwitz en el siglo XX. Por una parte, el terremoto de Lisboa encarnó una ruptura con cierta concepción tradicional del mal, según la cual había una relación armónica y causal entre sus distintas manifestaciones. De tal suerte que las catástrofes naturales no serían más que un castigo merecido por una falta cometida. Un castigo impuesto por Dios como respuesta ante un pecado. No obstante, cuando una serie de eventos consecutivos (primero un terremoto, después un tsunami y luego un incendio) devastaron una de las ciudades más devotas de la época, la concepción tradicional del mal parecía derrumbarse: ¿A qué falta correspondía la hecatombe de una Lisboa profundamente católica? ¿Cuál fue la justificación de Dios para sepultar a miles de feligreses bajo las ruinas de las iglesias cuando se celebraba el día de Todos Santos?

Por otra parte, Auschwitz pondría en entredicho la concepción moderna del mal. Una concepción que vincula el acto malvado con cierta intencionalidad, con la voluntad de un sujeto que se dispone a cometer una falta en detrimento de otros. Pese a que hubiese quienes disfrutaran del exterminio en los campos de concentración, muchos de los que realizaban las matanzas no eran más que ciudadanos comunes. Ciudadanos que tal vez vieron en estas tareas la oportunidad para evadir la lucha en el frente de batalla. En ciertos casos, como el de Eichmann, la consolidación de una carrera profesional parecía sobreponerse a cualquier motivación mezquina para la matanza.

En este sentido, la novedad introducida por los campos regentados por las SS residiría en el adiestramiento de hombres 'normales' para que llevaran a cabo tareas que otrora eran realizadas por bestias con forma humana. Tareas que eran ejecutadas con suma normalidad y que estaban encaminadas a la destrucción fría y sistemática de millares de cuerpos. Frente a esta situación, el mal había perdido una de sus cualidades más reconocibles. El mal había dejado de ser una tentación. Ya no era algo que debía resistirse, a pesar de cuán atractiva fuese la transgresión, sino que ahora se realizaba de manera sistemática y eficiente.

A pesar de las terribles consecuencias que tuvieron para millones de personas, las acciones del régimen nazi ya no podían ser pensadas desde la tradicional vinculación entre la maldad y la intencionalidad. Tal como señala fatídicamente Neiman (2002): "En todos los niveles, lo nazis produjeron más mal, con menos maldad, de cuanto hasta entonces había conocido la civilización" (p. 345). Auschwitz se convirtió en un

a cuestionar y reformular las concepciones que se tenían de éste hasta entonces. De esta manera, la comprensión del mal terminaría siendo una tarea continua y sin aparente fin. Tal como señala Bernstein (2002) al inicio de su indagación sobre el mal:

Al caracterizar esta indagación como una serie de interrogaciones o diálogos críticos, quiero aclarar desde el principio que mi propósito no es desarrollar una nueva «teoría» del mal. Con franqueza, descreo profundamente que sea posible la idea misma de una teoría tal. Pienso, en cambio, que la nuestra es una situación de círculo hermenéutico con final abierto, un círculo que se resiste a todo cierre o consumación (pp. 25-26).

Inabarcable, impredecible, desafiante...el mal sería un concepto que se mantiene al margen de la inteligibilidad. Si bien estos atributos también podrían aplicarse a otros conceptos⁴, el caso específico del mal resulta llamativo por su reiteración a lo largo de la tradición filosófica. Ya sea que se le conciba como un mero residuo de la realidad (Platón), como algo que se encuentra más próximo a la nada (Agustín de Hipona), como un defecto necesario de la creación (Leibniz), como una propensión de la voluntad cuyos orígenes son inciertos (Kant), como una pulsión inescrutable y al mismo tiempo ingobernable (Freud) o como algo extremo que carece de profundidad (Arendt); el mal aparece desde un principio destinado a la marginalidad del saber. De ahí que algunos de los análisis contemporáneos sobre el mal sostengan la inconmensurabilidad del concepto. Que dada su compleja naturaleza y la forma en que deja su huella en la experiencia, resulta muy difícil, sino imposible, intentar definirlo.

No obstante, cabría preguntarnos ¿a qué obedece esta condición que se le atribuye al mal dentro de la tradición filosófica? Específicamente, ¿qué presupuestos han permeado el abordaje filosófico sobre el mal para remitirlo en última instancia al ámbito de lo inexplicable? De cara a la tentación de reformular una teoría sobre el concepto o, en su

acontecimiento sin precedentes en la historia de Occidente, de la realización de lo imposible para lo cual no había ninguna herramienta conceptual adecuada. ¿Cómo describir algo que en principio parecía imposible? ¿Qué problemas surgen al encarar esta manifestación del mal? ¿Qué respuestas caben ante tal acontecimiento estremecedor?

⁴ Así, resultan llamativas las similitudes que comparten el concepto del mal y el concepto de Dios, en tanto que ambos suelen presentarse como inenarrables e indescriptibles. De tal suerte que no se podría hablar de ellos más que a través de la negación, bordeándolos a través de aquello que no son. Sin embargo, cabría matizar que, mientras que el concepto de Dios, en el ámbito de la teología mística, tiende a concebirse como un ‘más allá’ de la razón, como ‘sobreabundante’ de racionalidad; el concepto del mal tendría que ver con la ausencia de razón (irracional) o de sentido (sin finalidad ni fundamento).

defecto, de abandonarlo por considerarlo inoperante⁵, la apuesta de estos cuestionamientos estaría dirigida hacia la constatación de una lógica específica. Una lógica cuyo punto de partida reside en la instauración de un fundamento que da sentido al conjunto del saber y que, de manera consecuente, establece una relación asimétrica entre una serie de opuestos binarios.

1.2. La metafísica de la presencia y el concepto del mal

Si atendemos a una de las advertencias iniciales [*exergos*] que realiza Jacques Derrida en *De la gramatología* (1967b, p. 7), la historia de la metafísica ha tendido a identificar el ser del ente como presencia. Como un fundamento que brindaría coherencia al conjunto del saber y de la realidad. Así, en un movimiento que apunta desde los antiguos griegos hasta la actualidad, la metafísica habría adoptado diversos avatares con una función reiterativa. Origen, Verdad, Forma ideal, Dios o Esencia... todos ellos apelarían a un centro que se anuncia como una presencia irreductible. Una presencia profundamente anhelada y que se despliega de manera sistemática para afianzar su plenitud tranquilizadora. Tal como puntualiza Zenia Yébenes (2008), el centro o la presencia sería aquello “que escribimos con mayúscula y que sirve para garantizar y justificar todos nuestros significados sin que tengamos necesidad de justificar o garantizar a él mismo” (pp. 33-34).

No obstante, antes de ahondar en el análisis que realiza Derrida sobre la metafísica de la presencia, quizás valdría la pena rastrear las premisas filosóficas que contextualizan y cimentan su emergencia. Si bien el término es recurrente a lo largo del *corpus* derridiano, a propósito de las lecturas de autores como Platón o Rousseau, éste se consolida en gran medida debido a la influencia germinal que tuvo el pensamiento de Edmund Husserl y de Martin Heidegger⁶. Influencia que no sólo sería reconocida por el propio Derrida, sino que también sería indispensable para comprender la crisis de la metafísica en los albores del siglo XX.

⁵ Tal como el filósofo Phillip Cole, en su texto *The Myth of Evil* (2006), postula que el concepto del mal no tendría cabida dentro de un mundo secular. Desprovisto de fuerzas o de entidades sobrenaturales, el mal carecería de la capacidad explicativa para dar cuenta de las acciones humanas.

⁶ No son sino los primeros textos de Derrida que constituyen una crítica al proyecto fenomenológico. Específicamente, a la propuesta husserliana de un retorno al sentido auténtico de las cosas y al problema heideggeriano de la diferencia ontológica. Tal como sucede en *La voz y el fenómeno* (1967), *De la gramatología* (1967), *La escritura y la diferencia* (1967), *La diseminación* (1972), *Márgenes de la filosofía* (1972) y *Posiciones* (1972).

Así pues, en un primer momento, se encontraría la crítica que realiza Husserl a la metafísica como una tradición que se ha obstinado en ocultar u omitir el sentido *auténtico* de las cosas. Un sentido que sólo podría ser revelado a través de la fenomenología, la cual consiste en un modo particular de la conciencia para relacionarse con las cosas. Por otra parte, se hallaría el cuestionamiento que realiza Heidegger en torno al olvido de la diferencia entre el ser y el ente. Un olvido que ha llevado reiterativamente a la identificación del ser con la presencia, con un determinado modo de tiempo que apela al presente y que tiende a confundirse con los entes. Debido a lo anterior, la tarea de la filosofía consistiría en buscar el origen del olvido de la diferencia ontológica y, a través de la *destrucción* [*Destruktion*] de la historia de la metafísica, replantear la pregunta que interroga por el ser.

1.3. Algunas premisas: Husserl y Heidegger de cara a la tradición metafísica

Frente a las tribulaciones que atravesaban tanto los grandes relatos metafísicos de la época, así como también las ciencias positivas en su modalidad humanística, la fenomenología de Husserl emerge como una respuesta revolucionaria a un problema de origen. Particularmente, sobre el surgimiento de las significaciones ideales y de los objetos científicos, cuya universalidad y exactitud parecían indicar una procedencia independiente de la experiencia subjetiva de la percepción. Así, mientras que para unos el origen obedecía a una cuestión meramente psicológica, propia del empirismo inglés; para otros se trataba de una simiente totalmente ajena a la subjetividad humana, situada en algún lugar eterno y, por ende, trascendente. Sin embargo, de una u otra forma, la indagación sobre dicho germen parecía ocultar el carácter específico de su idealidad y de su normatividad.

Frente a este panorama, la fenomenología se presentaría simultáneamente como la transgresión de una tradición específica, empeñada en la omisión del sentido auténtico de las cosas, y la restauración de una filosofía primera que daría certeza a todo el sistema del saber. Tal como señala el propio Husserl (1925), la “«Fenomenología» indica un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias” (p. 35).

Para consolidar esta hazaña, el proyecto fenomenológico apostaría por una descripción lo más fidedigna y concreta posible de las cosas⁷. No es sino respetando el sentido auténtico de todo aquello que se le aparece a la conciencia, sin mediación alguna y ausente de cualquier revestimiento conceptual, que sería posible entablar un retorno a ‘las cosas mismas’. Así pues, la fenomenología de Husserl propondría un método específico, articulado a través de dos momentos, cuyo corolario reside en el acceso de la conciencia a una dimensión más originaria del saber.

En una primera instancia, la reducción trascendental o *epoché* fenomenológica consistiría en una puesta entre paréntesis de la totalidad del mundo. No obstante, lejos de negar o de cuestionar la existencia de las cosas, este ‘poner entre paréntesis’ reside en neutralizar el acto mediante el cual se plantea su existencia. Cuando, en el seno de la misma conciencia, se dirige la mirada no tanto a la cosa o al mundo que aparecen ante ella, sino más bien a su aparecer mismo. En este sentido, Husserl distingue entre la percepción del objeto y el objeto percibido, es decir, entre el ser-percibido del objeto y el objeto mismo. Dado lo anterior, el acento estaría puesto en la vivencia que la conciencia tiene del objeto, en el fenómeno que como tal no pertenece al mundo. Así como señala oportunamente Husserl (1925):

Cuando estamos en actividad consciente directa, están ante nuestra mirada exclusivamente las respectivas cosas [*Sachen*], pensamientos, valores, metas, medios, pero no el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros conscientes como tales. El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos «aparecen». De ahí que todas estas vivencias se llamen también «FENÓMENOS»; su característica esencial más general es ser como «conciencia-de», «aparición-de» -DE las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc. (p. 38).

Ahora bien, una vez que el mundo es puesto entre paréntesis, que el fenómeno se presenta en una proximidad y una certeza absolutas para la conciencia, quedaría libre el terreno para la intuición de la esencia o *eidós*. De modo que, en un segundo momento, la

⁷ De acuerdo con Derrida (2000), “el concepto de «cosa» [*Sache*] cubre aquí todos los «*onta*»: cosa física o psíquica, objeto sensible o inteligible, verdad matemática o valor moral, significación religiosa o estética, naturaleza o cultura, etc.” (p. 168).

reducción eidética apelaría a la aprehensión inmediata de aquello que hace que una cosa sea lo que es. Dado lo anterior, el fundamento de la esencia no recaería tanto en la existencia individual, en la realidad concreta, sino que se trataría de una no-existencia original e irreductible. Un atributo tanto universalmente evidente como necesario *a priori*, pero que en modo alguno se debería confundir con ningún existente.

En suma, no es sino a través de la articulación de este doble movimiento, de la reducción fenomenológica y de la reducción eidética, que la fenomenología sería capaz de acceder a la experiencia fenomenal del mundo en estricto apego a su fundamento, a su dimensión originaria que presupondría al lenguaje y al saber. En esta tónica, la conciencia a la que se apela para llevar a cabo dicha tarea no sería de carácter empírico ni mundano, sino trascendental. Una conciencia que se presenta como la condición de posibilidad del objeto o del fenómeno en general.

Al respecto, Heidegger adoptaría una postura escéptica ante la pretensión de dejar a un lado la tradición metafísica, de abandonarla de manera tajante y definitiva. Tal como advierte en su artículo *Superación de la Metafísica* (1936-1946): “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende” (p. 51). Aunque la propuesta de Heidegger estaría encaminada a cuestionar dicha tradición metafísica, su aproximación sería distinta a la de su maestro Husserl. Lejos del ocultamiento o de la omisión de las cosas mismas, el problema de la metafísica residiría en la identificación del ser con la presencia. Específicamente, con el ente como aquello que está presente.

Si atendemos a las observaciones que realiza Heidegger en *El ser y el tiempo* (1927), la raíz de este problema residiría en el desarrollo deficiente de la pregunta que interroga por el ser. Desde la ontología griega hasta la filosofía trascendental de la Edad Moderna, la tradición metafísica ha dado diversas respuestas a lo que entiende por el ser, sin que ninguna de ellas sea enteramente satisfactoria. Concebido como el más universal y comprensible de los conceptos, como aquello que de suyo posee un carácter ubicuo y asequible a cualquiera, el ser quedaría sumido en la más profunda oscuridad.

Quizás, para dar cuenta de esta generalidad imprecisa que suele caracterizar al ser, valdría la pena recurrir a un ejemplo que Heidegger retoma de Hegel en su escrito *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* (1957). Según se nos narra, una persona llega a una tienda pidiendo fruta. Le ofrecen manzanas, peras, melocotones, cerezas y uvas. Sin embargo, el cliente rechaza la oferta porque lo que quiere es *fruta*. A pesar de que cada uno de los frutos ofrecidos *son* frutas, no hay propiamente *fruta* para comprar. De manera similar, cuando se intenta representar al ser en sí mismo, como esa generalidad que corresponde a cada ente, lo que se termina haciendo es plasmarlo a través de sus múltiples determinaciones⁸. Así pues, como señala Heidegger (1957), “para la esencia del ser, no existe ejemplo alguno en ningún lugar de lo ente, presumiblemente porque la esencia del ser es el propio juego⁹” (p. 28).

Ahora bien, aunada a la consideración del ser como aquello que confiere presencia a los entes y que carece de una representación adecuada, se sumaría la concepción de éste como un fundamento. Como aquello que no sólo es causa de sí mismo, sino que también subyace y reunifica la totalidad de las presencias. De tal suerte que, investido con un velo de sacralidad, el ser sería identificado como una suerte de ente supremo o Dios [*Theós*]. Un Dios que es considerado más allá de cualquier dogma de fe y que, en tanto fundamento del saber mismo, constituye el carácter teológico de la metafísica.

Ya sea que se lo conciba como *λόγος, ὑποκείμενον*, substancia, sujeto... la tarea de la metafísica consistiría en pensar hasta llegar a aquello que subyace a todo. Al ser de lo ente, tanto en su carácter más general y de valor común, como también en su carácter unitario fundamentador. Así pues, como señala Heidegger (1957), “el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda la metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones” (p. 23).

Sin embargo, pese a las intenciones grandilocuentes de la metafísica, el ser seguiría incuestionado. Si bien ha habido intentos por desentrañar su sentido, éstos han apuntado

⁸ Tal como advierte Heidegger (1957), “sólo hay ser cuando lleva en cada caso la marca que le ha sido destinada: *φύσις, λόγος, Ἐνιδέα, Ἐνέργεια*, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad” (p. 29).

⁹ Al respecto, como bien señalan los traductores Helena Cortés y Arturo Leyte, cabe advertir el paralelismo entre las palabras alemanas *Beispiel* [ejemplo] y *Spiel* [juego].

hacia aspectos específicos del mismo que tienden a confundirlo con el ente. Así pues, como ya se había advertido, el ser estaría presente en la totalidad de los entes sin identificarse propiamente con ninguno de ellos. No obstante, dentro de esa totalidad de entes, el *Dasein*¹⁰ (ser ahí) sería el único capaz de interrogar por el ser. El cual, a diferencia de la conciencia pura dirigida a las cosas mismas que defiende Husserl, se trataría de una conciencia concreta, situada espacial y temporalmente en el mundo.

Lejos de permanecer estática y etérea, la pregunta por el ser se desplegaría temporalmente en la historia. No es sino en el tiempo que se abre el horizonte para toda comprensión e interpretación posibles del ser. De tal suerte que, el *Dasein*, en tanto que inserto dentro de cierta temporalidad, se desenvolvería en una determinada tradición que le permite comprenderse. Lo que significa que la pregunta por el ser estaría enmarcada desde la temporalidad propia del *Dasein*. Tal como apunta Heidegger (1927): “El «ser ahí» no tiene sólo la propensión a «caer» en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el «ser ahí» «cae», a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir” (p. 31).

Dada la dirección impuesta por la tradición, como aquello que se transmite de un modo particular, los orígenes de la pregunta por el ser habrían quedado encubiertos u olvidados. Bajo una serie de presupuestos, el cuestionamiento radical sería desdeñado como algo que no vale la pena indagar o que es evidente por sí mismo. De esta manera, como advierte Heidegger (1927), “el «ser ahí» ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él” (p. 32). Inmerso en los límites de lo metafísico, el ser ahí todavía no sería capaz de constatar la diferencia ontológica fundamental.

¹⁰ Al respecto, valdría la pena advertir las dificultades y las vicisitudes que ha atravesado la traducción del término *Dasein*. De acuerdo con Evodio Escalante (2007), “*Dasein* se compone de dos partículas: *Da* que significa ‘ahí’, y *Sein* que significa ‘ser’. Esta afortunada creación de la lengua alemana no tiene forma análoga en otras lenguas. ‘Existir’, si separamos el ‘ex’ de ‘sistir’ (‘existir’), se le parece un poco, y es la modalidad (de algún modo artificiosa y sólo en el nivel del significante) que han adoptado algunos traductores de Heidegger, como Manuel Jiménez Redondo en su versión de la *Introducción a la filosofía*. José Gaos acuñó ‘ser ahí’, fórmula afortunada que hasta cierto punto se ha tornado canónica, y que incluso han adoptado los modernos traductores franceses (*êtrêlà*). García Bacca proponía una extravagancia: ‘ser de verdad’, mientras que el primer traductor francés de Heidegger, Corbin, utilizó ‘realidad humana’. Jacques Derrida, entre otros, protestó contra el radical antropomorfismo de esta última expresión, que tergiversa de modo grosero el concepto acuñado por Heidegger” (p. 53).

Ante este precario panorama, la propuesta de Heidegger estaría encaminada hacia la *destrucción* [*Destruktion*] de una tradición encubridora. Una tradición endurecida por una serie de capas que impiden acceder al sentido originario de la pregunta que interroga por el ser. En palabras de Heidegger (1927):

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el «ver a través» de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se generan las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante (pp. 32-33).

Pero ¿qué es lo que Heidegger entiende propiamente por *destrucción*? Al respecto, cabría advertir que la destrucción no es una relativización del punto de vista ontológico ni tampoco apela al abandono radical de la tradición, sino que consistiría en limitar fácticamente dicha tradición en los alcances de su preguntar. Específicamente, ahí donde se ha vinculado la interrogación por el ser con el fenómeno del tiempo¹¹. Dado lo anterior, la destrucción no residiría tanto en la desarticulación del pasado, sino que más bien estaría situada en el presente, en la forma en que la tradición interpela la actualidad. De tal suerte que, como advierte Heidegger (1927), “la destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita” (p. 33).

En suma, de cara a una tradición que ha abrazado aquello que no le es esencial, que se ha consolidado desde el olvido de la diferencia fundamental, la intención de la destrucción heideggeriana residiría en el desplazamiento de los presupuestos de la metafísica¹². Específicamente, en la pretensión de pensar y representar al ser como si se tratase de un ente más. Así pues, sólo a través de la destrucción sería posible abrirse camino hacia un horizonte más original y universal como respuesta ante la interrogación por el ser.

¹¹ De acuerdo con la historia de la ontología, el ser ha sido recurrentemente comprendido fuera del tiempo. Ya sea como *παρουσία* o *ὄνσία*, la determinación del sentido del ser se da como presencia. Como un determinado modo del tiempo que apela al presente.

¹² Presupuestos que, como bien apunta Zenia Yébenes (2008), consistirían en el “1) que pensar es pensar siempre algo bajo el imperativo de la utilidad: proponer fines, imponer reglas y disponer medios, y 2) el que pensar es establecer una filosofía del concepto que es, en última instancia, una teoría de la identidad” (p. 74).

Entonces, ¿cuál es el rendimiento que tienen los abordajes de Husserl y de Heidegger para comprender lo que Derrida denomina metafísica de la presencia? Si atendemos a lo expuesto hasta ahora, advertimos que ambos filósofos critican una tradición metafísica que, de una u otra forma, habría ocultado algo fundamental. Frente a ello, apelarían a un modo de proceder específico que evidenciaría los presupuestos de dicha tradición, a la par que permitiría el acceso a una dimensión más original del saber. Así pues, Husserl sostendría un retorno a las cosas mismas, hacia su sentido auténtico que se le presenta a la conciencia de manera inmediata. Mientras que Heidegger mantendría que la pregunta por el ser sólo puede plantearse una vez que sea comprendida la diferencia ontológica. Diferencia que develaría el sentido del ser otrora encubierto por la metafísica.

Sin embargo, a pesar de las diferencias específicas entre ambos autores, resulta llamativa la complicidad que establecen con la misma tradición denunciada. Ante la intención de retornar a una tradición auténtica cuyo sentido habría sido pervertido u ocultado por su historia, la fenomenología coincidiría en última instancia con el proyecto metafísico que tanto había criticado. Con la apelación al concepto de presencia bajo la forma de un ideal que se plantea como próximo e inmediato a la conciencia. Así, desde la puesta entre paréntesis que despejaría el camino para la intuición, Husserl estaría recurriendo, de manera irónica, a un presupuesto que se instaure como la garantía del saber, como “la evidencia dadora originaria, el *presente* o la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria” (Derrida, 1967. p. 41).

Por su parte, no es sino a través de Heidegger y de su diferencia óntico-ontológica que Derrida puede problematizar el *diferir originario*¹³. Un diferir que se ha mantenido impensado en la historia de la filosofía. No obstante, a pesar de la novedad introducida por Heidegger, su pensamiento todavía pertenecería a la tradición metafísica o, como él mismo la denomina, onto-teológica. Así pues, en reconocimiento de su deuda con Heidegger, Derrida se propondría advertir aquellos momentos en que éste no fue consecuente con la

¹³ Al respecto, Derrida se cuestionaría si realmente es posible dar cuenta del acontecimiento originario del sentido. Si hubiese que apelar a otro tipo de diferencia que no se circunscriba a la oposición dicotómica entre entes y ser. Una diferencia que permanecería indeterminada, innombrable, y que sería aún más profunda que la diferencia ontológica.

empresa radical de su cuestionamiento. En otras palabras, Heidegger no sólo no logra sustraerse de la metafísica de la presencia, sino que termina reafirmandola¹⁴.

Ante la imposibilidad de abandonar el lenguaje de la metafísica, con todos sus recursos sintácticos y léxicos, Heidegger reconocería la pertinencia estratégica para su misma destrucción. Tal como señala Andrea Potestá (2013): “es Heidegger mismo en algunos lugares el que reconoce que siempre se habla en el idioma de la metafísica, que la *deconstrucción de la metafísica se hace con las palabras y las estrategias mismas de la metafísica*, es decir que «no se puede salir»” (p. 177).

Dado lo anterior, la cuestión residiría en emprender la destrucción de la metafísica tomando en consideración la imposibilidad de ‘salir’ de la misma. Desde un ‘afuera’ hipotético que diera cuenta de la metafísica a la par que pretendiera clausurarla. Sin embargo, como advierte Derrida, la propuesta de Heidegger pecaría de transgredir los límites que le impone la metafísica. Cuando, al pretender ‘salir’ de la tradición que ha ocultado la diferencia ontológica, busca al mismo tiempo establecer un pensamiento del ser. De esta manera, lejos de cuestionar o de ir más allá de la metafísica, la diferencia ontológica de Heidegger quedaría supeditada dentro de esta misma.

1.4. Metafísica de la presencia, logocentrismo y fonocentrismo

Una vez asentadas estas premisas, cabría entonces afianzar aquello que Derrida denomina metafísica de la presencia. Si atendemos a los abordajes de Husserl y de Heidegger, la presencia apelaría a una dimensión epistémica y ontológica más originaria. Una presencia irreductible e impensada por una tradición que se habría empeñado en ocultarla. Sin embargo, esta apelación a la presencia no sería exclusiva de estos autores, sino que se desplegaría a través de toda la historia del pensamiento. Ya sea que se trate de la cosa para la mirada [*eidos*], de la presencia entendida como substancia o esencia [*ousía*], de la presencia temporal en tanto que punta [*stigma*] del ahora o del instante, de la presencia en sí

¹⁴ Tal como señala el propio Derrida (1972): “Nada de lo que trato de hacer habría sido posible sin el planteamiento de las cuestiones heideggerianas. Y en primer lugar, [...] nada habría sido posible sin la atención prestada a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y lo que es, la diferencia óntico-ontológica como permanece, en cierto modo, impensada por la filosofía. Pero, a pesar de esta deuda, con el pensamiento heideggeriano o, mejor aún, en razón de esta deuda, trato de reconocer en el texto heideggeriano que, como cualquier otro, no es homogéneo ni continuo, sino igual en todas partes a la fuerza y las consecuencias de las cuestiones que plantea, trato de reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a eso que él denomina la onto-teología” (p. 25).

del *cogito* o de la conciencia. De una u otra forma, resulta llamativa la reiteración de la presencia como aquello que rige el sentido del ser y, consecuentemente, del saber.

No es sino a partir de este despliegue de la metafísica de la presencia, o también llamada por Derrida como *logocentrismo*, que el juego de los opuestos binarios tendría lugar. Dado que la presencia sería la simiente del sentido, la metafísica estaría empeñada en establecer una relación esencial e inmediata con ésta. Un vínculo ‘natural’ que privilegiaría aquello que sirva como portador de su plenitud, mientras que desdeñaría lo que denotara su ausencia (total o matizada). Así, la totalidad de las cosas quedaría estructurada en torno a la presencia y sus polos opuestos. Tal como advierte Yébenes, “los opuestos binarios establecen un orden conceptual, clasifican y organizan todo lo que hay y acontece en el mundo, rigen el pensamiento en la vida diaria, en la filosofía y en la ciencia” (p. 34).

Ya sea bajo un carácter espacial, indicando proximidad o cercanía, o bajo un carácter temporal, como presente o instante; la presencia establecería una racionalidad específica que determinaría la condición epistemológica y ontológica del saber. Una racionalidad que ha tendido, a lo largo de toda la historia de Occidente, a hipostasiar la voz como la presencia del sentido puro, como aquello que posee prevalencia significativa y que trasciende cualquier mediación material. Una presencia que, en última instancia, se contrapondría a la inscripción gráfica, al signo, a la escritura.

Así pues, el fonocentrismo¹⁵ establecería el sistema del ‘oírse-hablar’ por medio de la sustancia fónica como el significante no-exterior, no-empírico y no contingente. No es sino a partir del habla o de la *phoné* que se marcaría la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, lo universal y lo no-universal, la idealidad y la no-idealidad. Mientras que la escritura sería remitida a una función secundaria y meramente instrumental. Un suplemento que opera como una técnica al servicio del lenguaje, una traductora del habla plena y presente. De modo que la voz aparecería como íntimamente

¹⁵ Al respecto, cabría advertir que el logocentrismo y el fonocentrismo no son conceptos sinónimos. A pesar de la insistente denuncia sobre el privilegio que ha tenido la sustancia fónica en la historia del pensamiento, Derrida afirmaría que el fonocentrismo se trata sólo de uno de los tantos aspectos que caracterizan al logocentrismo. Aspectos que no quedarían reducidos a las filosofías de corte idealista, sino que abarcarían también a aquellas que se dicen abiertamente no-idealistas o anti-idealistas. De tal suerte que, como apunta Derrida (1971), “la utilización del concepto de logocentrismo es, por tanto, delicada y en ocasiones inquietante” (p. 82).

vinculada con la idealidad o el sentido del ser, con la instancia de la verdad en cualquiera de sus configuraciones metafísicas¹⁶.

Tal como sucede con la reiterativa apelación del alma como la substancia esencial del ser humano¹⁷. Como aquella interioridad cuyas afecciones constituirían una suerte de lenguaje universal. Un lenguaje susceptible de ser comprendido por cualquiera, pero que estaría mediado en una primera instancia por la voz o el *logos*. Por su parte, el significante escrito fungiría como una convención secundaria. Como un lenguaje técnico y representativo que no formaría parte del sentido constituyente. Desde esta perspectiva, aunque todo significante sea derivado, el habla estaría más próxima a la idealidad del ser, mientras que la escritura, en sus diversas modalidades, ocuparía un lugar suplementario y accidental. Así, de manera más o menos implícita, “la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como *logos* tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’” (Derrida, 1967b, p. 17).

No es sino a partir de un ‘vínculo natural’ con el significado auténtico de las cosas que la sustancia fónica expresaría la presencia como tal. Así pues, el fonocentrismo establecería una relación íntima entre la voz y el ser, la voz y el sentido del ser, la voz y la idealidad del sentido¹⁸. En contraparte, la escritura es concebida como mediación de mediación, como aquello que es exterior al sentido y que no participa del mismo.

Ahora bien, si atendemos a la observación que realiza Maurizio Ferraris (2003) sobre el proyecto de la *Gramatología*, la crítica derridiana hacia la metafísica de la presencia no se reduciría exclusivamente a una mera motivación teórica, sino que en el fondo se encuentra una inquietud de carácter axiológico. Cuando el fonocentrismo apuesta por la primacía de la voz, por la inmediatez de la presencia, se estaría dando lugar a una serie de

¹⁶ Ya sea que se apele a la verdad en su sentido presocrático, en su sentido del entendimiento infinito de Dios, en su sentido post o pre hegeliano, en su sentido onto-teológico según Heidegger.

¹⁷ Al respecto, valdría la pena remitirnos a uno de los tantos casos que aborda Derrida para dar cuenta del carácter privilegiado de la *phoné*: la teoría del alma en Aristóteles. En una relación esencial e inmediata, la voz sería la productora de los primeros símbolos del alma. Símbolos que significarían el ‘estado del alma’, es decir, la forma en que ésta refleja las cosas por semejanza natural. De manera que, como señala Derrida (1967b), “entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; [mientras que] entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional” (p. 17).

¹⁸ Tal como advierte Derrida (1967b): “Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental” (p. 63).

represiones que determinarían nuestras valoraciones morales. Represiones que en última instancia desembocarían en la escritura y todo lo que se encuentra vinculado a ella: la animalidad, la materia, lo inconsciente, la multiplicidad, lo femenino y lo no-occidental.

Así, la metafísica de la escritura fonética cobraría sentido como la simiente de una serie de configuraciones en torno al bien y al mal. Siendo aquel portador de la transparencia y de la plenitud, mientras que el otro ostentador de la ausencia y de la mediación suplementaría. De modo que, en una lógica que apunta hacia el centro, todo aquello que remanece en la periferia sería desdeñado y, en última instancia, estigmatizado como carente de relevancia epistémica y moral. Tal como señala el propio Ferraris (2003):

Si somos malos e injustos, egoístas, racistas, machistas y demás, es porque tendemos a reprimir demasiadas cosas, animados por un sueño de presencia y cohesión, de identidad moral, social y sexual. Desde esta perspectiva, el *logo-centrismo* sería el nombre más amplio posible para la represión; el *egocentrismo*, el *etnocentrismo* y todos los otros totalitarismos de la tradición (que son precisamente otros tantos *-centrismos*) serían versiones derivadas de aquel (pp. 73-74).

Para ahondar en lo anterior, valdría la pena abordar uno de los casos que aparecen en la segunda parte de la *Gramatología*. Específicamente, el caso de Claude Lévi-Strauss y sus estudios relativos a los nambikwara. En una lectura sobre los efectos que tiene la afirmación del logocentrismo, Derrida se propondría desenmascarar las implicaciones morales que conlleva la primacía temporal y ontológica de la voz respecto de la escritura. Implicaciones que llevarían a Lévi-Strauss a considerar un modelo determinado de humanidad como viable y bueno.

1.5. Un caso: Lévi-Strauss y el fonologismo

Siendo heredero de un mismo gesto que encuentra su correlato en Rousseau, Lévi-Strauss abogaría por una presencia consigo del sujeto en la conciencia o en el sentimiento. Una presencia que necesitaría de la voz para producirse como auto-afección, como un salir de sí para sí. De manera que, en este movimiento del oírse-hablar, toda mediación exterior sería superflua e, inclusive, peligrosa. La escritura, en tanto significativa ‘espacial’ y ‘sensible’, representaría así una amenaza que interrumpiría la presencia consigo. Una amenaza que desde el siglo XVIII se haría cada vez más patente a través del descubrimiento de las

lenguas no europeas y de los avances en torno a sus técnicas de desciframiento. Y que, en última instancia, se consagraría en ciencia de la lengua y de sí misma.

De cara a lo anterior, el estructuralismo de Lévi-Strauss encabezaría aquello que Derrida denomina como fonologismo. Como la exclusión o el rebajamiento de la escritura en aras de una voz que se presume inmediata y transparente. Así, a partir de la lectura de *Tristes trópicos* (1955) y, especialmente del apartado titulado la “Lección de escritura”, el análisis de Derrida estaría encaminado a evidenciar los supuestos perjuicios que acarrea la amenaza que proviene del exterior. Aquella amenaza que perturbaría la paz y la armonía de los nambikwara, una comunidad nómada que estudió Lévi-Strauss en su travesía por el Amazonas.

A lo largo de su acompañamiento, el etnólogo insistirá en la consideración de los nambikwara como una comunidad que vive en una suerte de paraíso primitivo. Dado que se trata de una comunidad ‘estrictamente’ oral, los nambikwara figurarían como la antesala a la funesta irrupción de la escritura. Una irrupción que se plantea como el principio de corrupción en las relaciones con los otros. Como la pérdida del estado de inocencia cuyo corolario serían la violencia y la explotación. Así pues, como advierte Derrida (1967b), el desprecio por la escritura obedecería a un etnocentrismo: “Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos” (p. 144).

Así, frente a la prohibición que tienen los nambikwara de usar su propio nombre, se nos presenta la ‘escena de los nombres propios’. Cuando Lévi-Strauss se encontraba jugando con un grupo de niños, una de las niñas fue agredida por una de sus compañeras y se acerca al etnólogo para le susurrarle algo al oído. En principio, él no comprendía qué le estaba comunicando. Posteriormente cayó en la cuenta de que, a modo de venganza, le estaba revelando el nombre de su compañera agresora. De manera que, dada esta transgresión, el etnólogo fue recabando los nombres de todos niños y, en un momento posterior, también de los adultos. No obstante, cuando los mayores se percataron de lo sucedido, los niños fueron reprendidos por su falta y el etnólogo perdió el acceso a aquello que otrora se planteaba como prohibido para la comunidad.

Ahora bien, más allá de constituir un mero tabú, la prohibición de usar el nombre propio obedecería al anhelo de presencia e inmediatez. No es sino a través de esta limitación que los nambikwara mantendrían un velo que oculta un sistema de pertenencia y de clasificación. Un sistema que, en última instancia, le restaría valor a la propiedad y a la autenticidad del nombre. De tal suerte que la transgresión entre los niños no sería más que la consecuencia de una violencia originaria y de su intento de reparación. Tal como advierte Derrida (1967b):

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición (p. 147).

Así pues, ante este gesto de la archi-escritura o archi-violencia¹⁹, emerge una segunda violencia que intentaría reparar la pérdida que nunca ha tenido lugar. La prohibición de los nombres propios se instaura como una medida protectora, como la borradura de aquello que otrora escindía al integrante de la comunidad. No obstante, como evoca Lévi-Strauss en la escena de los nombres propios, a esta violencia reparadora sobrevendría una tercera. Una violencia empírica que coloquialmente se le reconoce como el mal, como la guerra o como la violación. El nombre, antes propio, es revelado en un movimiento brusco que restituye la violencia originaria. Tal como apunta oportunamente Derrida (1967b):

Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que deberían sin duda situarse el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la transgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada (p. 147).

¹⁹ Si bien en esta primera parte de la investigación ya se adelanta aquello que Derrida denomina como archi-escritura o archi-violencia, quisiéramos profundizar este concepto en la segunda parte. Mientras tanto, podríamos adelantar que la archi-escritura o archi-violencia se refiere a la condición de posibilidad de todo concepto y palabra. No obstante, su modo de ‘presentarse’ no sería el de un fundamento incommovible, sino a través del desplazamiento y de la desaparición incesante.

No es sino a través de esta violencia empírica que se habilitaría una distinción de orden cultural. Si atendemos nuevamente a Lévi-Strauss, es muy probable que el suceso de los nombres propios no hubiera tenido lugar sin su intervención. Quizás, se cuestionará posteriormente, la venganza delatora no habría pasado si no se hubiera prestado al juego pueril. De suerte que un estado de cultura, cuya bondad natural permanecía intacta, se ve súbitamente mancillado por la intervención del extranjero que observa. De modo que, como señala Derrida (1967b), “la violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios. Y es posible sólo en el momento en que el espacio está trabajado, reorientado por la mirada del extranjero. El ojo del otro llama los nombres propios, los deletrea, hace caer la interdicción que los vestía” (p. 149).

Así, frente a un modelo de bondad originaria, se contrapondría un modelo pérfido o corrupto, enmarcado por la mirada invasora del etnólogo. Si bien se trata de una distinción que no es novedosa²⁰, resulta llamativa la reiteración del mismo gesto: la consideración de los pueblos no europeos como la simiente de una naturaleza afable, como el punto de partida que eventualmente daría lugar a la corrupción y a la decadencia de las sociedades occidentales. En esta tónica, aquello que en principio parece un trabajo arqueológico se revela también como una teleología y una escatología, como el “sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia” (Derrida 1967b, p. 150). Así pues, la misión del etnólogo consistiría en la realización de esa escatología, en restaurar la unidad que la filosofía no ha hecho más que fragmentar a través de la diferencia y del antagonismo.

Ahora bien, para enfatizar este anhelo de presencia que se asoma en los estudios de Lévi-Strauss sobre los nambikwara, Derrida aborda la intrusión de la escritura como el mal que viene a corromper una comunidad otrora inocente. Una micro-comunidad donde las relaciones entre sus miembros suceden de manera espontánea y transparente. Sin necesidad de artificios ni de suplementos, el habla viva, cristalina y presente consigo misma, bastaría a los nambikwara para garantizar su estado idílico. Así pues, aquellos que no saben escribir serían considerados como buenos, como libres del odio y de la violencia que el otro extranjero (misionero, colonizador, etnólogo) se empeña en atribuirles. Como si aquella

²⁰ Una distinción que encuentra un fuerte eco en Rousseau y su concepción idílica de un estado natural, el cual se contrapondría a un estado de civilización decadente.

maldad que éste ve en sí mismo tuviese que residir también en los demás (por muy ‘primitivos’ que éstos sean).

Dado lo anterior, la escritura irrumpiría desde el exterior como una agresión. Como una amenaza que, a través de la astucia y la pérfida, sólo podría acarrear la explotación del ser humano por el ser humano mismo. Así, en un movimiento que se antoja instantáneo e imperceptible, Lévi-Strauss plantea el tránsito de un lenguaje oral, encumbrado en la inocencia y la pureza, hacia un lenguaje atravesado por su representación gráfica, el cual abriría la puerta hacia la opresión. De modo que, como advierte Derrida (1967b), “Lévi-Strauss tenía necesidad de este concepto «epigenetista» de la escritura para que el tema del mal y de la explotación que sobreviene con la grafía fuera precisamente el tema de una sorpresa y un accidente que afectan desde fuera la pureza de un lenguaje inocente” (p. 157).

Para evidenciar estos presupuestos, la lectura de Derrida nos remite a un curioso incidente que aparece en la “Lección de escritura”. En una ocasión que Lévi-Strauss se encontraba con los nambikwara, se dispuso a repartir hojas y lápices entre los distintos miembros. Al momento intentan imitar al etnólogo cuando realiza anotaciones en su block, trazando líneas horizontales onduladas. Sin embargo, desisten de su empresa imitativa, siendo únicamente el jefe del grupo quien habría comprendido realmente la función de la escritura. Así, una comunidad de la que se duda sepa escribir y mucho menos dibujar, más que puntuados y zigzags en sus calabazas, se ve súbitamente sacudida por el lenguaje representativo, por el estigma de la grafía. La cuestión, que en principio podría parecer un suceso intrascendente, representará para Lévi-Strauss el principio de ruina de una comunidad otrora enmarcada por la inocencia.

Ante este suceso, Derrida advierte, en un primer momento, sobre el sesgo que opera sobre la definición de escritura que emplea Lévi-Strauss. Definición que, en última instancia, serviría como base para considerar a los nambikwara como una comunidad sin escritura. Aunque éstos denominaron al acto de escribir como *iekariukedjutu* (‘hacer rayas’), el etnólogo valoraría tal determinación como insuficiente, ya que no se circunscribe a una concepción rigurosa de ‘escritura’. De la misma manera que a otros pueblos les fue negada el habla porque aquello que emitían no eran más que ‘balbuceos’ o ‘tartamudeos’, Lévi-

Strauss consideraría que el acto de ‘hacer rayas’ no tendría más que una función estética. Una función totalmente ajena a aquello que cimenta la escritura como tal²¹.

Pese a lo anterior, el jefe de la banda habría sido el único que comprendió realmente la función de la escritura. Después de aquella ‘fallida’ lección, el jefe también acompaña al etnólogo con un block de notas, trazando líneas que examina cuidadosamente, esperando que una significación se revele de manera súbita. Líneas que le son presentadas al etnólogo y que éste finge descifrar. Así, en una ocasión, el jefe reunió a toda su gente, sacó un papel plagado de líneas torcidas y comenzó a ‘leer’ en voz alta su contenido: una lista de objetos que los extranjeros blancos debía entregar como retribución por los regalos que los nambikwara les habían dado. La escena, que se prolongó por un par de horas, parecía dar a entender que el jefe, por mediación de la escritura, se había ganado el favor de los extranjeros. Que, entre sus demás compañeros de tribu, poseía cierto privilegio y reconocimiento. De modo que, citando a Lévi-Strauss en Derrida, “sólo él había comprendido la función de la escritura” (p. 163).

¿Cuál es entonces esa función esencial que se le atribuye a la escritura? De acuerdo con lo anterior, la finalidad de la escritura no sería propiamente de carácter intelectual ni teórico, sino político-sociológico. En lugar de consistir en un medio para incrementar o facilitar el conocimiento, la esencia de la escritura residiría más bien en una manera de procurarse cierta autoridad. Un peligroso suplemento que otorgaría poder en detrimento del prójimo. Así pues, la “escena de los canjes” plantea una relación problemática entre la escritura y la violencia intersubjetiva: ¿cómo sería posible pensar el conocimiento, y el lenguaje escrito en general, más allá del horizonte que le impone la coacción? Lejos de apelar a un saber desinteresado, un saber por mor de sí mismo, la escritura potenciaría el conflicto con los otros a fin de someterlos²².

²¹ Pese a lo anterior, Derrida rescata la consideración de Lévi-Strauss sobre el supuesto origen de la escritura. El cual parece estar íntimamente ligado con una inquietud genealógica. Frente a la capacidad de las culturas orales para recordar un vasto bagaje generacional, la escritura se presenta como un suplemento que permitiría franquear los límites de la mnemotecnía. Un pueblo que accede al dibujo genealógico, a ese simple ‘hacer rayas’, sería capaz de comprender la función de la escritura en su sentido corriente. De tal suerte que la clasificación genealógica tendría un modo de conservación y de objetivación suplementario.

²² Tal como reza la hipótesis de Lévi-Strauss: “Si mi hipótesis es exacta, será necesario admitir que la función primaria de la comunicación escrita consiste en facilitar la esclavización” (Lévi-Strauss en Derrida, pp. 169-170).

De manera unilateral, Lévi-Strauss concebiría todo signo de autoridad política o de ley como una forma de dominación sin reservas²³. Una explotación cuya simiente residiría en la palabra escrita, en el ‘saber’ acumulado de las bibliotecas y en la propaganda documental que los opresores aprovechan en su favor. Desde esta perspectiva, el líder de los nambikwara, que comprendió el ‘verdadero’ sentido de la escritura, no sería más que el primer eslabón en una serie de dictadores y de déspotas dentro de la historia de la humanidad.

Ahora bien, aunque Derrida no suscribe la visión benevolente de Lévi-Strauss respecto de los nambikwara, por considerarla demasiado empírica y relativa, tampoco adopta su radical contraparte, viendo en ellos nada más que odio, rapiña y violencia. De una u otra forma, la cuestión estaría cargada de presupuestos que borrarían la diferencia entre lo empírico y lo esencial. En un intento por defender la virginal inocencia de los nambikwara, Lévi-Strauss pretendería sostener la vinculación escritura-mal a partir de apresuradas observaciones a la luz de una fogata. Cuando, al resguardo del calor del fuego, se le ‘revelaría’ súbitamente la profunda humanidad de los nambikwara. Así, el etnólogo correría el riesgo de tomar un rasgo meramente accidental de un grupo determinado como algo fundamental.

Frente al fonologismo de Lévi-Strauss, la propuesta de Derrida estaría encaminada hacia una problematización del concepto de escritura. Lejos de ser una violencia que le sobreviene a un habla inocente, un mal que socavaría todo intento de plenitud y de transparencia; la escritura se plantea en términos de una violencia originaria que le sobreviene a un lenguaje concebido desde un principio como escritura. En esta tónica, la cuestión no residiría tanto en rebatir la vinculación que establece Lévi-Strauss entre el poder de la escritura y el ejercicio de la violencia, sino en advertir el presupuesto de un habla naturalmente inocente y libre de cualquier coacción.

1.6. Una estrategia de lectura y de escritura: la deconstrucción

²³ Frente a la visión unilateral de Lévi-Strauss, cabría considerar que la dominación también puede ser una forma de liberación. Si bien el poder político implicaría cierta injusticia para quien lo padece, de igual manera se convertiría en la condición de posibilidad para la libertad dentro de una sociedad. Tal como advierte Derrida (1967b): “Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión” (p. 171).

De cara al despliegue del logocentrismo, y en específico del fonocentrismo, la propuesta de Derrida no residiría tanto en una suerte de ‘grafocentrismo’ ni en ningún otro emplazamiento que tendiese a hipostasiar un elemento otrora marginado. Lejos de meramente invertir los opuestos binarios, la apuesta radicaría más bien en una estrategia que permitiese constatar los mecanismos que operan en el seno mismo del logocentrismo. En cimbrar las estructuras que dan pauta a la jerarquía dicotómica y que incesantemente aspiran a un fundamento trascendental.

Así pues, la deconstrucción sería concebida como una estrategia de lectura y de escritura. Una estrategia que evidencia el principio de ruina en todo texto y que imposibilita su integración totalizadora. Un modo de proceder que apuntaría a desenmascarar los presupuestos que han sido obviados por una tradición específica. Tal como advierte Derrida (1972), “*deconstruir* la filosofía sería pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la forma más fiel, más íntima, pero al mismo tiempo, desde cierto exterior incalificable para ella, innombrable, determinar lo que esa historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia mediante esa represión en cierto modo interesada” (p. 21).

No obstante, lejos de apelar a una superación reunificadora o a una lógica externa, la cuestión residiría en respetar, en la medida de lo posible, el juego interno que regula dichos textos, conduciéndolos hasta el punto en que sucumban ante su propio peso. Y es que, como ya había advertido Heidegger a través de su *Destruktion*, la tradición metafísica no es ‘algo’ que simplemente se pueda sacudir y dejar atrás. Más allá de ‘hacer tabla rasa’ y de comenzar de nuevo, la deconstrucción tomaría prestados los recursos sintácticos y léxicos de la metafísica como una estrategia para su problematización. Como una manera de reconocer y reorganizar aquellos lugares donde ésta se ha emplazado y, en consecuencia, de advertir sus mecanismos de derivación interna.

Desde esta perspectiva, la deconstrucción que propone Derrida no se trataría de un concepto negativo, de una mera propensión a la aniquilación, sino que consistiría en una propuesta diferente a la argumentación y al trascendentalismo de corte tradicional. Un intento de mostrar las contraposiciones y las represiones que subyacen al discurso filosófico, revelando al mismo tiempo las estructuras que moldean nuestra racionalidad. Tal como apunta Derrida(1967b):

Los movimientos de la deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, pues que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas (p. 33).

Ahora bien, valdría la pena advertir que la deconstrucción no obedece propiamente a una serie de reglas estrictas, a un método que nos conduciría eventualmente a un estrato superior de verdad; si no que más bien, dada la naturaleza heterogénea de los ámbitos donde se aplica, cabría considerar su replanteamiento en cada caso específico. Un replanteamiento que estaría más próximo a una estrategia o a una andadura que a una suerte de fórmula predeterminada. No obstante, como señala Derrida (1971), la deconstrucción apelaría en el fondo a un doble gesto o una escritura desdoblada. Un modo de proceder que se mantendría tanto dentro como fuera del texto y que, en última instancia, apuntaría al desplazamiento indefinido de la supuesta configuración central que ordena los opuestos binarios.

Por una parte, en la denominada ‘fase’ de *inversión*, se daría lugar al desplazamiento y a la reelaboración de aquello que ha sido marginado en la dicotomía jerárquica. Una oposición filosófica en la que uno de los términos reclama reiterativamente el dominio del otro, ocupando así la preminencia lógica y axiológica. De manera que, en un primer momento, deconstruir significaría advertir la estructura conflictiva de la oposición y, consecuentemente, invertirla²⁴.

²⁴ Al respecto, cabría señalar que, más allá de una ‘fase’ en un sentido temporal, como aquello que está sujeto a un orden determinado y que una vez culminado se podría pasar a la siguiente etapa; la inversión se trataría más bien de un análisis interminable. Un análisis que se confrontaría con una jerarquía de oposición en permanente reconstrucción. Tal como apunta Derrida (1971), “la necesidad de esta fase es estructural y es la necesidad de un análisis interminable: la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre. A diferencia de los autores cuya muerte no espera la defunción, el momento de la inversión jamás es un tiempo muerto” (p. 68).

Posteriormente, siendo consecuente con esta escritura doble, con este doble gesto desfasado y desfasante, Derrida insistiría en ir más allá de la mera inversión que deconstruye el orden hasta entonces imperante. La cuestión apuntaría entonces hacia la irrupción de un nuevo ‘concepto’, de un término que ya no se dejaría comprender bajo el régimen jerárquico de la dualidad. Así pues, la emergencia de este nuevo ‘concepto’ daría pauta a una serie de indecibles. Los cuales, según Derrida (1971), se tratan de “unidades de simulacro, ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, la desorganizan *sin jamás* dar lugar a una solución, de la forma en que lo hace la dialéctica especulativa” (p. 69).

Ya sea en tanto que *fármakon*, himen, grama, espaciamento²⁵...los indecibles podrían considerarse como una suerte de ‘virus’ que se halla en cada texto. Un virus que, como bien señala Yébenes (2008), es fundamental para su constitución, pero que a la par lo carcome desde su interior. Una amenaza interna que socava cualquier pretensión de sentido pleno y que pone entre paréntesis la comodidad de un mundo gobernado por conceptos claros y distintos. En esta tónica, los indecibles alterarían el orden de la comunicación, subvirtiendo los procesos habituales de codificación y decodificación. Tal como advierte Yébenes (2008), “la deconstrucción no sobrepasa al texto sino que nos permite ver –‘en’ y ‘desde’ él– lo que lo trastorna; los indecibles que constituyen el contramovimiento del dominio filosófico del sentido que se condensaría en el sueño de un futuro ‘saber absoluto’” (p. 33).

No es sino a través de los indecibles que la deconstrucción mostraría la imposibilidad que supone la pretensión ideal de sistema, de un sentido absoluto que explique la totalidad de las cosas a partir de una configuración binaria y jerárquica. Ahora bien, aquello que denuncia Derrida no se trataría tanto de una represión histórica sino más bien estructural. Más allá de concebir la historia como un gradual ocultamiento, como si los

²⁵ En palabras de Derrida (1971), “el *fármakon* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni el habla ni la escritura; el *suplemento* no es ni un más ni un menos, ni un afuera ni el complemento de un adentro, ni un accidente, ni una esencia, etcétera: el *himen* no es ni la confusión ni la distinción, ni la identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etcétera; el *grama* no es ni un significante ni un significado, ni un signo ni una cosa, ni una presencia ni una ausencia, ni una posición ni una negación, etcétera; el *espaciamento* no es ni el espacio ni el tiempo” (pp. 69-70).

prejuicios que ha reprimido la tradición se incrementaran con el paso del tiempo hasta volverse imperceptibles; ésta estaría constituida desde un principio por estructuras formales que han posibilitado su edificación. Una represión que se encuentra en el seno mismo de la tradición y que ha dejado tras de sí una estela de síntomas y de actos fallidos.

1.7. Recapitulación

En suma, dado este breve recorrido en torno a la metafísica de la presencia, cabría reconsiderar la marginalidad que pesa sobre el concepto del mal. Como ya se había apuntado, la tradición filosófica consideraría al mal como un abismo que resiste la comprensión. Como un exceso que desborda cualquier intento de integración conceptual. A pesar de tener una constatación tan cruda y fehaciente, el mal carecería de los atributos necesarios para hacerlo inteligible, para brindarle sustancialidad ontológica. Sin embargo, como nos permite entrever Derrida, quizás la supuesta condición incognoscible del mal obedecería más bien al entramado del logocentrismo. Ahí donde la presencia reclama su lugar protagónico y la voz se instaure como su heraldo, el mal-escritura aparecería como un suplemento espurio. Como aquello que *no debería ser* y, no obstante, *existe*.

Entonces, ¿de dónde proviene la consideración del mal como un concepto inefable? Tal vez, siguiendo estos escuetos lineamientos, el mal sea *inefable* no tanto porque su comprensión rebase nuestro entendimiento, sino porque reiterativamente ha sido marginado de un centro que se presupone como dador de sentido. Marcado por la impronta de la ausencia y del no-ser, el mal se encontraría en las antípodas de la presencia y de la racionalidad. Si las teodiceas le han brindado algún papel dentro de la organización de la realidad, no ha sido más que un rol prescindible y, en el mejor de los casos, secundario. De cualquier manera, su ‘existencia’ no sería más que producto de la privación, salvaguardando así la inmaculada presencia del fundamento.

Ahora bien, más allá de invertir el orden de los opuestos²⁶, la estrategia que nos proponemos residiría en advertir cómo es que la tradición ha vinculado al bien con la

²⁶ A pesar de los señalamientos que realiza Derrida, en torno a una tradición metafísica que vincula el significado con el logos y la presencia, sería ingenuo apostar por una salida de dicha tradición. Una alternativa que permitiera acceder a una verdad más originaria o fundamental. En todo caso, se estaría recurriendo a las mismas herramientas conceptuales que se intenta sustraer. De tal suerte que un abordaje tal seguiría cautivo del mismo edificio metafísico que pretende destruir.

plenitud de la presencia y el mal con su ausencia. Una tradición que ha tendido a privilegiar uno de los términos dicotómicos en detrimento del otro. Dado lo anterior, el análisis estaría centrado en los mecanismos y las estructuras que de manera violenta han dado al bien la primacía lógica y axiológica. Una primacía que, vale la pena advertirlo, no significaría que al mal no se le haya tratado como problema filosófico, sino que su abordaje estaría condicionado por su misma exclusión.

Para llevar a cabo lo anterior, sería pertinente exponer algunos de los abordajes más relevantes que se han hecho al respecto. Así, en una primera instancia y bajo un mismo gesto, se encuentra la consideración del mal como un defecto o residuo de la realidad. Como algo que carece de sustancialidad, pero que al mismo se inscribe de manera necesaria en el orden las cosas. Tal como lo señalan Platón, Agustín de Hipona y Leibniz. Posteriormente, bajo las luces de la Modernidad, se presenta el tratamiento que ofrece Immanuel Kant del mal como una propensión incierta. Algo cuya simiente reside en la libertad humana, en la capacidad del sujeto para decidir qué máximas adoptar, pero que no se sabe a ciencia cierta cuáles son sus motivaciones (¿por qué elegimos el mal en lugar del bien?). Posteriormente, desde una perspectiva psicoanalítica, se encuentra el caso de Sigmund Freud y el reconocimiento del mal como el deseo inconsciente de transgredir las prohibiciones morales. No obstante, el origen de tal deseo permanece como inescrutable, a la par que se admite su carácter incontrolable. Y, finalmente, Hanna Arendt propondría la banalidad del mal como una respuesta ante la irrupción de Auschwitz. Una banalidad que cuestionaría la vinculación tradicional entre el mal y la intención, apelando a la ausencia del pensamiento en el discernimiento moral. Y que, por este mismo motivo, haría del mal algo inescrutable al carecer propiamente de una profundidad. En suma, ya sea que se trate de un defecto, de un no-ser o de un misterio, el acento estaría puesto en la consideración del mal como un concepto al margen de la inteligibilidad.

SEGUNDO CAPÍTULO

La tradición occidental de cara al concepto del mal

2.1. Platón, la Idea de Bien y la corrupción del mal

Y si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores

Platón, *República*

Lejos de acaparar los reflectores del pensamiento platónico, el abordaje del mal se presentaría de manera marginal y difusa. Ante la ausencia de una teoría sobre el mal o, en su defecto, de un *Diálogo* que lleve su nombre, nos vemos orillados a rastrear lo que Platón comprendía por el mal a través de sus correlatos. A través de aquellos conceptos que de una u otra forma denotan su presencia sin referirlo directamente. Así pues, en una primera instancia, convendría analizar el concepto de alma y su relación con el cuerpo, poniendo especial énfasis en su estructura y sus funciones específicas. Posteriormente, para abordar la dimensión ética del mal, sería pertinente ahondar en el concepto de virtud y su estrecha relación con el conocimiento, a través de la cual se postula el cuidado del alma.

2.1.1. El concepto del alma y su relación con el cuerpo

En una lógica binaria que apuntaría a la idea del Bien como el principio de la realidad y del conocimiento, Platón consideraría al mal como aquello que carece tanto de sustancialidad como de inteligibilidad. Como algo que no sería más que un defecto coyuntural, un residuo sin propósito en el orden general de las cosas. “Y así dirás –nos advierte Platón– que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto dignidad y a potencia” (*República*, VI, 509b).

Situado sobre la esfera suprasensible, el Bien vendría a ser como el sol que no se deja ver directamente, pero que siembra su luz en todas las cosas. Una luz que revelaría la esencia de estas últimas y que sólo podría percibirse por los ojos del alma. De manera que,

si retomamos la famosa alegoría de la caverna, el propósito del ser humano residiría en dejar atrás las sombras y las apariencias sensibles para atisbar la luz del Bien-Sol. Tal como señala Platón en su *República*:

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 del 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 (VII, 517c).

Ahora bien, lejos de reducirse a la mera contemplación de *las cosas bellas y rectas*, la encomienda platónica apuntaría más bien hacia una finalidad práctica. Hacia un conducirse con sabiduría en los asuntos públicos y privados. De ahí, pues, la importancia de afianzar un fuerte vínculo entre el alma y la idea de Bien. Entre la presencia irreductible y su instancia privilegiada. Y es que, si atendemos a los señalamientos que realiza Platón, el alma [*psyché*]²⁷ constituye la esencia del ser humano. Una esencia que, a diferencia de las cosas sensibles y contingentes, pertenecería al orden de lo inteligible y de lo inmutable. Un alma que como tal sólo sería constatada a través de la inteligencia y del pensamiento.

Ahora bien, lo característico del alma reside en su capacidad para pensar y actuar de manera autónoma. Es decir, en la capacidad de gobernarse a sí misma y de ser fuente de sus propias motivaciones. Dado lo anterior, el alma tendría una condición funcional-práctica, una condición que posibilitaría el ejercicio de la virtud como aquello que permite dirigir la propia vida con sabiduría. Sin embargo, la virtud no se constituye como una cualidad innata, sino que debe consolidarse a través del conocimiento de la Idea de Bien.

Pero la idea de Bien, tal como sucede con el sol, no puede ser vista directamente so pena de ceguera o de muerte. Su conocimiento demanda la intervención del alma. Por tal motivo, Platón apelaría a la tarea de ahondar en la naturaleza de esta última. Una tarea que

²⁷ El concepto de alma no es novedoso en Platón, sino que sería heredero de una larga tradición. Para Homero el alma tendría que ver con una especie de sombra que aparece tras el fallecimiento, un vestigio de lo que fue el ser humano en vida. Por su parte, para la religión órfica, el alma se refería a un *demon* atrapado en un cuerpo para purgar una culpa originaria, hasta liberarse y purificarse de su cárcel material. Sin embargo, a pesar de la gran influencia de la concepción del alma órfica en la teoría platónica, se trata todavía de un alma que carece de inteligencia y de conciencia. No es sino con Sócrates que se piensa al alma como aquella parte esencial del ser humano, que lo diferencia de los animales y que alberga su actividad inteligente y moral.

sólo podría consolidarse a través de la reflexión y del diálogo constante, de la voz que se despliega tanto en la interioridad del pensamiento como en la exterioridad de la palabra hablada. Pero ¿en qué consiste propiamente la naturaleza del alma?

Además de pertenecer al orden de lo inteligible y lo inmutable, el alma sería la portadora de vida. De la vida que permanece idéntica a sí misma y que rechaza cualquier intento de disolución. De manera que sólo el cuerpo que es susceptible de corrupción podría morir, mientras que el alma se mantendría perenne. O, dicho de otra manera, sólo aquello que no participa del sentido constituyente, de la idea de Bien, sería defectuoso y, en todo caso, prescindible. De ahí, pues, que no haya algo así como una idea del Mal, de un principio que permanezca idéntico a sí mismo y que, al mismo tiempo, sea portador de la multiplicidad y de la corrupción.

Al respecto, para afianzar la superioridad ontológica del alma sobre todas las demás cosas mundanas, Platón trataría de demostrar cómo es que ésta permanece indemne pese a los males propios y ajenos. Y es que, lejos de apelar a una división tajante entre el mal y el bien, la teoría platónica consideraría que a cada cosa le corresponde algo de ambos polos. Siendo que lo bueno apelaría a la conservación y al provecho, mientras que lo malo residiría en la corrupción y en la destrucción. De tal suerte que, cuando un mal propio le sobreviene a la cosa en cuestión, éste terminaría por corromper su naturaleza hasta la destrucción. “Por ejemplo –nos ilustra Platón– la oftalmía para los ojos, la enfermedad para el cuerpo entero, el nublo para el trigo, la putrefacción para la madera, el orín para el bronce y el hierro” (*República X*, 608 d). Y así consecutivamente para todas las cosas, excepto para el alma. Pero ¿qué es lo específicamente malo del alma?

De acuerdo con Platón, el alma padecería una serie de afecciones –injusticia, inmoderación, cobardía e ignorancia– que pervertirían su naturaleza, pero que de ningún modo la conducirían hasta el no ser. Entonces, si el mal correspondiente no logra destruir la cosa, sería irrisorio pensar que un mal exterior pueda hacerlo. De tal suerte que, aunque el alma posea males que le son propios, ninguno de ellos comprometería su existencia. A la par que, pese a las múltiples vicisitudes que el cuerpo le provoca, el alma tampoco podría sucumbir ante algo que es extraño a sí misma.

Ya sea que se piense como idea de vida o como resistente a todos los males, el alma constituye el rasgo inmutable e imperecedero del ser humano. En contraparte, el cuerpo se presenta como una instancia material de carácter sensible, expuesto al devenir y a la polución de la realidad terrenal. El contraste entre ambas sustancias denotaría una concepción negativa del cuerpo para Platón. Al respecto, no son pocas las veces que el filósofo griego se refiere al éste como una prisión o una tumba del alma. El cuerpo alberga una multitud de impurezas que dificultan la contemplación del alma y que distorsionan su conocimiento. Tal como se engaña al creer que el verdadero placer o dolor residen exclusivamente en aquello que percibe sensiblemente.

Por ello, la tarea que nos impone Platón consistiría en contemplar el alma sin la multitud de males que la deforman. Dada su afinidad con lo divino y lo inteligible, la única vía para lograrlo residiría en su inclinación por la sabiduría. Sólo si se dirige la mirada por encima de lo mundano y de lo corrompible, se podría conocer su verdadera naturaleza. De esta manera, en una suerte de ejercicio introspectivo, el conocimiento sobre la divinidad del alma anidaría en la intimidad de nuestro ser.

2.1.2. Estructura y función del alma

No obstante, como ya se había advertido, el mal no proviene exclusivamente del cuerpo, sino que también encuentra su raíz en el alma. Para evitar caer en una aparente contradicción, al afirmar que el alma sea la causante tanto de vicios como de virtudes, Platón plantea una división en la que cada parte desempeñaría una función específica. Tal como señala Giovanni Reale (1998): “Si no se admitieran diversas partes del alma, sería preciso admitir que una misma facultad puede hacer al mismo tiempo cosas opuestas en la misma parte y bajo el mismo aspecto. Los impulsos opuestos que operan en nosotros no pueden explicarse sino mediante correspondientes facultades diversas” (p. 229).

Para este propósito, Platón realiza una clasificación tripartita del alma que se reitera en diversos diálogos. En el libro IV de la *República* advierte que las inclinaciones del ser humano encuentran su origen en tres principios distintos. Cada uno de ellos se dirige hacia un objeto particular y su correcto funcionamiento requiere del orden proporcionado por la

razón²⁸. Por una parte, se encuentra la facultad racional, cuyo objeto de deseo es la verdad y su naturaleza; posteriormente se halla la facultad del coraje, que se empeña en la búsqueda del poder, la gloria y la victoria; finalmente, la facultad de lo concupiscible se avoca a satisfacer los deseos terrenales (p. e. comida o sexo), procurándose los recursos económicos para tal propósito.

De acuerdo con esta división, la preponderancia de alguna de las facultades sobre las demás determinaría el tipo de vida que se lleve a cabo. Si la parte superior manda sobre la inferior se dirá que el ser humano es dueño de sí mismo. Pero si sucede lo contrario, el alma entra en desorden y el ser humano se convierte en esclavo de sus pasiones. Como puntualiza Platón:

A mí me parece que lo que quiere decir esta frase es que, dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es ‘dueño de sí mismo’, a modo de elogio; pero cuando debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama ‘esclavo de sí mismo’ e ‘inmoderado’ a quien se halla en esa situación (*República*, IV, 431a – b).

A pesar de la desigualdad entre las partes irascible y concupiscible, es menester que se imponga el dominio de la razón para que subsista la armonía en el alma. Dominio que sólo puede ser alcanzado cuando el alma tiende naturalmente a las regiones elevadas de la bóveda celeste, al lugar donde se contemplan los rasgos divinos en su máxima expresión. No obstante, si el cuerpo no deja de arrastrarse hacia los abismos terrenales, guiado por las ciegas y obstinadas pasiones, la dualidad inherente del alma se transforma en caos y genera maldad²⁹.

²⁸ Al respecto, resulta llamativa la analogía que establece Platón entre la conformación del Estado y la del ser humano. Los tres órdenes del Estado platónico (el estamento de los artesanos, campesinos y comerciantes; los guardianes y los filósofos-gobernantes) encuentran su correlato en las tres partes que constituyen el alma del ser humano (concupiscible, irascible y racional).

²⁹ Para ilustrar la composición y el funcionamiento del alma, valdría la pena recordar el mito del auriga y de los dos caballos que se narra en el *Fedro*. Nuevamente se encuentra presente la división tripartita del alma, pero esta vez representada a través de un carro conducido por un auriga, el cual es tirado por dos caballos de talantes distintos. El primero representa la fuerza irascible; es bueno, de color blanco y de formas bien definidas que denotan pureza, rectitud y templanza; asimismo se deja guiar dócilmente a través del comando y de la palabra del auriga. En contraparte, el segundo caballo representa la fuerza concupiscible, la maldad y la impostura; posee un color negro y rasgos toscos, gruesos y malformados; debido a que tiene las orejas llenas de vello, no puede escuchar las instrucciones del auriga y debe ser constantemente sometido por la fuerza.

2.1.3. La virtud como el medio para contrarrestar el mal

Así pues, el concepto de virtud juega un papel fundamental para contrarrestar lo que Platón considera como malo. Ya sea que se trate de aquello que corrompe y destruye, así como de la multiplicidad y el caos, el mal trasciende la esfera de lo inteligible y se instala en la realidad concreta. El cuerpo se presenta como la antesala de enfermedades, de estragos y, finalmente, de la muerte. Mientras que el desequilibrio entre las partes del alma acarrea consecuencias directas en la vida del ser humano: los excesos de las pasiones, la cobardía frente a las adversidades, la furia ciega que acarrea atrocidades. Sin la tutela de la razón, como lo ejemplifica el mito del auriga, el carro no llegará a su meta y terminará por volcarse. En este sentido, la virtud del alma no consistiría tanto en la tiranía de la razón, cuanto más en conservar una armonía entre todos sus elementos.

Entonces, ¿qué es la virtud? Más allá de su dimensión ética, el concepto de griego de virtud [*areté*] se extiende también al ámbito de lo político, en lo referente a la organización del Estado, para instalarse en la totalidad del cosmos, desde las cosas más pequeñas hasta las más grandes. Se trata de la justa medida que mantiene todo en un correcto funcionamiento de acuerdo con aquello que le es propio. En este sentido amplio del concepto, la virtud tendría que ver con el orden y la armonía que prevalecen en todas las cosas, incluida el alma del ser humano. Tal como advierte Reale (1998), “la «virtud», pues, consiste en la actuación del Bien en el alma y en la vida del hombre, y se realiza precisamente poniendo *orden en el desorden y unidad en la multiplicidad*” (p. 237).

Para consolidar este orden y unidad, Platón apela a la justicia [*dikaiosyne*] como la virtud por excelencia. No es sino en ella que se realiza la síntesis de todas demás virtudes (sabiduría, valentía, moderación) que operan tanto en el orden del Estado como en el alma. De manera sucinta, la justicia residiría en que cada parte desempeñe la función que le es

Ambos caballos apelarían a formas del alma vinculadas con lo material, formas que el alma asume cuando se encuentra ligada al cuerpo. Mientras que en la figura del auriga se concentraría la fuerza racional que intenta imponer orden y unidad en la conducción del carro. En este sentido, como advierte Platón: “si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita [...]. Pero si acaso escogieron un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista” (*Fedro*, 256b – c).

propia en armonía con las demás. En palabras de Platón: “la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado [...] es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades [moderación, valentía, sabiduría] la capacidad de nacer y – una vez nacidas– les permite su conservación” (*República*, IV, 433b – c).

Bajo esta lógica, cabría hablar de un Estado o de un ser humano justos cuando hay equilibrio en la multiplicidad de sus componentes. En contraparte, se podrían considerar que un Estado es injusto cuando impera la confusión entre los distintos estamentos respecto de la función que les corresponde. Así como también, un ser humano injusto sería aquel que alberga una disputa interna entre las diferentes partes de su alma, ya que alguna de ellas pretende usurpar una tarea que no le es propia.

2.1.4. Un peligroso suplemento: el fármakon

Pero ahí donde Platón apela al conocimiento y a la conducción del alma a través del pensamiento y del diálogo, un peligroso suplemento se abriría paso para cuestionar la naturalidad del vínculo con la idea de Bien. Específicamente, para poner en entredicho la supuesta inmutabilidad que reviste al alma y que supone cierta inmunidad e independencia respecto de la sustancia sensible. Para dar cuenta de lo anterior, sería pertinente remitirnos al análisis que realiza Jacques Derrida en *La farmacia de Platón* (1968). Específicamente, a la defensa que el filósofo griego hace en el *Fedro* sobre el saber vivo [*logos*], el saber relativo a la palabra hablada y la dialéctica, frente al saber muerto, el saber que se encuentra petrificado por la palabra escrita.

Al tomar como presupuesto que la vida es consustancial al alma, Platón consideraría a la voz viva como la portadora del verdadero conocimiento de sí. Una voz que se erige como el medio ideal para acceder a las verdades originarias que son albergadas en alma. Mientras que, en franca oposición, la escritura, material y contingente, aparecería como un soporte externo que amenazaría con socavar y petrificar dichas verdades. De tal suerte que, como advierte Yébenes (2008), “frente al habla que está en contacto con el origen vivo e inmediato de la verdad y el orden de la razón (del *logos*), la escritura –señalará Platón– es una hija bastarda o huérfana que no se halla en contacto vivo con el origen y puede asesinarlo, es decir, desvirtuarlo” (p. 91).

Al respecto, Platón recurriría al mito de Teuth para acentuar la oposición entre el habla y la escritura. Un mito que narra cómo es que Teuth, dios egipcio de las *cosas ocultas*, se presenta ante el rey Thamus para mostrarle las virtudes de sus artes y, de esta manera, asegurar su difusión en el reino. Así pues, Teuth ofrecería la escritura al rey como un *fármakon* [remedio] que ayudaría a contrarrestar los estragos producidos por el olvido y que, al mismo tiempo, aumentaría el saber. Sin embargo, el rey Thamus consideraría que se trata más bien de un *fármakon* que envenenaría la memoria. De un supuesto *remedio* que interfiere con el proceso orgánico y transparente de la memoria auténtica.

Y es que, más allá de tratarse de un beneficio, la escritura terminaría por suplir nuestra capacidad *natural* para recordar las verdades originarias inscritas en el alma. Una capacidad que, como bien demuestra Sócrates, sería despertada por el ejercicio dialéctico del habla viva. Así pues, en lugar de mejorar la memoria, la escritura estaría más bien orientada a profundizar el olvido. De manera paralela, en lugar de incrementar el saber, la escritura lo reduciría. Lo llevaría a un punto en donde ya no sería posible distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal.

Bajo esta perspectiva, Platón apelaría a la fecundidad de la palabra viva que nos *insemina* para producir un fruto. Mientras que la escritura, portadora de la muerte y de la esterilidad, estaría condicionada por la *diseminación*. Por aquello que no nos remite a ninguna verdad ni principio trascendental. De tal suerte que, como advierte Derrida (1968), “es en apariencia como la escritura resulta benéfica para la memoria, ayudándola desde el interior, por su movimiento propio, a conocer lo verdadero. Pero, en realidad, la escritura es esencialmente mala, exterior a la memoria, productora no de ciencia, sino de opinión; no de verdad, sino de apariencia” (p. 154).

Entonces, dado el carácter nocivo de la escritura, ¿a qué se debe la insistencia del dios Teuth en defender sus virtudes? Específicamente, ¿por qué afirma que la escritura *aumenta el saber y reduce el olvido*? Si bien la voz viva aparece como la instancia ideal para acceder al conocimiento de sí, ésta se descubriría en última instancia como insuficiente para preservarlo. O, dicho de otra manera, el carácter orgánico de la memoria sería tanto la condición de posibilidad como el principio de ruina del verdadero conocimiento. Como si se tratara de un ser vivo, la memoria posee ciertos límites que restringen su alcance. De lo

contrario, nos advierte Derrida (1968), ésta dejaría de ser propiamente memoria y se convertiría en la infinitud de una presencia ante sí.

Para auxiliarse en su inexorable relación con el pasado, la memoria tendría que recurrir al signo como un modo de preservación. Sin embargo, no es sino en este movimiento que la memoria entraría en contacto con su primer exterior, su primer suplente que es la *hipomnesis*. Un suplente que apuntaría más bien a la re-memoración, es decir, a la recolección y la consignación de sus huellas [*típoi*]. De aquellas inscripciones que se dejan en un exterior superficial y que están dispuestas a significar en función de la ausencia. Así pues, confiada en la permanencia e independencia de estas huellas, la memoria viva se desvanecería en un profundo letargo. Ya no se esforzaría por mantenerse presente ni próxima a la verdad de las cosas.

Ya que la escritura está en función de la *hipomnesis* y no de la memoria viva, tomaría su distancia de la verdadera ciencia. De aquel proceso psíquico de la anamnesis donde la verdad es presentada. Tal como sucede con la pintura y con otras técnicas de la *mímesis*, la escritura termina siendo una imitación de la verdad. Desde esta perspectiva, el límite, ya establecido entre el interior y el exterior, lo vivo y lo no-vivo, el alma y el cuerpo, el habla y la escritura; se presentaría ahora entre la memoria, como desvelamiento que (re-)produce la presencia y la re-memoración, como repetición del monumento. La verdad se encuentra así con su signo, el ser con el tipo.

De cara a lo anterior, el carácter suplementario de la escritura parecería formar parte del despliegue mismo de la memoria auténtica. Si la escritura, en tanto que *fármakon*, reemplaza al habla viva por el signo que carece de aliento, se debe a que el habla es en principio insuficiente para preservarse a sí misma. De tal suerte que, en franca oposición a la condena tajante de Platón, la escritura no tendría ningún efecto nocivo sobre la memoria. Inclusive, si vamos todavía más lejos, podríamos afirmar que el habla funciona en última instancia como un *fármakon*.

El *logos* vivo, la palabra hablada, posee la capacidad de adaptarse a las circunstancias que se le presentan. Si tomamos en cuenta que la presencia constituye un rasgo característico del ser, la palabra hablada, en tanto que ser vivo, se manifestaría circunscribiéndose a un ámbito determinado, para moldearse y transformarse de acuerdo

con el contexto y los fines que se proponga. En contraparte, la escritura, que se asemeja a un objeto petrificado, se mostraría impotente para responder adecuadamente a las circunstancias que se le presentan. No puede modificarse ni adaptarse al presente siempre cambiante. De manera que, como advierte Derrida (1968), "si lo escrito resulta menospreciado, no lo es en tanto que *fármakon* que viene a corromper la memoria y la verdad. Es porque el *logos* es un *fármakon* más eficaz" (pp. 172-173).

Pero ¿qué es precisamente ese *fármakon*? Y, sobre todo, ¿por qué se encuentra especialmente vinculado con la escritura? Si atendemos a lo expuesto hasta aquí, el uso del término *fármakon* en el texto platónico aparecería bajo cierta ambivalencia. Ya sea que se lo conciba como remedio o como veneno, como una droga benéfica o maléfica, el *fármakon* sería comprendido como un término que cuestionaría la posibilidad de un sentido unitario en el orden del discurso. Un término que minaría la pretensión de cifrar una oposición tajante entre los conceptos en pugna. Tal como señala Derrida (1968), "el *fármakon* sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de virtudes ocultas, de profundidad criptada que niega su ambivalencia al análisis, preparando ya el espacio de la alquimia, si no debiésemos llegar más adelante a reconocerla como la anti-sustancia misma" (pp. 101-102).

Desde esta perspectiva, el *fármakon* se revelaría entonces como una anti-sustancia cuyo carácter 'esencial' radicaría en la ausencia de un fondo que la defina como una identidad conceptual. De ahí que Derrida considere al *fármakon* como un *indecible*. Como un término, si es que aún se le puede catalogar como tal, que subvierte la jerarquía de significaciones y que, al mismo tiempo, se sustrae a cualquier consignación dentro de ese mismo orden. Como un peligroso suplemento que se disemina en una cadena de significaciones, sin que podamos en última instancia dar con un significado irreductible.

Si en principio la escritura es considerada como un *fármakon* perjudicial para la memoria y el conocimiento. Como un suplemento del habla que vendría a contaminar su despliegue natural. Ésta se descubriría en realidad como aquel indecible que pondría en entredicho el anhelo de la metafísica occidental por una presencia plena. Por una relación íntima con un origen o un fundamento que se suponen trascendentales. Y que, bajo un

mismo gesto, apelaría a la voz como la instancia que tendría un vínculo originario y esencial con dicha plenitud de sentido.

2.2. Agustín de Hipona y la marginalidad del mal en la tradición cristiana

Cuando vive el hombre según el hombre y no según Dios, es semejante al demonio; porque ni el ángel debió vivir según el ángel, sino según Dios, para que perseverara en la verdad y hablara verdad, que es fruto propio de Dios y no mentira, que es su propia cosecha

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*

2.2.1. El robo de las peras

Según cuenta Agustín en sus *Confesiones*, cuando él tenía dieciséis años había cometido un hurto que marcaría sus reflexiones sobre el mal. Junto a su viña, había una huerta con un peral cuyos frutos no eran especialmente atractivos (su sabor no era el mejor ni tampoco su aspecto). No obstante, una noche, Agustín y su pandilla habían entrado a hurtadillas al huerto. Sacudieron el árbol y recogieron considerables cargas de peras. Si bien saborearon algunas de ellas, en última instancia las destinarían a los cerdos.

Agustín se cuestiona sobre los motivos que lo llevaron a cometer tal acto en sus años de juventud. No era propiamente la necesidad de alimento ni tampoco su deleite, ya que, según narra, contaba con mejores y más abundantes frutos en su viña. Tampoco parece que estuvo motivado por el dinero, ya que, en lugar de venderlas, quienes terminaron disfrutando de las peras fueron los cerdos. Tal vez, se cuestiona Agustín, fue la compañía que le brindaba su pandilla. Pero bien pudo realizar aquel hurto él solo, sin necesidad de recurrir a ningún cómplice. Entonces, ¿qué fue lo que motivó el robo de las peras? Ante la aparente ausencia de una explicación satisfactoria, Agustín se dirige a Dios y le confiesa que aquello no fue producto de la avaricia ni de la ignorancia, sino del deseo por cometer un acto malvado:

Que hable ahora mi corazón y que te diga lo que entonces pretendía: ser malo sin nada a cambio, y que las motivaciones de su maldad fueran la maldad misma. Era repugnante y la amé. Amé mi perdición, amé mis deficiencias, no el objeto que perseguían mis deficiencias, pobre alma atolondrada, que daba un salto desde tu seguridad al exterminio. Y para colmo, lo hacía no buscando algo concreto en la degradación, sino la degradación misma (*Confesiones*, pp. 65-66).

A diferencia de Platón, que atribuía las malas acciones al desconocimiento de lo que es realmente bueno o al desorden de las pasiones en el alma, en Agustín parece vislumbrarse una dimensión diferente de la maldad humana. ¿Qué significa querer la maldad por la maldad misma? ¿Por qué considera Agustín que buscaba su propia degradación? ¿De dónde proviene ese deseo por la maldad? ¿Qué entiende Agustín por maldad? Para responder a estas interrogantes, sería pertinente, en un primer momento, abordar la ruptura del estrecho vínculo que otrora sostenía el ser humano con Dios. Ya que, si atendemos al relato bíblico del *Génesis*, el pecado original se suscita como un desacato del mandato divino, como un desapego de la voluntad del Creador. Así pues, en un segundo momento, convendría examinar en qué consiste la noción de pecado y cómo se articula con la libertad. Más allá de una mera prohibición y su consecuente transgresión, el asunto parecería apuntar hacia una lógica donde el mal tendría su origen en el distanciamiento voluntario de Dios.

2.2.2. La ruptura con Dios y la mala voluntad

Tomando como punto de partida el relato bíblico del *Génesis*, Agustín sostiene que Dios creó toda la realidad a partir de la nada. Desde los ángeles, las bestias y las plantas, hasta el ser humano, todo es producto y se encuentra subordinado a la bondadosa voluntad divina. Esta voluntad, que se presenta como la causa que hace y no es hecha (increada), estableció cierto orden y armonía en el conjunto de la creación. Sin embargo, el ser humano, que en principio había sido creado como bueno y dotado de libertad, desobedeció el mandato de su Creador. Desde aquel momento, el ser humano se encontraría sumido en un estado de constante degradación. Teniendo la posibilidad para consagrarse a la voluntad de Dios y realizar buenas acciones, decidió abandonarlo y seguir su propio camino. De ahí, como señala Agustín, surge la mala voluntad, no como producto del sumo Creador, sino del ser humano mismo:

Formó, pues Dios, como lo insinúan las sagradas letras, al hombre recto y, por consiguiente, de buena voluntad, porque no fuera recto si no tuviera buena voluntad, y así la buena voluntad es obra de Dios, porque con ella creó Dios al hombre; pero la mala voluntad primera, que precedió en el hombre a todas las malas obras, antes fue un apartamiento o abandono de la obra de Dios que obra alguna positiva, y fueron malas estas obras de la mala voluntad porque las hizo el hombre conforme a sí propio, y no según Dios, de suerte que la voluntad

fuese como un árbol malo que produjo malos frutos, o, si se quiere, como el mismo hombre de mala voluntad (*La ciudad de Dios*, p. 381).

A diferencia del pensamiento en la Antigüedad clásica, Agustín considera que el ser humano no puede guiarse por sí mismo, sino que necesita de la ayuda de Dios. Más allá de limitarse al uso de la razón para regular las partes del alma y actuar con justicia, tal como sostiene Platón, el ser humano, si desea perfeccionarse, tendría que buscar la comunión con el Ser en toda su plenitud. En este sentido, la mala voluntad sería entendida como un acto de orgullo y de vanidad del ser humano, en su intento por purificarse y alcanzar la bienaventuranza a través de sus propios medios. Tal como advierte Agustín:

Pues los hombres, cuya purificación no puede hacerse en esta vida por nuestras propias fuerzas y virtud sino mediante la divina misericordia, por su indulgencia solamente y no por nuestra potencia, pues aún aquella escasa virtud que se dice nuestra, el mismo Dios nos la ha concedido por efecto de su bondad [...] En virtud de la divina gracia con que Dios manifiesta en nosotros su grande misericordia, caminamos y nos gobernamos en la vida presente por la fe y, después de ella, por la vista clara y beatífica de la verdad inmutable llegaremos a gozar de la plenísima perfección (*La ciudad de Dios*, pp. 271-272).

Para conducirse en su vida terrenal, el ser humano necesita de la gracia divina. Únicamente participando de la voluntad de Dios sería posible alcanzar un sentido de trascendencia. A diferencia del Creador, que se impuso ante la nada [*creatio ex nihilo*], lo creado aún participa de ella (queda una huella en su ser finito e imperfecto). De esta manera, remitiendo nuevamente al libro del *Génesis*, la muerte irrumpe como la consecuencia directa de la caída del primer hombre.

No obstante, el ser humano que se ha alejado de Dios no sólo padece la muerte terrenal, en la que el cuerpo fenece, sino que también se enfrenta a la muerte del alma. A pesar de que propiamente el alma es inmortal, ésta tiene una forma peculiar de muerte cuando abandona a Dios. La vida del alma no puede ser considerada como tal si no vive con Dios: “la muerte del alma sucede cuando la desampara el Señor, así como la del cuerpo cuando la deja el alma; por lo cual, la muerte del uno y del otro, esto es, de todo hombre, sucede cuando el alma, desamparada de Dios, desampara al cuerpo; porque así ni ella vive con Dios, ni el cuerpo con ella” (*La ciudad de Dios*, p. 343).

Cuando el alma se separa de Dios, no solamente acarrea su muerte, sino que también provoca la insurrección de su propio cuerpo. En lugar de identificarse con aquello en lo que está contenido (Dios) y encontrar la armonía, el ser humano se haya desbordado por aspiraciones, anhelos y deseos. Un campo de batalla se libra en su interior en la medida en que quiere lo que no puede y puede lo que no quiere. De tal suerte que el alma no sólo se encuentra desamparada de su Creador, sino que también del mismo cuerpo. Tras denegar la obediencia a Dios, el ser humano se precipita al caos y a la frustración. Tal como señala Rüdiger Safranski (1997) a propósito de Agustín:

La esencia humana se encuentra con una insurrección interna, brama en ella una especie de guerra civil. El hombre no quiere lo que puede, y no puede lo que quiere. Ve algo hermoso, pero no puede alegrarse en ello, dejando que sea como es. Lo apetece y se siente impulsado a incorporárselo. Ama algo y lo destruye, pues lo quiere dominar. Se angustia de sí mismo. Busca al otro hombre y lo convierte en su enemigo. La obra hecha por él le resulta gravosa y redundante en su opresión. Anda errante en un mundo al revés, y el horizonte al que se dirige se aleja. No encuentra reposo (p. 52).

Cabe señalar que, a pesar de esta guerra interna, Agustín no establece una concepción negativa del cuerpo. Frente a Platón que consideraba al cuerpo como la cárcel del alma, como un lastre que sólo la recubría de impurezas; así como también frente a los maniqueos³⁰, que pensaban al cuerpo como una de las manifestaciones del principio de Oscuridad; Agustín sostiene que el cuerpo no es el germen del mal. Si bien la corrupción del cuerpo es un agravante para el alma, ya que estimula los apetitos viciosos, no es precisamente su causa sino su pena. La raíz de la corruptibilidad del cuerpo fue sembrada por el alma misma al cometer su primer pecado:

³⁰ El maniqueísmo fue una religión fundada por Mani o Manes (aprox. 216-274/277), que se extendió ampliamente por el norte de África (donde Agustín de Hipona fue uno de sus adeptos más sobresalientes). Esta religión tiene un carácter sincrético, ya que guarda influencia de las tradiciones hebrea, cristiana, zoroástrica y budista. De manera general, el maniqueísmo sostiene que el origen del mundo radica en dos principios eternos y semejantes en poder: la Luz-Bien-Dios y la Oscuridad-Mal-Materia. Ambos principios habitan regiones separadas del cosmos y poseen una jerarquía específica. A pesar del contraste, no son considerados contrarios sino hasta que entran en conflicto. Dado que tanto uno como el otro tienden a la expansión, hay momentos en que las fronteras de ambos chocan y se obstaculiza su avance. Como consecuencia de una de estas colisiones, surge el mundo y el tiempo. Desde entonces, ambos principios se encuentran mezclados y se desata una lucha para separarlos. Ahora bien, lo que interesa a la presente exposición es la respuesta que el maniqueísmo da al problema del mal. Más allá de tener cierta analogía con el no ser o ser absorbido por el Bien, el maniqueísmo le otorga sustancialidad existente al Mal. En este sentido, el desenlace de la lucha recién aludida no residiría tanto en la aniquilación del Mal, sino en su relegación al ámbito que le pertenece.

Pues no por tener carne (que no tiene el demonio), sino por vivir conforme a sí propio, esto es, según el hombre, se hizo el hombre semejante al demonio, el cual quiso vivir conforme a sí propio «cuando no perseveró en la verdad» para hablar mentira, movido, no de Dios, sino de sí propio, que no sólo es mentiroso, sino padre de la mentira. Él fue el primero que mintió, por él principió el pecado y por él tuvo su origen la mentira (*La ciudad de Dios*, p. 371).

El paralelo que establece Agustín entre el ser humano y el demonio no es fortuito. Considerado como el instigador del pecado y la figura paradigmática de los vicios, el demonio vendría a personificar aquel distanciamiento primigenio del Creador. A pesar de que se le atribuyan adjetivos como ‘fornicador’ y ‘borracho’, el demonio, como señala Agustín³¹, se presenta como un ser inmaterial (carente de cuerpo). Esta situación pretende hacer énfasis en que el pecado no proviene propiamente de la carne, sino de un alejamiento de Dios. De ahí que los pecados que mejor identifiquen al demonio sean la soberbia (ante Dios) y la envidia (hacia hombre).

Más allá situar el origen de la mala voluntad en el cuerpo o el demonio, ésta parece residir exclusivamente en el alma del ser humano. Si bien el cuerpo es susceptible de corrupción y de revelarse contra el alma, esto no sería sino una consecuencia de la desobediencia respecto de Dios. Asimismo, ante la tentación de considerar al demonio como el causante del mal, Agustín advierte que más bien se trata de un caso similar al del primer ser humano. En última instancia, la perdición de ambos se produjo en el momento en que decidieron distanciarse de Dios y seguir su propio camino. Sin embargo, si el ser humano es una creación de Dios, ¿cómo puede ser el causante del mal? Ante el presupuesto de que Dios es el sumo bien y todo lo que hace tendría que ser bueno, incluidos los ángeles, los demonios y toda la naturaleza, ¿de dónde surge el mal?

2.2.3. El pecado, la libertad y el mal

Antes de indagar en el origen del mal, sería pertinente distinguir los usos que tiene el concepto. Por una parte, el ‘mal’ hace referencia a una acción considerada como *mala*,

³¹ “Y aunque de la corrupción de la carne proceden algunos estímulos de los vicios y los mismos apetitos viciosos, sin embargo, no todos los vicios de nuestra mala vida deben atribuirse a la carne para no eximir de todos ellos al demonio, que no está vestido de carne mortal, pues aunque no podamos llamar con verdad al príncipe de las tinieblas fornicador o borracho u otro dicitio semejante alusivo al deleite carnal, aunque sea secreto instigador y autor de semejantes pecados, con todo, es sobremanera soberbio y envidioso; el cual vicio de tal modo se apoderó de su vano espíritu, que por él se halla condenado al eterno tormento en los lóbregos calabozos de este aire tenebroso” (Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 370).

mientras que por otro lado se refiere a algún *mal* que se padece³². En este sentido, el adulterio o el homicidio serían consideradas como acciones *malas*, a la par que la pérdida de algún ser querido o la enfermedad cabrían dentro del *mal* sufrido.

Ahora bien, en tanto que Dios es un ser sumamente bueno y justo, no se le puede atribuir el primer significado del mal, pero sí el segundo. Dios no sería la causa que motiva a los seres humanos para cometer actos *malos*, ya que de su bondad no podría derivarse tal consecuencia. Sin embargo, en tanto que se encarga de hacer justicia, premiando a los buenos y castigando a los malos, Dios sería el responsable del *mal* que se padece.

A pesar de que la repartición de los males parece indiscriminada, afectando por igual tanto a buenos como malos, Agustín sostiene que hay un sentido en la justicia de Dios. Los infortunios que padecen los buenos tienen la intención de enseñarles a sobrellevar el sufrimiento y garantizarles un mayor goce de los bienes celestiales. Si los malos reciben bienes, no se trata tanto de una recompensa por sus acciones, sino de una prueba para renunciar a ellos y dar lugar al arrepentimiento: “Con todo –nos advierte Agustín– hemos de entender que la paciencia de Dios respecto de los malos es para convidarlos a la penitencia, dándoles tiempo para su conversión; y el azote y penalidades con que aflige a los justos es para enseñarles a tener sufrimiento, y que su recompensa sea digna de mayor premio” (*La ciudad de Dios*, p. 9).

En última instancia, la adversidad cumple la función de probar y de purificar a los buenos, mientras que en los malos está destinada a castigarlos y hacerlos desesperar. En los primeros se confirmaría la fidelidad hacia Dios, en tanto que en los segundos sólo habría reproches y blasfemias. En esta lógica de retribución, pese a los males padecidos, los justos gozarán de bienes celestiales, mientras que los pecadores estarán sujetos a tormentos crueles.

Entonces, si únicamente el mal padecido proviene de Dios, ¿de dónde surgen las malas acciones que cometen los seres humanos? Como ya se había mencionado anteriormente, Dios es el creador increado de todos los cuerpos y espíritus, de las cosas

³² En palabras de Agustín: “dos son los significados que solemos dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal»” (*Del libre albedrío*, p. 200).

visibles e invisibles. Para dar orden y justicia a la totalidad de la creación, la voluntad divina establecería una ley de carácter universal e inmutable. Una Ley eterna³³ que abarcara desde el ser de la naturaleza, pasando por el ser ideal de la validez lógica, hasta el ser de las prescripciones morales.

No obstante, cabe advertir que el carácter universal de la Ley eterna no niega necesariamente la libertad humana. Si se afirma la predeterminación de todas las causas, entonces el juicio de Dios sobre las acciones humanas carecería de sentido. Los castigos y las recompensas ya no serían atribuibles a la voluntad de los seres humanos, dado que todo acto formaría parte de un orden preestablecido. Por tal motivo, Agustín aclara que la predeterminación en la Ley eterna estaría reservada únicamente para la naturaleza irracional, mientras que para la naturaleza espiritual se manifestaría a través de la prescripción del deber ideal. En tanto que la Ley eterna contiene las prescripciones morales, su cumplimiento presupondría la existencia de la libertad.

En este sentido, aquellos que viven según la Ley eterna serían capaces de alcanzar la bienaventuranza y la plenitud radical de su propio ser, mientras que aquellos que la desdeñan caerían en la frustración y en el vacío. El pecado se introduce en el mundo cuando el ser humano, rebelándose contra el orden de la creación, menoscaba su propio ser. Cuando, deseando vivir por sí mismo, no hace sino perseguir su propia desgracia. Creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano tiene en sí el potencial para trascender y para obrar correctamente. Sin embargo, en su vanidad y orgullo, prefiere contravenir aquello que lo constituye esencialmente. Tal como afirma Agustín en referencia al pecado del primer hombre: “Dios creó al hombre recto, como verdadero autor de las naturalezas, y no de los vicios; pero como éste se depravó en su propia voluntad, y por ello fue justamente condenado, engendró asimismo hijos malvados y condenados” (*La ciudad de Dios*, p. 352).

A pesar de que la libertad es la fuente de los pecados, no se sigue necesariamente que Dios se la haya proporcionado a los seres humanos para tal propósito. En tanto que todo bien procede de Dios, incluido el ser humano, éste puede vivir rectamente y alcanzar la felicidad siempre que así lo desee. Si Dios le otorgó la libertad al ser humano, fue para

³³ De acuerdo con Agustín, la ley eterna “es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas” (*Del libre albedrío*, p. 217).

que pudiese vivir conforme a la Ley eterna que estableció de manera justa. De ahí que Dios recompense a aquellos que hicieron buen uso de su libertad y castigue aquellos que sólo la utilizaron para pecar.

En suma, al indagar los orígenes del mal, Agustín llega a la conclusión de que el mal padecido es producto de la Ley eterna que estableció Dios de manera justa. Mientras que el pecado, en tanto que mal cometido, proviene de la desobediencia a la Ley eterna, del distanciamiento voluntario del ser humano respecto de Dios. Sin embargo, si Dios es el creador de toda la realidad, sería posible aseverar que, a través de la libertad, habría creado también el mal de manera indirecta. Lo que significaría, como advierte Agustín, dotar al mal de cierta sustancialidad dentro del orden de la creación. Lo cual, al mismo tiempo, equivaldría a sostener que el sumo Bien dio lugar al mal. El dilema que plantea esta situación se resume en la famosa sentencia latina *Si Deus est, unde Malum? Si non est, unde Bonum?*³⁴ Dado que la existencia de Dios estaría intrínsecamente ligada a la del bien, ¿cómo explicar la presencia del mal? O, como se cuestiona Agustín en sus *Confesiones*:

¿Y a mí quién me ha hecho? ¿No ha sido mi Dios, que no sólo es bueno, sino que es el bien mismo? ¿De dónde me viene el querer el mal y no querer el bien? ¿Me ocurre esto para sufrir un castigo merecido? ¿Quién sembró en mí este semillero de amargura, si he sido hechura total de mi Dios, que es dulcísimo? Si el autor ha sido el diablo, ¿de dónde procede el diablo? Pero si el diablo, habiendo sido ángel bueno, se hizo diablo por su mala voluntad, ¿de dónde procedió aquella mala voluntad que le convirtió en diablo, si el ángel fue creado en su totalidad por un Creador buenísimo? (p. 204).

Para intentar resolver esta aporía, así como también para refutar la concepción maniquea sobre el mal, Agustín introduce el concepto de causa deficiente. En lugar crear algo o tener una consecuencia específica, la causa deficiente empobrece o resta sustancialidad. Desde la causa por excelencia que es Dios, hasta la naturaleza y los seres humanos, la causalidad tendría que ver con la producción de un efecto. Se podría hablar de una causa cuando se fabrica algún objeto o cuando produce un fenómeno natural; pero la causa deficiente se encargaría de sabotear ese efecto, ya sea limitándolo o anulándolo. Tal como señala Safranski (1997), la causa deficiente “es lo que menoscaba una causa en su

³⁴ ‘Si Dios es, entonces ¿de dónde el mal? Si no es, entonces ¿de dónde el bien?’.

efecto. No produce nada, sino que impide. Es una especie de medio en el que la causa eficiente se debilita y disminuye, o en definitiva cesa por completo” (p. 51).

De tal suerte que el mal, en tanto que causa deficiente, se caracterizaría por el empobrecimiento del ser del hombre cuando elige lejos de Dios. Cuando, de manera voluntaria y consciente, utiliza su libertad para contravenir el orden estipulado por la Ley eterna. Cuando no se deja colmar por el Ser en toda su plenitud y se sumerge en los abismos de la nada. Tal como escribe Agustín en sus *Confesiones*: “Me puse a investigar en qué consistía la maldad, y vi que no era sustancia, sino la perversidad de la voluntad que se aparta de la sustancia suprema, es decir, de ti, Dios mío, y que se desvía hacia las realidades inferiores. La perversidad de la voluntad que vomita sus intimidades y mantiene una actitud hinchada y pomposa hacia fuera” (p. 225).

Desde aquel asalto al peral en sus años de juventud, Agustín de Hipona intentaría descifrar los motivos que lo llevaron a cometer ese acto de maldad. Más allá del pensamiento clásico y del maniqueísmo, Agustín encontraría la respuesta que tanto anhelaba en la tradición cristiana. En esta tónica, la causa del mal no residiría tanto en el desorden de las partes del alma, así como tampoco se trataría de una entidad superior que determine las acciones de los seres humanos; sino que se encontraría en la corrupción de la libertad. Específicamente, en la voluntad que se aleja de Dios y se precipita en una espiral de caos y de frustración.

Al desobedecer la Ley eterna y actuar conforme a la mala voluntad, estaríamos distanciándonos del fundamento de toda la creación. Del Ser supremo que colmaría los deseos de los seres humanos. De esta manera, el mal sería visto como un gesto que se rebela contra la tutela divina, como un empobrecimiento de nuestro propio ser. Cuando se priva al mal de toda causalidad eficiente, no sólo se estaría salvando la bondad de Dios, sino que también se le estaría despojando de toda sustancialidad ontológica. Como una suerte de parásito que necesita de un huésped para sobrevivir, el mal sólo podría ‘existir’ a partir de los estragos que causa en la creación, pero nunca por sí mismo.

Situado en el margen de la creación, el mal terminaría siendo algo que no admite ninguna explicación ulterior. Así como la cercanía con Dios determinaría el talante moral del ser humano, la inteligibilidad del mal radicaría en su proximidad con el Ser. En este

sentido, como advierte Safranski (1997), “Agustín se sumerge en la libertad del espíritu y descubre allí los abismos del mal. Sin duda puede querer el mal por amor de sí mismo. Pero es una misma libertad la que conduce a estos abismos y la que también hace posible la elevación extática” (p. 46).

2.3. Leibniz y la defensa de Dios frente al mal

Es sabido que Dios cuida de todo el universo, cuyas partes están perfectamente enlazadas, y de esto debe inferirse que ha tenido una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha hecho estimar conveniente no impedir ciertos males

Leibniz, *Teodicea*

2.3.1. Una serie de acusaciones

Si atendemos al relato bíblico de Job, de aquel justo que sufre de manera injustificada, nos encontraremos con una de las más antiguas aporías del mal y, en consecuencia, de la teología. ¿Por qué Job tiene que padecer un cúmulo de desgracias cuando sólo ha sido un hombre bueno? A pesar de los numerosos análisis y comentarios que se han hecho al respecto, la cuestión dista mucho de estar resuelta³⁵. Tal como sucede con los amigos de Job, que intentan consolarlo en su tormento, las respuestas que se han ofrecido se antojan dolorosamente insuficientes.

Quizás podríamos pensar que se trata de una culpa que está expiando y que, en ese caso, su sufrimiento estaría de alguna manera justificado. O que tal vez se trata de una prueba de Dios y que entonces cabría esperar una recompensa ulterior. Sin embargo, el lamento de Job nunca obtiene una respuesta satisfactoria. A pesar de que al final Dios retribuye a Job con más hijos, riqueza y longevidad, no hay propiamente una explicación sobre su sufrimiento. Así pues, ante la exigencia de sentido, del porqué Job sufre sin una justificación aparente, la queja termina por convertirse en acusación.

Si extrapolamos el caso de Job, podríamos advertir cómo la humanidad se ha visto envuelta en una multitud de males que parecen no tener razón ni concierto. De acuerdo con el filósofo Pierre Bayle (1697), “la historia, hablando en propiedad, no es otra cosa que una compilación de los crímenes e infortunios del género humano” (p. 143). Para dar cuenta sobre la incidencia del mal no hace falta más que recurrir a la experiencia cotidiana, a las

³⁵ Entre los análisis que se han hecho al libro cabe resaltar el análisis que le dedica Kant en su breve escrito *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (1795), así como también *La respuesta a Job* (1952) que elabora C. G. Jung. También cabe resaltar el capítulo 16 que le dedica Safranski en su texto *El mal o el drama de la libertad* (1997). El capítulo “Los consuelos de Job” en *Sobre el mal* (2010) de Terry Eagleton. Respecto a la figura del Diablo, se encuentra el capítulo “Diabolical Evil” en *The Myth of Evil* (2006) de Phillip Cole.

desgracias y las perversiones que se suman en tan sólo unos años. Tal como señala Bayle (1697):

El hombre es malo y desdichado; todos lo sabemos por lo que sucede en nuestro interior y por el comercio que nos vemos obligados a mantener con el prójimo. Es suficiente vivir cinco o seis años para convencerse a la perfección de estos dos artículos; quienes viven mucho y se empeñan mucho en los asuntos se dan cuenta aún con mayor claridad. Los viajes facilitan lecciones perpetuas sobre esto; muestran en todas partes los monumentos de la desgracia y maldad del hombre; en todas partes, cárceles y hospitales, patíbulos y mendigos. En un sitio veis los restos de una ciudad floreciente; en otros sitios no quedan ni siquiera las ruinas (p. 143).

Si bien el mal parece una condición inherente al ser humano, lo verdaderamente indignante reside en la incidencia paralela del bien moral y físico: ¿cómo es posible que coexistan en el mundo la desgracia y el sufrimiento, por un lado, y la virtud y la felicidad, por el otro? El cuestionamiento de Job, respecto a la justicia divina, deja de ser un asunto retórico y se instala en la realidad concreta. La única certeza que poseemos, tal como dejan en claro los autores del relato bíblico, es que Dios ha sido el causante de todo ello.

Ante esta situación, no es casual que se apele al maniqueísmo como una respuesta viable para salvar la supuesta bondad de Dios. Dado que, como apunta Bayle, “si sólo existieran malvados y desdichados, no sería preciso recurrir a la hipótesis de los dos principios; es la mezcla de felicidad y virtud con miseria y vicio lo que reclama esta hipótesis” (p. 144). Si dos principios contrarios se enfrentaran entre sí, Dios quedaría absuelto de toda la maldad que sucede en el mundo. Después de todo, el hecho de tener un Dios con limitaciones sería menos atemorizante que restarle bondad.

No obstante, más allá de elaborar una defensa del maniqueísmo, Bayle cuestiona la argumentación teológica tradicional que aboga por el supuesto orden de la creación y la sabiduría divina. Específicamente, se propone problematizar la supuesta naturaleza benévola de Dios y su relación con la maldad humana, que tiene como correlato el caos y el horror que enmarcan la experiencia cotidiana. Si el ser humano es la creación de un Dios sumamente bueno, ¿cómo es posible que se encuentre expuesto a tantos sufrimientos?

Enfermedades, vejaciones, torturas, hambre, frío...toda una gama de calamidades parece contravenir la supuesta santidad del Creador.

Aunado a lo anterior, surge la interrogante sobre el origen de las inclinaciones perversas en el ser humano. De manera concreta, ¿cómo es posible que el principio de la bondad produzca toda una estirpe de criminales? A pesar de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano se vuelca una y otra vez hacia el mal. Entonces, ¿cómo podemos conciliar esta aparente contradicción entre la naturaleza de Dios y el resultado de su creación? Una posible solución sería afirmar que Dios no es propiamente la causa del mal moral, sino que éste depende enteramente de la libertad humana. A final de cuentas, ésta nos fue otorgada para actuar conforme a nuestra propia voluntad.

Pero, dado que Dios es un ser omnipotente y omnisciente, ¿acaso no pudo prever que el hombre haría mal uso de su libertad? Si pudo haber previsto el pecado, entonces Dios habría evitado la introducción del mal moral en el mundo y, en este sentido, le hubiese ahorrado un sinnúmero de penas a su propia creación. Pero si no previó lo anterior, al menos cabría esperar que vislumbrara tal posibilidad. Que, ante la desoladora posibilidad del sufrimiento, se las hubiese ingeniado para clausurar toda incidencia del mal y, de manera paralela, encaminarnos hacia el bien moral. Ya sea una u otra alternativa, el lazo que une a Dios como responsable del mal moral está revestido por una abrumadora facticidad. Tal como advierte Bayle (1697):

Si alguien viene a decirnos, con gran aparato de razonamientos, que es imposible que el mal moral se introduzca en el mundo como obra de un principio bueno y santo, responderemos que, con todo, ése ha sido el hecho y que, por consiguiente, es bien posible. Nada más insensato que razonar contra los hechos; el axioma «*ab actu ad potentiam valet consequentia*» [‘del acto a la potencia la consecuencia es válida’] es tan claro como la proposición «dos y dos suman cuatro» (p. 149).

A medida que el tiempo pasaba, los cargos contra Dios se hicieron cada vez más graves y numerosos. Sin embargo, como advierte Neiman (2002), “Él parecía no tener ninguna intención de presentarse, ni siquiera para conocer las acusaciones, [por tal motivo] los escritores modernos se sintieron obligados a condenarlo, en ausencia, a algo semejante a la muerte" (p. 46). Más allá del lamento y de la conmisericordia, la queja que algunos

filósofos modernos urdieron contra Dios se convirtió en una demanda. Una demanda cuyo propósito era que el acusado respondiera por sus crímenes.

2.3.2. En defensa de Dios: la teodicea

Como respuesta a las acusaciones hechas contra Dios, Gottfried Leibniz elabora su monumental *Teodicea* (1710). A través de una serie de argumentos, el autor intenta demostrar que el acusado no pudo actuar de otra manera. Que las verdaderas consecuencias de sus actos en el mundo encuentran su justificación en una sabiduría suprema. En este sentido, la teodicea³⁶ pretende conciliar la bondad y la omnipotencia de Dios, con el mal que habita en su creación. Tal como advierte el propio Leibniz (1710): “nuestro objeto es alejar a los hombres de esas falsas ideas, en virtud de las cuales se representa a Dios como un príncipe absoluto, en ejercicio de un poder despótico, poco propio y digno de ser amado” (p. 86).

A pesar de la abrumadora evidencia del mal que señalaba Bayle, Leibniz sostiene que vivimos en el *mejor* de los mundos posibles. Dentro del infinito abanico de mundos que Dios pudo haber realizado, no fue sino el mejor de ellos que se llevó a cabo. Lejos de tratarse de un experimento fallido o malintencionado, éste fue el resultado de la suprema sabiduría y bondad de Dios. De no ser así, como señala Leibniz (1710), Dios no lo hubiese realizado:

Y así como en las matemáticas cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de una manera igual, o cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse, respecto de la perfecta sabiduría que no es menos precisa que las matemáticas, que si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno (p. 87).

Si bien se podría objetar que Dios pudo haber creado un mundo sin pecado ni sufrimiento, dicho mundo no sería propiamente el mejor. Dado que Dios ha dispuesto de antemano una serie de conexiones entre todas las cosas existentes, tanto buenas como malas, cualquier alteración, por más mínima que sea, acarrearía la catástrofe del universo. En este

³⁶ De acuerdo con Susan Neiman (2002), el término teodicea fue acuñado por Leibniz y hace alusión a la “defensa de Dios mediante categorías tomadas del lenguaje legal” (p. 46).

sentido, Leibniz (1710) vislumbra un orden armónico en el conjunto de la creación. Un orden donde el mal desempeñaría una función específica:

Dios lo ha ordenado todo de antemano de una vez para siempre, habiendo previsto los ruegos u oraciones, las buenas y las malas acciones, y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha tomado sobre la existencia de todas [...] Por lo tanto, si llegara a fallar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo, que, tomándolo todo en cuenta el Creador que lo ha escogido, ha encontrado que era el mejor (p. 88).

Pese a la confianza que Leibniz deposita en la sabiduría de Dios, resulta difícil comprobar la veracidad de su declaración sobre el *mejor* de los mundos posibles. Dado que se trata de algo que rebasa a toda experiencia, no sería posible refutarlo ni comprobarlo. En todo caso, como advierte Neiman, la afirmación no tendría que ver con la bondad ni la perfección de este mundo, sino que cualquier otra alternativa sería mucho peor que la nuestra. Para intentar esclarecer esta situación, sería conveniente indagar cuál es la concepción que Leibniz tiene del mal y cuáles son las funciones que le atribuye.

2.3.3. La justificación del mal

Si atendemos la estructura argumental de la teodicea, el desafío consistiría en afirmar de modo conjunto y sin contradicción las siguientes proposiciones: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; no obstante, el mal existe. Al habitar el mejor de los mundos posibles, resulta inevitable cuestionarnos de qué manera se inscribe el mal dentro de éste. Dado que la omnipotencia y la bondad de Dios están fuera de duda, entonces ¿qué se puede decir sobre el mal?

De acuerdo con Leibniz, el mal guarda un propósito dentro de la creación. Un propósito que conduce muchas de las veces a un bien mayor, así como también permite apreciar mejor los bienes que ya se poseen o, en su defecto, funge como un castigo frente a un pecado cometido. De una u otra forma, el mal posee un carácter causal que lo vincula indefectiblemente con una recompensa o una sanción. A pesar de que el mal pudiese parecer arbitrario o que, en comparación con el bien, se mostrase como más abundante, la realidad es que nuestra falta de visión nos impide constatar su pertinencia en el mundo.

Desde esta perspectiva, Leibniz presenta una clasificación tripartita del mal en la que cada una de sus formas se encontraría causalmente ligada con las demás. En una primera instancia, el mal metafísico se refiere al defecto inherente de todos los seres humanos. A diferencia de los antiguos (véase Platón), que vinculaban al mal con la materia, Leibniz considera que éste ya se encuentra en la naturaleza ideal del ser humano. En tanto que criatura de Dios, la naturaleza del ser humano está supeditada a las verdades eternas que residen en su entendimiento. Por tal motivo, la criatura posee una imperfección intrínseca que antecede al pecado mismo. Una limitación esencial que no le permite saberlo todo, que lo orilla a equivocarse constantemente y cometer faltas. Tal como advierte Leibniz (1710):

Mientras que las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitación original que la criatura no ha podido menos de recibir en el primer origen de su existencia, por virtud de las razones ideales que la limitan. Porque Dios no podía darle todo sin hacer de ella un Dios; así que era preciso que hubiese diferentes grados en la perfección de las cosas, y que hubieran también limitaciones de todas clases (p. 102).

Como consecuencias del mal metafísico, se encuentran el mal natural y el mal moral. Por una parte, el mal natural se concibe como el sufrimiento que padecemos por nuestras deficiencias innatas, así como también corresponde al castigo merecido al cometer una falta. Por otro lado, el mal moral se refiere al crimen que se ejecuta como consecuencia de nuestra limitada capacidad de discernimiento. Cuando deliberadamente se elige contra los preceptos que Dios ha establecido. De esta manera, además de proceder del mal metafísico, el mal natural y el mal moral se encuentran íntimamente ligados. El sufrimiento que padecemos no es más que la expiación por una transgresión que se cometió.

A pesar de ser una aseveración de suma importancia para dar cuenta del sufrimiento humano, Leibniz no ahonda más en ello. En cierta medida, parece como si la relación causal entre el mal natural y el mal moral fuese tan evidente que no necesitara mayor explicación. Tal vez, como señala Neiman, dicha explicación no estaría cimentada en una argumentación lógica rigurosa, sino en la constatación de los descubrimientos científicos de la época.

A diferencia de Agustín de Hipona, que tenía una perspectiva parcial sobre el mal, debido al reducido alcance de su visión sobre la totalidad de la creación; Leibniz se encuentra en una posición ventajosa de cara al progreso científico de su época. Tal como es el caso de los descubrimientos astronómicos sobre el verdadero tamaño del universo y las posibilidades de que otros mundos estén habitados, así como también la invención del cálculo como una herramienta eficaz que clausuraría todos los conflictos y males en el mundo. De una u otra forma, prevalece la fe en el inevitable triunfo de la ciencia.

Si los avances de la ciencia están encaminados a descifrar los misterios del mundo, entonces cabría esperar que en algún momento también explicaran la supuesta incidencia aleatoria del mal³⁷. Sobre cómo detrás del sufrimiento y de la injusticia podría haber alguna culpa que expiar. O de cómo un aparente mal podría conducirnos a un bien superior. En este sentido, los reproches hechos a Dios serían en todo caso una falta de visión. No se comprende aún la magnitud de sus designios, ya que carecemos de las herramientas para entenderlos. Tal como señala Neiman (2002):

Leibniz había vaticinado que las relaciones causales entre los males moral y físico, ocultas por el momento, se harían manifiestas con el progreso de la ciencia. El sufrimiento, que parece enteramente aleatorio, y que por lo mismo puede hacernos dudar de la bondad divina, se mostraría como el efecto de algún pecado oculto. Además, se mostraría que el sufrimiento mismo es causa de un bien mayor, de manera que la red de la causalidad, que por el momento podía trazarse en el universo físico, podría extenderse también en el universo moral (p. 60).

La creciente comprensión del universo, habilitada por la emergencia de la ciencia, afianzaba una mayor confianza en el orden y la perfección de todas las cosas. En este contexto la teodicea que elabora Leibniz, en tanto que defensa de Dios y de sus designios, no estaría basada tanto en una argumentación estrictamente teológica, sino en el progreso de los avances científicos. Tal vez, después de todo, este sea el mejor de los mundos posibles.

³⁷ Desde una perspectiva secular, esta situación parece replicarse en la actualidad. A partir de las investigaciones realizadas por las neurociencias, el mal parece hallar una explicación ‘factible’ en los procesos químicos del cerebro y en la genética. Más allá de los vagos conceptos metafísicos y de los razonamientos teológicos, la neurología ha renovado la confianza en los descubrimientos científicos sobre la maldad humana. Al respecto, vale la pena mencionar el texto *Neurología de la maldad* (2017) de Adolf Tobeña, como un referente que intenta explicar el origen de las conductas violentas y antisociales.

2.3.4. El origen del mal

A pesar del optimismo de Leibniz sobre el triunfo de la ciencia, la explicación de la supuesta relación entre el mal físico y moral quedará suspendida indefinidamente. Ahora, la deriva argumental de la teodicea nos convoca a indagar en el origen del mal y su relación con Dios. Una de las primeras interrogantes que emergen tiene que ver con la aparente contradicción entre la bondad de Dios y la incidencia del mal. Específicamente, ¿por qué Dios no quiere el mal y lo permite?

Para responder a lo anterior, Leibniz (1710) introduce la diferencia entre la voluntad antecedente y la voluntad consecuente. De manera general, la voluntad “consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción del bien en ella encerrado” (p. 96). En este sentido, la voluntad de Dios está antecedentemente inclinada hacia todo bien, como la salvación de los seres humanos y la exclusión del pecado. Sin embargo, la consumación de esta intención recae en la voluntad consecuente, que se traduce en la voluntad en sentido pleno. De forma similar a las diferentes tendencias que contribuyen al movimiento de un cuerpo³⁸, la voluntad antecedente de Dios encuentra su resolución en la voluntad consecuente. Esta distinción no implica una contradicción, sino que pretende refutar la predestinación en las acciones de los seres humanos, así como también salvaguardar la bondad de Dios. En palabras de Leibniz (1710):

De aquí se sigue, que Dios quiere antecedentemente el bien, y consiguientemente lo mejor; y respecto al mal, Dios no quiere de ningún modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos; y por esto no hay una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes (p. 97).

Ya que la bondad de Dios permanece inmaculada, entonces ¿de dónde proviene el mal? Como ya se había mencionado, el mal metafísico obedece a una condición inherente al ser humano, una condición que no necesariamente le niega cierta bondad. Por su parte, la incidencia del mal natural obedece a una enmienda por una transgresión, o constituye un

³⁸ No es poco frecuente el uso que hace Leibniz de ejemplos tomados de la física para sostener sus argumentos teológicos. En este caso específico, el autor de la *Teodicea* está apelando a su Ley general de las composiciones del movimiento (1710, p. 97).

medio para gozar de un mayor bien. De una u otra manera, la cuestión nos conduce a interrogarnos por el origen del mal moral.

Retomando el argumento de san Agustín, sobre el mal como la privación del Ser, Leibniz también considera que Dios no es el causante del mal moral. En tanto que Creador de todas las cosas, Dios posibilitaría las condiciones materiales para su emergencia, pero su causa formal residiría en la deficiencia inherente a todos los seres humanos. Específicamente, en su corruptible capacidad de discernimiento respecto de aquello que erróneamente considera como un bien. A pesar de ser un instrumento de origen divino, la razón puede servir para infligir mucho mal a otros. En este sentido, el mal es para Leibniz (1710) “como las tinieblas; y, no sólo la ignorancia, sino también el error y la malicia, consisten formalmente en una especie de privación” (p. 102).

¿En qué consiste este carácter privativo que se le atribuye al mal? Precisamente en no indagar ni tampoco ir más allá de lo que es en apariencia *evidente*. En lo que respecta a la malicia o la mala voluntad, la privación significaría constreñir la voluntad a los placeres sensuales o terrenales, en lugar de dirigirse hacia bienes mayores. Bienes que en última instancia tienden a la comunión con Dios y que promueven el perfeccionamiento del propio ser. Tal como señala Leibniz (1710): *Bonum est ex causa integra, malum ex quocumque defectu* [‘el bien proviene de una causa íntegra; el mal de cualquier defecto’] (p. 103). En este sentido, mientras que la perfección es positiva y absoluta, el defecto limita al ser humano y lo conduce mayores privaciones. Sin embargo, Dios no puede ser culpado ni recriminado, ya que en su omnipotencia y sabiduría sólo desea el mayor bien posible. En otras palabras, detrás del pecado existe una razón suficiente para que Dios lo permita.

2.3.5. El mal, la razón y Dios

Aunque el problema sobre la incidencia del mal siempre ha sido un escollo para la filosofía y la teología, éste se agudizó con la emergencia del pensamiento ilustrado. Al explicar el mundo en términos meramente racionales, el mal aparece como un factor irresoluble y a la vez irreductible. Tal como puntualiza Terry Eagleton (2010), “los intentos modernos de explicar el mal surgen en realidad del optimismo cósmico ilustrado” (p. 130). No sólo el movimiento de los astros y las leyes de la naturaleza pueden ser develadas, sino que también el mal se convierte en un factor susceptible de ser explicado. En este contexto, la

teodicea que nos presenta Leibniz no sería más que un intento para dar cuenta del mal sin inculpar a Dios en el proceso.

Aunque el término haya sido acuñado por el propio Leibniz, el ejercicio discursivo de la teodicea podría rastrearse hasta los mismos Padres de la Iglesia. No obstante, la novedad que introduce Leibniz radicaría en la apelación a la razón como un medio suficiente para explicar la incidencia del mal. La razón, como señala Leibniz, consiste en el encadenamiento de verdades que el espíritu humano puede alcanzar por sí mismo. Verdades que, si bien podrían conocerse sin auxilio de la fe, estarían fundamentadas en la sabiduría de Dios. Ya sea que se trate de verdades eternas o positivas³⁹, la razón tendría ante sí una serie de conocimientos y de leyes que le permitirían comprender el orden de la creación.

Si bien puede haber verdades que parecen contrarias o superiores, esto obedecería a una limitación intelectual del ser humano. Mientras que lo contrario a la razón estaría en conflicto con las verdades absolutamente ciertas e indispensables, aquello que es superior a la misma sólo contravendría lo acostumbrado por la experiencia y la comprensión. En esta tónica, la superioridad de una verdad para la razón radicaría en la incapacidad de nuestro espíritu para comprenderla. De ahí, quizás, la reiterativa apelación de Leibniz sobre la falta de visión para comprender las cosas como son en realidad. Para comprender cómo se introduce el mal en el mundo y cuál sería su verdadero propósito.

Pese a los incisivos cuestionamientos sobre la supuesta sabiduría y bondad de Dios, Leibniz consideraría que son improcedentes. En tanto que Dios es la fuente de la que emana la verdad y que una verdad no puede estar en contradicción con otra, el Creador habría tenido razones suficientes para permitir el mal en el mundo. Razones que serían imposibles de demostrar, dada las ‘limitaciones’ propias de la razón humana, pero que no por ello carecerían de un fundamento sólido. Tal como advierte Leibniz (1710):

³⁹ De acuerdo con Leibniz (1710, p. 76), las verdades eternas serían necesarias, en tanto que su negación implicaría caer en la contradicción y el absurdo (p. e. la necesidad lógica o geométrica); por su parte, las verdades positivas consistirían en leyes que Dios ha dado a la naturaleza y que serían cognoscibles por medio de la experiencia o por la razón. Leyes que, en última instancia, la voluntad divina ha determinado como las más convenientes para la creación. Así pues, la necesidad física quedaría supeditada a la necesidad moral, es decir, a aquello que la sabiduría de Dios ha determinado como lo mejor.

Hasta debe decirse, que necesariamente ha debido haber esas grandes, o más bien, invencibles razones que han inclinado a la divina Sabiduría a permitir el mal con tanta sorpresa nuestra, por lo mismo que este permiso ha tenido lugar; porque nada puede proceder de Dios que no sea perfectamente conforme a su bondad, a su justicia y a su santidad. Y así podemos juzgar por el resultado (o a posteriori), que este permiso era indispensable, aunque no nos sea posible demostrarlo (a priori) con el pormenor de las razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que nosotros lo demostremos para justificarle (p. 96).

Inscrito en una lógica que apela a la presencia de un ente supremo como garante del orden y del sentido, el mal quedaría reducido a un mero factor negativo dentro de la creación. Algo que se supone cumple una serie de funciones específicas, pero que no es necesario demostrar⁴⁰. Si bien la sabiduría divina tendría sus motivos para permitirlo, aunque se trate de motivos incognoscibles, la razón humana sería capaz de intuir su existencia. Así pues, Leibniz establecería una conexión íntima entre Dios y la razón; o, mejor dicho, colocaría a la razón en el lugar de Dios.

Tal como advierte Susan Neiman (2002): "En el proceso de defender a Dios, Leibniz le restó poder. Más precisamente, Leibniz fue tan lejos en el afán de satisfacer nuestra necesidad de comprender al Creador en términos que tengan sentido para nosotros, que terminó por darnos un Dios creado a nuestra imagen" (p. 56). Debido a lo anterior, el tan esperado consuelo de Job no provendría de Dios mismo, sino de la aguda razón que penetra en los misterios del universo. Un universo donde la moral y la naturaleza se encuentran tan imbricados que llegan a confundirse.

⁴⁰ De cara a la exposición recién realizada, podríamos resumir las funciones que Leibniz le atribuye al mal de la siguiente manera: 1) el mal como un elemento necesario para un bien posterior ('no hay bien que por mal no venga'); 2) lo que consideramos como un mal no es más que un bien desde una perspectiva más amplia. Aquello que nos parece malo desempeña un papel necesario dentro del mundo, lo cual apela a cierta concepción armónica del universo; 3) el mal como producto de la libertad humana. A pesar de que el ser humano puede errar y elegir lejos de Dios, también puede seguir sus preceptos y convertirse en un santo. Ya que fue creado a imagen y semejanza de Dios, la libertad se convierte en un atributo esencial del ser humano.

2.4. Kant y la reducción del mal al espectro meramente humano y moral

Si le atribuyésemos al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, podríamos predecir con seguridad el progreso de su especie a lo mejor, porque se trataría de un acontecimiento que él mismo produciría. Pero como el mal y el bien se mezclan en sus disposiciones en una medida que desconocemos, no sabrá qué efectos puede esperar

Kant, Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor

2.4.1. Un punto de inflexión: el terremoto de Lisboa

Pese a los sagaces argumentos de Leibniz en favor de la sabiduría de Dios, el terremoto de Lisboa irrumpe para poner en entredicho la supuesta armonía del universo. La ya de por sí complicada defensa de Dios ante las calamidades de la humanidad se recrudece de cara a la hecatombe de una de las ciudades más devotas de la época. ¿Qué plan podría justificar la muerte de miles de personas que quedaron sepultadas entre los escombros de las iglesias? ¿Qué consuelo se le podría dar a aquellos sobrevivientes que perdieron todo lo que tenían? Más allá de tratarse de un defecto necesario en el orden de la creación, el terremoto de Lisboa⁴¹ se instaura como un punto de inflexión para repensar la naturaleza del mal.

Los relatos iniciales sobre la catástrofe provenían de los sobrevivientes letrados y acaudalados, los cuales habían tenido la oportunidad de enviar misivas a sus familiares en otros reinos y naciones. Embajadores, comerciantes, miembros de la nobleza y del clero... todos ellos narraban de una u otra forma las precarias condiciones de vida en que se encontraban. Sin un techo donde guarecerse, sin comida ni dinero, los hasta entonces

⁴¹ La mañana del primero de noviembre de 1755, una serie de temblores sacudieron una de las ciudades más grandes y prósperas de Europa. Al momento de la catástrofe, cientos de feligreses que se encontraban celebrando las misas de Todos Santos fueron aplastados por los techos de las iglesias. Mientras que aquellos que no fueron sepultados por sus casas o los edificios colapsados, intentaron escapar desesperadamente del abrupto caos. Sin embargo, los sobrevivientes que intentaron refugiarse en la costa y en la ribera fueron arrastrados mar adentro por un tsunami. Si bien la mayoría de las víctimas fatales sucumbieron durante el terremoto, una considerable parte de ellas terminó ahogada en el océano. Las enormes olas devastaron las costas sur y oeste del reino, internándose por el río Tajo para llegar hasta la zona urbana de Lisboa. Aunado a las anteriores calamidades, un voraz incendio se esparció por toda la ciudad y se mantuvo fuera de control durante semanas. La situación sólo fue agravada por las bandas de ladrones y de soldados desertores que asolaban las pocas pertenencias que habían podido rescatar los sobrevivientes. Después de casi seis años, la ciudad todavía seguía en ruinas. La situación no podía ser todavía más calamitosa para los habitantes afectados, que esperaban con pesadez el ambicioso plan de la corona para reconstruir la ciudad. Para profundizar más en el contexto y las consecuencias que tuvo el terremoto de Lisboa vale la pena consultar *This Gulf of Fire. The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason* (2016) del historiador Mark Molesky.

estratos más altos de sociedad lisboeta se hallaban a merced de la tragedia. Tal como es el caso de una carta del embajador francés, el conde Baschi, dirigida al rey Luis XV:

He aprovechado la mensajería del secretario de la embajada de España y mi primer momento de paz para compartirle el horrible evento que ha abrumado a Lisboa...La mayoría de las casas han sido destruidas...y el fuego todavía no termina de consumir la desafortunada ciudad que no será reconstruida hasta dentro de cien años [...] Mi casa ha colapsado como las otras [...] Pero mi gente ha salvado valerosamente muchas de mis pertenencias [...] excepto por algunas sillas y dos alfombras [...] todo está [debajo de las ruinas.] Me siento muy alegre de que mi vida ha sido salvada así como la de mi esposa mis hijos y todos mis sirvientes [...] (Molesky, 2016. p. 271).

No obstante, la información sobre lo sucedido en Lisboa permaneció incompleta durante semanas. El periódico local, *Gazeta de Lisboa*, no contaba con los recursos ni el personal suficiente para dar cuenta de la precaria situación que enfrentaba la capital. No fue sino después de un mes que la terrible noticia se difundió por toda España y tardaría todavía más tiempo en llegar al resto de Europa.

En el transcurso de algunas semanas, comenzaron a surgir poemas, sermones y tratados científicos sobre la hecatombe en algunas ciudades de Portugal. Sin embargo, para la mayoría de la población que era iletrada, la información se esparcía lentamente de boca en boca. No fue sino en diciembre de 1755 que aparece la primera noticia de la catástrofe autorizada por el gobierno de Portugal. Se trata de una publicación realizada por Miguel Pedegache en el *Journal étranger*, la cual relata en tono casi poético algunos de los pormenores del terremoto:

No tengo los colores lo suficientemente vívidos para pintarte un retrato del desastre bajo el cual casi toda Portugal y la mayoría de sus habitantes han sido víctimas [...] Imagina los cuatro elementos conspirando y compitiendo entre ellos para provocar nuestra ruina. *Algunos podrían temer que este retrato jamás se acercará a la verdad* [...] El cielo se oscureció de nuevo y daba la impresión de que la tierra quería regresar al caos. Las lágrimas y los llantos de los vivos, los gemidos y las quejas de los moribundos, la sacudida de la tierra y la oscuridad, conjugaban el horror y el miedo. Pero finalmente, después de algunos minutos todo estaba tranquilo otra vez...Nuestro infortunio, sin embargo, todavía no había terminado

[...] Te escribo desde los campos porque no hay casas habitables. Lisboa ya no es y nunca será reconstruida en el lugar donde una vez estuvo (Molesky, 2016, pp. 274-275).

Una vez que las noticias de la tragedia acaecida en Lisboa se esparcieron por el resto del continente, el desconcierto y la indignación se convirtieron en un estado generalizado. Dado lo anterior, algunos filósofos creyeron que el mal ya no podía ser pensado bajo los términos que Leibniz había explicitado en su *Teodicea*. Tal como deja en claro Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien*⁴² (1756) y, más tarde, en su relato satírico *Cándido* (1759). El hecho de consolar a los sobrevivientes del sismo, bajo el argumento de que su miseria respondía al trazo de un plan oculto, pero eventualmente cognoscible, no podía significar más que una cruel broma.

2.4.2. Kant y la crítica a la teodicea

En contraste con la inmediata crítica de Voltaire hacia el optimismo de Leibniz, Kant publica al año siguiente de la catástrofe una serie de ensayos científicos sobre los sismos⁴³. A pesar de que sus escritos consisten en una mera descripción mecanicista de los fenómenos geológicos, Kant deja entrever cierta convicción respecto al orden físico y moral de la naturaleza. A final de cuentas, el triunfo de la sabiduría de Dios, que sólo elige lo mejor, parece imponerse sobre aquello que en apariencia es una tragedia.

No obstante, a medida que pasa el tiempo, la postura de Kant irá adoptando un cariz diferente, que lo alejará de los postulados tradicionales de la teodicea. Desde Agustín hasta Leibniz, el entendimiento finito del ser humano, cegado ante la ambición por comprender el cálculo universal de la creación, se había mantenido bajo el resguardo de la sabiduría divina. En una apuesta arriesgada, la teodicea afirmaría que las parcelas del orden y de la

⁴² “Filósofos engañados que gritan: “Todo está bien”,
¡vengan y contemplen estas ruinas espantosas!
esos restos, esos despojos, esas cenizas desdichadas,
esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados,
debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados;
cien mil desventurados que la tierra traga
ensangrentados, desgarrados y todavía palpitantes,
enterrados bajo sus techos, sin ayuda, terminan
en el horror de los tormentos sus lamentosos días” (Voltaire, 1756, p. 207).

⁴³ A manera de reacción inicial, Kant publica en 1756 los siguientes artículos sobre los terremotos: “Historia y descripción natural de los sucesos más notables del seísmo que ha sacudido una gran parte de la tierra a fines del año 1755”, “Sobre la causa de los terremotos, con ocasión de la catástrofe que ha afectado a los países occidentales de Europa hacia fines del año pasado” y, finalmente, “Nueva consideración sobre los seísmos registrados desde hace un tiempo”.

perfección son incomparablemente mayores que todas las imperfecciones del mundo. Pero, ya que el cálculo universal aún permanece velado, se apelaría a la belleza de la creación como garantía momentánea. De esta manera, la bondad y la sabiduría de Dios quedarían indemnes ante el saldo positivo de la ecuación.

Pese a lo anterior, como advierte Ricoeur (2004), aquello “que fracasa es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base cuasi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida” (p. 43). Ya sea que se trate de Job o de las víctimas del terremoto de Lisboa, no es sino la constatación del sufrimiento injusto lo que rompe la idea sobre la compensación del mal en el mundo.

Más allá de los cuestionamientos sobre la bondad o la santidad de Dios, la crítica medular que enfrenta la teodicea residiría en su incapacidad para refutar la aparente falta de justicia⁴⁴. En la ausencia de una explicación satisfactoria que concilie los acontecimientos de este mundo y la sabiduría divina. Por este motivo, como señala Kant en su escrito *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (1791): “Toda la teodicea que se ha presentado hasta ahora no cumple lo que promete; a saber, justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que se han suscitado contra ella a partir de lo que la experiencia de este mundo da a conocer” (p. 35).

Entonces, ¿a qué obedece esta promesa incumplida de la teodicea? De acuerdo con Kant, el ser humano posee tanto una ‘sabiduría técnica’, que le permite conocer la organización del mundo, así como una ‘sabiduría moral’, mediante la cual accede al conocimiento de las leyes morales para conducir su propia voluntad. No obstante, el concepto que vincula ambos tipos de sabiduría permanece ausente y, como advierte Kant, no podemos esperar obtenerlo nunca. Dado que dicho concepto requeriría que el ser humano tenga acceso al mundo suprasensible, al mundo que le está irremediabilmente vedado conocer.

⁴⁴ Tal como sucede con la inexplicable y ‘necesaria’ vinculación que establece Leibniz entre el mal natural y el mal moral, entre el sufrimiento y el pecado.

Lejos de cuestionar la supuesta bondad y sabiduría de Dios, los esfuerzos de Kant están encaminados a circunscribir la capacidad de la razón para defender dichas atribuciones. De ahí que Kant (1791) apele a una ‘sabiduría negativa’, “la cual consiste en la evidencia de la necesaria limitación de nuestras pretensiones de conocer lo que nos es demasiado elevado” (p. 37). En este sentido, el descubrimiento de una prueba irrefutable que vincule al mundo de la experiencia con la sabiduría divina sería, desde un inicio, una empresa condenada al fracaso.

A pesar de los ingeniosos argumentos que ha aportado la razón especulativa para dar cuenta del mal, la crítica de Kant advierte que sólo se tratan de ilusiones. Ninguna de las propuestas mencionadas satisface el incisivo cuestionamiento sobre el sufrimiento injusto. Por tal motivo, cabría concluir que “la teodicea no es tanto un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe” (Kant, 1791, p. 47). El problema del mal, en el sentido de dar una justificación al sufrimiento humano, no podría resolverse a partir de explicaciones teológicas ni metafísicas.

Más allá de apelar a una suerte de fuerza o necesidad para dar cuenta del mal, tal vez se trate más de una cuestión contingente. De esta manera, la causa del mal no residiría en ninguna entidad abstracta ni sobrenatural, sino exclusivamente en el ser humano. Tal como advierte Richard Kearney (2003): “Este cambio desde una explicación especulativa, en términos de algún sistema metafísico, hacia la acción moral enraizada en la decisión humana, abre la perspectiva del mal como algo que no debería ser pero que se tiene que combatir” (p. 87).

Al respecto, sería Kant quien advirtiera la necesidad de pasar de un abordaje puramente teórico del mal a un tratamiento de naturaleza más práctica. Un tratamiento que priorice la capacidad moral del sujeto para juzgar y actuar. En esta tónica, la apelación a Dios, como garante del sentido y del saber, sería desplazada por considerarla infructuosa. En su lugar, la Ley moral fungiría como el fundamento inapelable e irreductible que sopesaría nuestra capacidad volitiva. Un fundamento cuya presencia no residiría en ningún *topos uranus*, sino que moraría en el interior de cada ser humano.

2.4.3. La naturaleza del ser humano, el mal radical y la presencia de la Ley moral

Ante la incapacidad de la razón para conciliar la sabiduría divina y el sufrimiento humano, la indagación sobre el mal se decantaría por un abordaje exclusivamente moral. Privado de cualquier injerencia exterior, ya sea divina o demoníaca, el mal tendría que ver con la propia determinación del ser humano, con aquello que elige y hace por sí mismo. No obstante, lejos de la neutralidad que supondría la libertad de elección, persiste la tendencia a privilegiar cierto principio moral sobre otro. Ya sea que se trate del bien o del mal, la pregunta por la condición preponderante del ser humano se instala de manera reiterativa en la historia del pensamiento. Una pregunta que como tal no apelaría tanto a un individuo o a un grupo de individuos, sino a la humanidad en su conjunto.

Quizás, bajo un marcado pesimismo, la respuesta más socorrida sea aquella que concibe a la especie humana como indefectiblemente condenada a una espiral creciente de crímenes y de sufrimientos. Una postura que plantearía un turbulento trayecto hacia el mal, tomando como punto de partida un supuesto estado paradisiaco de bondad y de bienestar. No obstante, como advierte Kant, si la humanidad continuara por ese camino, llegaría a un punto de no retorno en el que se aniquilaría a sí misma. De ahí la creencia piadosa de que, una vez que se ha tocado fondo, no habría más remedio que comenzar el ascenso.

Menos popular y, a la par, más reciente, sería la concepción eudemonista que plantea el progreso constante de la humanidad hacia lo mejor. O que, en su defecto, tendría cierta disposición moral para tal finalidad. De cualquier manera, se estaría apelando a un impulso optimista que pretende cosechar un germen de bondad innata en el ser humano. Sin embargo, dada la evidencia histórica que parece contravenirla, dicha postura no podría soslayar cierta tendencia en el ser humano para cometer actos malignos.

Por último, de acuerdo con la hipótesis del abderitismo, cabría considerar que la humanidad no se hunde en un abismo de maldad, pero tampoco progresa hacia la bienaventuranza, sino que se encuentra eternamente estancada. Y es que, a pesar de sus múltiples logros, el ser humano se afanaría por socavarse. Tal como sucede con el desdichado Sísifo, la humanidad alzaría grandes castillos sólo para derribarlos. Desde esta perspectiva, no habría una privación de un principio moral sobre el otro, sino que se alternarían en una absurda marcha que no parece tener fin.

En todo caso, más allá de la apuesta derrotista u optimista, resulta sumamente llamativa la insistencia sobre el carácter intrínsecamente bueno o malo de la naturaleza humana. Sin embargo, dado que afirmar cierta naturaleza en el comportamiento contravendría la capacidad de decisión para adoptar máximas, la cuestión inmediata que atiende Kant (1793) es discernir qué entiende propiamente por *naturaleza*: “aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (p. 27).

Lejos de apelar a un determinismo, la *naturaleza* radicaría en la condición de posibilidad de la libertad. En aquello que fundamentaría el libre albedrío [*Willkür*] de cara a la Ley moral, pero que de ninguna manera coaccionaría su ejercicio. Ya que, de lo contrario, el bien y el mal en sentido moral no podrían ser considerados como tales y, en consecuencia, tampoco podrían ser imputables. En esta tónica, cuando interrogamos sobre el fundamento del mal, no podríamos apelar a una condición intrínseca, un fundamento universal que determinara al libre albedrío. Al ser negada cualquier posibilidad de conocer una motivación ulterior, la única respuesta congruente sería la consideración de la libertad como la capacidad para elegir máximas, ya sean buenas o malas⁴⁵.

Así pues, ¿qué es lo que determina a un ser humano como bueno o como malo? Más allá de las acciones que se lleven a cabo, la imputación o el reconocimiento del talante moral residiría en los incentivos que se adoptan. Específicamente, en el orden que se les otorga en el actuar de acuerdo con la Ley moral. Cuando, al no ser posible mantener en el mismo nivel a la Ley moral y la ley del amor propio, se subordina una a la otra como directriz de la acción. En esta tónica, la máxima del ser humano bueno consistiría en el condicionamiento de los incentivos de la inclinación a los de la Ley moral (deber), mientras que en la máxima del ser humano malo se invierte este orden y se condiciona el cumplimiento de la Ley moral sólo cuando sea coherente con su inclinación⁴⁶.

⁴⁵ Tal como señala Kant (1793), “la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* [...] sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad)” (p. 28).

⁴⁶ Al respecto, cabría advertir que la actitud respecto de la Ley moral nunca podría ser indiferente ni tampoco parcial, optando por una alternativa no sea ni buena ni mala.

No obstante, pese al carácter irrestricto de la libertad, cabría cuestionar si existen otros elementos en el ser humano que determinen sus elecciones. Aunque Kant considera que no somos ni intrínsecamente buenos ni malos (no nacemos buenos y luego nos corrompemos, así como tampoco somos demonios encarnados), también cree que hay una cierta propensión al mal dentro de la naturaleza humana. Así pues, el problema que ocupará a Kant será determinar el carácter de dicha propensión⁴⁷ al mal moral. Un mal que, como ya se había mencionado, es concebido como la determinación del libre albedrío para alejarse de las máximas sustentadas en la Ley moral. Si tal propensión acontece de manera universal, es decir, para todo ser humano; entonces sería considerada como una propensión natural al mal.

Para dilucidar este problema, Kant plantea tres grados en que se podría pensar esta propensión al mal. El primero versaría sobre la fragilidad [*fragilitas*] de la naturaleza humana. Cuando, aunque reconozco la Ley (el bien) como motivo impulsor insuperable, la voluntad se muestra endeble para seguirla. Posteriormente, en un segundo momento, se apelaría a la impureza [*impuritas, improbitas*] del corazón humano. Cuando, a pesar de que se tengan intenciones nobles y bajo el respaldo de máximas buenas, se mezclan los motivos impulsores morales con los inmorales. Por último, se apelaría a la malignidad [*vitiositas, pravitas*] o el estado de corrupción [*corruptio*] de la naturaleza humana. Una propensión que invertiría deliberadamente el orden moral de los motivos impulsores, relegando el deber que exige la Ley moral por otros motivos no morales. Asimismo, aunque tal propensión pueda desencadenar consecuencias buenas (acordes a la Ley), su intención originaria se consideraría como corrompida y, por lo tanto, mala⁴⁸.

Ahora bien, para considerar un acto moral propiamente como malo, éste tiene que surgir de la libertad y no de una propensión meramente física que esté fundada en impulsos

⁴⁷ De acuerdo con Kant (1793, p. 37), la propensión [*Hang*] consistiría en la condición de posibilidad para el desarrollo de una inclinación determinada, la cual puede ser tanto innata como adquirida.

⁴⁸ Asimismo, valdría la pena advertir que si la determinación del libre albedrío requiere motivos adicionales a la Ley moral (p. e. el honor, el amor a sí mismo o la compasión), no podría considerarse a la persona en rigor como buena. A pesar de la intencionalidad benigna que tales motivos pudiesen guardar, la observación de la Ley debería bastar para conducir las acciones. Así pues, el alejamiento de la Ley o su determinación parcial conducirían de cualquier manera al mal.

sensibles⁴⁹. Dado lo anterior, Kant (1793) advierte que “bajo el concepto de propensión se entiende un fundamento subjetivo de determinación del albedrío, fundamento que *precede a todo acto*, y que, por lo tanto, él mismo todavía no es un acto” (p. 40). Así pues, cuando se apela a una ‘propensión al mal’ se estaría cayendo en una aparente contradicción, dado que sólo el acto como tal podría ser considerado como ‘malo’.

Pero ¿qué se entiende por un ‘acto’? De acuerdo con Kant, el acto podría aludir tanto como al uso de la libertad para elegir una máxima, sea conforme a la Ley o contra ella; así como también a las acciones que deriven de la adopción de dicha máxima. En este contexto, la propensión al mal podría ser pensada como un acto bajo la primera significación [*peccatum originarium*], y, al mismo tiempo, como el fundamento formal de los actos comprendidos bajo la segunda significación [*peccatum derivativum*]. Así pues, como advierte Kant (1793), “aquella es un acto inteligible, cognoscible solamente por la Razón sin ninguna condición de tiempo; ésta es algo sensible, empírico, dado en el tiempo (*factum phaenomenon*)” (p. 34).

La propensión al mal, pues, consistiría en el despliegue de una inclinación natural que involucra a la libertad en la elección de máximas contrarias a la Ley moral. Una propensión que como tal no reside en la sensibilidad ni tampoco se encuentra sujeta a una causalidad temporal, sino que se plantea como la condición de posibilidad en la determinación del libre albedrío. Sólo bajo estos lineamientos, advierte Kant (1793, p. 42), sería posible un mal radical⁵⁰ innato. Un mal que tiene sus raíces en la misma naturaleza humana y que, como tal, tiende a corromper la voluntad en la elección de máximas.

Entonces, ¿cómo podemos constatar ese mal radical innato? Siguiendo nuevamente la argumentación kantiana, para dar cuenta de tal propensión bastaría atender a la ingente cantidad de ejemplos que nos brinda la experiencia. Desde un primitivo estado de naturaleza hasta las sociedades más civilizadas, los actos humanos se encontrarían plagados de execrables casos de maldad. No obstante, a pesar de los ejemplos que darían cuenta del

⁴⁹ A propósito del origen de la propensión natural al mal, Kant aclara que su fundamento no podría residir en las inclinaciones naturales (sensibilidad), ya que no dependen propiamente de nuestra voluntad y, por lo tanto, no serían imputables.

⁵⁰ Al respecto, vale la pena advertir que el adjetivo ‘radical’ no se refiere a un tipo especial de maldad ni a una máxima mala, sino que atiende a su sentido etimológico como aquello que ‘hace raíz’, que se encuentra íntimamente ligado a la naturaleza humana.

mal radical, su fundamento seguiría siendo un misterio. El origen de dicha propensión no puede ser conocido por sus efectos, sino que más bien residiría en un saber que antecede a la experiencia [*a priori*]. Dado que se trata de un concepto que guarda una relación estrecha con la libertad y con la Ley moral, sólo sería posible conocerlo de manera intelectual.

Ahora bien, aunque se le concediera un origen *a priori* e incognoscible, la propensión natural al mal no podría ser totalmente autónoma. El hecho de que alguien elija el mal como un motivo impulsor suficiente constituiría un acto por sí mismo aberrante. Un acto que trascendería las posibilidades humanas y que lindaría con lo diabólico. Y es que, en última instancia, el mandato de la Ley moral se impone de manera inexorable, negando cualquier pretensión de una razón enteramente maliciosa. Tal como advierte Kant (1793): “El hombre (incluso el peor), en cualesquiera máximas de que se trate, no renuncia a la Ley moral en cierto modo como rebelándose (con denuncia de la obediencia). Más bien, la Ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y, si ningún otro motivo obrase en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno” (p. 45).

De cara a lo anterior, la propensión al mal no determinaría la acción moral ni tampoco puede considerarse como un fundamento del libre albedrío. Si el mal radical se presenta como una propensión natural que al mismo tiempo está determinada por el ejercicio de la libertad, entonces parece que hemos llegado a una suerte de contradicción conceptual. ¿Por qué alguien desarrolla una disposición que lo lleva a adoptar máximas buenas, mientras que otra persona adopta máximas malas? No lo sabemos y nunca lo vamos a saber. A pesar de las circunstancias que podrían rodear al sujeto (sociales, culturales, económicas), la causa determinante seguiría velada para nosotros. En última instancia, la pregunta se presentaría como inescrutable. Tal como señala Bernstein (2002), “una respuesta semejante exigiría que seamos capaces de dar cuenta en forma *teórica* de la libertad humana, y eso es justamente lo que la Filosofía Crítica kantiana nos prueba que es imposible” (p. 51).

Así pues, frente a la imposibilidad de hallar un motivo natural en el ser humano que lo lleve a elegir al mal por sí mismo, Kant se decantaría por la Ley moral como el único e ineludible móvil de la libertad. Dado que la autoridad que emana de la Ley es inextinguible,

inclusive el 'peor' de los seres humanos encontraría imposible ignorar su mandato. A pesar de que el distanciamiento de la Ley moral permanece como una posibilidad latente para el libre albedrío, también persiste una exigencia que apunta hacia la mejoría moral.

En suma, mientras que Leibniz apuesta por una totalidad en armonía con las vicisitudes de la humanidad, Kant advertiría cierta arrogancia de la razón. Específicamente, en la pretensión de conciliar los males que azoran al mundo con la sabiduría divina; o, dicho de otra manera, en la incapacidad de la razón para justificar cabalmente la incidencia del sufrimiento. De ahí que, frente al optimismo de la teodicea, Kant adopte una actitud de cautela, de moderación sobre los alcances de la razón en su indagación sobre los designios divinos.

En un intento por sustraerse de las explicaciones metafísicas y teológicas, Kant circunscribiría el mal al espectro de lo moral, a la capacidad del sujeto para juzgar y actuar libremente. No obstante, pese a la ausencia de una entidad que determine el talante moral del ser humano, habría cierta tendencia a privilegiar cierto principio sobre el otro. Así, la Ley moral se presentaría como un hecho de la razón, como una disposición originaria en los seres humanos en tanto que seres racionales finitos.

Dado lo anterior, la presencia de la Ley se instaura de manera inapelable en el sujeto. Salvo que se trate de bestias o seres diabólicos, nadie que se digne de ser llamado humano estaría exento de su régimen. Si bien Kant niega en reiteradas ocasiones que tengamos un carácter moral intrínseco (no nacemos buenos y luego nos corrompemos, así como tampoco somos demonios encarnados); resulta sumamente llamativa la insistencia en la presencia de la Ley moral como una disposición inteligible de la libertad. Una disposición que como tal no hace a los seres humanos buenos, pero que posee una profunda raíz en su naturaleza. Tal como enfatiza Kant (1793):

Cuando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el *bien*, y la *disposición* original del hombre es buena; no por ello lo es ya el hombre, sino que, según acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo (p. 54).

A pesar de los reiterativos intentos por encontrar un fundamento a la supuesta propensión natural al mal, Kant terminaría por desestimar el proyecto tras considerar que, o bien se trata de algo que rebasa nuestras posibilidades de indagación; o que, en su defecto, estaríamos frente a una bagatela conceptual. De una u otra forma, toda formulación teórica en torno al mal quedaría a la deriva en un océano de incertidumbre.

2.5. Freud y la naturaleza inescrutable e ingobernable del mal en la psique humana

La cuestión crucial para la especie humana me parece que es si y en qué medida conseguirá su evolución cultural dominar la perturbación de la convivencia producida por el instinto agresivo y autodestructivo humano. Precisamente a este respecto merece tal vez la época un interés particular. Los seres humanos han llegado ahora tan lejos en el dominio de las fuerzas naturales que con su ayuda les resulta fácil exterminarse los unos a los otros hasta el último hombre. Esto lo saben: de ahí buena parte de su inquietud actual, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestiales», el eterno Eros, haga un esfuerzo para afirmarse en la lucha con su adversario igualmente inmortal

Sigmund Freud. *El malestar en la cultura*

Aunque la reducción del mal al espectro meramente humano parecía facilitar su análisis, retirando de la ecuación a fuerzas y entes inconmensurables, la tarea estaría lejos de hallar una solución satisfactoria. Si bien Kant despliega una serie de argumentos para fundamentar la supuesta propensión natural al mal, sus esfuerzos cederían ante el carácter insondable de la libertad. El hecho de sostener simultáneamente que ‘el ser humano es malo por naturaleza’ y que ‘la voluntad está más allá de cualquier condicionamiento’ serían dos postulados imposibles de conciliar.

Pero ahí donde el análisis kantiano sobre la naturaleza humana llega a un impase, Sigmund Freud presenta una alternativa que nos adentra en los imbricados derroteros de nuestra constitución psíquica. Específicamente, en las pulsiones y en los deseos que provocarían la emergencia del mal bajo una multiplicidad de manifestaciones. Pero ¿qué es lo que Freud entiende propiamente por el mal? Más allá de recurrir al habitual ámbito teológico u ontológico, Freud consideraría al mal como una condición exclusivamente humana que se circunscribe al espectro de lo moral. No obstante, a diferencia de Kant, la emergencia del mal no obedecería tanto al desacato o la corrupción de la Ley moral, sino que radicaría un aspecto profundamente arraigado en nuestro comportamiento.

Pese a la resistencia de la tradición filosófica y teológica para admitir un innatismo maligno en nuestra conducta, Freud abogaría por su reconocimiento en detrimento de cierta concepción idealizada del ser humano. Un reconocimiento que en principio él mismo

dudaría en aceptar, pero que finalmente se le impondría de manera inexorable. Tal como advierte en *El malestar en la cultura* (1930):

Que otros mostraran y sigan mostrando el mismo repudio me asombra menos. Pues a los niños no les gusta oír que se mencione la innata propensión del ser humano al «mal», a la agresión, la destrucción y, por tanto, también a la crueldad. Dios los creó a imagen de su propia perfección; uno no quiere que se le recuerde lo difícil que es conciliar la –pese a las aseveraciones de la Ciencia Cristiana– innegable existencia del mal con toda su omnipotencia o su omnibondad. El Diablo sería el mejor subterfugio para la disculpa de Dios, pues desempeñaría el mismo papel de descarga económica que el judío en el mundo ario. Pero incluso entonces pueden pedirse cuentas por la existencia del Diablo, así como por la del mal que éste encarna. A la vista de estas dificultades, es aconsejable que cada cual haga en el lugar apropiado una profunda reverencia ante la naturaleza profundamente moral del ser humano; eso ayuda a que uno se gane el favor general y por ello se le perdona no poco (pp. 74-75).

Ante la *innegable existencia del mal*, cabría entonces cuestionar en qué consiste esa *innata propensión* al mismo y cómo se concilia con la *naturaleza profundamente moral del ser humano*. Así pues, en un primer momento, nos gustaría atender a la raíz del concepto como categoría moral. Más allá de un mandato divino o de un fundamento trascendental, la cuestión parecería atender a un origen psicológico que se remontaría a los albores de la civilización. El mito de la horda primitiva, que aparece en *Tótem y tabú* (1913), no sólo sería el punto de partida para la religión y la sociedad, sino que también daría pauta a las primeras prohibiciones morales. Prohibiciones que, pese al repudio hacia una situación específica, también despertarían el deseo de su transgresión.

Pero ¿qué es propiamente lo que despierta este temor y esta tentación hacia las prohibiciones morales? Lejos de tratarse de una decisión racional o de un acto puro de la voluntad, la cuestión apuntaría hacia una ambivalencia insuperable, incontrolable y universal de la psique humana. Una condición que presentaría simultáneamente la afirmación y la negación de un deseo. Así pues, el mal podría concebirse como un deseo inconsciente de transgredir las prohibiciones morales. Algo que no se podría controlar ni muchos menos contener racionalmente.

No obstante, pese a que el mal tiene un arraigo muy profundo y arcaico en nuestra psique, el proceso civilizatorio habría desplegado una serie de mecanismos que se encargarían de contrarrestarlo. De evitar que su consumación resulte no sólo en la destrucción de sí mismo o de los demás, sino que también de los vínculos sociales que preservarían la vida en cantidades cada vez mayores. De tal suerte que, como si se tratara de una suerte de titanomaquia, la sobrevivencia de la humanidad dependería del conflicto entre las fuerzas primigenias que moran en su interior.

Dado lo anterior, la teoría de los instintos, que Freud introduce en *Más allá del principio de placer* (1920), podría entenderse como una respuesta hacia los estallidos (auto) destructivos que otrora parecían incomprensibles. Una respuesta arriesgada que cuestionaría lo sexual como el eje central de la vida psíquica y que consideraría también la conflictiva relación entre las pulsiones. Así pues, la pulsión de vida y la pulsión de muerte serían comprendidos como una suerte de fuerzas internas e irreductibles que rigen el despliegue anímico de los individuos y de las culturas.

Si bien habíamos definido al mal como el deseo de transgredir las prohibiciones morales, éste no sería más que una representación psíquica de los instintos primordiales. Una representación que quedaría satisfecha de una manera específica, pero que de ninguna manera sería exclusiva de uno u otro instinto. Aunque la meta del instinto de vida consista en la combinación constante de sustancia animada en mayores cantidades y, por su parte, el instinto de muerte busque la regresión a un estado inorgánico; ninguno de los dos quedaría reducidos a una sola manifestación, sino que tendrían una pluralidad de destinos para satisfacerse. Por tal motivo, en un segundo momento, cabría indagar en la naturaleza y el origen de estos instintos que constituirían el germen del mal. Quizás, después de todo, sí haya una propensión radical al mal.

2.5.1. Un mito científico: la horda primitiva y el origen de las prohibiciones morales

Al considerar el fundamento de las normas morales, de aquello que posibilitaría la distinción entre lo bueno y lo malo, la tradición filosófica se habría empeñado en instaurar una suerte de parámetro inmutable. Desde el mundo de las ideas platónicas, pasando por la Ley eterna de Dios en Agustín, hasta la Ley moral de Kant, la moral habría apelado

reiterativamente a un principio trascendental. Un principio inmovible y universal, cuyos orígenes permanecerían incuestionados.

No obstante, pese al carácter profundamente moral del ser humano, cabría cuestionar si su raíz se encuentra cimentada sobre un terreno immaculado. Si, en lugar del talante metafísico que se le ha atribuido, su constitución no obedecería más bien a una eventualidad contingente. Un acontecimiento primordial que denotara la cimiento psicológica de nuestras determinaciones morales. Así pues, Freud propondría el mito de la horda primitiva como una provocativa respuesta sobre el surgimiento no sólo de la moral, sino también de la religión y de las relaciones sociales.

Ahora bien, frente al cuestionamiento sobre la veracidad del mito, cabría aclarar que la intención de Freud no radicaría tanto en saber cómo sucedieron realmente las cosas⁵¹, si no en dar cuenta de un origen que habría sido constantemente relegado y reprimido por la misma tradición, específicamente por la moral y la religión. Un origen que a su vez denotaría la ambivalencia [*Ambivalenz*] que opera en el seno la psique humana. Cuando, de manera insuperable e incontrolable, se presentan simultáneamente la afirmación y la negación de un deseo.

Entonces, ¿de qué trata el mito de la horda primitiva y por qué es tan relevante para una explicación psicológica del mal? Tomando como punto de partida la vinculación entre el sistema totémico y la ley de la exogamia en algunas tribus primitivas, Freud se propondría indagar los motivos que habrían llevado a considerar al incesto como una transgresión irredimible. Un tabú⁵² que inspiraría un extraordinario horror y cuyo origen se supone ignoto.

Dado que los miembros de la tribu se consideran descendientes de un mismo tótem, entonces su parentesco estaría determinado por lazos sanguíneos. Hermanos y hermanas se ayudarían y protegerían recíprocamente, formando un lazo más fuerte que la familia como

⁵¹ Tal como advierte Freud (1913) en una nota que corona el desenlace del mito: “En cuanto a la imprecisión, el acotamiento temporal y la síntesis del contenido en las anotaciones del texto, me creo autorizado a considerarlos una parquedad exigida por la naturaleza del asunto. Sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas” (p. 144).

⁵² Pese a que el sentido más habitual de la palabra *tabú* sea el de prohibición o de restricción, éste también guardaría cierta relación con lo sagrado o lo santificado. De tal suerte que, sumido en la más profunda ambivalencia, la traducción de tabú supondría no pocas dificultades. Quizás, como advierte Freud (1913), su significado más próximo sería el de “horror sagrado” (p. 27).

se concibe en la actualidad. Un lazo que se impondría inexorablemente y que demandaría a su vez la prohibición de todo lazo matrimonial y contacto sexual entre los miembros de un mismo clan.

Por su parte, el tótem, representado generalmente como un animal, se plantea como un antepasado común de la estirpe. Un protector que es sumamente respetado y cuyos avatares estarían revestidos por un carácter sagrado⁵³. Su carne no debe ser consumida ni mucho menos se le debe dar muerte. Solamente en determinadas ocasiones solemnes es permitido comerlo, atendiendo a ciertos ritos ceremoniales y bajo la participación de todos los miembros.

Así pues, entre la veneración y el temor, el totemismo determinaría al incesto como una restricción tabú. Una restricción que es distinta de las prohibiciones morales y religiosas, en tanto que no emana de ningún mandato divino ni tampoco posee un fundamento trascendental. Su emergencia en todo caso parecería tener un carácter natural, como si fuese algo ya dado, algo que siempre ha estado ahí. No obstante, pese a la diferencia entre el tabú y las prohibiciones morales, Freud (1913) considera que hay cierto parentesco entre ambas. Un parentesco que podría arrojar alguna luz sobre el origen de estas últimas:

En efecto, vislumbramos que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con este tabú primitivo, y que si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio «imperativo categórico» (p. 31).

Al indagar en la naturaleza del totemismo y de la exogamia, resultan sumamente llamativas las similitudes que guarda con el complejo de Edipo. Específicamente, cuando el niño reprime el deseo sexual por la madre, objeto sexual primigenio, y guarda sentimientos

⁵³ En palabras de Freud (1913), el tótem es, “por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sean peligrosos, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter del tótem no adhiere a un individuo solo, sino que a todos los de su especie. De tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem” (p. 12)

ambivalentes hacia su padre, rival que es odiado a la par que admirado. Una ambivalencia que encontraría un eco en la relación que tiene el primitivo con su tótem, en tanto que se trata de algo sagrado y al mismo tiempo temido. De tal suerte que, como advierte Freud (1913), a partir de esta comparación sería posible sustituir el animal totémico por el padre:

El primer resultado de nuestra sustitución es muy asombroso. Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezcan a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis (p. 134).

Si el sistema totémico es el resultado del complejo de Edipo, identificando al tabú con el deseo por la madre y al tótem con el padre, entonces quedaría pendiente por explicar la ceremonia que permitiría la inmolación de este último. Y es que, como se había mencionado, el tótem es considerado como un animal sagrado cuyo asesinato estaría estrictamente prohibido. Solamente en ocasiones excepcionales, que involucren la participación de toda la tribu, sería consentido su sacrificio. Un evento festivo donde cada miembro consumiría la carne y la sangre del tótem, reforzando al mismo tiempo su sentido de pertenencia.

Sin embargo, cabría matizar que no todo es algarabía en esta festividad. La muerte del animal totémico sería en principio lamentada, dado que los miembros de la tribu sienten culpa por su asesinato. Una culpa que sería posteriormente atenuada y compartida a través de su devoración comunitaria. Entonces, ¿qué podría llevar a una actitud tan disímil frente a un mismo objeto? Si atendemos a lo dicho hasta ahora, el animal totémico no sería más que un sustituto del padre. Un padre que, por razones todavía desconocidas, fue inmolado y devorado por sus hijos.

Quizás, como propone Freud, haya un evento primordial que daría pauta al totemismo. Un evento de tal magnitud que se reproduciría a lo largo de la historia y cuyas repercusiones se sentirían todavía en la actualidad. La historia de la horda primitiva supone en principio la existencia de un padre violento y celoso. Un padre que se procuraba la

exclusividad sexual sobre las mujeres de la tribu y que, al mismo tiempo, desterraba a sus hijos conforme iban creciendo. Al respecto, los hijos tendrían sentimientos ambivalentes hacia su padre, dado que siendo temido también es amado, se le honra al mismo tiempo que se le odia. Así pues, debido al poder tiránico de su padre, éstos sólo tendrían las alternativas de buscar una pareja en otra tribu o de recurrir a la homosexualidad. No obstante, la resolución que emprenden los hijos sería otra muy distinta. En franca rebelión contra su padre, éstos deciden asesinarlo y, devorar su cadáver (esperando con ello, tal vez, apropiarse de una parte de su fuerza).

Después de que la horda fraterna ha consumado su odio y su deseo de identificación con el padre, se impondrían los sentimientos de cariño otrora reprimidos por la hostilidad (situación que da origen a la consciencia de culpabilidad). La muerte del padre adquiriría así un poder mucho más amplio del que éste había poseído en vida. Frente al remordimiento, los hijos prohibirían dar muerte al tótem (sustituto del padre), además de que rechazarían apropiarse de las mujeres (fruto de su crimen)⁵⁴.

En un estado de aparente calma, los hermanos convivirían solidariamente y se procurarían mutuamente seguridad. Se pactaría que ninguno debería ser tratado como su padre lo fue con ellos, evitando al mismo tiempo sufrir aquel horrible destino. El parricidio daría lugar así a la prohibición del fratricidio. Debido a su lazo sanguíneo y a la complicidad del crimen, los hermanos adoptarían una máxima que se transformará en el imperativo moral de “no matarás”.

Primero como tragedia y luego como celebración, el mito de la horda primitiva explicaría así la emergencia de la organización social, de la religión y, sobre todo, de las prescripciones morales. Un suceso que, si bien pudo nunca haber ocurrido, confirmaría cierta hostilidad hacia el padre primitivo. Y es que el mero deseo de matarlo y devorarlo sería una motivación suficiente para provocar una reacción moral y, en consecuencia, la existencia del totemismo y del tabú. Así pues, el mal encontraría una explicación provisional en los deseos de transgredir aquellas prescripciones morales. Deseos que, pese a

⁵⁴ De esta manera se daría pauta a los dos tabúes fundamentales del totemismo que coinciden con los deseos reprimidos en el complejo de Edipo.

los esfuerzos civilizatorios, permanecerían latentes, aguardando el momento para emerger desde las profundidades de la psique humana.

2.5.2. Un conflicto que subyace a la emergencia cultural: la pulsión de vida contra la pulsión de muerte

Una vez instituidas las prohibiciones fundamentales que regularían las relaciones entre los hermanos, la cuestión parecería apuntar hacia una progresiva expansión fraterna. Una expansión que demandaría la renuncia de ciertos deseos en aras de una convivencia pacífica. Pese a la posibilidad de ocupar el lugar de su padre y de gozar con el fruto de su crimen, los hijos prohibirían que cualquiera de ellos se comporte como lo hacía su progenitor. Así pues, una vez que se ha establecido cierto límite en la satisfacción de sus deseos, los hermanos priorizarían la vida en comunidad.

Para garantizar la progresiva expansión fraternal, la cultura se instauraría como el regulador de las relaciones entre los seres humanos, como el conjunto de normas y de operaciones que brindaría protección frente a la naturaleza y que, a su vez, posibilitaría la vida en sociedad ⁵⁵. Para consolidar lo anterior, la cultura apelaría a una concepción del amor que desplazaría tanto la meta erótica como la función pasiva del mismo (ser amado). Un amor que, lejos de poseer un carácter discriminatorio o preferencial, estaría orientado hacia los otros en la medida en que todos serían susceptibles de ser amados. De esta manera, al extender el círculo cultural se estaría limitando la vida sexual de sus miembros.

Tal como advierte Freud (1930), a propósito de las restricciones que la incipiente cultura totémica tuvo que imponerse para su propia conservación:

Ya la primera fase cultural, la del totemismo, comporta la prohibición de la elección de un objeto incestuoso, tal vez la mutilación más trascendental que haya sufrido la vida amorosa humana en el curso de los tiempos. El tabú, la ley y la costumbre imponen ulteriores restricciones que afectan tanto a los hombres como a las mujeres. No todas las culturas van igual de lejos en esto; la estructura económica de la sociedad influye también sobre la medida de la libertad sexual restante (p. 55).

No obstante, a medida que la cultura congrega una mayor cantidad de individuos, la amenaza de su desintegración permanece siempre latente. De cara a la exigencia de un

⁵⁵ En palabras de Freud (1930), el concepto cultura “designa toda la suma de operaciones y normas por las que nuestra vida se distancia de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del hombre contra la naturaleza y la regulación de las relaciones de los seres humanos entre sí” (p. 37).

amor universal, de un amor limitado en sus alcances de satisfacción sexual, Freud recalcaría el peligro y la hostilidad que muchas de las veces nos representan el otro. Aquel extraño que no sólo se muestra como indigno de mi amor, sino que inclusive puede merecer mi hostilidad y mi odio.

Alguien que, además de no tener la más mínima intención de amarme, también podría perjudicarme si se le presenta la oportunidad. Alguien que, sin mediar ningún provecho ni utilidad, estaría dispuesto a dañarme y someterme por el simple placer que ello pudiera procurarle. Así pues, lejos de consolidarse exclusivamente como un ser amoroso y benevolente, el ser humano también tendería a realizar actos execrables contra su prójimo. Una observación que, si bien no es novedosa, denotaría una disposición insoslayable en la constitución psíquica del ser humano. Tal como advierte Freud (1930):

La parte que se oculta tras todo esto y que gustaría negar es que el ser humano no es un ser benigno y necesitado de amor que cuando se le ataca también puede defenderse, sino que entre sus disposiciones instintivas también cabe incluir una buena porción de agresividad [...] Bajo circunstancias propicias, cuando han desaparecido las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente, desenmascara al hombre como bestia salvaje ajena al miramiento para con la propia especie (p. 64).

Así, frente a esta disposición instintiva, cobran sentido los mecanismos que la cultura desplegaría para evitar su disolución. Sin embargo, pese a los esfuerzos para erradicar o mitigar esta fuente de maldad, dichos mecanismos probarían ser en última instancia limitados. Y es que siempre parece haber manifestaciones de agresividad que de una u otra forma escapan al control de la cultura. Inclusive, como advierte Freud, ésta llegaría a convertirse en una fuente de sufrimiento⁵⁶.

Ahora bien, si atendemos a la teoría de las pulsiones que Freud desarrolla inicialmente en *Más allá del principio de placer* (1920)⁵⁷, el despliegue de la cultura

⁵⁶ Aunque el propósito fundamental de la cultura consista en procurar la sobrevivencia de sus integrantes, ésta impondría a su vez una serie de restricciones y exigencias que generarían cierta hostilidad. Un abordaje que, si bien no es novedoso, advertiría sobre la tentación de anhelar un paradisiaco estado primitivo. Y es que, pese a sus demandas y fracasos, la cultura constituiría una condición irrenunciable e indispensable para la especie humana.

⁵⁷ A partir de un análisis sobre la compulsión a repetir, Freud cuestionaría el papel desempeñado hasta ahora por los principios de placer y de realidad. Dicho cuestionamiento lo llevaría a postular una relación

parecería estar regido por la denominada pulsión de vida. Una pulsión⁵⁸ [*Trieb*] que estaría encaminada a conservar la sustancia viva y a reunirla en cantidades cada vez más grandes. Mientras que, en franca oposición, la pulsión de muerte tendría como meta la regresión a un estado inorgánico primordial, vinculándolo estrechamente con la destrucción y la agresividad. Dado que ambas pulsiones se encuentran en el seno de la psique humana, la tarea de la cultura residiría mitigar el carácter violento que amenaza de continuo con aniquilarla.

No obstante, cabría advertir que la teoría de las pulsiones está lejos de reducirse a una suerte de maniqueísmo psicológico. La pulsión de vida no podría equipararse al principio cosmológico del bien, ni la pulsión de muerte al principio del mal. A pesar de que Freud suele caracterizarlas como si se trataran de dos entidades fácilmente distinguibles, éstas nunca aparecerían de manera pura y unívoca. Sino que su emergencia estaría condicionada por el advenimiento simultáneo de su contraparte, así como por una multiplicidad representaciones psíquicas. Representaciones que tendrían diversas y, muchas de las veces, contradictorias formas para consumarse. Así, como advierte Freud (1930), “las dos clases de instintos rara vez –tal vez nunca– aparecen aislados, sino que se traban en distintas y cambiantes proporciones y se hacen por tanto irreconocibles para nuestro juicio” (p. 73).

Por ejemplo, aunque el *Eros* o pulsión de vida sea fundamental para la formación de la cultura y de las comunidades civilizadas, al promover lazos fraternales y restricciones morales; también podría convertirse en una amenaza para éstas mismas, por medio del amor sexual que tiende a la segregación y la exclusión⁵⁹. Así pues, una de las representaciones psíquicas del *Eros* apuntaría a la reunión de vida en cantidades cada vez

dicotómica entre las pulsiones de vida y de muerte. Pulsiones que a su vez tendrían su raíz y su fuente de energía en el Ello.

⁵⁸ De manera general, la pulsión podría entenderse como una fuerza interna que se compone tanto de contenido anímico como somático. Una fuerza estimulante que sólo sería comprendida por la conciencia a través de su representante, pero nunca de manera total ni directa. Tal como señala Freud (1920), dichas pulsiones son “los representantes [*Repräsentant*] de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transfieren al aparato anímico; es este el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica” (p. 34).

⁵⁹ Tal como señala Freud (1930): “En el ápice de una relación amorosa no subsiste ningún interés por el entorno; la pareja de amantes se basta a sí misma; ni tampoco necesita al hijo en común para ser felices. En ningún otro caso deja traslucir *Eros* tan claramente el núcleo de su esencia, su deseo de fundir a varios en uno; pero una vez ha logrado esto, como se ha vuelto proverbial, no quiere ir más allá en el enamoramiento mutuo de dos personas” (p. 60).

mayores, mientras que otra guardaría un carácter disruptivo y violento para la comunidad y la cultura.

De manera análoga, la pulsión de muerte también tendría una pluralidad de representaciones psíquicas. Aunque su finalidad consista en la regresión a lo inorgánico, en la disolución de la vida; cuando se manifiesta como agresividad exteriorizada podría procurar la sobrevivencia e, inclusive, cuando encuentra una vía no destructiva, podría canalizarse bajo la forma de trabajo. De esta manera, la agresividad desembocada por el instinto de muerte podría manifestarse tanto como un estallido destructivo y violento, como también en un auxiliar para la conservación de la vida y de la civilización.

La dinámica que subyace a la emergencia cultural no sólo estaría enmarcada por el conflicto de las pulsiones, sino que también éstas mismas se encontrarían sumidas en una ambivalencia intrínseca. Tanto una como la otra serían indispensables para el surgimiento y la conservación de la cultura, pero al mismo representarían aquello que amenaza continuamente con socavarla. De tal suerte que, como apunta Freud (1930), “esta lucha es en suma el contenido esencial de la vida, y por eso la evolución cultural cabe definirla brevemente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y es esta gigantomaquia lo que nuestras niñeras quieren apaciguar con su «arrorró del cielo!»” (p. 77).

Lejos de justificar el mal en aras de un orden o de un bien supremos, la propuesta de Freud estaría encaminada a evidenciar aquellas condiciones que habían sido veladas por la tradición filosófica. Frente a la idea de que en el ser humano hay una pulsión de perfeccionamiento que lo llevaría hacia un mejor rendimiento espiritual y una sublimación ética, Freud consideraría que se trata más bien de una ilusión. Que en última instancia aquel supuesto perfeccionamiento no sería más que el resultado de la represión de las mismas pulsiones.

Ahora bien, a pesar de los mecanismos (represión, sublimación, supresión...) que la cultura despliegue para mitigar la fuerza disruptiva de las pulsiones, éstas encontrarían eventualmente la forma de salir a la luz. De manifestarse de maneras impredecibles e inusitadas, guardando siempre su vigor original. Tal como advierte Patricia Corres (2019): “El mal se relaciona con el contenido de la psique, que se refiere a las pulsiones destructivas y egoístas las cuales, a lo largo de la historia de la especie humana, se han

reprimido debido a la acción de la cultura, para favorecer la convivencia. Pero lo que sucede es que lo reprimido no se elimina, sino que, incluso, se acumula y espera el momento para emerger con la misma fuerza que tenía desde que se inició” (pp. 117-118).

De ahí que el mal no sea susceptible de erradicación, de que no haya algo así como una solución definitiva para los estallidos violentos y egoístas en las sociedades civilizadas. A pesar de los esfuerzos desplegados por la cultura y la educación, la brutalidad demostrada en el último siglo no sería más que una prueba de las tendencias malvadas que operan inexorablemente en el ser humano. No obstante, más allá de un irremediable fatalismo o de un optimismo ingenuo, el análisis freudiano se ceñiría a reconocer las limitaciones y las fragilidades de la razón humana cuando emergen dichos impulsos. Sin una garantía de éxito ni una tregua en el horizonte, el conflicto entre las pulsiones de vida y de muerte se presenta como un idilio interminable, una lucha cuyo desenlace en la cultura es incierto.

2.5.3. El mal como una mitología pulsional

Ante la imposibilidad del análisis kantiano para conciliar la supuesta naturaleza malvada del ser humano con el carácter incondicionado de su voluntad, Freud propondría una alternativa que nos llevaría a las profundidades de la psique humana. Específicamente, a los deseos y a las pulsiones que provocarían la emergencia del mal bajo una multiplicidad de manifestaciones.

Más allá de reducirse a un mero mito funcional, el relato de la horda primitiva daría cuenta de la ambivalencia de nuestros deseos, es decir, de su afirmación y de su negación simultánea. Pese a la actitud despótica del padre primitivo, los hijos le guardarían sentimientos tanto de hostilidad como de admiración. Sentimientos que darían pauta a su asesinato y, posteriormente, a su reivindicación bajo la figura del animal totémico. Dado lo anterior, el fundamento de las prohibiciones morales no radicaría tanto en el ámbito de lo trascendental, tal como proponía Kant con su Ley moral, sino en los deseos que habitan en el seno de la psique humana.

Una vez que Freud advierte la actitud ambivalente sobre las prohibiciones morales, del temor-deseo de transgredirlas, la indagación apuntaría al origen de esta disposición.

Dado que el mito de la horda primitiva se instaura como el punto de partida de la civilización, el ser humano habría seguido una tendencia a congregarse más y más miembros dentro de una comunidad cultural. Una comunidad cuyo objetivo sería mantener cierto estado de paz y de unidad en su interior, restringiendo los deseos de sus integrantes en beneficio de su conservación. No obstante, en el seno de esta misma comunidad también se presentarían estallidos inadvertidos de violencia que amenazarían de continuo su estabilidad. De tal suerte que, frente a la exigencia del amor universal que solicita la cultura, se encontraría una tendencia hacia la destrucción y la agresividad.

Ahora bien, lejos de enfrascarse en el dilema sobre el carácter moral predominante en el ser humano, la apuesta de Freud radicaría en admitir la injerencia de fuerzas que escapan al ejercicio de su voluntad. Fuerzas que brotan desde su interior y frente a las cuales no siempre se cuenta con alguna defensa. Así pues, la teoría de las pulsiones se presenta como un abordaje novedoso que explicaría la génesis del mal desde una perspectiva psicológica. Un abordaje que tomaría como punto de partida la lucha por el destino de la humanidad entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte.

Si bien Freud caracteriza ambas pulsiones como entidades fácilmente distinguibles, en el orden de lo concreto se manifestarían de manera confusa e impredecible. Por ejemplo, la agresividad que caracteriza la pulsión de muerte podría servir en un momento dado a la conservación de la vida y, de manera inversa, los mecanismos implementados para la conservación de la vida podrían traducirse en sufrimiento y frustración. De una u otra forma, la teoría de las pulsiones distaría mucho de reducirse a un simple maniqueísmo psicológico. Un maniqueísmo en que la pulsión de vida estaría asociada con el principio del bien y la pulsión de muerte con el del mal.

Dado lo anterior, los intentos por desentrañar la naturaleza de las pulsiones parecerían una tarea destinada al fracaso. Como ya se había advertido, las pulsiones se encuentran mediadas por una multiplicidad de representaciones psíquicas. Representaciones que tendrían diversos y, no en pocas ocasiones, contradictorios modos de llevarse a cabo. A la par que la emergencia de una pulsión estaría ‘condicionada’ por su contraparte. O, mejor dicho, nunca encontramos al representante de una pulsión sin el

representante de la otra. Así pues, ante la ausencia de un modo de acceso directo, las pulsiones quedarían remitidas a un terreno ignoto para la investigación psicoanalítica.

Al respecto, si atendemos a la hipótesis que lanza Freud en *Más allá del principio del placer* (1920), cabría considerar a las pulsiones como estímulos internos que tienden a reproducir un estado arcaico. Un estado que no sólo sería anterior a la cultura y los preceptos morales, sino que precedería al despliegue mismo de la actividad anímica. Más allá de la concepción tradicional de la vida como tendiente al constante cambio y a la evolución, ésta estaría caracterizada por la reiteración de las condiciones primigenias que le dieron pauta.

Las pulsiones orgánicas conservadoras, en tanto que tienden a reproducir algo anterior, se empeñarían en preservar dichas condiciones impuestas a la vida por medio de la repetición. En este contexto, la meta de la vida no radicaría tanto en un estado novedoso por alcanzar, sino que residiría más bien en el retorno a un estado otrora acostumbrado. Un estado primordial que fue abandonado y al cual la vida busca retornar bajo diversos caminos. De tal suerte que, si tomamos en cuenta que la vida desemboca en su disolución, en un retorno a lo inorgánico, entonces, como advierte Freud (1920), “*la meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*” (p. 38).

En esta lógica, todo acto de poder, de reconocimiento y de auto-conservación parecería más bien un aplazamiento de la muerte. Como si se quisiera elegir la vía adecuada para volver finalmente a ese estado inorgánico. No obstante, pese al rendimiento que pudiese tener la teoría de las pulsiones para explicar el mal, la cuestión ofrecería más interrogantes que respuestas. Una situación que el mismo Freud (1920) advertiría y ante la cual no habría más remedio que esperar los resultados de futuras investigaciones:

Entonces, si no queremos abandonar la hipótesis de las pulsiones de muerte, hay que asociarlas desde el comienzo mismo con unas pulsiones de vida. Pero es preciso confesarlo: trabajamos ahí con una ecuación de dos incógnitas. La que hallamos en la ciencia acerca de la génesis de la sexualidad es tan poco que este problema puede compararse con un recinto oscuro donde no ha penetrado siquiera la vislumbre de una hipótesis (pp. 55-56).

Ahora bien, más allá de los derroteros que confirmarían o refutarían la teoría de las pulsiones⁶⁰, resulta sumamente llamativo el aire de misticismo que las envuelve. Ya sea que se traten de resabios metafísicos o de un mero recurso literario, la apelación de las pulsiones como fuerzas ‘míticas’ o ‘celestiales’ no es poco frecuente a lo largo de su abordaje. El Eros y la muerte, el amor y la destrucción...cada una de ellas serían concebidas como fuerzas inescrutables, sumidas en una gigantomaquia por el destino de la humanidad. De esta manera, como señala Freud en sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933), “la doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad” (p. 88).

Aunque la pulsión de vida tenga una constatación más evidente y fácil de identificar que la pulsión de muerte, ambas serían percibidas por el yo bajo una determinación ambivalente. Como el fundamento de la vida psíquica que sólo sería asequible de manera indirecta, pero nunca por sí mismo. Como una suerte de presencia irreductible y escurridiza, cuyas representaciones serían traducidas por la conciencia en un gesto inteligible. Ora de manera brutal, ora sublimada...las pulsiones encontrarían siempre una vía para salir a la luz, para reclamar su injerencia en el orden de lo concreto.

⁶⁰ Así pues, como señala Corres (2019), “el hecho de que no exista una definición precisa de lo que entiende Freud por pulsión no invalida su existencia ni su efecto en la psique ya que, de acuerdo con lo que comenta al respecto, la dificultad de determinar los conceptos en una teoría, la encontramos en áreas de conocimiento que pertenecen a las ciencias duras como la física” (p. 115).

2.6. Hanna Arendt y la banalidad del mal

A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un «monstruo», pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso.

Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

Diría que esta manera de matar, desde un despacho o en masa, implica a un tipo de persona más temible que un asesino al uso, debido a que ya no hay ninguna relación con la víctima. Realmente mata a las personas como si fueran moscas. La responsabilidad parcial, por supuesto, nunca sirvió de base para la culpa parcial. A Eichmann no se le encomendó la tarea de asesinar porque no estaba hecho para el puesto, pero tomó parte en el proceso de exterminio.

Hanna Arendt, *Eichmann era escandalosamente necio*.

2.6.1. La irrupción de Auschwitz

Como ya habíamos advertido, el terremoto de Lisboa marcaría un antes y un después en la manera de pensar el mal en la Modernidad. Mientras que antes del terremoto el mal tenía un carácter metafísico, natural y moral; después de este mismo quedaría restringido exclusivamente al ámbito moral y a la voluntad. Una situación que, como señala Neiman (2002), parecería obedecer a la incapacidad de dotar de algún sentido a la catástrofe que fue Lisboa en su tiempo. Así pues, si circunscribimos el mal a la voluntad humana, encontraríamos ciertas motivaciones que lo harían comprensible.

No obstante, si bien lo anterior significó una liberación respecto de las tozudas explicaciones teológicas y metafísicas, la cuestión nos confrontaría con un ‘nuevo’ dilema sobre el origen del mal. Específicamente, si se trata de una inclinación natural o si, en su defecto, concierne a un mero error de la valoración moral. Y es que, como advierte Neiman (2002), “ver las acciones del mal como actos deliberados de la voluntad implicaba el riesgo

de volver al pecado original. Ver las acciones del mal como simples errores era oscurecer las diferencias entre lo que es meramente abusivo y lo que es mucho peor” (p. 343).

Al respecto, Kant propondría el concepto de *mal radical* como una manera de dilucidar esta aporía. Un mal que no se trataría de una voluntad descuidada, ni tampoco de una inclinación natural, sino de una propensión de transgredir la Ley moral. Sin embargo, para sostener esta concepción del mal, Kant se vería en la necesidad de remitir la libertad al ámbito de lo incognoscible. O, dicho de otra manera, la pretensión de explicar por qué seguimos o transgredimos la Ley moral es una empresa destinada al fracaso. De ahí que, como advierte Neiman (2002), “decir que el heroísmo es a final de cuentas tan inescrutable como la vileza porque ambos dependen del misterio de la libertad, es ser honesto respecto a los propios límites. No habríamos esperado menos de Immanuel Kant, pero habríamos esperado más” (p. 343).

Por su parte, y en cierta manera como respuesta a la propuesta kantiana, Sigmund Freud indagaría en la psique humana para hallar el germen del mal. Una indagación que tendría como resultado las pulsiones primitivas que regirían nuestro despliegue anímico, pero que en el fondo seguirían siendo un misterio como la libertad. De una u otra forma, Freud habría contribuido también a remover el lastre teológico-metafísico para explicar el mal. Concretamente, al considerar que no hay una intencionalidad de la naturaleza, así como tampoco una entidad superior que cargue con la responsabilidad de lo que sucede en el mundo. Cualquier acontecimiento negativo sería en todo caso una cuestión de mala suerte. A no ser que de manera inconsciente nos conduzcamos hacia la catástrofe.

Ahora bien, con la irrupción de Auschwitz se abriría un abismo que ya no podrían abarcar las explicaciones tradicionales sobre el mal. Explicaciones que apelarían a la intencionalidad como el principio que rige las acciones malvadas. Y es que, si bien hubo sádicos y antisemitas fanáticos que hicieron posible lo imposible, también hallamos ciertas personas que carecían propiamente de una intención maligna. Personas que de alguna manera contribuyeron al exterminio sin estar motivadas por el odio, la venganza o el resentimiento. Personas que, como Adolf Eichmann, parecían más preocupadas por consolidar una carrera profesional o pertenecer a un grupo que por la matanza sistemática llevada a cabo en los campos de concentración. Dado lo anterior, cabría cuestionarnos si los

peores crímenes son realmente cometidos con premeditación y alevosía. Si, en el fondo, sería posible desvincular la maldad y la voluntad.

Si bien es posible que el mal surja desde la ignorancia o desde una intención que guarda, en principio, un propósito distinto a su desenlace; lo peculiar de Auschwitz residió en la emergencia de un mal que carecería en principio de una intención genuina por hacer daño a otros. Pero que, y en esto consiste lo distintivo, no por ello significaría exculpar a quien lo está llevando a cabo. Como si, pese a las funestas consecuencias, la persona en cuestión fuese inocente porque no hubo indicio alguno de maldad. De ahí, pues, la controversial aproximación que realiza Hanna Arendt sobre el mal en su libro *Eichmann en Jerusalén* (1964). Una aproximación que, de acuerdo con la propia Susan Neiman (2002, p. 346), sería la contribución más importante sobre este problema en el siglo XX.

2.6.2. El caso de Eichmann

Dentro de todo el catálogo de atrocidades que dieron lugar a Auschwitz, resultan llamativas aquellas que fueron cometidas por personas en apariencia ‘ordinarias’. Personas que nada tendrían que ver con la imagen típica del villano ni tampoco con un Diablo disfrazado de santo; sino que se trataban de seres humanos comunes, quizás demasiado humanos. Y es que, frente a una tradición que ha estigmatizado al mal como un producto exclusivo de monstruos perversos, cabría considerar que los peores crímenes también podrían ser cometidos por las personas más anodinas. Una posibilidad que, vale la pena advertirlo, no se trataría tanto de una condición intrínseca, sino de cierta *incapacidad para pensar* nuestra conducta moral.

Al respecto, Hanna Arendt llevaría a cabo un seguimiento minucioso del juicio realizado por un tribunal Israel en contra de Adolf Eichmann. Un seguimiento que eventualmente se convertiría en un libro sobre un funcionario nazi promedio, encargado de organizar las deportaciones masivas de prisioneros judíos a los campos de concentración. Una persona que, de acuerdo con los exámenes psicológicos realizados durante su juicio, no padecía ningún tipo de trastorno mental ni tampoco daba indicios de un carácter perverso. Si no que, muy al contrario, se le consideraba un hombre ‘normal’ e, inclusive, ‘ejemplar’. Tal como señala Arendt (1964a):

Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre «normal». «Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle», se dijo que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era «no solo normal, sino ejemplar». Y, por último, el religioso que le visitó regularmente en la prisión, después de que el Tribunal Supremo hubiera denegado el último recurso, declaró que Eichmann era un hombre con «ideas muy positivas». Tras las palabras de los expertos en mente y alma, estaba el hecho indiscutible de que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral (p. 20).

Por su parte, respecto a su apariencia física, Arendt lo describe como un hombre común y corriente. Un hombre que no ostentaba ningún rasgo particular de monstruosidad ni de sadismo. Un hombre de estatura y de edad mediana, con indicios de calvicie, dentadura irregular y vista deficiente. Un hombre cuya imagen que proyectaba detrás de su cabina de cristal no parecía corresponder a las acusaciones del tribunal. Aún así, como después lo constataría el veredicto del juicio, Eichmann formó parte del engranaje que posibilitó los asesinatos masivos en los campos de concentración. Entonces, ¿qué era lo que llevó a un ser, en apariencia inofensivo, a participar voluntariamente en un crimen inusitado para la humanidad?

Más allá de apelar a una motivación propiamente maligna, a una patología o a una convicción ideológica, Arendt consideraría que aquello fue producto de la banalidad. Que, en el caso específico de Eichmann, el mal carecía de las motivaciones que tradicionalmente ha tenido. Motivaciones que no tendrían la profundidad de la literatura –a través de la figura clásica del villano– ni de la religión –bajo la sombra de un Diabolo aterrador–. Así pues, la banalidad que caracteriza a este tipo de mal residiría en una incapacidad radical para pensar. Una incapacidad para realizar un juicio propio respecto de las acciones cometidas y, sobre todo, de las consecuencias que tendrían sobre otros.

Pero ¿en qué consiste precisamente esta incapacidad para pensar? Y, sobre todo, ¿por qué resulta tan peligrosa? De acuerdo con Arendt (1971), el ser humano tendría una inclinación natural para pensar. Una facultad que podría orientarse a diversos propósitos – generar conocimiento, resolver un problema práctico, incentivar la curiosidad–, pero que en última instancia sólo podría ser satisfecha a través del pensar mismo. Un pensar o razonar

que, como bien señalaba Kant, sería distinto del conocer. Del intelecto que desea y es capaz de conocimiento verificable⁶¹. En esta tónica, si tomamos como presupuesto la distinción kantiana, Arendt apostaría por que cualquier persona tenga la capacidad para diferenciar entre lo bueno y lo malo. Que más allá de su erudición o de su ignorancia, el sujeto sea capaz de reflexionar y de juzgar.

Sin embargo, algunas personas decidirían no ejercer esta facultad de pensar. Una decisión que, vale la pena advertirlo, no se reduciría a una cuestión de inteligencia ni de estupidez, sino que abriría la posibilidad de llevar a cabo una acción maligna sin mediar necesariamente una intencionalidad perversa. Así, pues, ante la ausencia de pensamiento, Eichmann recurría a una serie de respuestas y de fórmulas estandarizadas que le permitían ejecutar de manera eficiente su trabajo. Un modo de proceder estandarizado que, en última instancia, evitaba cualquier tipo de remordimiento. Como si se tratara de una suerte de velo que lo resguardara de la realidad, de la confrontación consigo mismo. Tal como nos advierte Arendt (1964):

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal (p. 34).

Y es que, si bien Eichmann carecía de motivos propiamente malignos, esto no lo hacía menos peligroso que cualquier asesino sádico. Un peligro que residiría en su necesidad de formar parte de un colectivo, de poder decir 'nosotros' y estar de acuerdo con los demás. Un 'estar de acuerdo con los demás' que en sí mismo no sería malo ni bueno, sino que se trataría de una emoción humana generalizada que conlleva un placer extremo.

Ahora bien, lo perverso en esta situación no radicaría tanto en el 'estar de acuerdo con los demás', en desempeñar un papel activo en la discusión y en la ejecución de ciertas propuestas colectivas; sino en el placer que se obtiene de una actitud servil frente a los

⁶¹ En palabras de Arendt (1971): “el ser humano tiene una inclinación, salvo que sea solicitado por otras urgencias necesarias para vivir, e inclusive una necesidad (la *necesidad de la razón* de Kant) para pensar más allá de las limitaciones que le impone el conocimiento, para hacer más con sus habilidades intelectuales, con el poder de su cerebro, que sólo usarlo como un instrumento para conocer y hacer” (p. 421).

mandatos de los superiores. En la evasión de cualquier sentido de responsabilidad en las acciones que uno mismo realiza en favor de las determinaciones del conjunto. De tal suerte que, como señala Arendt (1964c), "lo que tenemos en este caso es simple irresponsabilidad, y el placer asociado, un placer que se hizo muy evidente en Eichmann. ¿Gozaba de una manera especial con su poder? No lo creo. Era un típico funcionario. Y un funcionario, cuando no es nada más que eso, es en verdad un individuo muy peligroso" (p. 55).

En este contexto, la realización del mal no siempre estaría emparejada con la crueldad. Con el deseo, consciente o no, de provocar un daño que se traduciría en placer para quien lo perpetra. De manera que, como advierte Arendt (1964c), cabría cuestionar al placer como la categoría tradicional para discernir entre el bien y el mal. Entre este último que aparece bajo el signo de la tentación y el primero que se presenta como una exigencia no espontánea, como algo que solemos realizar pese a no ser nuestra primera opción. Pero si cambiamos el orden de los valores, si el bien es visto como una tentación y el mal como una exigencia, entonces sería pertinente considerar que hombres como Eichmann debían sentirse orgullosos de resistirse al bien y, al mismo tiempo, de realizar el mal que les era comandado, aunque no fuese deseado.

De ahí que, como advierte Arendt, el seguimiento ciego de órdenes haya servido como una especie de lavatorio de conciencia –‘lo hice porque me lo ordenaron, no porque quería’-. La culpa, otrora síntoma de una acción malvada, quedaría así indefinidamente postergada bajo el resguardo de un mandato superior. O, dicho de otra manera, el verdadero remordimiento hubiese provenido de no seguir las órdenes encomendadas, de no estar de acuerdo con los demás. Carente de motivaciones malignas e incapaz de sentir culpa por sus acciones, Eichmann se presentaba como un nuevo tipo de criminal que podría desplegar una estela ilimitada de muerte y destrucción. Alguien que podría mandar eficientemente a millones de seres de humanos al exterminio y que, al final del día se sentaría a la mesa orgulloso de su trabajo. Orgulloso de haber cumplido meticulosamente con su deber.

Ahora bien, ante esta caracterización de Eichmann como un nuevo tipo de criminal, algunos detractores considerarían que Arendt estaría en realidad quitándole responsabilidad sobre sus acciones. Que, ante la ausencia de motivaciones propiamente malignas, Eichmann no podría ser inculpado por facilitar y provocar la muerte de los millares de prisioneros

deportados. Tal como advierte oportunamente Neiman (2002): "Donde no hay mala intención, decimos que los agentes son legalmente responsables por los daños que inflijan, pero vemos que sus actos como casos de negligencia criminal. De manera alternativa, de cualquiera que niegue que la intención criminal está presente en una acción determinada se piensa que está exonerando al criminal" (p. 345).

No obstante, lejos de dispensar a este nuevo tipo de criminal, Arendt estaría cuestionando las explicaciones convencionales sobre el mal en el terreno filosófico. Específicamente, aquella vinculación hasta entonces dominante entre el mal y la voluntad. Una vinculación que podría rastrearse hasta la teodicea y sus intentos infructuosos por escudriñar la voluntad divina. Y que posteriormente, durante la Modernidad, quedaría reducida al espectro meramente moral del ser humano. Pero, con la irrupción de Auschwitz, el mal ya no parecería requerir de la intención para llevarse a cabo. Una intención que otrora estaba ligada con placeres sádicos, con deseos perversos, con un sentido distorsionado del deber moral o, en su defecto, con la ignorancia. Tan inquietante como provocativa, la propuesta de Arendt apelaría a un tipo de mal que ya no se dejaría identificar bajo las categorías acostumbradas. Un tipo de mal que resulta banal en sus aspiraciones, pero cuyas repercusiones llegan a cimbrar la frágil capa civilizatoria.

2.6.3. La banalidad del mal

Entonces, ¿qué quiere decir Arendt cuando habla sobre la banalidad del mal? Más allá de tratarse de una doctrina o de una teoría, la banalidad del mal apelaría a una condición factual. Una condición que trataría sobre actos de naturaleza malvada, cometidos en una escala gigantesca y que, a su vez, carecerían de una motivación propiamente perversa, de una patología o de una convicción ideológica. Actos que más bien se caracterizarían por la ausencia de una motivación en el sentido tradicional del término. O, mejor dicho, actos cuyas motivaciones no tendrían la profundidad que se les ha dado reiterativamente en ámbitos como la literatura o la religión.

Más allá de la perversidad y del pecado, el interés de Arendt residiría propiamente en el mal. En un mal que no cabría esperar de grandes villanos, cuyas motivaciones son fácilmente identificables, sino de personas que podríamos denominar comunes. Personas que no actúan por envidia, ni odio ni resentimiento, pero que por este mismo motivo serían

capaces de desatar un mal infinito [*infinite evil*]. Un mal que, a diferencia del perverso o del pecador, no conocería ningún límite en su marcha. Ningún objetivo específico que, una vez cumplido, pusiera fin al horror.

Al respecto, resulta sumamente llamativo cómo es que, pese a la banalidad del mal que denuncia Arendt, hubo una tendencia a demonizar al enemigo en la posguerra. Concretamente, a los líderes del Tercer Reich (desde Hitler hasta el propio Eichmann). Lo cual, en cierta medida, permitió amortiguar el sentimiento de culpa entre los sobrevivientes. Como si el hecho de sucumbir ante el Diablo en persona fuese menos terrible que hacerlo frente a un hombre anodino.

Una situación que, como advierte Arendt (1964c), tendría que ver con una tradición que ha insistido en ver al Diablo como una figura profunda. Como un ángel caído que se distingue del resto de los ángeles en tanto que su historia resulta mucho más interesante y atractiva. Y que, bajo este mismo esquema, habría otorgado al mal una hondura inusitada en las décadas de los años veinte y treinta de ese mismo siglo. Una hondura maligna que tendría su correlato en la filosofía bajo el signo de lo negativo como el acicate de la historia.

Así pues, como advierte Arendt (1964c), "si demonizamos a alguien, no sólo conseguimos parecer más interesantes, sino que también nos atribuimos secretamente una profundidad que los demás no tienen; son demasiado superficiales como para haber matado a alguien en las cámaras de gas" (p. 57). Y, pese a la supuesta *profundidad* del mal, hubo quienes como Eichmann estuvieron privados de cualquier *halo demoníaco* y, todavía así, fueron capaces de *lo imposible*.

De cara a lo anterior, el mal podría parecerse incomprendible. Como si en el fondo se tratara de un misterio que amenaza nuestra permanencia y comprensión del mundo. Pero, más allá de remitirlo al terreno de lo inefable, Arendt consideraría que la emergencia del mal obedece a motivos demasiado humanos y superficiales. Específicamente, en el caso de Eichmann, la consolidación de una carrera profesional o la complacencia de sus superiores parecían más apremiantes que la realización de cualquier plan diabólico. En este sentido, el mal se descubriría bajo un carácter trivial y banal. Una *banalidad* que, vale la pena advertirlo, no debería confundirse con el concepto de *corriente* o *común*. Como si de alguna

manera se tratara de una condición intrínseca. Como si en el fondo de cada persona anidara un Eichmann que espera el momento oportuno para emerger.

Si el mal es banal no se debe tanto a un carácter ordinario, sino que más bien se trataría de su carencia de profundidad. De la esterilidad del pensamiento para el discernimiento moral de sus acciones. Un discernimiento que sería indispensable para imaginar el sentir de las demás personas, para pensar desde el lugar del otro. Así, envuelto en una serie de clichés y de gestos repetidos hasta el hartazgo, el acto maligno quedaría desligado de cualquier intencionalidad perversa. Quedaría reducido a la ejecución burocrática que se inscribe dentro de un orden totalitario.

De ahí que, para contrarrestar la incidencia del mal, Arendt apele a la intervención del pensamiento. Un pensamiento que poco tendría que ver con la generación de conocimiento o con el establecimiento de valores; sino que su importancia radicaría en el cuestionamiento. En la *destrucción* de las creencias, las teorías y los valores que son tomados sin mediar ningún análisis. Una *destrucción* que sería reiterativamente desdeñada salvo en aquellos momentos de crisis. Cuando parece que todo está perdido y que la catástrofe se encuentra a la vuelta de la esquina. Sólo en esos momentos, como señala Arendt, el pensar adquiere cierta relevancia moral y política.

Ahora bien, el efecto *destrutivo* que tiene el pensar no sólo purgaría aquellos elementos que no fueron debidamente examinados, sino que también abriría el espacio para la facultad del juicio. Una facultad que, en palabras de Arendt (1971), consistiría en "juzgar *particulares* sin subsumirlos bajo aquellas reglas generales que pueden ser enseñadas y aprendidas hasta convertirse en hábitos que, a su vez, pueden ser reemplazados por otros hábitos y reglas" (p. 446).

Desde esta perspectiva, la facultad de juzgar se plantea en principio como distinta de la facultad de pensar. Mientras que esta última trata con conceptos generales e *invisibles*, con aquellas representaciones mentales de las cosas que están ausentes; el objeto de la facultad de juzgar residiría en las cosas concretas que tenemos a la mano. Con aquellas cosas que, siguiendo en este sentido el planteamiento de Kant, juzgamos como buenas o malas, bellas o feas.... De tal suerte que, como advierte Arendt, si la facultad de pensar constituye el germen de la conciencia, concebida como un producto de la diferencia que

escinde nuestra interioridad; entonces la facultad de juzgar sería un subproducto del pensamiento que se manifiesta en el ámbito de lo concreto. Que, más allá de generar algún tipo de conocimiento sobre las cosas, nos ayudaría a discernir su carácter particular.

2.6. Entonces, ¿qué es el mal?

Pese a la insistencia de la pregunta por el mal, sobre aquello qué es y cómo se justifica en el mundo, éste parecería no haber encontrado (todavía) una respuesta satisfactoria. Más allá de remitirnos al misticismo o, en su defecto, de considerar que se trata de un asunto relativo, cabría cuestionar la misma formulación de su pregunta. Específicamente, al considerar que se trata de algo que *es* como el resto de las cosas. Un concepto, como cualquier otro, del cual podrían deducirse ciertos rasgos esenciales a partir de sus diversas y recalcitrantes manifestaciones. Pero, si el mal no *es*, entonces ¿cómo podríamos explicarlo? O, dicho de otra manera, ¿cómo negar su existencia cuando lo sentimos de una manera tan fehaciente en el orden de lo concreto?

Al respecto, resulta sumamente llamativa la reiterativa consideración del mal como un mero *defecto* de la realidad. Como algo que no sólo *no debería ser*, sino que también carecería de un carácter esencial en sentido estricto. De un fundamento trascendental que le brinde sustancialidad y que, en último término, responda por su persistencia. Desde esta perspectiva, hemos convocado a una serie de pensadores que de una u otra forma afirmarían el carácter insustancial del mal. Una convocatoria que, si bien podría extenderse a más participantes⁶², estaría enfocada en denotar cierta lógica que ha caracterizado su abordaje.

Una lógica que se halla desde un principio determinada por el deseo renovado de presencia. Por una metafísica que, como ya habíamos señalado al inicio, apelaría a la sustancia fónica como la instancia privilegiada que guarda una relación directa con el fundamento. Y que, de manera simultánea, consideraría como deficiente cualquier emplazamiento alejado de su plenitud. Cualquier emplazamiento que no participa del sentido constituyente y que, en su lugar, tiende a empobrecerlo.

⁶² Entre quienes se encuentran ausentes en esta indagación, valdría la pena mencionar al neoplatónico Proclo y sus *Elementos de teología*, Pseudo Dionisio Areopagita y *Los nombres de Dios*, Voltaire y su novela *Cándido*, Hegel y sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Schelling y su escrito *Sobre la esencia de la libertad humana*, Lévinas y su ensayo *Sufrimiento inútil*. Aunque cada uno posee contribuciones valiosas para el análisis del mal, la realidad es que merecerían un estudio aparte.

Ya sea que se trate de la idea Bien (Platón), de Dios (Agustín y Leibniz), de la Ley moral (Kant), de las Pulsiones (Freud) o del Pensamiento (Arendt); la metafísica de la presencia reclamaría un fundamento irreductible que se instaura como la plenitud del sentido, de la verdad, del ser. Un fundamento que estaría íntimamente vinculado con una instancia privilegiada y que, a su vez, desdeñaría cualquier emplazamiento que denotara su ausencia.

De tal suerte que el alma, la conciencia y la razón funcionarían como portadoras de la presencia, como algo esencial en el ser humano que participa del sentido constituyente. Mientras que lo material, lo corporal, lo pasional y lo inconsciente serían considerados como lo suplementario y lo contingente. Como aquello que, pese a proceder de la presencia, tendría un carácter espurio, defectuoso respecto de la plenitud de esta misma. En este contexto, el mal sería reiterativamente referido como ese defecto que empobrece la presencia. Como aquello que *no es*, sino que parasita al Ser.

Al seguir esta línea argumental, como señala Maurizio Ferraris (2003), cabría considerar que este anhelo de presencia no sería más que un conjunto de represiones⁶³. Represiones que habrían permeado la historia de la metafísica y que, de manera reiterativa, habrían excluido todo aquello que no coincide con los ideales de transparencia, de inmediatez, de identidad. Con todos aquellos *centrismos* –logocentrismo, egocentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo– que buscarían erradicar al principio de corrupción, al mal que no debería ser, pero que de una u otra forma se inscribe en el orden de lo concreto.

Entonces, más allá de considerar que el mal sea un concepto inabarcable por la diversidad de sus abordajes o por la multiplicidad de sus manifestaciones, la cuestión parecería obedecer al entramado del logocentrismo. Específicamente, al irreprimible deseo de la metafísica por consolidar un significado trascendental. En esta tónica, la tradición

⁶³ Al respecto, valdría la pena advertir la diferencia que sostiene Derrida entre la represión histórica de la escritura desde Platón y la represión entendida en sentido psicoanalítico. Mientras que la represión freudiana consistiría en una operación en la psique del sujeto para rechazar o mantener en el inconsciente ciertas representaciones, la represión que apunta Derrida residiría en la contención de una fuerza –la escritura– al exterior de la unidad entre el *logos* y la *phoné*. Tal como señala Derrida su texto *Freud y la escena de la escritura* (1967c): “La represión, dice bien Freud, no repele, ni rehúye, ni excluye una fuerza interna, diseña dentro de sí un espacio para esa represión. Aquí, lo que representa una fuerza, en la forma de escritura – interna y esencial a la palabra–, ha sido contenido fuera de la palabra” (pp. 271-272). De ahí pues, la reticencia de Derrida para utilizar los conceptos del psicoanálisis –a no ser que sea entre comillas–, en tanto que éstos no han sido cribados por el tamiz de la crítica y no advierten su propia pertenencia a la metafísica.

filosófica estaría fincada en la inmediatez del sentido, de la verdad asequible por un vínculo *natural* con una instancia privilegiada. Tal como señala Ferraris (2003), “la historia de la metafísica como historia del logocentrismo aparece, así, como la trama de una batalla entre el Bien y el Mal (una batalla peculiar, pues el Bien lleva la mejor parte, pero es un falso bien), de la cual corresponderá, siguiendo los pasos de Nietzsche como genealogista de la moral, desenmascarar sus presupuestos” (p. 74).

No obstante, pese a los abordajes que han marginado al mal del ámbito del sentido y de la inteligibilidad, cabría evitar la tentación de invertir la oposición binaria hasta entonces dominante. De conferir al mal la primacía ontológica sobre el bien, vinculándolo directamente con el fundamento trascendental. Como si se tratara de nivelar la balanza al desplazar el elemento privilegiado por aquel que ha sido reiterativamente relegado. Una inversión que, lejos de suponer un cambio radical, nos mantendría todavía cautivos en el terreno de la metafísica.

Y es que, como ya se había mencionado, la metafísica no es algo que simplemente se pueda dejar atrás, tal como nos deshacemos de una opinión en la cual ya no creemos. Pese a los esfuerzos por distanciarnos de ella, apelando a un ‘nuevo’ lenguaje o a una lógica ‘diferente’, la cuestión es que siempre terminaríamos por retornar a su léxico y a su campo semántico. O, mejor dicho, encontraríamos que nunca hemos salido de su régimen. Así pues, la presunta superación o clausura de la metafísica se descubriría como una mera ilusión. Tal como señala Derrida (1972):

No hay una transgresión si se entiende por ello la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, en un punto que sería también, no lo olvidemos, ante todo un punto de lenguaje o de escritura [...] Incluso en las agresiones o en las transgresiones, tenemos que vérnoslas con un código al que la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal manera que cualquier gesto transgresivo nos encierra, dando pie a ello, en el interior de la clausura (p. 28).

Para ilustrar lo anterior, quizás valdría la pena remitirnos al cuestionamiento que se le hace a Derrida sobre la posibilidad de un concepto de historia distinto a su determinación lineal. Un concepto de historia que no esté permeado por la escatología ni el mesianismo que han caracterizado su abordaje en la tradición filosófica. Una posibilidad que, en última instancia, Derrida consideraría infructífera, dado que por mucho que se intente despojar al

concepto de historia de su cariz unitario y teleológico, éste nunca podría sustraerse enteramente de su carácter metafísico.

Si, por ejemplo, apelamos a una multiplicidad de historias, cada una de ellas tan heterogénea e irreductible como se quiera, entonces cuál sería el denominador para asignarles el mote común de historia. Así pues, más allá de una mera confusión nominal o de un acuerdo semántico⁶⁴, el cuestionamiento radical sobre el concepto de historia nos confrontaría con la pregunta por su esencia, por el sustrato común que abarcaría y regularía esas distintas historias. Tal como advierte Derrida (1971):

Desde el momento en que plantea la pregunta por la historicidad de la historia –¿y cómo evitarla cuando manejamos un concepto pluralista o heterogenista de historia? –, no tenemos más remedio que responder con una definición de esencia, de quiddidad, tenemos que reconstruir un sistema de predicados esenciales, y estamos abocados a reorganizar el capital semántico de la tradición filosófica. Tradición filosófica que equivale siempre, finalmente, a un comprender la historicidad precisamente sobre un fondo ontológico (pp. 93-94).

De manera similar, cuando interrogamos por el mal, por aquello que *es* el mal, estaríamos solicitando un sustrato ontológico que dé cuenta de este mismo. Que responda por la diversidad de sus abordajes y de sus recalcitrantes manifestaciones. Un significado que, en última instancia, abarque acontecimientos tan diversos y heterogéneos entre sí: un asesinato, una ruptura amorosa, una masacre, un despido, una enfermedad, un robo, una violación, un secuestro. Una exigencia de sentido que, de manera simultánea, le negaría cualquier carácter trascendental. Así, pues, el mal no sería más que el resultado espurio de una ecuación divina, la propensión sin una raíz en la voluntad, la pulsión que siempre

⁶⁴ Al respecto, valdría la pena remitirnos a la propuesta de Wittgenstein y los juegos de lenguaje. Más allá de haber una serie de características esenciales que permitan identificar todas las derivaciones de un concepto, lo que tendríamos son ciertos ‘aires de familia’ [*Familienähnlichkeiten*]. Cuando Wittgenstein aborda los juegos de lenguaje, se presenta inicialmente el cuestionamiento sobre la definición de *juego*. Ya que para utilizar ‘correctamente’ el concepto *juego* se debe encontrar una característica común a todos los juegos. Sin embargo, cuando analizamos una cantidad determinada de juegos (p. e. juegos de azar, juegos de destreza mental, juegos de habilidad física, juegos en solitario, juegos entre contrincantes, etc.), caemos en la cuenta de que no hay propiamente una característica común a todos ellos. Más bien, lo que se encuentra son ciertos parentescos entre los distintos juegos. Como si se tratara de una familia, los juegos poseen ciertos ‘aires’ que los relacionan entre sí. Tal como advierte Wittgenstein (1958): “algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas y otros el mismo modo de andar; y estas semejanzas se superponen” (p. 45). En este sentido, los aires de familia podrían ser entendidos como parecidos que se superponen y entrecruzan, que emergen y desaparecen, que se muestran a gran escala y también a detalle, sin que necesariamente tenga que haber un rasgo común entre ellos.

tiende a desvanecerse entre sus representaciones, la banalidad que delata la ausencia de pensamiento.

Ahora bien, más allá de atender esta ambigua exigencia, la investigación estaría enfocada en problematizar la representación del mal. Un enfoque que no estaría condicionado por una supuesta imposibilidad para definirlo, ni tampoco por cierta tendencia que lo consideraría inoperante. Y es que, como ya advertía Freud en su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), la ausencia de una definición clara y puntual no negaría necesariamente la incidencia concreta del concepto⁶⁵. Como si el hecho de no precisar qué es el mal hasta este punto fuese un motivo suficiente para descartar las reflexiones vertidas por la tradición filosófica. Una tradición que, como hemos insistido, presupone ya cualquier intento de fuga y, asimismo, condiciona en cierta medida nuestro abordaje. En esta tónica, la cuestión sobre el mal quedaría abierta para indagar en la representación de su impronta.

2.6.1. De lo inefable a lo consignable en la representación del mal

Con el propósito de esclarecer lo anterior, cabría indagar en el análisis que realiza Derrida sobre el concepto de archivo en Freud⁶⁶. Específicamente en el carácter instituyente y conservador que tiene el archivo y cómo se vincula estrechamente con la denominada pulsión de muerte. Si atendemos a las observaciones que hace Derrida sobre la noción griega de *Arkhé*, el concepto de archivo podría albergar dos sentidos complementarios. Por una parte, éste denotaría el comienzo o el principio de las cosas, ya sea físico, histórico u ontológico; mientras que por otro lado se referiría al principio comprendido como mandato, como la ley, humana o divina, que se ejerce para establecer un determinado orden. Así pues, el archivo podría remitirnos tanto a lo que es originario o primero, así como, quizás de un modo más radical, al mandato o la ley.

⁶⁵ Tal como señala Freud (1915) al inicio de su texto que profundiza en la naturaleza de la pulsión, “muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actitud científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas –los posteriores conceptos básicos de la ciencia– en el ulterior tratamiento del material” (p. 113).

⁶⁶ Derrida, J. (1995). *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (trad., 1997). Madrid: Trotta.

Ahora bien, si vamos más allá de la noción griega del *Arkhé*, el archivo encontraría un sentido más preciso en el vocablo griego *arkheion*, el cual designaría la casa o el domicilio de los *arcontes*. De los magistrados superiores que tenían bajo su resguardo los documentos oficiales y cuya función residía en representar la ley. De tal suerte que el *arkheion* haría referencia tanto al lugar donde se deposita la ley, así como también a la facultad ejercida para interpretarla.

En este contexto, el archivo sería entendido como aquello que guarda o pone en reserva, pero que lo hace de un modo *no natural*, imponiendo o haciendo respetar cierta ley [*nómos*]. Una ley que a su vez pertenece a la casa [*oikos*], al domicilio, al linaje, a la tradición. Economía de archivo, economía archivadora que se presenta a su vez como violencia de archivo. Una violencia archivadora que instituye cierto orden y que al mismo tiempo busca preservarlo, repetirlo bajo un soporte externo al resguardo de una autoridad. Pero ¿cómo se inscribe ese archivo y cuáles son sus lugares de emplazamiento?

Para dar cuenta del carácter tipográfico e iterable del archivo que se confía a una exterioridad, Derrida nos remite al capítulo VI de *El malestar en la cultura* (1930). Específicamente a un fragmento donde Freud admite haber gastado papel y tinta en un asunto por demás consabido⁶⁷. En realizar un gasto innecesario de recursos materiales para un tema que ya ha sido tratado en incontables ocasiones. De manera que, para justificar la inversión realizada, deberá introducir alguna novedad teórica. Una aportación que se distinga de lo dicho hasta ese momento y cuya emergencia se plantee como una hipótesis irresistible.

La pulsión de muerte sería entonces aquello que justificaría el gasto ‘innecesario’ de tinta y papel, una propuesta novedosa que encontraría cierta resistencia para ser aceptada por los círculos psicoanalíticos e, inclusive, por el mismo Freud. Pero que, una vez asimilada, adoptaría la forma de una hipótesis indiscutible, como una suerte de fuerza que operaría de manera furtiva e ineluctable. Una pulsión diabólica que apunta de manera indiferenciada tanto a la muerte, a la agresividad y a la destrucción.

⁶⁷ “En ningún trabajo he tenido una sensación tan intensa de estar explicando lo universalmente conocido, de gastar papel y tinta y, en consecuencia, en movilizar a tipógrafos e impresores para contar cosas que se entiende por sí mismas. Por eso me entusiasma la apariencia resultante de que el reconocimiento de un instinto agresivo especial y autónomo significa un cambio en la doctrina psicoanalítica de los instintos” (Freud, 1930, p. 70).

Una pulsión de pura pérdida que, como ya se había advertido en el análisis sobre Freud, problematiza el papel de la cultura en la conservación de sí misma y de la humanidad. Una pulsión especial y autónoma que, como señala Derrida (1995), “destruye su propio archivo por adelantado, como si fuera ésta en verdad la motivación misma de su movimiento más propio. Trabaja *para destruir el archivo: con la condición de borrar*, más también *con el fin de borrar* sus «propias» huellas –que, por tanto, no pueden ser llamadas «propias». Devora su archivo, antes incluso de haberlo producido, mostrado al exterior” (p. 18).

¿A qué se refiere Derrida con este carácter tan particular de la pulsión de muerte? Si atendemos a lo dicho hasta ahora, la pulsión de los ‘tres nombres’ resistiría a mostrarse a sí misma; o, dicho de otra forma, su modo de aparecer sería a través de su propia desaparición, borrando por adelantado cualquier huella que denotara su presencia. En todo caso, se trataría de una pulsión que no sólo es hostil a cualquier archivo externo, a cualquier consignación ideal, sino que también destruye su *propio* archivo. Y que, en este movimiento de devastación que le es tan propio, permanecería sumida en el más profundo mutismo.

Destructora del principio que busca dejar huella, del archivo que pretende consignarse bajo un soporte escrito, la pulsión de muerte tendría un carácter anárquico, anarchivístico. Si decide *mostrarse*, no es tanto por una cualidad inadvertida, por un rasgo que de alguna manera hubiese escapado a la percepción, sino que lo hace a través de un disfraz, de un pseudónimo, de una pintura seductora. Cuando el vestigio de algo sumamente aterrador que se maquilla de algún color erótico⁶⁸ y termina por causar una bella impresión [*Empfindung*]. Tal como señala Derrida (1995):

La pulsión archivológica nunca está presente en persona, ni en sí misma ni en sus efectos. No deja ningún monumento, no deja ningún documento que le sea propio. No deja en herencia más que su simulacro erótico, su pseudónimo en pintura, sus ídolos sexuales, sus máscaras de

⁶⁸ Tal como señala Freud (1930) a propósito del contraste entre las exteriorizaciones ruidosas y llamativas del Eros, por una parte, y el carácter sigiloso y, muchas de las veces, inadvertido de la pulsión de muerte: “El nombre de libido puede nuevamente aplicarse a las manifestaciones de fuerza del Eros, a fin de separarlas de la energía del instinto de muerte. Se ha de admitir que este último lo captamos mucho más difícilmente, en cierta medida sólo lo adivinamos como *residuo detrás del Eros*, y que se nos escapa allí donde no se adivina por su trabazón con el Eros” (pp. 77-78).

seducción: bellas impresiones. Estas impresiones son quizás el origen mismo de lo que tan oscuramente se llama belleza de lo bello. Como memorias de la muerte (p. 19).

Para salvarse de la destrucción, el archivo tendría que ser disfrazado, pintado con algún color erótico que resista la amenaza del olvido, que le permita sustraerse al despliegue de la pulsión de muerte. No obstante, dado que el archivo se encuentra indefectiblemente consignado en algún lugar exterior a la memoria, en un lugar que le permitiría repetirse y reproducirse de manera indefinida⁶⁹; cabría advertir entonces que, remitiéndonos nuevamente a Freud, la repetición del archivo también se hallaría bajo la forma de una compulsión. Una compulsión de repetición que a su vez sería indisociable de la pulsión de muerte⁷⁰. De manera que la condición de posibilidad del archivo –el fenecimiento de la memoria– hallaría en sí mismo aquello que lo expone a la ruina, a la desaparición de su soporte material. *Como si la destrucción formara parte de una condición fundamental que opera con y contra el archivo*. O, dicho de otra manera, como si la conservación del archivo estuviese irremediadamente ligada con la pulsión de destrucción.

Para comprender mejor cómo es que la pulsión de destrucción trabaja en favor y en contra del archivo, Derrida nos remite a otro pasaje en *El malestar de la cultura* (1930). Un pasaje donde Freud advierte la *innegable* existencia del mal y su incompatibilidad con la bondad que representa Dios⁷¹. No obstante, pese a las diferencias entre uno y otro, cabe la

⁶⁹ En palabras de Derrida (1995): “*No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera*” (p. 19).

⁷⁰ De acuerdo con Freud, la relación entre la compulsión de repetición y la pulsión de muerte residiría en la insistente regresión de la vida anímica a un estado inorgánico, un estado otrora acostumbrado pero que se abandonó por razones aún desconocidas. Tal como se señala en *Más allá del principio de placer* (1920): “Desde su comienzo mismo, el ser vivo elemental no habría querido cambiar y, de mantenerse idénticas las condiciones, habría repetido siempre el mismo curso de vida [...] Las pulsiones orgánicas conservadoras han recogido cada una de estas variaciones impuestas a su curso vital, preservándolas en la repetición; por ello esas fuerzas no pueden sino despertar la engañosa impresión de que aspiran al cambio y al progreso, cuando en verdad se empeñaban meramente por alcanzar una vieja meta a través de viejos y nuevos caminos [...] Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución” (pp. 37-38).

⁷¹ El pasaje ya ha sido citado al inicio del apartado “Freud y la naturaleza inescrutable e ingobernable del mal en la psique humana”. No obstante, lo reproduciremos otra vez aquí para dar un seguimiento más atento al análisis: “Pues a los niños no les gusta oír que se mencione la innata propensión del ser humano al «mal», a la agresión, la destrucción y, por tanto, también a la crueldad. Dios los creó a imagen de su propia perfección; uno no quiere que se le recuerde lo difícil que es conciliar la –pese a las aseveraciones de la Ciencia Cristiana– innegable existencia del mal con toda su omnipotencia o su omnibondad. El Diablo sería el mejor subterfugio para la disculpa de Dios, pues desempeñaría el mismo papel de descarga económica que el judío

posibilidad de que la existencia del mal justifique en última instancia a Dios mismo. Cuando, retomando la argumentación de la teodicea, se culpa al Diablo, en tanto que ángel anárquico y disidente, del mal que padece la humanidad. Cuando deliberadamente se apela a una entidad externa que justifique el proceder de Dios en el mundo. Tal como sucede con el papel que desempeñaría el judío en el mundo ideal ario, el Diablo sería un subterfugio indispensable en el orden total de las cosas.

Si la pulsión de muerte opera a favor y en contra del archivo no se debe tanto a una aparente contradicción, a una suerte de conflicto maniqueo entre dos principios antagónicos; sino que en el fondo la pulsión de archivo, de conservación, estaría irremediablemente ligada con la pulsión de destrucción. Una pulsión que, recordemos, no es un principio y que se presenta como una amenaza para toda principalidad, para todo deseo de consignación y de resguardo. Pero que, aun así, puede ser asimilada bajo la lógica *economista* del archivo. Por una lógica que no sólo abarca aquello que le es provechoso, sino que también aquello que la contraviene y que socava sus cimientos. Tal como señala Derrida (1995), “el mal radical puede servir todavía, la destrucción infinita puede ser reinvestida en una teodicea, el Diablo puede también *justificar*” (p. 21).

Ahora bien, una de las cuestiones más acuciantes que enfrenta el análisis del mal reside en su carácter *indecible* y, por ende, *irrepresentable*. Y es que, como lo ha dejado de manifestar la tradición filosófica, el mal es uno de esos problemas que nos remite en algún punto al terreno de lo *inefable*. Al terreno donde ya no sólo parecería imposible *decir* algo sobre el concepto —qué es o por qué acontece—, sino que inclusive su misma representación sería una empresa fútil. Salvo que, como advierte Derrida, sea maquillado, pintado, representado en el “ídolo de su verdad en pintura” (Derrida, 1995, p. 20). Con algún color erótico que termine por causar una bella y —podríamos agregar— terrible impresión.

Si bien se ha mencionado que la pulsión de muerte borra sus ‘propias’ huellas, que no se la puede conocer ni en sí misma ni por sus efectos; la realidad es que su constatación fáctica deja poco a la imaginación. Ya sea que se la experimente en carne propia o que se la

en el mundo ario. Pero incluso entonces pueden pedirse cuentas por la existencia del Diablo, así como por la del mal que éste encarna” (Freud, 1930, pp. 74-75).

perciba en los demás, la pulsión de muerte suele causar estragos que se antojan difíciles de borrar y, en última instancia, de olvidar. No obstante, lejos de negar la incidencia concreta del mal, nuestra aproximación a la propuesta de Derrida estaría dirigida a problematizar su inscripción en la memoria y en los soportes que funcionan como sus auxiliares. Específicamente, en los alcances y los mecanismos que supone toda representación de aquello que se ha llamado *mal*.

De ahí pues, la relevancia del debate que se ha suscitado durante la segunda mitad del siglo XX y que se centra precisamente en la posibilidad de una narrativa sobre el mal. Es decir, si la impronta del mal es consignable y, por ende, comunicable en un gesto inteligible; o si, dado su carácter monstruoso y traumático, quedaría remitida al silencio. De una u otra forma, la cuestión nos confrontaría con aquello que nos sacude violentamente y que, muchas de las veces, no tenemos las herramientas adecuadas para expresarlo, para consignarlo en un archivo iterable.

TERCER CAPÍTULO

El problema sobre la representación del mal

3.1. Consideraciones preliminares sobre la memoria del horror y su representación

3.1.1. La emergencia de un problema

La raíz del debate sobre la representación del mal podría ubicarse en los orígenes de la Modernidad. Al menos, así lo pone de manifiesto la filósofa Susan Neiman en su libro *El mal en el pensamiento moderno* (2012)⁷². No obstante, este problema parece cobrar una fuerza y un interés renovados a partir de la trágica experiencia que significó Auschwitz⁷³. Si bien la cuestión medular del debate ha residido en la pregunta por la posibilidad o la imposibilidad de representar el mal, la reflexión filosófica de la posguerra centró su

⁷² Al respecto, Neiman (2012) comenta lo siguiente: “La mayor parte de las descripciones del mal contemporáneo subrayan su diferencia radical con cuanto haya ocurrido antes. Hay algo en los crímenes y los infortunios del presente que nos escandaliza en tal forma que apenas describirlos parece una torpeza [...] Un interés casi obsesivo, en ocasiones cuestionable, por catalogar los horrores del siglo XX continúa llenando el mundo con testimonios en todas las formas que los medios modernos tienen a su disposición. Pero la mayoría concuerda en que nos faltan los recursos conceptuales para hacer algo más que dar testimonio. El mal contemporáneo nos deja inermes” (p. 305).

⁷³ Si bien el término ‘Holocausto’ suele ser muy frecuente para designar lo acontecido en los campos de concentración, cabría considerar las observaciones que realiza Giorgio Agamben (1999) sobre las implicaciones de su uso. En lo referente a su etimología, el término ‘Holocausto’ provendría del latín *holocaustum*, el cual sería una traducción del griego *holókaustos*, adjetivo que significa ‘todo quemado’, y que correspondería al sustantivo *holokaústoma*. Ahora bien, respecto a su herencia semántica, el término sería predominantemente cristiano, utilizado por los Padres de la Iglesia para aludir la doctrina sacrificial de la Biblia. Específicamente, para denotar las inmolaciones de los judíos comentadas en el texto sagrado. Sacrificios que en principio serían repudiados, considerándolos inútiles y estúpidos, pero que posteriormente cobrarían un significado diferente ante los suplicios de los mártires cristianos. Un significado que sería exaltado bajo la apelación a una causa suprema y que, en última instancia, determinaría su concepción en los léxicos contemporáneos. Sin embargo, cuando se usa el término ‘Holocausto’ en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, se estaría comparando la muerte de millones de personas con una suerte de acto sacrificial. Una comparación que en última instancia trataría de dotar de sentido a aquello que parece no tener ningún sentido. De ahí pues que el uso del término ‘Holocausto’ sea tan desafortunado como impreciso. Tal como advierte Agamben (1999), “quien continúa aplicándolo da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez)” (p. 31).

atención en la memoria sobre mal. Particularmente en la efectividad de los mecanismos y de las prácticas utilizadas para preservar la memoria de Auschwitz.

Pero ¿qué entendemos propiamente por *representación*? Y, sobre todo, ¿por qué resulta problemática al momento de abordar la experiencia del mal? Por una parte, si atendemos a la clasificación que realiza Fernando Zamora (2007), el concepto de representación podría tener diversas acepciones⁷⁴. De las cuales nos gustaría rescatar aquella que se refiere a su sentido material o sensible [*Darstellung*]. Como aquella imagen que se plasma en un determinado soporte y que daría cuenta de cierta interpretación de la realidad.

Una interpretación que, a su vez, sería concebida como el resultado de un mirar interesado e intencional. Un mirar que configura nuestra percepción de las cosas y que se distingue de un supuesto ‘ver inocente’. De una visión que sería –de acuerdo con Zamora (2007) – anterior al mirar cargado de interpretaciones. Y que, por este mismo motivo, apelaría a una presencia que es percibida sin ningún tipo de mediación. Así pues, mientras la visión atiende a un proceso fisiológico que habilita al ojo para percibir y procesar los estímulos exteriores; la mirada quedaría enmarcada como un proceso de cuestionamiento y de comprensión del mundo a través de la misma visión. Como una actividad significativa e interpretativa que dota de cierto sentido a las cosas que nos rodean.

“En el mirar –nos advierte Zamora (2007) – hay un ver que lleva adicionado un saber, un interpretar, un crear, un dudar, un desear, un temer, un comparar, un recordar, etc. Por ello, la visión humana suele ser más que un registro físico de *inputs* visuales: es casi

⁷⁴ Para establecer una clasificación del concepto de representación, Zamora (2007) recurre a los distintos sentidos que éste guarda en el léxico alemán. De manera que, por una parte, *Stellvertretung*, *Vertretung* o *Repräsentation* apelaría a la representación entendida como un significante espacial; posteriormente, *Vorstellung* indicaría la representación como significante interior, cuyo carácter sería más bien de tipo inmaterial o mental; por su parte, como recién acabamos de señalar, *Darstellung* comprendería la representación propiamente material o sensible; Y, finalmente, *Gegenwärtigung* o *Vergegenwärtigung* denotaría la representación o repetición en un sentido temporal. Ahora bien, lejos de considerar que cada uno de estos sentidos opera de forma independiente y pura, Zamora (2007) sostendría que la representación en sí misma es un proceso complejo. Un proceso en el que algunas de estas acepciones, dependiendo de las circunstancias, resultan más predominantes que las otras. Sin que por ello sea posible establecer una división tajante entre ellas. Por ejemplo, toda representación material provoca una representación inmaterial y, a su vez, toda representación inmaterial guarda la posibilidad de convertirse en una representación material.

siempre un ver significativo, un *mirar*, un «ver como»” (p. 240). Dado lo anterior, la formación de imágenes estaría constituida como un proceso activo-constructivo. Un proceso que sería distinto de la mera impresión pasiva de los datos sensibles, así como también de la simple rememoración que supone el almacenamiento de imágenes pasadas en la mente.

Ahora bien, al tomar en cuenta el carácter intencional de la mirada, podríamos afirmar que la representación acontece como una correspondencia significativa respecto del objeto que percibimos. Como una *buena copia* que nos permite leer ciertas características – atributos visuales o signos– que nos resultan reveladores. No obstante, pese a la correspondencia recién señalada, cabría evitar la tentación de considerar a la representación como un registro objetivo de la realidad. Como si la imagen –pictórica, literaria, fotográfica, cinematográfica– no fuese más que un espejo que refleja lo que tiene ante sí de la manera más exacta.

Y es que, si atendemos a las observaciones que realiza Zamora (2007), la finalidad de la representación no sería tanto *imitar* lo mejor posible la realidad, sino *significarla* de la mejor manera posible. Si bien la imitación no es excluyente de la representación de un objeto, ésta sería hasta cierto punto limitada. Dado que, si la imitación fuese idéntica a su objeto, entonces dejaría de ser propiamente una imitación y se convertiría en una réplica, en un doble que sería indistinguible del original.

Para ahondar en este carácter específico de la representación, valdría la pena remitirnos al análisis que realiza Hans-Georg Gadamer (1967) a propósito del concepto aristotélico de *mimesis*. Un concepto que, si bien Aristóteles circunscribe al ámbito de la tragedia griega, habilitaría la idea del arte como *imitación* de la naturaleza. Como aquello que, atendiendo a la *verosimilitud*, representaría las configuraciones naturales bajo su más alto grado de perfección. Como la obra que pone de relieve la condición más pura de la naturaleza.

Desde esta perspectiva, el concepto de *mimesis* adquiriría un carácter positivo y fundador. Un carácter que se contrapone a la crítica platónica hacia los poetas. Es decir, a la consideración del arte como un alejamiento de la verdad en tercer grado. En tanto que las cosas sensibles constituyen una imitación contingente de las formas ideales, el arte

no sería más que una imitación de la imitación. Un producto espurio que tendría poco o nada que ver con la verdad o la esencia de las cosas mismas. Pero ¿qué es propiamente lo que entiende Aristóteles por imitación? Y, específicamente, ¿cómo es que la representación artística queda vinculada con la mimesis?

De acuerdo con Aristóteles, imitar consiste en un impulso natural del ser humano. Un impulso que suele provocar placer y que, a su vez, parece provenir del reconocimiento. Cuando, tal como sucede con disfraces de los niños, la semejanza entre lo representado y el objeto original es reconocida. Una semejanza que no tendría que ver tanto con el nivel ni la complejidad del detalle, sino con la presencia de algo que antes se encontraba ausente. “Tal es –señala Gadamer (1967)– el gran afán de todo comportamiento y representación mímica. El reconocimiento atestigua y confirma que por el comportamiento mímico se hace presente algo que ya es ahí” (p. 87).

Dado lo anterior, Aristóteles consideraría que lo valioso de la imitación reside precisamente en constatar el objeto representado en la representación misma. En advertir no tanto la distancia ‘inabarcable’ entre ambos, sino en cómo la representación se asemeja hasta tal punto a lo representado que parece *real*. En cómo es que re-conocemos lo verdadero en la representación misma. Tal como señala Gadamer (1967): “La representación quiere ser hasta tal punto verdadera y convincente que nadie se para a reflexionar sobre el hecho de que lo representado no es «real». No la distinción de representación y representado, sino la no-distinción, la identificación, es el modo en que se realiza el *re*-conocimiento como reconocimiento de lo verdadero” (p. 88).

Ahora bien, este re-conocimiento de lo verdadero en la representación no significa un volver a ver algo que ya se había visto, sino más bien en reconocer algo *como* lo que ya se había visto. Un *reconocer como* que no apelaría tanto a la capacidad de recordar, sino que residiría más bien en el reconocimiento de algo que se oculta en la representación. Algo que va más allá de las condiciones contingentes del objeto representado, de aquel *haber-visto* o *vuelto-a-ver*, y que apuntaría hacia lo esencial, lo permanente, lo verdadero. De tal suerte que el placer suscitado por la imitación consistiría en el reconocimiento del carácter más auténtico de las cosas.

Pero ¿qué sucede cuando ese *carácter más auténtico de las cosas* se muestra bajo una faceta hostil para la mirada? Y es que, si bien Aristóteles sostiene que la alegría procurada por la imitación también proviene de las cosas que en sí mismas son desagradables de ver, tales como los animales repugnantes y los cadáveres; la cuestión parecería tener cierto límite cuando se trata del horror en el pico de su crudeza. Específicamente, si atendemos a la terrible experiencia que significó el internamiento en los campos de concentración, resulta sumamente llamativa la resistencia, cuando no imposibilidad, de algunos sobrevivientes para dar cuenta de lo sucedido. Para denunciar las vejaciones que se habían sufrido y la obscena cantidad de muertes que habían tenido lugar en un periodo tan breve y con una formalidad tan brutal.

Mientras que, por su parte, los relatos de los sobrevivientes que salieron a la luz encontrarían no pocas dificultades para articularse en un gesto comprensible. Dificultades que tendrían que ver en gran medida con la naturaleza del horror que encarnó Auschwitz. Concretamente, con las precarias condiciones de los prisioneros al interior de los campos: el cansancio, el hambre, el frío, la enfermedad, el dolor y, sobre todo, la constante amenaza de muerte. Condiciones que en última instancia minaban cualquier intento de *mirar detenidamente el horror* desplegado a su alrededor.

Y es que, si bien la representación de lo acontecido fue consolidada, en gran medida, gracias a los relatos de los sobrevivientes; no serían pocos los señalamientos sobre la supuesta parcialidad y deficiencias de dichas representaciones. Como si en el fondo aquellos relatos no alcanzasen a significar el horror de Auschwitz. Lo cual, en parte, sería atribuido al carácter falible de la memoria. Específicamente, a los traumas, las represiones y los olvidos involuntarios que modificaron los recuerdos de los sobrevivientes⁷⁵.

⁷⁵ Inclusive, dejando a un lado las condiciones extraordinarias en que se podría alterar la memoria, también opera una degradación casi automática en situaciones de supuesta normalidad. Como si se tratara de una fotografía expuesta a los rayos del sol por mucho tiempo, que paulatinamente va perdiendo sus colores y sus contornos. No importa cuántos retoques le demos para conservarla, no siempre resistirá la abrazadora luz del olvido. Tal como señala Levi (1986): “Los que quedan [los testigos] y todavía están dispuestos a dar testimonio (superando sus remordimientos o sus heridas), tienen recuerdos cada vez más borrosos y distorsionados. Con frecuencia, sin darse ellos mismos cuenta, están influidos por noticias de las que se han enterado más tarde, por lecturas o relatos ajenos” (p. 17).

Al respecto, un ejemplo paradigmático que ilustra el carácter complejo de la memoria frente al horror serían las ‘escuadras especiales’ [*Sonderkommandos*] o también conocidos como los ‘cuervos del crematorio’. Los cuales, de acuerdo con la descripción que hace Primo Levi en *Los hundidos y los salvados* (1986), se tratan de aquellos prisioneros judíos encargados de llevar a cabo las ejecuciones masivas en las cámaras de gas, así como también de preparar los cuerpos para ser cremados:

A ellos les correspondía imponer el orden a los recién llegados (con frecuencia totalmente ignorantes del destino que les esperaba) que debían ir a las cámaras de gas; sacar de las cámaras los cadáveres; quitarles de las mandíbulas los dientes de oro; cortar el pelo a las mujeres; separar y clasificar las ropas, los zapatos, el contenido de las maletas; llevar los cuerpos a los crematorios y vigilar el funcionamiento de los hornos; sacar las cenizas y hacerlas desaparecer (Levi, 1986, p. 46).

Debido al horror que significó realizar estas tareas durante meses, no resulta sorprendente que se haya impuesto un silencio generalizado entre las filas de las escuadras especiales. A pesar de que pudiese haber una rememoración sobre lo atestiguado, no podría esperarse de ellos un retrato comprensible. Todo lo que se sabe sobre sus actividades habría sido proporcionado por sucintas declaraciones de los sobrevivientes, por los escuetos reportes oficiales y las historias contadas por terceros. En todo caso, parece como si se hubiese puesto en marcha un mecanismo de represión para no perder la cordura y lograr sobrevivir. Tal como advierte Levi (1986): “De parte de hombres que han conocido esta privación extrema no podemos esperar una declaración en el sentido jurídico del término [...] Debe esperarse más bien un desahogo liberador que una verdad con rostro de Medusa” (p.49).

De cara al caso específico de las escuadras especiales, parece que la mejor alternativa residiría en mantener el pasado bajo llave y, de esta manera, evitar que el dolor y el caos petrifiquen cualquier intento de representación. No obstante, como señala Richard Kearney (2003), al dejar que el pasado permanezca en el silencio, pese a tratarse de algo tan monstruoso como lo fue Auschwitz, entonces la maquinaria nazi habría tenido éxito en su pretensión de *borrar cualquier huella de la barbarie*⁷⁶. De tal suerte que la representación

⁷⁶ Una pretensión que, como señala el propio Levi (1986), sería expresada cínicamente por los soldados de las SS ante los prisioneros: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos

del pasado aparecería bajo una consigna moral. Un deber que apelaría tanto al homenaje de los muertos mediante la narrativa testimonial, así como a la preservación de la memoria para evitar que una atrocidad de esta magnitud se repita otra vez⁷⁷.

Ahora bien, más allá de limitarse a una cuestión anecdótica, del dato histórico, se trata de dar cuenta del sufrimiento y de la violencia que implicó el exterminio masivo en contra de ciertos sectores de la población. De ahí el papel central que desempeñan los testigos dentro de esta discusión. Son ellos quienes, además de ser sobrevivientes del horror, llevan tras de sí la exigencia de ser narradores de su experiencia. Tal como apunta Carol L. Bernstein (2001): “La carga de los sobrevivientes no sólo recae en asumirse como testigos, sino también en asumir el rol de narradores: en encontrar una manera para restablecer la base narrativa que permitiría restaurar y expresar las memorias traumáticas” (p. 225).

No obstante, frente al deber moral que pesaría sobre los sobrevivientes, existe también la postura que niega la posibilidad de representar cualquier experiencia del mal. De manera general, se afirma que las vivencias relacionadas con el sufrimiento, el dolor extremo o la crueldad caen en el terreno de lo inefable. En aquello que no admitiría ninguna formulación conceptual ni descriptiva, en tanto que rebasa nuestra capacidad de comprensión, y cuya expresión más adecuada sería el silencio. En esta tónica, si la experiencia del mal no es consignable, su abordaje resultaría en todo caso una tarea fútil.

Los autores que se inscriben dentro de esta postura establecen una relación fundamental entre la experiencia del mal y el concepto de lo sublime en Kant⁷⁸.

ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque *con vosotros serán destruidas las pruebas*. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, *la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos*: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creará a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del Lager, seremos nosotros quien la escriba” (p. 9).

⁷⁷ En palabras de Kearney (2003): “*This is why I believe that to declare such horrors too horrible to recall is to neglect our moral debt to the dead*” (p. 182).

⁷⁸ Para comprender provisionalmente el concepto de lo sublime que plantea Kant, cabría distinguirlo respecto del concepto de lo bello. Mientras que éste tendría que ver con la forma, la limitación, la cualidad y el encanto; lo sublime carecería de una forma definida, de cualidades identificables y provocaría un ‘placer negativo’. En este sentido, lo sublime se trataría de una experiencia que rebasa cualquier intento de representación y que es violenta inclusive para la imaginación. Nos encontramos en presencia de lo sublime cuando contemplamos un fenómeno natural extraordinario o cuando estamos ante una obra de arte grandiosa. Sin embargo, lo auténticamente sublime se encuentra más allá de cualquier objeto de la naturaleza. Lo sublime se trata más bien de una idea de la razón o, dicho de otra manera, de la incapacidad de una representación sensible frente a

Específicamente, se retoma el carácter irrepresentable de lo sublime, pero en lugar de revestirlo con un aura celestial, se le atribuye una imagen monstruosa. Con resabios de una teología negativa⁷⁹, la alteridad radical que representa Dios encontraría su paralelo en la experiencia inefable del horror. Ambos, Dios y el horror, se relacionan tan estrechamente que llegarían a confundirse. Como si se tratara de un Dios primordial, anterior a cualquier distinción moral entre lo bueno y lo malo, en cuyo seno reside tanto la experiencia de lo sublime como del horror.

3.1.2. ¿Qué se está representando al momento de abordar la impronta del mal?

Si bien la pregunta por la representación del mal parece tener su punto de inflexión en Auschwitz, ésta sería constantemente interpelada durante la segunda mitad del siglo XX, hasta la actualidad. Y es que, de cara al silencio que embargaba a la reflexión filosófica, la producción de imágenes y de relatos sobre el horror parecía tener un auge inusitado. Camboya, Ruanda, Bosnia, Hiroshima, Indonesia...son sólo algunos de los nombres que evocarían de una u otra forma el horror. Nombres de lugares que están irremediabilmente atravesados por una visibilidad abrumadora del mal y que, sin embargo, nos sumen en la incompreensión. Como si, retomando la metáfora de Primo Levi, nos petrificara aquella verdad con rostro de Medusa que, quizás, debió permanecer velada.

Pero ¿qué nos muestran las representaciones del mal? Si atendemos al análisis que realiza Susan Sontag (2003) sobre el despliegue del sufrimiento humano en la fotografía, la representación del mal estaría condicionada por cierto deseo de objetividad. Por una tendencia a plasmar el dolor lo más fidedignamente posible a través de la imagen fotográfica. Una tendencia que, si bien cobra un impulso inusitado con la emergencia de la

la idea de lo ilimitado. Tal como señala Kant en su *Crítica del discernimiento* (1790): “Lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón, las cuales, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente” (p. 319).

⁷⁹ A grandes rasgos, la teología negativa [αποφατική] postula que no se puede decir nada sobre Dios (es inefable), ya que es el *Ser* que se encuentra más allá de todo ser. Esta teología se distingue de la teología positiva o afirmativa [καταφατική], que aboga por el discurso sobre Dios, de su naturaleza, sus atributos y la relación que guarda con el mundo.

fotografía y del cine, no sería más que la reformulación de un viejo prejuicio en la historia del arte⁸⁰.

Para ejemplificar lo anterior, valdría la pena aludir a la documentación visual de la guerra en el siglo XX. Específicamente, a las transformaciones que ha tenido su cobertura a través de la imagen fotográfica. Y es que, como advierte Sontag (2003), la pujante presencia e inmediatez de los conflictos bélicos estaría emparejada con los avances tecnológicos. Avances que apelarían tanto a una visión más *realista* del horror, así como a una mayor *conmoción* en el espectador.

Si bien las fotografías de las primeras guerras importantes ya mostraban los estragos del combate –los cadáveres apilados, la destrucción del paisaje o los pueblos en ruinas–, no fue sino hasta la guerra civil española (1936-1939) que fotógrafos profesionales serían desplegados para atestiguar (cubrir) una guerra en el sentido contemporáneo del término. Cuando las cámaras ligeras permitieron una mayor cercanía al campo de batalla y, de esta manera, registrar cada detalle *in situ*. Unas décadas más tarde, durante la intervención militar de Estados Unidos en Vietnam, la cobertura de la guerra cobraría una dimensión inusitada. Las cámaras de televisión darían un seguimiento casi inmediato de lo que sucedía en el frente de batalla, llevando así la muerte y el sufrimiento a la intimidad del hogar.

Pero, más allá del deseo por una imagen fehaciente que podría procurarnos la pericia del fotógrafo o la complejidad de la cámara, resulta sumamente llamativo cómo es que la realidad de lo acontecido parece quedar desplazada por la representación misma. Como si el horror presenciado en primera persona fuese demasiado crudo para siquiera considerar que efectivamente sucedió. Tal como advierte Sontag (2003), “algo se vuelve

⁸⁰ Tal como advierte Zamora (2007) a propósito de la vinculación renacentista entre la incipiente ciencia y las artes visuales. Como si la descripción objetiva de la realidad que ostentaba la primera tuviese su correlato en la representación ‘natural’ de las segundas. Una correspondencia que estaría sustentada en los descubrimientos realizados en el ámbito de la óptica. Específicamente, al advertir que la retina, y no el cristalino, sería la capa fotosensible del ojo que recibe los estímulos externos y los transforma en imágenes. De tal suerte que la visión no sería más que un fenómeno reflejante de la realidad. Como si se tratara de una suerte de espejo interno que habilita al artista para representar las cosas como son naturalmente. Así pues, como señala Zamora (2007), “si las imágenes del pintor debían ser *como espejos* de la realidad, no era difícil pasar de una metáfora a otra: los reflejos especulares son imágenes de las cosas, y todas ellas son, por tanto, representaciones” (p. 303). Sin embargo, pese a que la similitud que existe entre un objeto y su reflejo en un espejo o superficie reflejante, éste no podría considerarse propiamente como una imagen. Mientras que la imagen constituye una representación de las cosas, una interpretación que realizamos sobre la base de cierta intencionalidad; el reflejo no sería más que el resultado de un fenómeno natural, de algo que acontece pese a la voluntad del espectador.

real –para los que están en otros lugares siguiéndolo como «noticia»– al ser fotografiado. Pero una catástrofe vivida se parecerá, a menudo y de un modo fantástico, a su representación” (p. 13).

Desde esta perspectiva, el atentado contra el *World Trade Center* del 11 de septiembre del 2001 se presentaría como un acontecimiento “irreal” o “surrealista”. Un acontecimiento que sería descrito por sus sobrevivientes y testigos directos como algo que ‘sólo sucedía en las películas’, como un sueño sacado de una producción hollywoodense de carácter apocalíptico. Así pues, cabría cuestionarnos si el supuesto registro ‘objetivo’ del mal nos ayuda realmente a comprender aquello que estamos presenciando. Si, inclusive en situaciones donde se presencia directamente el horror, la comprensión parece rebasada por lo atestiguado.



Figura 1. Cadáveres de soldados confederados en Spotsylvania. Autor desconocido. 1864. *The Photographic History of The Civil War in Ten Volumes. Volume Three. The Decisive Battles.* The Review of Reviews Co., Nueva York. 1911.



Figura 2. Cadáveres de soldados alemanes en una trinchera capturada por los británicos cerca de Ginchy, durante la batalla del Somme. Autor desconocido. 1916. *Imperial War Museums*. Reino Unido.



Figura 3. Muerte de un miliciano durante la Guerra Civil española. Robert Capa. 1936. Colección abierta. España.

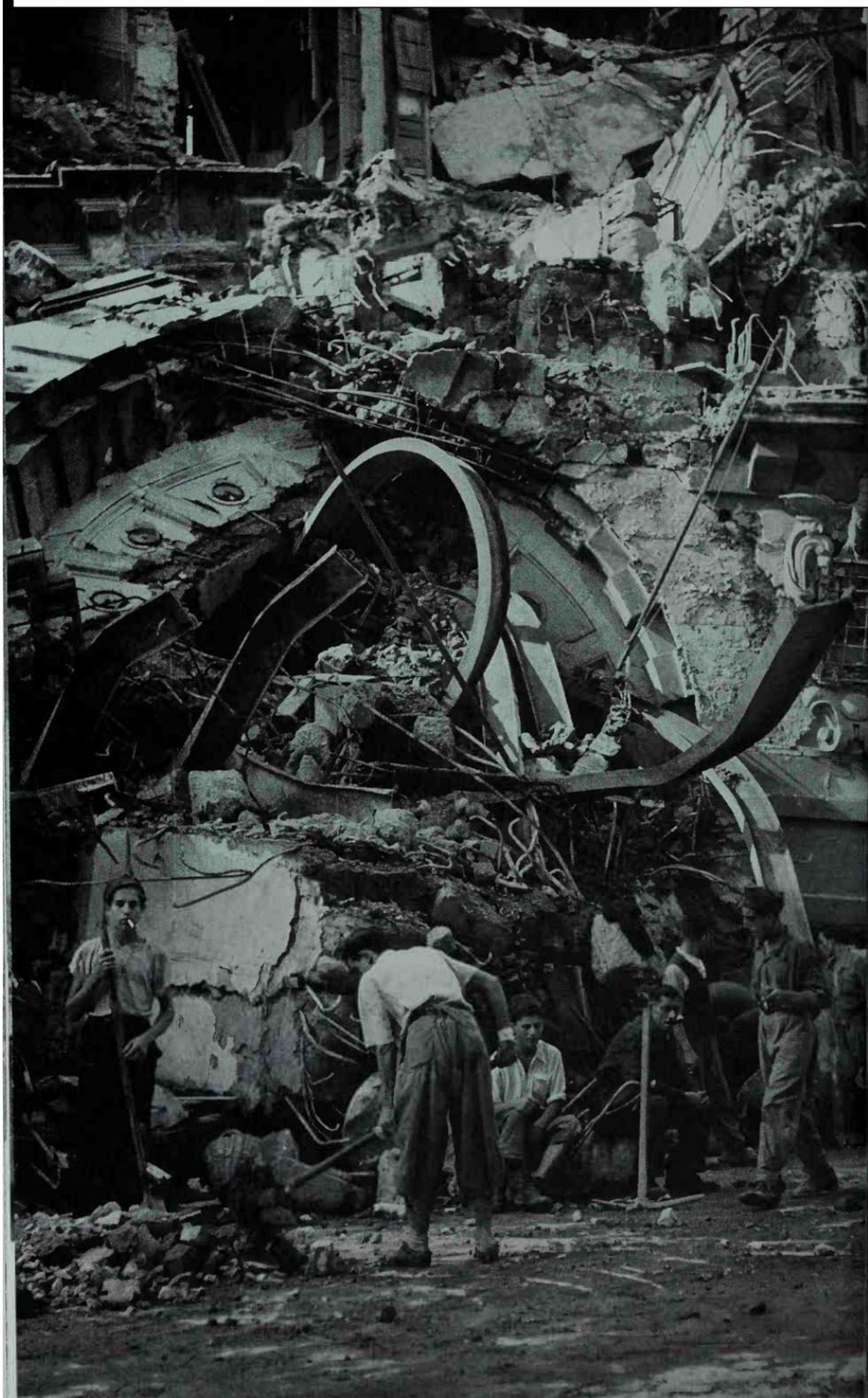


Figura 4. Escombros de la Oficina Central de Correos. Luego de que los nazis desocuparan la ciudad, dejaron una bomba temporal en el sótano que mató a cientos de personas y dejó heridas a otras tantas. Robert Capa. 1943. Nápoles,

3.1.3. El problema de la representación del mal como un problema sobre la memoria

Ya sea que se trate de un atentado terrorista, de una sangrienta guerra o de una mortífera cámara de gas, la cuestión parece confrontarnos con los alcances y las limitaciones que supone toda representación del mal. Con aquello que no sólo amenaza la comprensión, sino que también la re-presentación. La iteración de lo ya mirado y cuya impronta encontraría no pocas dificultades para articularse en un signo comprensible.

Ahora bien, como ya habíamos señalado, el problema sobre la inteligibilidad del mal sería en cierta manera un problema sobre la memoria. Específicamente, sobre los mecanismos implementados para preservar la memoria del horror. Un horror que en reiterativas ocasiones se plantea como inefable, como un abismo que desafía cualquier formulación descriptiva y conceptual. De manera que, para sortear el olvido o el silencio, la memoria tendría que recurrir al auxilio de un soporte para conservarse. Un soporte exterior a ella misma que le permitiría inscribirse a través de signos y que, a su vez, le posibilitaría repetirse indefinidamente.

Memorias, testimonios, crónicas, relatos, fotografías, películas, archivos...el soporte guardaría la función de significar la memoria a pesar de o, mejor dicho, en función de su ausencia. Tal como advierte Derrida en su texto *La farmacia de Platón* (1968):

Confiando en la permanencia e independencia de sus *tipos* (*típoi*), la memoria se dormirá, no se mantendrá más, no se afanará ya por mantenerse tensa, presente, lo más próxima posible de la verdad de los seres. Fascinada por sus guardianes, por sus propios signos, por los tipos encargados de la guardia y vigilancia del saber, se dejará tragar por *Lecé*, invadir por el olvido y el no-saber (p. 157).

Aunque el soporte sea un mecanismo efectivo para la conservación de la memoria, éste también se descubriría como su principio de ruina. Como aquello que, pese a resguardarla bajo sus tipos [*típoi*], prescindiría de la inmediatez de su presencia. De la memoria viva en tanto despliegue de la vida psíquica que se presenta a sí misma. De ahí, pues, que el olvido sea planteado como una eventualidad inminente, como la condición de posibilidad para dar lugar a ese peligroso suplemento que es el soporte. A la escritura

concebida como una instancia artificial y secundaria respecto del carácter orgánico de la memoria.

Dado lo anterior, no es de extrañar que el soporte sea frecuentemente considerado como insuficiente o inadecuado para dar cuenta de las experiencias sobre el mal. Como si a través de su inscripción se petrificara el movimiento ‘natural’ que supone la memoria. Un movimiento que apelaría a la rememoración directa y fidedigna de lo acontecido. Tal como señala Shoshana Felman (1990) cuando analiza el carácter específico que distingue el documental *Shoah* (1985) respecto de otros filmes sobre Auschwitz. Y es que, lejos de recurrir al material de archivo –fotografías y videos sobre la experiencia en los campos–, el documental de Claude Lanzmann utiliza exclusivamente la voz viva de los sobrevivientes a través de entrevistas. De manera que el testimonio en primera persona, proveniente de la memoria inmediata y expresado por medio de la voz, se sobrepondría al registro secundario y suplementario del archivo.

Es por eso que –nos advierte Felman (1990) – contrariamente a los filmes que le precedieron en la materia, éste [*Shoah*] se aleja sistemáticamente del material de archivos. Sus entrevistas son del *ahora*, sus imágenes son aquellas del *presente*. Más que una simple perspectiva sobre el pasado, el filme propone una visión del presente que desorienta, una nueva y apremiante intuición sobre la compleja relación entre la historia y el testimonio (p. 60).

Desde esta perspectiva, Felman consideraría que *Shoah* no es un mero documento histórico sobre el Auschwitz. Aunque el tema central reside en un acontecimiento que marcaría la historia del siglo XX, el director *nunca recurre al archivo* para dar cuenta de lo sucedido. Su fuente y su manera de contar las cosas es desde la actualidad. El pasado es relatado por sus sobrevivientes, por los testigos que narran a la luz del presente aquello que padecieron⁸¹. No obstante, pese al privilegio que Lanzmann le otorga a la oralidad y la presencia, resulta sumamente llamativa la apelación al soporte cinematográfico para

⁸¹ Una situación que estaría estrechamente vinculada con las reiterativas advertencias que realiza Derrida en *De la gramatología* (1967) sobre el privilegio de la sustancia fónica en la historia de Occidente: “El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado –el tiempo de un sopro–. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia” (pp. 25-26).

preservar el testimonio de los sobrevivientes. Como si el filme lograra no sólo salvar la memoria del olvido, sino que también sería capaz de amplificar su potencial narrativo.

Una situación que la propia Felman atribuye al carácter artístico del documental y que constituye el argumento central de quienes defienden la inteligibilidad del mal. Más allá de una mera exposición de hechos, el filme, en tanto que herramienta artística, posibilitaría la transición de una verdad que de otra manera hubiese caído en el olvido. Una verdad que quizá sea demasiado terrible o incomprensible para ser comunicada de manera directa. Así pues, el arte sería reiterativamente considerado como un mecanismo idóneo para transmitir un testimonio, como el puente que podría sortear el terreno de lo inefable y, al mismo tiempo, resguardar frente a la amenaza del olvido.

No obstante, frente a la consideración del arte como un remedio para dar cuenta del horror, persistiría el cuestionamiento sobre sus capacidades expresivas. Y es que, pese a la consideración del arte como un recurso eficaz en la preservación de la memoria, parecería que siempre hay un resto que no se deja aprender. Al mismo tiempo que, como sugiere Levi (1986), “cierta dosis de retórica es tal vez indispensable para que los recuerdos duren” (p. 17), habría también cierta experiencia del horror que resiste cualquier testimonio.

Si seguimos los señalamientos que realiza el propio Levi sobre los hundidos o los musulmanes, la experiencia del verdadero horror nos conduciría inevitablemente hacia la muerte o al silencio. Solamente aquellos que logran sobrevivir sin caer en el abismo, que no quedan petrificados por la mirada de la Gorgona, serían capaces de rendir testimonio. Tal como advierte Levi, (1986): “los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación” (p. 78).

Si bien el hecho de experimentar directamente el horror sería la condición necesaria para otorgarle una veracidad absoluta al testimonio, tal hazaña comprometería hasta tal punto la vida que sería imposible volver y decir algo. Dado que los muertos no pueden ‘decirnos’ nada, el sobreviviente se vería confrontado con la imposibilidad para hablar sobre ello o, en su defecto, de esbozar sólo una ínfima parte de lo que fue aquella

experiencia. Frente a esta situación, cabría cuestionarnos si realmente es posible sortear el terreno de lo inefable. Si, aún a través de ese maravilloso soporte que es el arte, podríamos vislumbrar un vestigio del horror vivido.



Figura 6. Fotograma de un sobreviviente que narra cómo eran procesados los cuerpos de los prisioneros en los campos de exterminio Nazi. 9:46. *Shoah*. 1985. Claude Lanzmann

3.1.4. Las iteraciones del mal

De cara a lo expuesto hasta aquí, el problema sobre la representación del mal se encontraría frente a una aporía. Dado que el deseo de ‘objetividad’ nos sume en la incomprensión – tanto más cuanto se pretende mostrar el horror en toda su crudeza–, la cuestión se decantaría por el análisis de su representación artística. Una representación que podría ser vista con sospecha, inclusive con cierto desdén, pero que constituye una vía singular para abordar la recalcitrante experiencia del mal.

Ahora bien, si atendemos a los señalamientos que realiza Derrida sobre el logocentrismo, cabría considerar cómo es que la historia de la metafísica ha tendido

reiterativamente a identificar al ser del ente como presencia. Una presencia que, como ya habíamos advertido⁸², sería desplegada como una plenitud tranquilizadora. Ya sea concebida como Origen, Dios, Forma ideal...la presencia apelaría a un significado trascendental e irreductible⁸³.

Dado lo anterior, la metafísica se habría impuesto la tarea de pensar el fundamento que subyace y reúne la totalidad de los entes y que, de manera consecuente, les confiere cierta inteligibilidad. Sin embargo, pese a la centralidad que ocupa en el orden de las cosas, el fundamento permanecería en cierta medida como inescrutable. Como aquello que, salvo que se corra el riesgo de confundirlo con alguna de sus determinaciones, no admitiría ninguna formulación conceptual ni descriptiva.

Así pues, al concebir el mal como una suerte de trascendental negativo, como la experiencia irreductible del horror que resiste cualquier intento de representación, la discusión no haría más que reiterar, desde otra perspectiva, la empresa desplegada por la metafísica occidental. A saber, el pensamiento sobre una presencia que se intuye en principio como inabarcable.

No obstante, más allá de consignar su experiencia al ámbito de lo inefable, la apuesta estaría en repensar nuestra aproximación al mal. Pese a que la reflexión filosófica ha vinculado reiterativamente el concepto con la nada o con el no-ser, con algo que carecería por sí mismo de cualquier sustancialidad; el mal cobraría una fuerza inusitada en el plano de lo concreto. Una constatación fáctica que pondría en tela de juicio cualquier argumento onto-teológico que lo remitiese a un mero error de cálculo. De ahí pues la consideración de que el mal sea algo irrepresentable. Algo que, sin importar el soporte o la manera en que se plasme, carecería de un signo apropiado que denote su terrible presencia.

Al respecto, si retomamos la crítica que realiza Derrida en torno al deseo de presencia que ha caracterizado a la metafísica y, bajo un mismo gesto, la vinculamos con las observaciones que propone en torno al signo y la escritura; entonces cabría proponer un

⁸² Al respecto, cabría remitirnos al apartado *Metafísica de la presencia, logocentrismo y fonocentrismo* que se encuentra en el primer capítulo.

⁸³ Tal como puntualiza Derrida (1967): “La metafísica occidental como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística. Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad” (p. 31).

abordaje distinto del problema. Un abordaje donde el signo sería entendido como aquello que representa la cosa ausente. Como una presencia provisional y suplementaria que difiere la presencia de la cosa misma. Ya sea que se trate del significado, entendido como concepto o sentido ideal, o ya sea que se trate del significante, comprendido como huella física o material; el signo tomaría el lugar de la cosa, del ser-presente, cuando no podemos mostrarlo ni tomarlo.

Sin embargo, como advierte Derrida a propósito de la semiología de Saussure, no hay una vinculación necesaria entre el signo y el referente. Más allá de considerar que las cosas estarían identificadas naturalmente por un signo específico, la cuestión apuntaría hacia una concepción arbitraria y diferencial de este último. Una concepción donde cada signo, bajo su doble faceta significado-significante, nos remitiría indefectiblemente a otro sin que podamos establecer una identidad irreductible⁸⁴.

En esta tónica, cuando referimos que el mal podría significar tal imagen o palabra, lo que estamos haciendo en realidad es poner en marcha un juego de iteraciones. Un juego donde cada significante –imagen o palabra– nos conduciría a una serie consecutiva de significantes. Pero, lejos de remitirnos a una presencia irreductible, la cuestión apuntaría hacia su postergación indefinida. Hacia aquello que Derrida denomina como *diferancia* [*différance*] ⁸⁵ y que, de manera provisional, podría ser entendida “como el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias” (Derrida, 1988, pp. 47-48). Un movimiento que agruparía y pondría en marcha, en este caso, las diferentes representaciones sobre el mal.

⁸⁴ Tal como advierte Derrida (1988): “Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexisten al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema” (p. 46).

⁸⁵ Para tratar de conservar el juego de palabras que utiliza Derrida en su ‘concepto’ *différance* en lugar de *différence*, las traducciones al español suelen optar por “diferancia” en lugar de “diferencia”. Lo anterior obedece al énfasis puesto en la variación de las vocales e/a, cuya pronunciación es imperceptible en francés. El hecho de que Derrida sustituya la ‘e’ por una ‘a’ no se trata de un mero capricho, sino que implica ya el sentido mismo del término. Una situación que se hace notar en el orden de la escritura, pero que es indistinguible para la pronunciación. Por su parte, Zenia Yébenes (2008), en su estudio introductorio sobre Derrida, opta por traducir *différance* por “diferenzia”. Una traducción que intenta conservar el juego de palabras recién aludido, pero esta vez alternado el cambio gráfico entre la ‘c’ y la ‘z’, y que, además, denotaría el doble sentido que guarda el término. Así pues, la *diferenzia* apelaría tanto a la distinción o la diferencia [*différence*], como a la tardanza o postergación [*différer*] en el pensamiento.

Representaciones que, dicho sea de paso, no niegan propiamente la posibilidad de nombrarlo o de significarlo, sino que advierten la imposibilidad de que haya algo así como un significado puro y definitivo. Que lo importante no es tanto la supuesta identidad que articula los signos, sino las diferencias que de una u otra forma los constituyen a través de la remisión a otros signos. De ahí pues el cuestionamiento tanto al supuesto carácter trascendental que despacharía el mal al terreno de lo inefable, así como a la pretensión de revelar su presencia irreductible a través de la memoria y de su representación artística⁸⁶.

⁸⁶ De cara a lo anterior, sería pertinente enfatizar que no se busca tanto indagar en las reacciones que provocan las impresiones sobre el mal (si se trata, por ejemplo, de un llamado a la paz o la venganza en el caso de la crueldad), ni tampoco en la función que desempeñan socialmente (si se pretende crear una mayor conciencia o generar un odio hacia ciertos sectores). Aunque son cuestiones que no se desestiman y que son por sí mismas pertinentes, su abordaje requeriría un estudio aparte.

3.2. La emergencia histórica sobre la representación del mal

Si bien la representación del mal se plantea como un problema durante la Modernidad, alcanzado su punto de inflexión a partir de Auschwitz, la cuestión podría remitirnos a otros momentos de la tradición occidental. Y es que, como fue constatado en la primera parte de la investigación, la incidencia efectiva del mal no ha dejado de estar acompañada por la reflexión filosófica. Una incidencia que tendría a su vez formas específicas de representarse a través de distintas herramientas y soportes.

No obstante, pese a que el mal ha sido un tema recurrente en la tradición occidental, su recepción no sería la misma para cada época. Mientras que en la Antigüedad Clásica se consideraría como un asunto desdeñable e, inclusive, perjudicial en su imitación; para el cristianismo, durante la Edad Media, llegaría a convertirse en un motivo exaltado y digno de admiración. De una u otra forma, el problema sobre la representación del mal todavía no radicaría en su posibilidad, tal como se plantea en el transcurso del siglo XX, sino más bien en las implicaciones ético-estéticas que conlleva la *imitación* de algo considerado, en principio, como desagradable u horrible.

Y es que, de cara a aquello que es placentero o agradable a los sentidos, el mal sería reiterativamente consignado bajo la impronta de lo grotesco o de lo feo. De aquello que tiende a provocar reacciones de repulsión o de asco cuando es directamente confrontado. De ahí pues que, en el ámbito de lo cotidiano, lo feo y lo malo suelen usarse como términos sinónimos. Cuando, de manera indiferenciada, decimos ‘¡qué feo!’ o ‘¡qué malo!’ para referirnos a ciertos acontecimientos que consideramos execrables o que no debieron tener lugar (al menos no en nuestra presencia).

Pero, lejos de emprender la huida frente a aquello que consideramos malo o, en su defecto, de convertirlo en un tabú⁸⁷; el arte se descubriría como el medio idóneo para brindar una visión soportable de esa terrible realidad. Un medio que no sólo nos mantendría a salvo, sino que además tendría la capacidad de suscitar placer *imitando* aquello que otrora causaría repulsión. Ya sea que se trate de la enfermedad, de la muerte, de la violencia o de

⁸⁷ Tal como señala Eugenio Triás (1982) a propósito de la relación ambivalente entre el tabú y el asco: “lo que se halla tabuizado, sometido al tamiz preponderante de la prohibición ancestral jamás cuestionada ni cuestionable, eso es sentido existencialmente, más allá de cualquier fugaz sentimiento pasajero, como asco fundamental” (p. 19).

la catástrofe...la obra de arte guardaría el privilegio de describir bellamente algo que de otra forma sólo sería considerado como un mal. De mantener cierto velo que le permita presentar como bello lo que, por sí mismo, resultaría demasiado brutal o desagradable⁸⁸.

Para dar cuenta de lo anterior, valdría la pena rastrear las premisas históricas y filosóficas que articulan la emergencia del problema sobre la representación del mal. Específicamente, la relación que ha tenido el soporte artístico con las no pocas manifestaciones de la maldad. Una relación que, remitiéndonos a la tesis central de Eugenio Trías en su texto *Lo bello y lo siniestro* (1982), plantea la belleza como el límite representativo del mal, de aquello que debería permanecer oculto si se quiere salvaguardar el efecto estético.

3.2.1. La representación del mal en la Antigüedad clásica

Imitar, nos señala Aristóteles en su *Poética*, es una actividad *natural* para el ser humano. Una actividad mediante la cual aprende y, sobre todo, se regocija con sus creaciones. Pero, lejos de limitar esta actividad a las cosas que le parecen bellas o agradables, el ser humano también encontraría deleite en la imitación de un objeto que en sí mismo es feo y desagradable. “Hay seres –nos advierte Aristóteles– cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres”. Así pues, si seguimos esta línea argumental, no es sino a través de la imitación *fiel* que la molestia sería transformada en placer. Una imitación cuya *fidelidad* no residiría tanto en asemejarse lo más posible al objeto original, sino más bien en representar el carácter más auténtico de las cosas a partir de la identificación con este último.

Al respecto, si atendemos a los señalamientos que realiza Umberto Eco en su *Historia de la fealdad* (2007), el mundo griego padecería cierta obsesión por distintos tipos de repugnancia y de perversidad. Una obsesión que se descubriría a través de los no pocos relatos mito-poéticos donde se asoma una crueldad inusitada. Desde sus turbulentos

⁸⁸ De ahí pues que Kant, en su *Crítica del discernimiento* (1790), advierta cómo es que la satisfacción que nos provoca la representación de un objeto estaría disociada de su existencia concreta: “Para hacer de juez en cuestiones de gusto no hay que dejarse afectar en lo más mínimo por la existencia de la cosa, sino ser totalmente indiferente a este respecto” (p. 250). Desde esta perspectiva, el arte tendría la capacidad de abordar cualquier tema y de provocar cualquier sentimiento, más allá de la reacción moral y de la repulsión que el referente concreto pudiese suscitar.

origines cosmogónicos, pasando por la fatídica emergencia de la humanidad, hasta los sangrientos casos que plagan las tragedias, la maldad se asomaría en una ambivalente vorágine de seducción y de repulsión. Tal como ejemplifica Eco (2007):

Medea mata a los suyos para vengarse del marido infiel; Tántalo cuece a su hijo Pélope y se lo ofrece en un banquete a los dioses para probar su perspicacia; Agamenón no duda en sacrificar a su hija Ifigenia para aplacar la ira de los dioses; Atreo ofrece la carne de sus hijos a su hermano Tiestes; Egisto mata a Agamenón para quitarle la esposa, Clitemnestra, a la que luego matará su hijo Orestes; Edipo, aunque sin saberlo, comete parricidio e incesto...Es un mundo dominado por el mal, donde seres sumamente bellos cometen acciones «feamente» atroces (p. 34).

Se trata pues de un cosmos donde la belleza se encuentra emparejada con actos aborrecibles. Actos que no serían exclusivos de seres *bellos*, sino que también estarían a cargo de seres monstruosos cuya mera presencia atentaría contra el orden natural de las cosas. Sirenas, quimeras, harpías, esfinges, centauros, medusas...todos ellos se presentarían como como híbridos o seres polimorfos. Seres que quizás aludan a los animales repugnantes, y podríamos agregar peligrosos, que señalaba Aristóteles.

No obstante, pese a esta vorágine de fealdad *embellecida*, la Antigüedad clásica también se encontraría regida por cierto ideal de perfección [*kalokagathía*]. Un ideal ético-estético que reuniría tanto lo bello [*kalos*] y lo bueno [*agathós*] bajo un mismo gesto. Y que, a su vez, establecería una vinculación *natural* entre lo feo y lo malo. Tal como señala Platón a propósito de su teoría de las ideas. Específicamente, de la distinción que realiza entre el mundo de las ideas, de la perfección en sentido estricto, y el mundo material, como sombra e imitación del primero.

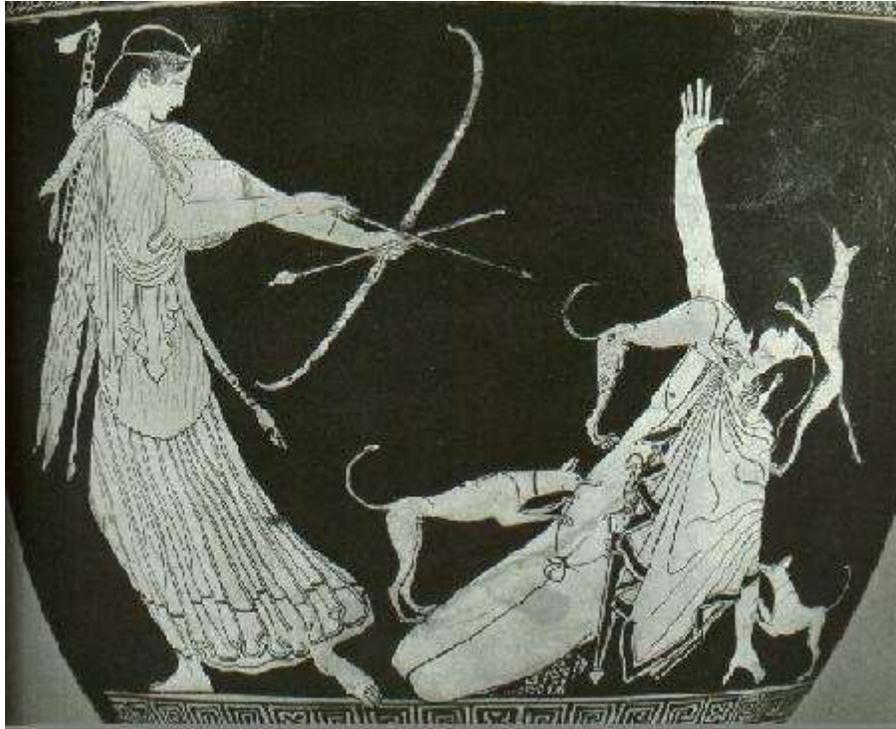


Figura 7. Ártemis y Acteón en una crátera del Pintor de Pan. Principios del siglo V a. C. Museo de Bellas Artes, Boston. Estados Unidos.



Figura 8. Amazonomaquia. Relieve del Mausoleo de Halicarnaso. Siglo IV a. C. Museo Británico, Londres. Reunido Unido.

Una distinción que consignaría la fealdad y la maldad al ámbito de lo sensible, mientras que la bondad y la belleza⁸⁹ morarían en los estratos superiores de la idealidad. Dado lo anterior, la apuesta de Platón residiría en aspirar a la belleza-bondad que albergan las formas ideales. Formas que, dicho sea de paso, constituyen la verdadera naturaleza de las cosas y que guardarían un estrecho vínculo con el alma. En esta tónica, como advierte Gadamer (1992), "el concepto de lo bello no sólo nos pone en contacto con el concepto del bien, sino también con el concepto de lo verdadero, y por ende, con el planteamiento de toda metafísica en general" (p. 287).

Pero, inclusive si se trata de cosas que son en apariencia bellas y buenas, Platón desdeñaría en última instancia cualquier representación material. Y es que, ante la polémica expulsión de los poetas, parecería que la belleza del arte no tendría cabida dentro de la ciudad ideal. Que la imitación [*mimesis*] de las cosas no sería más que un distanciamiento de su verdadera naturaleza. Una imitación de la imitación que nos priva de las formas ideales. De tal suerte que la representación del binomio fealdad-maldad sería concebida como una actividad que nos alejaría en grado máximo del ideal griego de la perfección. Una actividad que, como señala el mismo Platón en su *República*, implicaría ciertos peligros para el comportamiento de sus espectadores:

Por consiguiente no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter –o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado–, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia (*República*, III, 401 a-c).

⁸⁹ Aun así, no queda del todo claro qué entendían los antiguos griegos por la belleza. Si se referían a una belleza de tipo material, que por su forma resulta placentera, o, por otra parte, a una cualidad formal, que se le atribuye a las cosas o las personas. Del mismo modo, en lo que respecta a la fealdad, cabría distinguir entre la fealdad en sí misma, propia de un objeto que nos provoca una sensación de disgusto, y la fealdad formal, entendida como la desmesura o el desequilibrio entre las partes de un todo.

3.2.2. La representación del mal en la tradición cristiana

Ahora bien, en contraste con la concepción platónica de una realidad escindida entre un mundo ideal y un mundo material, la tradición cristiana apelaría a una visión unitaria de las cosas. Una visión teológica-metafísica donde todo el universo estaría revestido por la bondad y por la belleza de Dios. Y que, a su vez, excluiría cualquier atisbo de fealdad y de maldad en sí mismas. De esta manera, el cristianismo nos entregaría una concepción del universo donde todas las cosas, por muy ínfimas y repugnantes que pudiesen parecernos, estarían necesariamente vinculadas con el Bien y la Hermosura del Creador.

Si atendemos a las reflexiones de Pseudo Dionisio Areopagita en *Los nombres de Dios*, la Bondad y la Belleza serían propiedades idénticas que se le atribuyen a la Deidad. De manera similar a la irradiación solar, el Bien supremo bañaría generosamente con su luz a todos los seres. Ya sea que trate de los estratos superiores en la jerarquía celestial, de las criaturas irracionales que pueblan la tierra o de las cosas que carecen de alma...la Bondad de Dios se desplegaría como aquello que conserva, perfecciona y regula la creación. Inclusive, como señala el propio Pseudo Dionisio (p. 33), el no ser anhela participar del Bien que trasciende todo ser.

Pero Dios no es únicamente fuente de bondad, sino que también sería el origen de la hermosura y de la gracia. De aquello que, en la medida en que participa de Él, podríamos considerar como bello. A través de una argumentación similar a la Bondad como fundamento de todas las cosas, Pseudo Dionisio consideraría que Dios es la Hermosura que dota de belleza a la realidad en su conjunto. Una Hermosura que no sólo se constituye como el principio de la hermosura en tanto que categoría estética, sino que además sería el principio en el cual comienza y hacia el cual tiende la totalidad de la creación.

Llamamos Hermosura –nos advierte Pseudo Dionisio– a aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte generosamente toda belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz, para ser hermosos, y porque llaman (καλει) todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Hermosura (καλλος), y porque en Él se da todo conjunto, y es Hermoso, Hermoso del todo, Suprema Hermosura, que siempre permanece igual y del mismo modo Hermoso, ni comienza, ni termina, ni crece, ni mengua, ni en un sitio es Hermoso, en otro feo, unas veces sí lo es, otras no, ni tiende unas veces a lo

hermoso, otras a lo feo, ahora está, ahora no, para unos hermoso, para otros no, sino que siempre es Hermoso, idéntico a sí mismo y consigo mismo y en Él está primera y eminentemente la Hermosura, hontanar del cual deriva toda belleza (pp. 36-37).

Desde esta perspectiva, el universo se presentaría como una irradiación de la belleza primordial, del esplendor máximo de Dios que atrae todas las cosas hacia sí mismo. Para atisbar la Hermosura divina, debemos de reconocer la belleza inmanente que se encuentra esparcida por toda la creación. Reconocer cómo es que el Dios que trasciende toda belleza, que permanece en última instancia como inefable e inconcebible, se manifiesta al resto de los seres. No es sino bajo estas premisas que, como advierte Eco (p. 44), la *pancalia* o la belleza de todo el universo se instauraría como la concepción dominante en la Edad Media.

Sin embargo, pese a que la tradición judeocristiana toma distancia respecto de la concepción dualista de la realidad que propone Platón, persistiría la identificación entre la belleza y la bondad⁹⁰. Una vinculación que guardaría cierto paralelo con la argumentación clásica de la teodicea. Dado que Dios es el creador de todas las cosas, y éste es al mismo tiempo el sumo Bien, el mal quedaría necesariamente excluido del orden de la creación. O, dicho de otra manera, dado que Dios es el creador de todas las cosas, y éste es al mismo tiempo la Belleza suprema, entonces la fealdad no tendría cabida dentro de la creación. Sin embargo, ¿cómo podemos conciliar esta visión pancalística con la incidencia efectiva de la fealdad y de la maldad en el mundo?

Al respecto, cabría remitirnos a la argumentación que Agustín de Hipona realiza sobre el origen del mal. Por una parte, en lo referente al mal padecido, Agustín consideraría que éste cumple una función específica dentro de los planes de Dios. Ya sea como castigo, como prueba o como redención, el sufrimiento estaría recubierto por un sentido que trasciende el escrutinio humano. De manera que lo que es percibido como *malo* se descubriría en realidad como una parte necesaria en el orden divino de las cosas. En otras palabras, la fealdad, concebida como lo horrible o lo angustioso, no sería más que la expresión armónica de la justicia de Dios. Tal como señala Agustín en sus *Confesiones*:

⁹⁰ Tal como señala el mismo Pseudo Dionisio en *Los nombres de Dios*: “Puesto que la Hermosura y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Hermosura y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Hermosura” (p. 37).

En definitiva, Señor, para ti no existe el mal. Bueno, no sólo para ti. Tampoco existe el mal para el conjunto de tus criaturas. Fuera de este conjunto no hay nada que pueda interrumpir y corromper el orden que tú has puesto en ellas. Y si hablamos de las partes de ese todo, vemos que algunas se conceptúan como malas por la falta de cohesión entre sí. Pero como resulta que estas cosas hallan su cohesión con otros elementos, hay que concluir que son buenas no sólo para esos otros elementos, sino que son buenas también en sí mismas” (p. 222).

Por su parte, en lo que respecta al mal cometido, Agustín consideraría que se trata de una causa deficiente. De la determinación humana para alejarse de los preceptos divinos y encaminarse en una espiral de corrupción. Una causa que, en lugar de procurar la creación de Dios, terminaría por restarle potencialidad hasta conducirla a la nada. Desde esta perspectiva, todo acto horrible o cruel se descubriría como producto de la voluntad humana y no de Dios. Como algo que carecería de cualquier sustancialidad y que, en última instancia, estaría destinado a desaparecer. Así pues, como advierte Eco (2007), “si todo lo que se corrompe sufre privación de valor, eso quiere decir que antes de la corrupción había un valor positivo. Si la privación del valor fuera total, una cosa dejaría de existir. De modo que el mal y la fealdad en sí no pueden existir, porque serían «una nada absoluta»” (p. 44).

Para dar cuenta de la Bondad y de la Belleza de Dios frente a la incidencia de aquello que en apariencia consideramos como feo o malo, valdría la pena remitirnos a las representaciones que interpelan esta concepción armónica del universo. Representaciones que, aunque se descubran como horrendas o brutales, estarían matizadas por cierto sentido trascendental. Así pues, la crucifixión de Cristo sería el punto de inflexión respecto de los paradigmas estéticos de la Antigüedad.

Pese al rechazo inicial que suscitaría la imagen de un Cristo flagelado y agonizante, con un rostro deforme por el dolor y con el cuerpo mutilado por las heridas; ésta nos remitiría en última instancia al carácter humano de Dios y la belleza de su sacrificio. Un sacrificio que, vale la pena recordarlo, estaría orientado hacia la salvación del ser humano. Desde esta perspectiva, la representación de la fealdad, encarnada a través del sufrimiento

de Cristo, adoptaría un cariz religioso. Una representación que, lejos de provocar rechazo u horror, despertaría sentimientos de compasión y de identificación con el Cristo doliente⁹¹.

Pero ahí donde se busca representar al Cristo sufriente de la manera más cruda y fea (horrenda) posible, los mártires serían imaginados como seres que aceptan su funesto destino con la más absoluta serenidad. Como ejemplos de la santidad que da testimonio de su fe a través de la inmolación. Desde esta perspectiva, el arte medieval y renacentista desplegaría toda una serie de imágenes sobre los sufrimientos padecidos por los mártires. Decapitaciones, crucifixiones, desollamientos, torturas sobre la parrilla, mutilaciones, lapidaciones... la lista, tan extensa como la crueldad lo permita, mostraría, en contraste, cuerpos sensuales y rostros apacibles. Así pues, lo que de otra manera resultaría un espectáculo abyecto, quedaría velado por una composición elegante y un sentido trascendental.

⁹¹ Sin embargo, la representación del Cristo crucificado no sería bien recibida durante el cristianismo primitivo. Tal como señala Eco (2007), “la crucifixión no se consideraba un tema iconográfico aceptable y a lo sumo era evocada a través del símbolo abstracto de la cruz. Se ha sugerido que la resistencia a representar al Cristo dolorido se debió asimismo a disputas teológicas y a la batalla contra los herejes que pretendían afirmar su única naturaleza humana y le negaban su naturaleza divina” (p. 49). Asimismo, cabría advertir cómo es que la representación del Cristo crucificado llegaría inclusive a promover una erótica del dolor durante el Renacimiento. Una erótica que probaría los límites representativos del sufrimiento en el rostro y el cuerpo divinos.

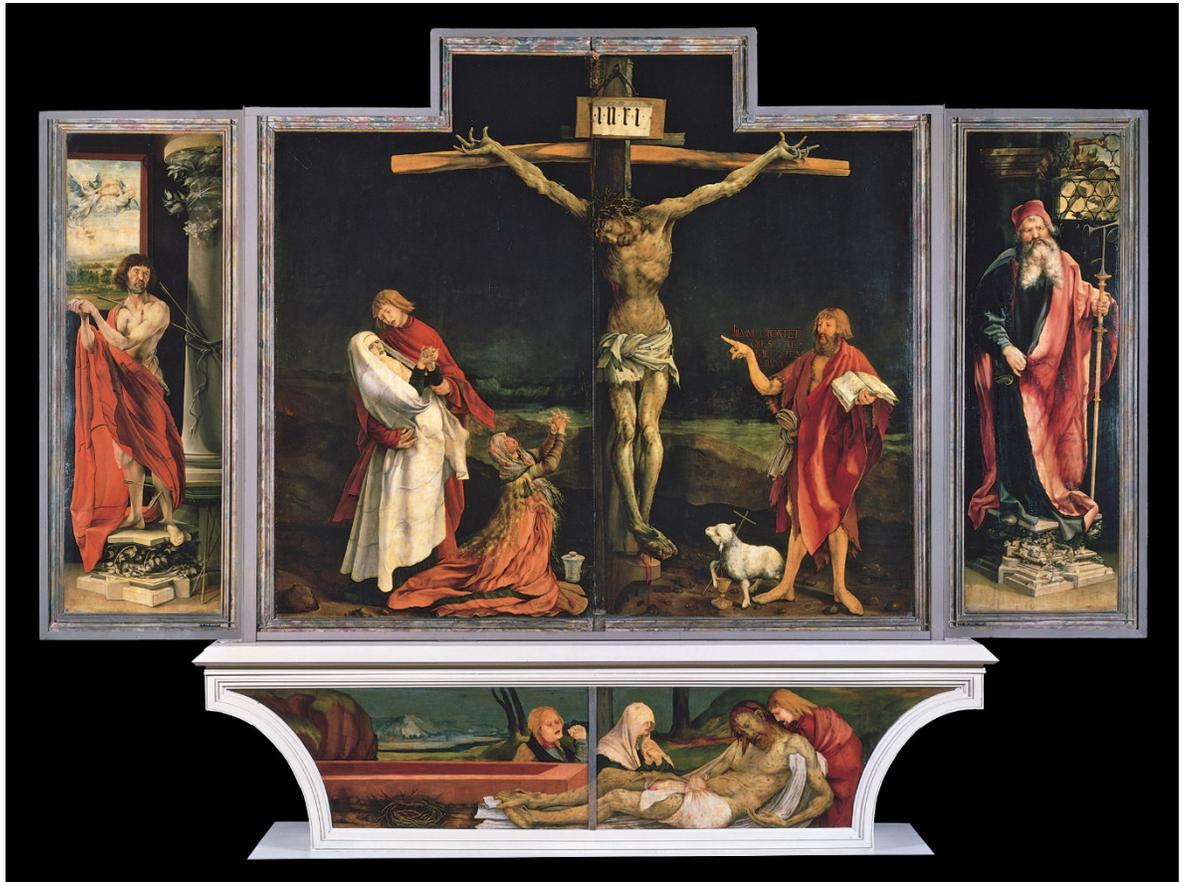


Figura 9. *La crucifixion (Tabla central del Retablo de Isenheim)*. Matthias Grünewald. c. 1512-1516. Museo de Unterlinden, Colmar. Francia.

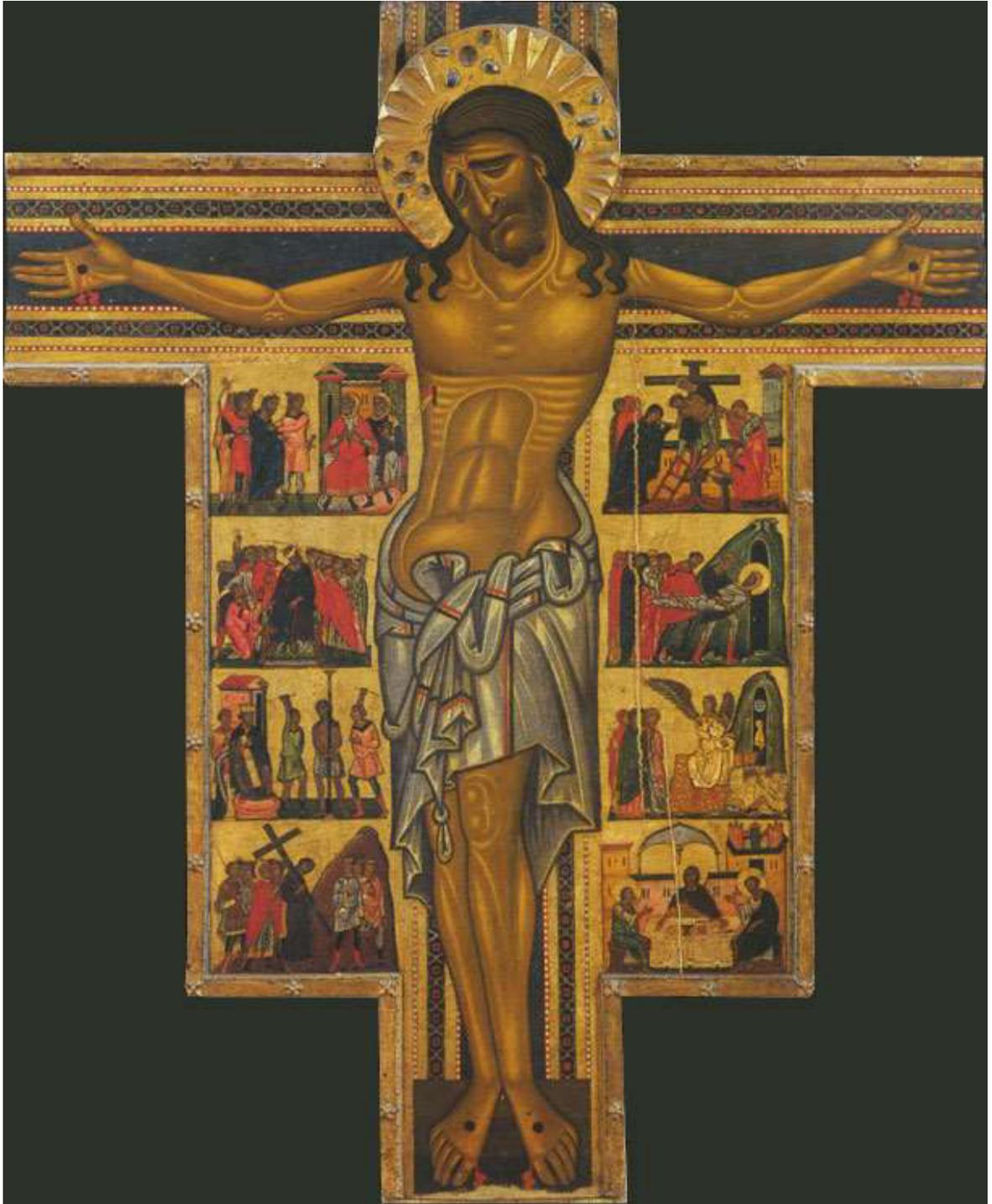


Figura 10. *Crucifixión con ocho historias de la Pasión*. Maestro del San Francesco Bardi. c. 1240-1270. Galería Uffizi, Florencia. Italia.



Figura 11. *Martirio de los Apóstoles*. Stefan Lochner. 1435. Städels, Frankfurt, Alemania.



Figura 12. *Martirio de Santa Águeda*. Sebastiano del Piombo. 1520. Palacio Pitti, Florencia. Italia.



Figura 13. *San Sebastián*. Andrea Mantegna. 1490. Ca' d'Oro, Venecia. Italia.



Figura 14. *San Sebastián*. Andrea Mantegna. c. 1456-1459. Museo de Historia del Arte de Viena. Austria.

3.2.3. Lo bello y lo siniestro en la representación moderna del mal

En una tesis que se antoja provocadora, Eugenio Trías (1982) afirma que “*lo siniestro constituye la condición y el límite de lo bello*” (p. 22). Que, más allá de recurrir a la represión tajante o la exposición cruda, la obra de arte apostaría por sugerir lo siniestro sin mostrarlo necesariamente. Si tomamos en cuenta lo anterior, podríamos considerar que las representaciones de la maldad (fealdad) que nos hereda la tradición sólo serían posibles por la presencia velada de lo siniestro. Una presencia que como tal destruiría el efecto estético que habilita una experiencia soportable del horror.

Ya sea que se trate de los brutales casos que plagan los mitos griegos o de la inmolación de los santos cristianos, la obra de arte se descubriría como un soporte capaz de preservar la fealdad, de ofrecernos una *bella imitación* de aquello que de otra forma provocaría asco u horror. En esta tónica, lo siniestro, nos advierte Trías, “*debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado, no puede ser desvelado*. Es a la vez cifra y fuente de poder de la obra artística, cifra de su magia, misterio y fascinación, fuente de su capacidad de sugestión y de arrebató” (p. 22).

Pero ¿qué es propiamente *lo siniestro*? Y, sobre todo, ¿cómo podría ayudarnos a comprender el problema sobre la representación del mal en la actualidad? Entre los múltiples significados que guarda el concepto de lo siniestro⁹², quizás el más recurrente sea el elaborado por Sigmund Freud en su obra homónima. *Das Unheimliche* (usualmente traducido como ‘lo siniestro’, aunque también como ‘lo ominoso’) apelaría a la sensación de espanto provocada por algo que otrora era familiar o conocido. Algo que, pese a ser íntimo y agradable en un momento dado, terminaría por descubrirse como amenazador⁹³.

Dado lo anterior, la pregunta medular respecto a lo siniestro residiría en averiguar cómo es que aquello familiar se transforma en algo terrorífico. Para dilucidar esta cuestión, Freud analizaría el uso idiomático de *lo siniestro* a partir de la contraposición entre las

⁹² De acuerdo con Trías (1982), lo siniestro podría referirse a lo contrario de lo diestro, es decir, lo zurdo, y, bajo un sentido simbólico, a lo torcido. Asimismo, lo siniestro podría denotar un destino negativo o funesto (p. e. el hado malo o el mal agüero). De manera análoga, lo siniestro también significaría el efecto de un poder malévoló, de una actividad cuya raíz es la envidia y que se ejerce de manera indirecta contra una víctima incauta. Una actividad cuyo desenlace sería el infortunio o la desdicha. De ahí que ‘el Envidioso’ sea uno de los tantos nombres que recibe Satanás.

⁹³ En palabras de Freud (1919), lo siniestro [*Unheimlich*] consistiría en “aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (p. 220).

palabras alemanas *Heimlich* (“íntimo”, “familiar”) y *Unheimlich* (“terrorífico”, “no familiar”, “extraño”). Y es que, a pesar de que en una primera instancia aparecen como términos opuestos, Freud conducirá su análisis hasta que ambos coincidan en su significado.

La palabra *Heimlich* puede apelar tanto a lo familiar y lo agradable, como también a lo clandestino y lo que se mantiene oculto. Mientras que la palabra *Unheimlich* también hace referencia a lo que es oculto, disimulado o secreto. Pero lejos de provocar un sentimiento de bienestar o de protección en ese ocultamiento, el término *Unheimlich* desencadenaría un terror atroz, algo que se vuelve incómodo e inquietante. De tal suerte que aquello que es *Unheimlich* contraviene la primera significación de *Heimlich*, pero no la segunda. Lo que parecía en principio la oposición de dos conceptos, terminaría siendo la coincidencia de uno respecto del otro. Tal como señala Freud (1919), “*Heimlich* es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*. De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*” (p. 226).

A partir de la coincidencia de los conceptos *Heimlich* y *Unheimlich*, en tanto que ambos hacen referencia a lo íntimo, lo secreto o lo oculto; sería posible explicar cómo es que aquello que resulta siniestro surge desde las entrañas de lo familiar. De acuerdo con la teoría psicoanalítica, el sentimiento de lo siniestro apelaría al retorno de una creencia primigenia que era benéfica, es decir que reportaba seguridad o bienestar, pero que posteriormente se transformó en algo aterrador y amenazante. De ahí que se haya reprimido tal creencia, convirtiéndola en algo inhóspito para la persona.

Ahora bien, dentro del inventario de motivos siniestros que examina Freud⁹⁴, nos gustaría centrar la atención en aquel que tiene lugar cuando lo fantástico acontece en lo real o, al contrario, cuando lo real se muestra bajo el estigma de lo fantástico⁹⁵. De una u otra forma, como advierte Trías (1982), “podría definirse lo siniestro como la realización

⁹⁴ Entre la gama de factores que vuelven siniestro lo angustiante se encuentran la omnipotencia del pensamiento, el nexa con la muerte, la repetición no deliberada y el complejo de castración (Freud, 1919, p. 242).

⁹⁵ Para ejemplificar lo anterior, Freud nos remite al relato *El arenero* de E. T. A Hoffmann. Un relato que se despliega como un vaivén entre lo real y lo fantástico, tensando ambos hilos narrativos hasta hacerlos indistinguibles. No obstante, en esta ambigüedad que caracteriza el relato, la emergencia de lo siniestro aparecería siempre velada por el efecto artístico. Como si su modo de presentarse fuese a través de su ausencia, de la belleza que perfila su sombra.

absoluta de un deseo (en esencia siempre oculto, prohibido, semicensurado)” (pp. 35-36). Un deseo que anida en lo profundo de nuestra psique, pero cuya constatación fáctica resultaría en un terror absoluto. De ahí pues el carácter ambivalente de lo siniestro, en tanto que se trata de un sentimiento provocado por el deseo y el temor hacia un mismo objeto. Una situación que, dicho sea de paso, guardaría cierta semejanza con el análisis que realiza Freud sobre el tabú⁹⁶.

Si recapitulamos lo expuesto hasta ahora sobre la lectura que Trías realiza de Freud, lo bello podría considerarse como la categoría estética de lo familiar. De aquello que cabe todavía dentro de nuestro horizonte de comprensión y que, por eso mismo, se muestra bajo un talante domesticado. Sin embargo, cuando se rebasa el límite impuesto a lo bello-familiar, éste se descubriría como portador de secretos. Secretos que otrora albergaban deseos profundamente temidos y, en consecuencia, reprimidos. De tal suerte que la presencia de lo bello se revelaría como la emisaria de horrores presentidos. De horrores que amenazan con salir a luz, pero que quizás sean secretamente deseados. Como si bajo la superficie armónica de la belleza se encontrara un caótico caudal de maldad.

Ahora bien, al considerar que lo siniestro aparecería siempre bajo la faz terrorífica de lo reprimido, entonces cabría advertir cómo es que la tradición occidental se ha confrontado con las representaciones del mal. Representaciones que, pese a involucrar actos de suma crueldad o de sufrimiento, se encontrarían de alguna manera comprendidas bajo la impronta de la belleza. Y es que, como advierte Trías, lo siniestro no sólo constituye un motivo en la obra, sino que también ostentaría la fuerza vital de esta misma. Una fuerza que operaría tras bambalinas, siempre velada o metaforizada, y sin la cual el arte quedaría reducido a un mero un cascaron vacío⁹⁷.

Pero las fuentes vitales que nutren al arte no tendrían como meta revelarse a sí mismas. La obra de arte no es una copia (fidedigna) de la realidad, de la realización de los deseos ambivalentes que operarían en el seno de la psique humana, sino que su propósito

⁹⁶ Al respecto, cabría remitirnos al apartado *Freud y la naturaleza inescrutable e ingobernable del mal en la psique humana*, donde se rastrea el origen del mal a partir de la ambivalencia psíquica que supone el concepto de tabú.

⁹⁷ Tal como señala Trías (1982), “lo que hace a la obra de arte una forma viva, según la célebre definición de Schiller, es esa connivencia y síntesis del lado malo y oscuro del deseo y el velo en que se teje, elabora y transforma, sin ocultarlo del todo” (p. 40).

residiría más bien en transformar dichos deseos. En recubrirlos con un velo que disimule su impacto y que, en una suerte de alquimia, transfigure el horror en placer. Entonces cabría cuestionarnos ¿cuál es el estatuto ontológico de ese velo que aparece como belleza? Y, aún más acuciante, ¿qué es lo que realmente esconde tras de sí?

3.3. Las implicaciones estéticas de la teología mística en la representación del mal

Tal y como Dios se mueve de manera incomprensible entre la presencia y la sustracción, el ser humano se halla suspendido entre su inmersión en lo imaginario y su movimiento hacia lo inimaginable. Hay entonces, tanto una proliferación interminable de imágenes y nombres, como la imposibilidad final de nombrar y representar. Nos hallamos suspendidos entre lo posible y lo imposible.

Zenia Yébenes, *Figuras de lo imposible*

Cuando pensamos en las representaciones contemporáneas del mal, resulta inevitable constatar cómo es que la frontera entre la belleza y lo siniestro se ha vuelto cada vez más difusa. Como si se intentara poner a prueba el límite impuesto por el efecto estético y mostrar el mundo de horror y de pesadilla que supone lo siniestro. El problema, como lo ha dejado en claro la literatura sobre Auschwitz, reside en que hay algo que [debe] permanece[r] irrepresentable. Algo que se antoja demasiado horrible para si quiera ser matizado por el color erótico de la belleza. Pero ¿qué es eso que se esconde detrás del velo que encarna el efecto estético?

Tras la cortina –nos advierte Trías (1982)– está el vacío, la *nada primordial*, el abismo que sube e inunda la superficie (abismo es la morada de Satanás). Tras la cortina hay imágenes que no se pueden soportar, en las cuales se articulan ante el ojo alucinado del vidente visiones de castración, canibalismo, despedazamiento y muerte, presencias donde lo repugnante, el asco, ese límite a lo estético trazado por la Crítica kantiana, irrumpen en toda su espléndida promiscuidad de oralidad y de excremento. Ese *agujero ontológico* queda así poblado de telarañas de imagen que muestran ante el ojo atónito [...] las más horribles y espeluznantes devoraciones, amputaciones y despellejamientos (pp. 40-41).

Ante esta visión tan abrumadora de las cosas que nos entrega Trías, cobraría cierto sentido el paralelo que se ha establecido entre la *nada primordial* y la divinidad. Como ya habíamos referido, a propósito de la experiencia que significó Auschwitz para sus sobrevivientes, el mal parecería asumir la forma de un trascendente negativo. De un *agujero ontológico* que no admitiría ninguna formulación conceptual ni descriptiva. Una experiencia inabarcable e inenarrable que guardaría ciertos aires de familia con la aproximación hacia lo divino que describe la teología mística.

De cara a lo anterior, valdría la pena ahondar en los presupuestos teológicos que habilitarían una identificación entre la experiencia monstruosa del mal y la experiencia mística de Dios. Para ello, se analiza en un primer momento la teología apofática de Pseudo Dionisio Areopagita y de Escoto Eriúgena, bajo la intención de cuestionar las posibilidades de articular un discurso que verse sobre la naturaleza de lo inenarrable e indescriptible. Aunque el concepto de Dios parece encontrarse en las antípodas del mal, ambos compartirían un aire de sacralidad que desafía cualquier intento de aprehensión discursiva. De este modo, la única vía para ascender a las cumbres celestiales o descender a los abismos infernales sería a través de la negación. Cuando de manera sistemática refutamos todo aquello que podría ser atribuible a nuestro objeto de adoración y nos sumergimos en el vasto océano de la incompreensión.

3.3.1. La teología mística de Pseudo Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena

Si bien la experiencia mística podría rastrearse hasta los antiguos cultos místicos grecorromanos⁹⁸, así como también cabría encontrarla en ciertos pasajes de Platón y de Plotino⁹⁹; no fue sino con la llegada del cristianismo que adquiriría una dimensión inusitada. Específicamente, ante la pérdida del cuerpo de Cristo y la disolución del cuerpo de Israel, la mística aludiría a la palabra que toma el lugar de la ausencia. Tal como señala Yébenes (2007), “la mística es el conocimiento espiritual que se produce entonces a través de la Palabra sagrada, de la Escritura” (p. 52). En este contexto, el místico [*mustes*] no sería tanto aquel que guarda los secretos del culto sagrado a través del silencio, sino que más bien se trataría de quien conduce al espíritu hasta la emergencia del Verbo.

Bajo esta consideración introductoria, la mística que propone Pseudo Dionisio Areopagita consistiría en poner en práctica un ejercicio de cuestionamiento sobre los límites que supone una teología de carácter epifánico y ontológico. Se trata de cimbrar toda pretensión de un sentido definitivo y, al mismo tiempo, de eludir cualquier interpretación canónica de sí misma. Tal como advierte el Areopagita al inicio de su *Teología mística*: “con un continuo ejercicio de la contemplación mística abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la

⁹⁸ Tales como los misterios eleusinos, los misterios báquicos o dionisiacos, los misterios de Méter, los de Isis y los de Mitra.

⁹⁹ Véase Platón (*República*. 509 B; *Parménides*. 141E); Plotino (*Enéadas* V, 5, 13).

medida posible, dejando tu entender esfuérgate por subir a unirse con aquel que está más allá de todo ser y conocer” (p. 245).

Para acometer esta empresa, Pseudo Dionisio nos propone tres modos de discurso teológico que se entrelazan entre sí y que se encontrarían impulsados por el movimiento erótico de lo divino. Por una parte, el modo afirmativo o catafático señalaría el momento del éxtasis divino, de la procesión de la divinidad hacia el cosmos. Por otro lado, el modo negativo o apofático apelaría al momento de éxtasis de la criatura, cuando el alma tiende hacia la trascendencia divina. Y, finalmente, el modo místico o de la hipernegación¹⁰⁰ remitiría a la unión inefable del éxtasis divino y del éxtasis humano, cuando la criatura se abandona en la divinidad que se encuentra más allá de todo ser.

No es sino a través de esta articulación de los tres modos del discurso teológico que, como señala Yébenes (2007), “el rol de la negación conceptual y lingüística se mostrará decisivo para hablar y pensar acerca de una trascendencia que se mostrará, por definición, inconcebible e inefable” (p. 54). Y es que, al mismo tiempo que Dios se encontraría de cierto modo presente en la totalidad de las cosas, representado sensiblemente a través de sus creaciones, habría también un sesgo que lo remitiría en última instancia al ámbito de lo inimaginable y de lo innombrable. Debido a lo anterior, surge el cuestionamiento sobre cuáles son las posibilidades de articular un discurso que aborde su naturaleza infinita. Si la divinidad se encuentra más allá de todo ser y todo conocer, entonces ¿cómo podemos dar cuenta de ella?

Frente a la postura de la Antigüedad que defiende la suficiencia de la razón para conocer la Causa primera¹⁰¹, así como también frente a la postura de algunos teólogos que

¹⁰⁰ Al respecto, cabría advertir que la negación hacia la que nos conduce Pseudo Dionisio no se trata de una mera negación de la negación (al modo de un movimiento dialéctico), sino que apuntaría más bien a una *hipernegación*. A un incesante juego discursivo que pretende dar cuenta de una Dios concebido como el principio irreductible de toda la existencia, pero que, a su vez, se sustrae a cualquier distinción entre ser y no ser.

¹⁰¹ Específicamente nos referimos a la tradición platónica. A pesar de las diferencias entre el concepto judeocristiano de Dios y la idea de Bien, en última instancia ambos funcionarían como fundamento de la realidad. En este sentido, Platón afirma que la idea de Bien se puede conocer mediante un proceso de abstracción dialéctica. El conocimiento de una cosa implica necesariamente su definición. Bajo esta lógica, cuando no se puede definir algo significa que no se le conoce realmente. Para definir algo, desde un objeto mundano hasta la misma idea de Bien, es menester abstraerlo de todas aquellas ideas que lo rodean. En un proceso que se asemeja a la inducción moderna, se parte de las ideas particulares para ir ascendiendo hasta las que son más generales, examinando cada una de ellas hasta culminar en un principio que no necesite de otro para ser

creen en la posibilidad de afirmarle ciertos atributos; el Areopagita realizaría una crítica para evidenciar las limitaciones intelectuales del ser humano. “Si alguno al ver a Dios comprende lo que ve –nos advierte Pseudo Dionisio–, no es a Dios mismo a quien ha visto sino alguna de las cosas cognoscibles de Él” (p. 255).

Sin importar cuán prolija sea la razón ni cuán excelsas sean sus atribuciones, la descripción de la naturaleza divina permanecería irremediablemente frustrada para su creación. De manera similar, Escoto Eriúgena apelaría a la inadecuación de nuestro lenguaje para significar propiamente a Dios. Si algo se predica de la substancia divina, incluidas las palabras de los santos y de las Escrituras, no se está refiriendo propiamente a ella sino a alguno de sus efectos. Ya que, como advierte Escoto en su *División de la naturaleza*, “no es inefable aquello de lo que se puede hablar de algún modo” (461 A, p. 71).

Entonces, dado que no hay ningún discurso capaz de comprender la substancia divina, ¿lo pertinente sería claudicar y replegarse en el silencio? No necesariamente. Tal como señala Murillo (1993): “El que la naturaleza divina sea incomprendible e inefable en sí misma no implica que no podamos referirnos a ella con nuestro lenguaje” (p. 134). Por ello, tanto Pseudo Dionisio como Escoto considerarían que hay ciertas formas para hablar sobre Dios. Formas que obedecen una lógica específica y que cuyo uso demanda el reconocimiento de ciertas limitaciones. En este contexto, cabría remitirnos a tres modos del discurso teológico que fungen como gradaciones complementarias.

Por una parte, la teología simbólica se refiere al proceso mediante el cual se establecen analogías entre las cosas sensibles y las divinas. Debido a su naturaleza inefable, Dios se manifestaría de manera indirecta a los seres humanos. Tal como sucede con la luz del sol cuando se muestra a través del aire, la suprema divinidad sólo es perceptible cuando interviene en su creación. Como señala Escoto, “por su misma inefable excelencia, de tal

explicado. De tal suerte que, si alguien afirma que la idea de Bien no se puede conocer, no se trata tanto de un impedimento de la razón sino de un error en su proceder. Tal como advierte Platón en la *República*: “Aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda –no según la apariencia sino según la esencia– y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá” (*República*. VII 534b – d).

manera es superior a toda naturaleza que participa de lo que le es propio, que ninguna otra cosa, sino Ella misma, se presenta ante toda inteligencia, pese a que por sí misma de ninguna de las maneras puede manifestarse” (p. 57). De ahí que las teofanías, en tanto manifestaciones de lo divino, sirvan para pensar y expresar simbólicamente el carácter ininteligible de Dios. Así, el símbolo se convertiría en el punto de partida que vincula la revelación sensible de la substancia divina con la naturaleza material del ser humano.

No obstante, cabe advertir que el símbolo posee un carácter ambivalente, ya que puede estar orientado tanto hacia la parte superior y serena del alma, como también a aquella que es arrastrada por las pasiones sensibles. Por tal motivo, recomienda Pseudo Dionisio, es necesario purificar el carácter material de la imagen que es receptáculo de lo divino: “Como los artistas cuando hacen una estatua que quitan todos los impedimentos que enmascaran la pura visión de lo que se halla escondido y por el mero hecho de quitárselos hacen que aparezca esa belleza oculta” (p. 248).

Lejos de desdeñar al símbolo, Pseudo Dionisio consideraría que su importancia reside en la capacidad para ser rebasado y revelar aquello que oculta. No es sino a través de las imágenes sensibles que el ser humano puede contemplar aquello que lo sobrepasa en tanto que divino. Tal como apunta Soto (2012), “el símbolo se ocupa del dominio de la división, multiplicidad y diversidad multiforme, pero puede revelar la esencia divina. Es su carácter educador y paidético” (p. 232).

Ahora bien, si la teología simbólica identifica las formas que representan a Dios, la teología afirmativa [*katafatiké*] se encargaría de articularlas discursivamente mediante ideas. Aunque, en sentido estricto la substancia divina sea inefable, eso no significa que no se le pueda afirmar desde sus efectos. Este tipo de discurso teológico, de acuerdo con Escoto, “predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas” (p. 68). Debido a lo anterior, la acción creadora de Dios constituiría la gramática de la cual se vale la teología afirmativa para referirlo desde el lenguaje humano.

Para articular un discurso sobre la substancia divina, la teología afirmativa realiza un movimiento descendente que parte desde sus atributos superiores hacia la realidad sensible. No obstante, teniendo en cuenta que la substancia divina no puede ser aprendida conceptualmente, termina hablando de ella desde un lenguaje impropio o metafórico. Así, señala Escoto, “asegura que es Verdad, Bondad, Esencia, Luz, Justicia, Sol, Estrella, Espíritu, Agua, León, Oso, Gusano, y otras muchas innumerables cosas. Y no sólo aquellas que son concordes con la naturaleza, sino también contra la naturaleza, como cuando dice que embriaga, que es estulticia, que es locura” (p. 68). En esta tónica, la metáfora se desempeñaría como un medio indirecto para hablar de la substancia divina, significándola a partir de relaciones de semejanza, oposición o diferencia.

Pese a lo anterior, cabe advertir que si bien todo aquello que se predica de la creación también puede ser dicho de Dios como una metáfora para significarle, no por ello se está afirmando lo que es en realidad. Más bien, lo que se dice de Dios tendría que ver con la comunicación de aquello que probablemente sea para quien sale a su encuentro. Sin importar cuántas cosas se le prediquen, el carácter trascendental de Dios termina por rebasar la capacidad cognoscitiva y expresiva del lenguaje humano. De cara a las aseveraciones realizadas por la teología afirmativa, la teología negativa [*apofatiké*] se presenta como la vía que clausura toda posibilidad de que haya algo que sea dicho propiamente de la substancia divina.

A través de un movimiento ascendente, que parte desde la multiplicidad material hasta las más altas cumbres divinas, la teología negativa está encaminada hacia la eliminación de todo discurso e imagen sobre la naturaleza de Dios. Como señala Pseudo Dionisio, no es sino “allí, en la negación, que hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podamos ver esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver” (p. 248). En la medida en que la teología afirmativa permite conocer lo que Dios es, la teología negativa indicaría todo aquello que no se sabe de Él. Debido a lo anterior, la teología negativa va más allá de lo establecido por la afirmativa, constatando a través de su negación la trascendencia absoluta de lo divino.

Por ejemplo, cuando se dice que ‘Dios es Verdad’ no se está afirmando que lo sea necesariamente, sino que se está apelando a una metáfora que significa exclusivamente para el ser humano. Por su parte, cuando se dice que ‘Dios no es Verdad’, no se está negando propiamente que lo sea, sino que se está advirtiendo sobre las limitaciones de atribuirle dicho nombre, dado que en última instancia su naturaleza es incomprensible e inefable¹⁰². Desde esta perspectiva, lo que parece una contradicción respecto de la aproximación hacia la naturaleza divina, se revela como una relación complementaria entre ambos tipos de teologías.

Para constatar lo anterior, Escoto profundiza en la función del prefijo *hyper-* al momento de referirse a la divinidad. Retomando las formulaciones de ambas teologías, se podría decir que Dios no es esencia, sino que es *más que esencia* [*hyperoúsios*]; tampoco es bondad, sino que es *más que bondad* [*hyperagathóthes*]; ni mucho menos es verdad, sino que es *más que verdad* [*hyperalétheia*]¹⁰³. No obstante, cuando se indica que Dios es *más que esencia*, *más que bondad* o *más que verdad*, no se está expresando en qué consiste cada uno de esos términos.

Debido a lo anterior, lo que en principio aparece como una afirmación, se descubre en su contenido como una negación. A través del prefijo *hyper-* se está dando a entender que Dios no puede ser considerado como mera esencia, bondad ni verdad. En todo caso, nos confrontaríamos con una hipernegación, con un modo discursivo que rebasaría toda oposición binaria entre aquello que *es* y aquello que *no es*. Tal como señala oportunamente Yébenes (2007), “la teología mística opera a través de una hipernegación que pretende ir más allá de la alternancia afirmación-negación. Este *más allá* apunta a lo que está radicalmente *antes*, indica la prioridad irreductible de la Causa frente a todo pensamiento, lenguaje o verdad” (p. 68).

Si bien Dios se plantea como la Causa de todas las cosas, como la divinidad dándose a sí misma y manifestándose a través de su creación; este Dios también sería aquello que carece de una representación adecuada. O, dicho de otra forma, la semejanza de

¹⁰² Tal como señala Escoto: “De todas cuantas significaciones la *katafatiké* reviste a la divinidad, la *apofatiké* no ignora cómo expoliarla. Pues si, por ejemplo, una dice «Es la sabiduría», vistiéndola con ella, la otra dirá, desnudándola, «No es la Sabiduría». Pues una afirma «Puede ser denominada tal», pero no asegura «Propiamente es tal»; y la otra muestra «No es tal, pese a que pueda ser llamada tal»” (p. 73).

¹⁰³ Escoto. *División de la naturaleza*. p. 70.

Dios sólo podría pensarse a partir de una desemejanza radical. En esta tónica, el énfasis de la teología negativa consistiría en elaborar un discurso sobre el carácter irreductible de la divina causa. De aquella trascendencia que está en todas partes y, al mismo tiempo, en ninguna cosa.

Finalmente, para dar cuenta del carácter a la vez trascendente e inmanente de Dios, cabría remitirnos a su encarnación a través de Cristo. Sobre cómo es que el Ser supraesencial se revela en una figura humana y que, sin embargo, permanecería de todavía oculto. Como si el misterio, que se sustrae a todo pensamiento y representación, fuese parte misma de la revelación. De tal suerte que, como advierte Yébenes (2007), “el deseo en la presencia de Dios sería el deseo en la presencia de aquello que se sustrae enteramente porque así se muestra más plenamente. *El exceso de presencia se encuentra peligrosamente cercano a la más pura ausencia*” (p. 66).

3.3.2. La vinculación entre la experiencia del horror y la experiencia mística de Dios

Entonces, ¿cómo se articula el parentesco entre la experiencia del horror y la experiencia de Dios? De acuerdo con cierta concepción heredada por la Antigüedad, específicamente por Platón y el neoplatonismo, para considerar formalmente algo como bello debería existir armonía y justa proporción entre sus partes. Como si la belleza fuese el resultado de una ecuación indefectible entre la medida y la limitación. En contraparte, todo aquello que denotara la desmesura y lo infinito sería sinónimo de fealdad, de irracionalidad, de caos y, en última instancia, de maldad. Así pues, mientras que la limitación estaría íntimamente ligada a la perfección, lo infinito guardaría un estrecho vínculo con lo defectuoso.

Sin embargo, pese a que dicha concepción de lo bello se mantendría vigente hasta el siglo XVIII, la entonces emergente teología judeocristiana cuestionaría la relación entre el límite y la perfección. Y es que, como advierte Trías (1982), no es sino a partir de la Patrística que lo infinito quedaría inexorablemente relacionado con la divinidad, con algo que escapa a toda percepción sensorial, que rebasa cualquier intento de comprensión racional y que, en última instancia, insinuaría el concepto moderno de lo sublime. En este contexto, la teología mística se descubriría como la expresión más depurada y el antecedente directo de una experiencia que supera toda imaginación.

La divinidad, siguiendo la argumentación que nos propone Trías (1982), sería “el piélago profundo, la hoguera siempre ardiente (que ya Moisés había presenciado), la extensión del océano y de la arena del desierto, la luz cegadora, la luz potentísima que es de hecho y derecho la tiniebla” (p. 24). Imágenes que evocarían, a través de lo mundano, la noción de infinitud tan rechazada por la Antigüedad. Una infinitud que ya no radicaría tanto en algo espurio, sino más bien en el fundamento mismo de la creación.

Dicha concepción de la divinidad, introducida por la teología judeocristiana, abriría el terreno para pensar lo infinito desde otra perspectiva. Específicamente, en el ámbito de la estética, permitiría una reflexión más allá de las limitaciones formales impuestas por la categoría de lo bello. Revestido así por un carácter sensible, lo infinito estaría vinculado con el sentimiento de lo sublime que plantea Kant en su *Crítica del discernimiento* (1790). Un sentimiento que, como advierte Trías (1982), “puede ser despertado por objetos naturales que son conceptuados negativamente, faltos de forma, informes, desmesurados, desmadrados, caóticos, esta categoría [...] rompe el yugo, el *non plus ultra* del pensamiento sensible heredado de los griegos, abriendo rutas hacia el *Mare Tenebrarum*” (pp. 24-25).

Pero la revelación de lo divino a través del dato sensible es ambigua. Dado su carácter misterioso, lo divino podría mostrarse tanto como una luz cegadora, así como un abismo insondable. De una u otra forma, nuestra percepción de esa faz divina parecería restringida por una suerte de velo. Un (bello) velo que recubriría algo que en el fondo se presiente como abrumadoramente siniestro. Como si al internarnos en el corazón mismo de lo divino descubriésemos algo que se antoja inquietante y amenazador. De ahí la relevancia del cuestionamiento sobre la naturaleza de la divinidad, sobre aquello que se oculta detrás del velo sensible de nuestra mirada. Tal como apunta Trías (1982):

¿Será Dios o será Satán lo que a través de ese viaje iniciático que poesía y arte realizan se revela? ¿Será un rostro espléndido, como aquel rostro luminoso que irradiaba a través de los círculos de las hipóstasis inferiores, tal como lo entreveía el renacentista Marsilio Ficino, lo que entonces se nos patentice? ¿Sería una luz cegadora ante la que cede toda visión y sólo puede alcanzarse en la tiniebla? ¿Será ese Dios Tiniebla, el corazón de la tiniebla, el fondo oscuro y siniestro de una deidad atormentada en sus desgarramientos, conceptuable como dolor y voluntad o como Uno primordial en perpetuo autodesgarramiento? ¿O esa oscuridad

y esa tiniebla será el último velo, angustioso velo, que a modo de noche oscura impide el vuelo terminal, aquél en el curso del cual se logra dar «a la caza, alcance»? (p. 31).

No es sino a través del presentimiento de aquello que se sustrae a nuestra percepción, de la divinidad inescrutable y angustiante, que la categoría de lo sublime cedería ante la categoría de lo siniestro. De aquello cuya condición esencial es el ocultamiento, pero que una vez revelado atrofiaría nuestras capacidades expresivas, conduciéndonos finalmente a un estado de petrificación.

Ahora bien, a pesar de que Kant no relaciona propiamente la experiencia de lo sublime con el mal, resultan sorprendentes las semejanzas entre sus efectos. Sobre cómo ambos conceptos apelan a la experiencia de una alteridad radical que resulta violenta para la imaginación misma. De algo monstruosamente desmesurado que no pueden ser dominado ni abarcado por ninguna instancia finita. Dado lo anterior, sería conveniente examinar la categoría de lo sublime que propone Kant. Específicamente, la manera en que el límite establecido por lo bello es rebasado por la presencia abrumadora de lo sublime. Se trata pues de la exploración de un territorio hasta entonces ignoto, de una región ambigua que albergaría nuestros deseos y temores más profundos.

3.4. Un viaje hacia el corazón de las tinieblas. El concepto de lo sublime en Kant y su relación con la representación del mal

¿Qué son los comprensibles terrores del hombre comparados con los terrores y prodigios entremezclados de Dios?

Herman Melville, *Moby Dick*

3.4.1. El concepto de lo sublime en Kant

De cara a las limitaciones formales impuestas por la categoría de lo bello, la filosofía de Kant se presentaría como el punto de inflexión que ampliaría el espectro de la experiencia estética. Una experiencia que ya no estaría supeditada a la tiranía del orden y de la armonía, sino que aventuraría hacia regiones que se antojan inconmensurables. Así pues, una vez abandonada la seguridad que simboliza el puerto de lo bello, nos adentraríamos en las tumultuosas e insondables aguas de lo sublime.

Pero ¿en qué consiste propiamente lo sublime? Si atendemos a los señalamientos que realiza Immanuel Kant en su *Crítica del discernimiento* (1790), lo sublime es un sentimiento que acontece cuando nos encontramos frente algo grandioso, algo que nos rebasa por su magnitud y que nos evoca la impresión de lo caótico y de lo indefinido. Se trata pues de un objeto sin forma, un objeto que apela a la inmensidad sin límites y que se encuentra por encima de toda comparación. Tal como advierte Kant (1790), “sublime es aquello que, sólo por el poder ser pensado, hace patente una capacidad del ánimo que sobrepasa cualquier patrón de medida de los sentidos” (pp. 327-328).

Ahora bien, aunque lo bello y lo sublime suelen gustar por sí mismos, procurando cierta satisfacción en su experiencia, cabría advertir algunas diferencias sustanciales respecto a la fuente de dicha satisfacción. Mientras que la satisfacción que provoca la belleza estaría ligada con la cualidad de un objeto delimitado en su forma, permitiendo así un juego placentero entre los estímulos recibidos y la imaginación; en el caso de lo sublime se vincularía con la cantidad de aquello que se presenta como absolutamente grande.

Dado lo anterior, podríamos considerar que el placer [*Lust*] provocado por lo sublime sería de carácter negativo. Un placer que, a diferencia de la experiencia de lo bello, tendría lugar de manera indirecta. Que acontece después de cierta inhibición o suspensión

[*Hemmung*] de las fuerzas vitales. Una retención que estaría acompañada por un súbito y potente desbordamiento de las cosas mismas. Como si se tratara de un dique que almacena esa energía vital hasta que ya no puede más y se rompe, provocando una experiencia violenta que nada tiene que ver, como sucede en el caso de la belleza, con el placer positivo ni con la seducción¹⁰⁴.

Y es que, dada su inmensidad, el objeto sublime constituye una amenaza para nuestra integridad, un peligro cuya magnitud nos hace constatar cuán insignificantes somos ante su presencia. Y que, por este mismo motivo, despierta un sobrecogimiento de admiración y de temor, de respeto frente a aquello que podría aniquilarnos si nos aproximamos demasiado. Por ello, la experiencia de lo sublime requiere guardar cierta distancia. La suficiente para mantenernos a salvo y, en última instancia, consumir el placer que nos provoca la inmensidad de lo presenciado.

Ya sea que se trate de un imponente fenómeno natural, como un huracán o una erupción volcánica, o de la mera presencia del océano sin límites o del desierto desolado¹⁰⁵, los objetos considerados como sublimes denotarían lo irrisoria que es nuestra capacidad de resistencia frente a su poder¹⁰⁶. No obstante, pese a los ejemplos recién señalados, cabría advertir que lo sublime no puede habitar ninguna forma sensible. Si bien hay objetos naturales bellos, no puede haber objeto natural sublime. Lo anterior obedece a que lo sublime propiamente dicho sólo puede remitirnos a las ideas de la razón. A ideas que carecen de una representación adecuada en el plano de lo concreto.

De cara a lo anterior, lo sublime se presentaría como la inadecuación [*Unengemessenheit*] de lo infinito en lo finito. Como una presentación de lo inconmensurable que irrumpe violentamente en un objeto natural o artificial finito. Y que,

¹⁰⁴ En palabras de Kant (1790): “La satisfacción en lo sublime no contiene tanto placer positivo cuanto más bien admiración o respeto, lo cual merece denominarse placer negativo” (p. 318).

¹⁰⁵ Además de despertar el sentimiento de lo sublime, resulta llamativo cómo es que el desierto también representaría la morada del Mal para el maniqueísmo. Tal como advierte Trías (1982): “No en vano el desierto era considerado por las viejas religiones dualistas maniqueas la morada del príncipe de los infiernos, el reino mismo de la Nada o la emergencia sensible del abismo sin fondo y sin fundamento” (p. 28)

¹⁰⁶ Tal como señala Kant (1790): “las rocas temerariamente suspendidas encima de nosotros y que amenazan con desplomarse, las nubes tormentosas que se acumulan en el cielo cargadas de rayos y truenos, los volcanes con toda su fuerza destructiva, los huracanes con la devastación que dejan tras de sí, el ilimitado océano en toda su rebeldía, la catarata de un río poderoso y cosas semejantes convierten en una pequeñez insignificante a nuestra capacidad de resistencia, en comparación con su poder” (p. 346).

en ese movimiento, lo que se presenta no es tanto la idea de infinitud, sino la inadecuación de la presentación misma. Una inadecuación que tendría su raíz en el espíritu y en su pretensión de emplear la naturaleza para *provocar* una finalidad independiente.

De tal suerte que el fundamento de lo sublime, en contraste con aquel de lo bello, residiría en nosotros mismos, en las ideas de la razón que proyectamos [*hineinbringen*] en la naturaleza. Tal como señala Kant (1790): “Lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón, las cuales, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente” (p. 319).

En suma, debido a que el objeto considerado como sublime desafía cualquier intento de representación y, al mismo tiempo, se muestra como violento para la imaginación; tendríamos que recurrir a las ideas de la razón para formarnos una representación que rebasa el dato sensible. Debido a lo anterior, la indagación kantiana centraría sus esfuerzos en analizar la dinámica interna que posibilita la experiencia de lo sublime. Específicamente, en la capacidad de la razón para confrontarse con la idea misma de lo infinito que emerge de sí y que es sensibilizada en un objeto que aparece como inconmensurable.

Si atendemos a los señalamientos que realiza Kant en su estética trascendental, la facultad del entendimiento sería la encargada de elaborar conceptos limitativos y categoriales. Conceptos que tienen su raíz en los datos sensoriales que proporcionan las estructuras del espacio y del tiempo. Por su parte, la facultad de la razón tendría la función de indagar aquello que rebasa el horizonte del entendimiento. Aquellas ideas que no pueden ser conceptualizadas por este último y que plantean problemas sin hallarles una solución (p. e. el principio y el fin del universo, el destino y origen del alma, la naturaleza de Dios).

Ahora bien, dado que lo sublime sería despertado por un objeto que se presenta como absolutamente grande, el entendimiento estaría imposibilitado para ver más allá de la frontera que le marcan sus capacidades. Frente a este impase, la imaginación actuaría como una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento. Una facultad que se vincularía, a partir del dato sensible, con la razón para dar cuenta de aquello que se presenta

como ilimitado. Así pues, la idea de lo infinito quedaría patentizada a través de su inadecuación con la realidad sensible.

Desde esta perspectiva, Kant terminaría por alzar un puente entre dos ámbitos que se pensaban como totalmente heterogéneos e irreductibles entre sí. Un puente entre lo impresentable y la presentación, entre lo sublime y la totalidad de las presencias. Presencias que, dicho sea de paso, por muy grandes o pequeñas que sean, jamás podrán abarcar la dimensión de lo absolutamente grande. Tal como advierte Derrida (1978):

Pero como en nuestra imaginación hay una tendencia al progreso infinito, y en nuestra razón una pretensión de totalidad absoluta, como a una idea real, la desmesura (*Unangemessenheit*) de nuestro poder de evaluación fenoménica de los tamaños, su inadecuación con la idea infinita, despierta en nosotros el sentimiento de una facultad suprasensible. Este despertar es propiamente lo sublime, y nos hace decir: «es sublime aquello en comparación con lo cual todo el resto [todo otro, *alles andere*] es pequeño» (p. 146).

Una vez superado el temor y el respeto que nos impone la presencia del objeto sublime, se daría pauta al placer de advertir nuestra propia superioridad moral respecto del resto de la naturaleza. En una suerte de síntesis entre la estética y la ética, nos sentimos en una situación que es a su vez tan frágil y privilegiada. Como si al contemplar aquel espectáculo que amenaza con destruirnos despertara también el reconocimiento de lo infinito que reside en nosotros mismos.

3.4.2. ¡El horror! ¡El horror!

En un viaje que se antoja como un descenso al infierno, Charles Marlow recorre la selva del Congo belga en busca del agente de interior Kurtz. A medida que nos adentramos en aquel lugar tan alejado de la civilización, la vegetación exuberante se alza como una muralla impenetrable. Una muralla que no sólo dificulta una visión clara del paisaje, sino que también resiste cualquier sentido proveniente del exterior. Como si se tratara de un indomeñable monstruo, la selva amenaza con aniquilar a todo aquel que incursione por sus turbios ríos.

No es casualidad que Marlow se cuestione al inicio del relato si aquella inmensidad fue creada como un embeleso o si, más bien, se trata de un peligro. De algo que, pese a la

empresa colonialista de las naciones europeas, terminaría por dominar a los supuestos conquistadores. Pero cabría advertir que no nos encontramos frente a una inmensidad que busque la venganza de quienes la saquean. Lejos de remitirnos al terreno moralizante de la fábula, la selva se mostraría como la más absoluta y brutal indiferencia. Como algo cuya mera existencia cimbra la frágil capa civilizatoria y termina por trastornar el alma de sus peregrinos.

Desde esta perspectiva, *El corazón de las tinieblas* (1899) de Joseph Conrad podría sugerirnos un cuestionamiento en torno al planteamiento kantiano de lo sublime. Un planteamiento que, como habíamos advertido, lleva la experiencia estética más allá del límite formal establecido por la categoría tradicional de lo bello. Y que, una vez cruzado el Rubicón, abriría el camino hacia un terreno caracterizado por lo caótico, lo horroroso y lo desmesurado. Sin embargo, lo característico de la propuesta de Conrad no residiría tanto en advertir la supuesta superioridad moral del ser humano, sino en develar la faz siniestra de lo que otrora era considerado como sublime.

Y es que, como señala Trías (1982), la reflexión estética kantiana no sería más que el comienzo de una serie de aproximaciones en torno a lo inquietante. No es sino a partir del idealismo alemán que la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime quedaría sintetizada bajo la impronta general de la belleza. Una belleza que sería concebida como la vinculación del dato sensible y del espíritu divino. Como la encarnación y la revelación de lo infinito en lo finito. Pero que, detrás de la belleza que supone la presencia de lo divino, la cuestión parecería apuntar hacia un fondo amenazador. Hacia algo tenebroso que se asoma fugazmente a través de una impresión sensible.

De cara a lo anterior, cobraría sentido aquel famoso aforismo que Trías retoma de Reiner María Rilke: “lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar”. De algo que no sólo amenazaría con destruirnos si nos aproximamos demasiado, sino que también insinuaría una condición demasiado horrorosa para ser constatada. Así pues, el viaje a través de la selva que nos narra Conrad trataría del encuentro con aquel fondo amenazador. Con las imágenes de muerte y de aniquilación que anidan en el corazón de la intrincada selva.

Para dar cuenta de lo anterior, cabría remitirnos a un pasaje en *El corazón de las tinieblas* donde Conrad (1899) describe la inmersión de Marlow en la selva. Un pasaje que, a través de una bella narración, nos permitiría vislumbrar aquella inquietante e indescifrable vorágine:

Remontar ese río fue como viajar de vuelta a los primeros días de la creación del mundo, cuando la vegetación dominaba el planeta y los grandes árboles eran los reyes. Un río deshabitado, un gran silencio, un bosque impenetrable. El aire era tibio, denso, pesado, pegajoso. No había alegría en el intenso brillo de la luz. A lo largo de numerosos trechos la vía fluvial desolada se perdía en un horizonte sombrío. En plateados bancos de arena los hipopótamos y los cocodrilos tomaban el sol. Las anchurosas aguas discurrían a través de un archipiélago de islas boscosas; uno se perdía allí como podría hacerlo en un desierto y todo el día había que recular en los bajíos, intentando dar con el canal, hasta que uno se sentía como bajo un hechizo, apartado para siempre de todo lo que alguna vez conociera, en algún remoto lugar, quizás en otra vida. A veces uno se veía asaltado por recuerdos del pasado, como suele ocurrir cuando no se cuenta con un solo instante de sosiego. Pero ese pasado llegaba en forma de sueño inquietante y rumoroso y aparecía como algo asombroso entre las sobrecogedoras realidades de este mundo extraño de plantas y agua y silencio. Y ese silencio que nos rodeaba no se parecía ni siquiera un poco a la paz del mundo. Era más bien la quietud de una fuerza implacable que estuviera rumiando inescrutables planes (p. 60)

Arcana, extraña, inmensa, implacable...la tierra salvaje no deja de provocar cierto sobrecogimiento en Marlow. Pese al silencio y la aparente tranquilidad que reinan en aquel lugar, persiste la amenaza de una violencia primigenia que podría estallar en cualquier momento. No obstante, el tan esperado cataclismo nunca llega a suceder (al menos no bajo la figura de una conflagración universal). Más allá de las masacres, de las enfermedades o de los desastres, lo verdaderamente perturbador de la selva reside en la contingencia absoluta. En el mutismo que rechaza cualquier sentido o significado trascendental.

Situada en las antípodas de lo que podría considerarse una concepción teleológica del universo, la tierra salvaje permanecería inmutable frente al paso del ser humano. Una situación que resulta insoportable para el otrora ilustrado y honorable Kurtz¹⁰⁷. Quien, tras

¹⁰⁷ “De esto se horroriza Kurtz –nos advierte Safranski (1997) –, del vacío de significado. Por ello todo es posible en un espacio lleno de manantiales y, sin embargo, vacío. Si el territorio salvaje tiene algo que decir, su mensaje es: ¡haz lo que quieras, no tendrá significación alguna! La tierra salvaje pasará indiferente por

internarse en el corazón mismo de la selva por varios años, terminaría por desatar una brutal explotación de marfil. Una explotación que no sólo estaría enmarcada por la destrucción de la selva, sino que también por el sometimiento de los nativos y por el asesinato de cualquier intruso.

Pero, por más que Kurtz trate de imponerse a la contingencia que supone aquella región salvaje, ésta terminaría por transformar su ser hasta la médula. “Creo que le había susurrado cosas acerca de sí mismo que él no sabía”, nos advierte Marlow, “cosas de las que no tenía una concepción clara hasta que prestó oídos a esa inmensa soledad. Y el susurro demostró ser *irresistible y fascinante*. Retumbó con fuerza en su interior porque en el fondo estaba vacío” (p. 97). Entre la fascinación y el horror, Kurtz se ve arrastrado por una espiral siniestra. Por esa inmensidad absurda e irresistible que ha sido proyectada dentro de sí mismo.

Desde esta perspectiva, cobrarían sentido aquellas palabras lapidarias que Kurtz pronuncia en su lecho de muerte. *¡El horror! ¡El horror!* Le dice a Marlow en un susurro apenas audible, pero que cimbraría los pilares de su mera existencia. Con un cuerpo demasiado débil para sostenerse por sí mismo y con la mirada perdida en la oscuridad de la selva, Kurtz termina por sucumbir ante el vacío que implica aquel inescrutable páramo. Así pues, lejos de tratarse de una elevación extática, el sentimiento de lo sublime se descubriría más bien como un descenso hacia los abismos del ser.

Pero ahí donde Kurtz se adentra en aquella inmensidad absurda y vive en carne propia el horror, Marlow se mantendría siempre al borde del precipicio. En el margen de un descenso que lo precipitaría hacia la locura. Pese a haber llegado hasta el corazón de las tinieblas, Marlow sabe que su experiencia fue radicalmente diferente a la de Kurtz. Que el verdadero testigo de la desesperación intensa e irrevocable fue este último. La suya, en contraste, había sido una experiencia que todavía se mantenía en los límites de la civilización y de la racionalidad¹⁰⁸. Y que, por este mismo motivo, aún podía narrar su

encima de eso, tenderá por doquier sus verdes zarpas, como si nada hubiera sucedido. Seguirá proliferando, sin sentido, fértil y temible” (p. 190).

¹⁰⁸ Tal como señala el propio Marlow tras constatar aquel trecho inabarcable que lo distinguía de Kurtz: “Estaba a escasos segundos de mi última oportunidad para pronunciarme y me di cuenta con humillación de que probablemente no tendría nada que decir. Ésta es la razón por la que afirmo que Kurtz era un hombre extraordinario. Tenía algo que decir. Y lo dijo. Dado que yo mismo me había asomado al borde del abismo,

vivencia en un gesto inteligible.

Si bien la novela de Conrad se anticipa a los funestos acontecimientos que cifrarían el siglo XX, resulta sumamente llamativa la función testimonial que desempeña el personaje de Marlow a lo largo del relato. Una función que no sólo nos permitiría atisbar un fragmento de aquella terrible realidad, sino que también abriría el espacio para quienes no han podido sobrevivir o, en defecto, han quedado imposibilitados para compartir su palabra. Así pues, el testigo se presentaría como una figura central para pensar nuestra relación con el mal. Para pensar de qué manera nos afecta y cuáles son las dificultades que enfrentamos para elaborar una narrativa en torno a su experiencia.

comprendía mejor el significado de su mirada, que no podía ver la llama de la vela pero era lo bastante amplia para abarcar el universo entero, capaz de penetrar hasta el fondo de todos los corazones que laten en la oscuridad. Había hecho su recuento. Había dado su veredicto. “¡El horror!”. Un hombre extraordinario, sin duda. Después de todo, aquélla era la expresión de algún tipo de creencia; tenía candor, convicción, había una nota vibrante de rebeldía en aquel susurro, el aspecto pavoroso de una verdad entrevista...la extraña combinación entre el deseo y el odio [...] Prefiero creer que mi resumen no habría sido una palabra de desdén y de indolencia. Fue mucho mejor su grito...mucho mejor. Una afirmación, una victoria moral cobrada a cambio de incontables derrotas, de abominables terrores, de abominables placeres. ¡Pero fue una victoria! (Conrad, pp. 114-115).

3.5. Mirar a la Gorgona a los ojos. El testigo y el testimonio ante la experiencia del mal

Al cabo de los años se puede afirmar hoy que la historia de los Lager ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incomprensión

Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*

3.5.1. La posibilidad de una voz narrativa frente a lo sublime

Una vez que el límite de lo bello ha sido rebasado, que nos encontramos en presencia del horror desmesurado, sería necesaria cierta distancia que nos permitiera contemplarlo. Una distancia que, como ya advertía Kant a propósito de las facultades para evaluar lo sublime, abriría el espacio para su relato. Si bien, siguiendo la argumentación kantiana, la razón juega un rol importante en dicha evaluación, la cuestión medular residiría en dos operaciones de la imaginación. Por una parte, la comprensión [*comprehesio aesthetica, Zusammenfassung*] apelaría a la medición matemática para evaluar el tamaño de las cosas. Una medición que estaría circunscrita por la impronta de la finitud, es decir, de lo sensible. Mientras que, por otro lado, la aprehensión [*apprehensio, Auffassung*] consistiría en una capacidad subjetiva de percepción que tiende hacia el infinito sin ningún impedimento. Una capacidad que nada tendría que ver con los números ni con los signos algebraicos, sino con una evaluación estética.

Ahora bien, mientras que la comprensión llega eventualmente al máximo sensible que se erige como medida fundamental, la aprehensión iría todavía más allá de este máximo hasta perderse en el infinito. Para que la experiencia de lo sublime tenga lugar, ésta tiene que hallarse en un punto intermedio. Un punto que conduce lo estético hasta su límite sin perderse en lo infinito matemático. Así, el objeto sublime se descubre en una lejanía suficiente para que su tamaño aparezca y, a su vez, en una proximidad tal para que sea percibido y ‘comprendido’. Como si se tratara de una ecuación que conjuga el máximo de aprehensión con el máximo de comprensión.

Para dar cuenta de lo anterior, Kant evocaría dos ejemplos que consisten en creaciones humanas. Dos ejemplos que, dada la magnitud de su tamaño, solicitarían cierto

distanciamiento para garantizar su efecto *petrificante*, para quedar pasmado [*médusé*] ante tal presentación de lo sublime. Ya sea que nos confrontemos con las pirámides de Egipto o con la Iglesia de San Pedro en Roma, nuestra capacidad de representación requeriría que nos situemos en un punto que no esté ni muy cerca ni muy lejos de ellas. Para que no nos detengamos demasiado en cada una de las piedras que las constituyen, así como tampoco que perdamos de vista la inmensidad que las reviste¹⁰⁹.

Sin embargo, cabría cuestionarnos si este alejamiento no sólo posibilitaría la experiencia de lo sublime, sino que también implicaría cierta narrativa. Una narrativa que, lejos de sucumbir ante su abrumadora presencia, articularía una representación sobre esta misma. Tal como sugiere Derrida (1978) cuando analiza el concepto de lo colosal en Kant: “Pero el alejamiento requerido para la experiencia de lo sublime, ¿no abre la percepción al espacio del relato? La separación entre la aprehensión y la comprensión, ¿no invoca ya una voz narrativa?, ¿no invoca ya una voz narrativa, lo colosal?” (p. 150).

Desde esta perspectiva, si atendemos a la vinculación otrora sugerida entre la experiencia de lo sublime y la experiencia del mal, el testimonio podría pensarse como ese relato que da cuenta del horror vivido. Como el resultado del alejamiento indispensable que todavía permitiría relatar el acontecimiento ‘sublime’. Dado que no había llegado hasta el fondo, que había guardado cierta distancia respecto del horror, podríamos considerar que Primo Levi aún podía relatar la historia de los Lager. Todavía podía articular un testimonio sobre lo que significó su internamiento en el campo de concentración.

No obstante, quienes se adentraron en aquel terrible fondo no sólo verían comprometida su capacidad narrativa, sino que, en el peor y más frecuente de los casos, jamás volverían a la superficie. Petrificados por la incompreensión y el sufrimiento, los hundidos se descubrirían como los verdaderos testigos. Como aquellos cuyo testimonio

¹⁰⁹ Tal como señala Kant en su *Crítica del discernimiento* (1790): “Cabe así explicarse lo que Savary hace notar en sus noticias sobre Egipto: que para recibir toda la emoción de la magnitud de las pirámides uno ni puede acercarse mucho a ellas ni tampoco debe alejarse mucho. Pues si sucede lo último, las partes aprehendidas (las piedras unas sobre otras) sólo se representan oscuramente y su representación no produce ningún efecto sobre el juicio estético del sujeto. Pero si sucede lo primero, el ojo necesita un tiempo para completar la aprehensión desde la base hasta el ápice; pero, de este modo, las primeras siempre se extinguen parcialmente antes de que la imaginación haya recibido las últimas, de suerte que la comprensión nunca es completa. De la misma manera puede explicarse suficientemente la perturbación o el tipo de perplejidad que, según se cuenta, asalta al observador nada más entrar en la iglesia de San Pedro en Roma” (pp. 330-331).

hubiese tenido un significado auténtico. Tal como señala Levi en *Los hundidos y los salvados* (1986):

Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a *la Gorgona*, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción” (p. 78).

Aunque el verdadero testimonio provendría de aquellos que, paradójicamente, han quedado imposibilitados para hablar, Levi asumiría la compleja tarea de relatar lo sucedido en el Lager. Una tarea que él mismo reconoce en principio como secundaria y deficiente. Como si se adentrara en un territorio que no sólo atrofiaría la memoria por medio del trauma, sino que también sería hostil para cualquier representación.

Desde esta perspectiva, cuando se intenta dar cuenta de un acontecimiento extremo, un acontecimiento que ponga en entredicho la propia vida y las palabras, cabría cuestionarse cuáles son los límites que plantea la narrativa testimonial. Dado que los muertos *no pueden decirnos nada*, el sobreviviente se vería confrontado con la imposibilidad para hablar sobre ello o, en su defecto, de esbozar sólo una ínfima parte de lo que fue aquella experiencia. El hecho de vivir directamente el horror sería la condición necesaria para otorgarle una legitimidad absoluta al testimonio, pero tal hazaña comprometería hasta tal punto la vida que sería imposible volver y decir algo. En este sentido, valdría la pena analizar en qué consiste el atestiguar y, sobre todo, las dificultades que enfrenta la formulación del testimonio.

3.5.2. El testigo, el testimonio y el mal

De acuerdo con la observación que realiza el historiador Dominick LaCapra (2009), la figura del testigo habría cobrado un protagonismo inusitado en el transcurso de la historia moderna. A pesar de que los testigos y los testimonios han existido en otras épocas y latitudes, LaCapra señala que la actualidad se distingue por la naturaleza desmesuradamente violenta de los eventos que cifran nuestro horizonte histórico. Eventos que van desde genocidios y otras formas de violencia, hasta supuestos desastres ‘naturales’.

De ahí pues que vivamos en la era del testigo, del testigo que rinde su testimonio (LaCapra, p. 60).

Sin embargo, cabría advertir que lo anterior se trata más de un presupuesto del autor que de una situación constatable o, mejor dicho, comparable. Que no hay propiamente ningún parámetro que nos permita discernir si vivimos en el peor de los presentes posibles. Como si se tratara de una de las tantas discusiones sin solución para averiguar quién ha padecido la peor fortuna en el *Cándido* (1759) de Voltaire¹¹⁰. Aun así, valdría la pena preguntarnos qué es el testigo y por qué ha tenido semejante atención en los estudios sobre el trauma.

Si atendemos a su raíz latina, tal como señala Giorgio Agamben (1999), el origen de palabra testigo tendría dos posibilidades. Por una parte, se encuentra el sustantivo *testis* que alude a quien “se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes” (p. 15). Y, por otro lado, se hallaría el sustantivo *superstes*, el cual “hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, que ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (p. 15). Ahora bien, lejos de fungir como un tercero neutral en una disputa jurídica, como un relator de hechos con vistas a dilucidar un juicio, el concepto de testigo, en este contexto, apelaría más bien al significado que refiere *superstes*. Como aquella persona que, debido al azar o su propia voluntad, habría sobrevivido una fatalidad para dar cuenta de su experiencia.

Asimismo, si tomamos en cuenta su herencia griega, el concepto de testigo parecería guardar cierta relación con el sustantivo *martis*. Con la figura del mártir que, dentro de la tradición cristiana, es inmolado con vistas a constatar su santidad. Así como el superviviente trataría de justificar su experiencia al narrar su aproximación al horror, el fatídico destino del mártir encontraría su razón de ser a través del testimonio de fe. En esta tónica, la doctrina del martirio cobraría sentido frente a lo que en principio parece carente

¹¹⁰ Tal como sucede en un episodio en que Cándido y su amada Cunegunda se embarcan hacia América, relatando los infortunios que habían padecido e indagando quién habría de ser el más desdichado de los pasajeros. A lo que uno de ellos le responde de la siguiente manera a la Cunegunda: “Señorita: yo tengo experiencia y sé lo que es el mundo; vaya usted preguntando a cada pasajero uno por uno la historia de su vida, y mande que me arrojen de cabeza en el mar si encuentra uno solo que no haya maldecido cien veces la existencia y que no se haya creído el más desventurado de los mortales” (p. 25).

del mismo. Como si el único modo de protegerse frente al absurdo que encarna una matanza fuese el mandato divino de preservar su memoria¹¹¹.

No obstante, pese a que ambos conceptos estarían íntimamente ligados con la memoria, el concepto del testigo moderno tendría muy poco en común con el sentido que le atribuyeron los Padres de la Iglesia al *martirium*. Como si, en el contexto específico de Auschwitz, lo padecido en los campos fuese en cierta medida un destino exclusivo que Dios reservaba a sus víctimas. Una situación que se antoja obscena ante aquel evento que resistiría cualquier sentido, cualquier intento de justificar el exterminio¹¹².

Aun así, ya sea que se trate del *superstes* o del *martis*, la noción moderna del testigo encontraría su carácter medular en la relatoría de una experiencia específica. Como si el sentido del sobreviviente, de aquello que lo empuja a continuar esa experiencia hasta el final, residiera en comunicar su sufrimiento a los demás. En convocar a una comunidad determinada para escuchar el relato de las tribulaciones que fueron enmarcadas por un evento considerado como traumático. Así pues, lejos de ceñirse a una descripción factual e inteligible, la memoria del testigo sería susceptible de alterarse o, en su defecto, bloquearse por dicho trauma.

Ahora bien, antes de continuar con el análisis, cabría atender a la distinción que realiza LaCapra entre atestiguar [*bearing witness*] y testimoniar [*giving testimony*]. Una distinción que, según LaCapra, no debería pensarse como una dicotomía irreconciliable, sino más bien como dos aspectos que revisten la figura del testigo. Por una parte, el atestiguar se referiría propiamente a la experiencia que se tiene del evento en cuestión y que, en muchos de los casos, podría adoptar formas no verbales. Formas que tendrían que ver con ciertos efectos desorientadores del trauma (pesadillas, *flashbacks*, convulsiones, comportamiento compulsivo...). Mientras que, por otra parte, testimoniar denotaría el intento para dar cuenta de la experiencia que uno ha tenido y ha vivido. Como la tentativa de articular en un gesto inteligible aquello que fue atestiguado.

¹¹¹ En palabras de Agamben (1999): “La doctrina del martirio nace, pues, para justificar el escándalo de una muerte insensata, de una carnicería que no podía parecer otra cosa que absurda” (p. 27).

¹¹² De ahí, quizás, el desafortunado uso del término *Holocausto* para referirse a lo acontecido en los campos de concentración. Un término que exigiría dotar de sentido aquello que parece no tener ninguno. Para un análisis más detallado del término ‘Holocausto’ véase la nota 2 al inicio de este apartado.

Pese a que los términos atestiguar y testimoniar suelen usarse de manera indiferenciada, cabría advertir que el primero tiende a denotar las personas que han vivido directamente un evento determinado o que, en su defecto, han estado muy próximos a este mismo. De ahí pues, como advierte LaCapra, la expresión ‘testigo ocular’ [*eyewitness*] que usamos para señalar a alguien que no sólo es un mero espectador, sino que se confronta directamente con aquella experiencia. Lo cual, a su vez, tendría una fuerza performativa con resultados funestos. Resultados que implicarían *ver* y *sentir* cómo es que alguien, quizás muy cercano o familiar, es torturado o asesinado.

De cara a lo anterior, podríamos afirmar que la condición de posibilidad y, al mismo tiempo, el principio de ruina del testimonio radicaría propiamente en la experiencia traumática. O, dicho de otra manera, el testimonio tomaría como punto de partida la imposibilidad de articularse cabalmente debido al trauma, al desfallecimiento de la memoria que parece acompañarlo. Tal como advierte LaCapra (2009): “El testimonio es por sí mismo amenazado y, de algún modo, autenticado o validado por los efectos sintomáticos del trauma, cuya impronta amenazaría por distorsionarlo o, en un caso extremo, destruirlo” (p. 61).

Nuevamente, si nos remitimos al caso concreto de Auschwitz, resultan sumamente llamativas las observaciones que realiza Levi sobre las dificultades, cuando no de las imposibilidades, que constituyen su testimonio. Y es que, dada la magnitud de la devastación y del horror, cualquier discurso se antojaría insuficiente o se arriesgaría a llevar en sus palabras la experiencia de aquellos que perecieron. De los hundidos que pueblan la memoria de Levi y cuya imagen cifraría todo el mal de su tiempo.

La imagen de un hombre, si es que aún se le puede llamar así, que se encuentra demacrado y encorvado. De un rostro anónimo en cuyos ojos parece haberse extinguido todo vestigio de pensamiento hacía ya mucho tiempo. Son ellos quienes no sólo habrían sido incapaces de testimoniar, sino que también de atestiguar. Como si una muerte prematura hubiese atrofiado su disposición para recordar y narrar. Demasiado cansados para observar lo que pasaba a su alrededor, demasiado muertos para sufrir realmente. De

ahí, pues, que Levi asuma la compleja tarea de hablar por ellos, de preservar la memoria de una masa anónima y siempre renovada que constituyó los cimientos de Auschwitz¹¹³.

Y es que no son pocas las ocasiones en que Levi confesaría la situación de privilegio que vivió en el campo. Específicamente, que él no perteneció a aquellos que padecieron el verdadero horror y que, por ese mismo motivo, fue capaz todavía de narrar su experiencia: “Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los «hundidos»; pero se ha tratado de una narración «por cuenta de un tercero», la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo” (Levi, 1986, p. 78).

Entonces, dado que el testimonio parece en principio confrontado con ciertas limitaciones, la otrora distinción entre atestiguar y testimoniar terminaría por adoptar un carácter tajante y aporético. Un carácter que abriría una brecha abisal entre la vivencia del trauma y la narración de esta misma. En tanto que atestiguar nos remitiría al exceso inabarcable, a la imposible aprehensión de lo sublime negativo, aquello cuyo único modo de presentación sería lo inefable o lo irrepresentable. Mientras que, en franca oposición, testimoniar apelaría al acto ineluctable de articular una narrativa al respecto. Un acto que suele plantearse tanto como una exigencia social, así como una suerte de necesidad expresiva del propio sobreviviente.

¹¹³ Tal como señala el propio Levi (1986): “los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación” (p. 78).

3.6. La discusión contemporánea en torno al problema sobre la representación del mal

La metafísica occidental como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística. Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad

Jacques Derrida, *De la gramatología*

3.6.1. ¿Es posible representar el mal?

Como habíamos advertido al inicio de esta indagación, el problema sobre la representación del mal encontraría su punto de inflexión en Auschwitz. Específicamente, en la figura del testigo que se enfrenta con la narración de lo atestiguado. Con aquella experiencia que se antoja demasiado traumática para ser recordada y, sobre todo, representada. Pese a que la tradición occidental está plagada por diversas representaciones de lo que, bajo diversos nombres, hemos denominado como *mal*; lo característico de Auschwitz residiría en una exigencia por *decirlo* todo. Por mostrar con una cabal transparencia lo que significó aquel funesto suceso. Como si la magnitud del desastre estuviese emparejada con la demanda de narrar hasta el más ínfimo detalle. De hacer que los testigos sean *portavoces* de la irreductible *presencia* del horror.

No obstante, aunque una ingente cantidad de relatos, descripciones e imágenes pulularon después de lo acontecido, éstas parecían ser dolorosamente insuficientes para dar cuenta del horror. Como si ninguna palabra ni imagen fuesen adecuadas para mostrarlo en toda su plenitud. Pero, con y más allá de Auschwitz, cabría cuestionarnos si toda narrativa que verse sobre el mal estaría destinada en última instancia a la frustración. Si, dado que nos confrontamos con *lo inimaginable*, la respuesta más oportuna sería el solemne silencio.

Al respecto, si atendemos a las observaciones que realiza LaCapra (2009), la cuestión podría recapitularse en dos posturas contrastantes. Entre aquellos que remiten cualquier intento de representar el mal al ámbito de lo inefable. Es decir, que sostienen la imposibilidad fundamental de *decir* el evento traumático a través del testimonio. Y, por otro lado, aquellos que le conceden cierta inteligibilidad redentora. Una inteligibilidad que sería habilitada por el uso de herramientas metafóricas y que desempeñaría una función catártica al momento de recordar el pasado. En esta tónica, ya sea que se apele al

sobrecogedor silencio o la elaboración estética, el problema sobre la representación del mal oscilaría entre el deseo de su presencia plena y la ineluctable, cuando no imposible, demanda de su narración.

Por lo que se refiere a la primera postura, los autores establecerían, de manera explícita o no, una relación fundamental entre la experiencia del mal y el concepto de lo sublime en Kant¹¹⁴. Específicamente, con el carácter violento e indefinible que distingue su impronta. Siguiendo en este sentido la línea argumental propuesta por Trías (1982), la experiencia de lo sublime se encontraría íntimamente vinculada con lo siniestro. O, en este caso, con lo denominado como *monstruoso*, con una suerte de alteridad radical que sólo podría suscitar un horror indescriptible.

Aunado a lo anterior, sería pertinente advertir también cómo es que esta postura ha encontrado cierto respaldo en la teología mística. Como si la experiencia de mal fuese de alguna manera tan irreductible como la experiencia misma de Dios. O, dicho de otra forma, que tanto el mal como Dios carecerían de una representación adecuada. Que toda formulación conceptual o descriptiva serían insuficientes para dar cuenta de su terrible grandeza. Y que, en última instancia, no podríamos más que sucumbir en éxtasis ante su desbordante presencia.

Entre quienes suscriben esta postura, cabría aludir en primer lugar la propuesta de Julia Kristeva. En su obra *Powers of Horror* (1982), Kristeva establecería una relación entre lo sublime kantiano y la experiencia de lo abyecto (concepto de raigambre lacaniana). Una experiencia que tendría como base una realidad abominable, anterior a cualquier sentido de un yo o de un objeto identificables. Una realidad que se antoja como monstruosamente perturbadora y que provocaría tanto repulsión como atracción.

Al respecto, para explicar esta ambivalente respuesta, Kristeva nos remitiría a un no-objeto. Algo que antecedería cualquier formulación lingüística y referencia semántica, situado más allá (¿o más acá?) de cualquier experiencia que hayamos tenido. Una alteridad radical que no podría asimilarse de ningún modo, ya que no contamos con las herramientas ni los medios para hacerlo.

¹¹⁴ Al respecto, cabría remitirnos al apartado “Un viaje hacia el corazón de las tinieblas. El concepto de lo sublime en Kant y su relación con la representación del mal”.

Por su parte, Jean-François Lyotard, en *La posmodernidad (explicada a los niños)* (1986), consideraría que lo sublime es una categoría más allá de cualquier categoría, una experiencia que denota una vez más la radical alteridad. Sobre lo sublime no se puede decir nada (es inefable), solamente se sabe que sucedió, que aconteció en un determinado momento. Se trata de algo que suele manifestarse de manera ambivalente, ya sea como absoluto terror o como absoluta divinidad, causando sentimientos contrapuestos: placer-dolor, alegría-ansiedad, exaltación-depresión. En palabras de Lyotard (1986), lo sublime:

tiene lugar cuando [...] la imaginación fracasa y consigue presentar un objeto que, aunque más no sea en principio, venga a establecerse de acuerdo con un concepto. Tenemos la Idea del mundo (la totalidad de lo que es), pero no tenemos la capacidad de mostrar un ejemplo de ella. Tenemos la Idea de simple (lo no descomponible), pero no podemos ilustrar esta idea por medio de un objeto que sería un caso de ella. Podemos concebir lo absolutamente grande, lo absolutamente poderoso, pero cualquier presentación de un objeto destinado a “hacer ver” esta magnitud o esta potencia absolutas se nos aparece como dolorosamente insuficiente (p. 21).

El espectador se siente insignificante ante la presencia de lo sublime, como si estuviese paralizado y desorientado, casi al borde de la muerte. En una especie de dialéctica de la privación, se siente un terror que se expande hacia la oscuridad (fin de la luz), la soledad (fin de los otros), la nada (fin de las cosas), la muerte (fin de la vida) y, en lo que respecta al tema, el mal (fin del bien). En suma, se trata de que algo rebasa cualquier intento de representación o que es impresentable. Algo de lo que tenemos *Idea*, pero que no sabemos o no tenemos los referentes para señalarlo.

Finalmente, Slavoj Žižek, en su texto *The Plague of Fantasies* (1997), retomaría lo sublime kantiano vinculándolo con los conceptos de lo monstruoso [*das Ungeheure*] y con el reino suprasensible de la Ley moral. Y es que, pese a que ambos conceptos parecen opuestos, Žižek consideraría que se tratan en realidad de dos caras de la misma moneda. Que cuando nos acercamos demasiado a la Ley moral, lo que encontramos no es el Bien absoluto, sino una obscena monstruosidad. Tal como advierte Žižek (1997): “La Ley suprasensible, así como lo Monstruoso, pertenecen al terreno de lo noumenal, y lo que Kant no está listo para aceptar, la conclusión que se empeña por evitar a cualquier costo, es la

identidad definitiva entre estos dos, el hecho de que la Ley sublime es idéntica a lo Monstruoso” (p. 281).

La paradójica relación entre la (sublime) Ley y el horror de lo Monstruoso tendría su sustento en la interconexión entre los conceptos de lo Bello, lo Sublime y lo Monstruoso. Como si, en una suerte de movimiento dialéctico, la actualización de uno de ellos daría paso al siguiente. Un objeto que es absolutamente bello deja de serlo para transformarse en sublime, a la par que un objeto que es enteramente sublime se convierte en algo monstruoso.

Bajo esta lógica, la aparente distinción entre la Ley y lo Monstruoso se debe a la perspectiva del sujeto. Cuando ‘percibe’ la Ley moral, el sujeto no lo hace tanto directamente, sino a través de cierto filtro o desde la distancia. Así como experimentamos la realidad material (fenoménica) a partir de la combinación simultánea de las categorías *a priori* de la razón y los objetos trascendentes a nuestro alrededor, “el reino noumenal-racional de los deberes éticos es en sí mismo el producto de la combinación entre lo monstruoso, insoportable ‘en sí-mismo’, y su pacífica distorsión hecha por el margen de nuestra mente finita” (Žižek, p. 281). Así pues, el acceso directo a la cosa en sí [*noumeno*] sería confrontado con la presencia de la Ley en su aspecto monstruoso, bajo su horrorosa realidad.

Ahora bien, lo llamativo de estas propuestas reside en la apelación a un fundamento negativo que subyace a las vivencias relacionadas con el sufrimiento o el dolor extremos. Con algo que se antoja demasiado horrible para ser representado. O, mejor dicho, aunque tuviésemos el coraje para testimoniarlo, careceríamos de las herramientas adecuadas para hacerlo. Ya sea que se trate de lo abyecto, de lo sublime o de lo monstruoso, la experiencia del mal quedaría remitida en última instancia al terreno de lo inefable.

No obstante, ahí donde el problema parecería decantarse por la claudicación del testimonio, se presentarían aquellos autores que defenderían la posibilidad narrar el horror a través de ciertas herramientas estéticas. De acuerdo con Richard Kearney, en su texto *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness* (2003), la narración imaginativa podría fungir como una vía para contrarrestar las dificultades de la memoria ante eventos traumáticos. Una narración que en principio podría ser ininteligible, pero que con el paso del tiempo subsanaría formas patológicas de melancolía, de amnesia o de repetición.

En una suerte de vinculación entre el psicoanálisis y el arte, Kearney propondría una narrativa que cura mientras es hablada. Una narrativa que, gracias a sus herramientas estéticas, permitiría no sólo preservar la memoria, sino que también dotarla de cierto potencial liberador. Así pues, como señala Kearney (2003), “tanto el arte como el análisis podrían ser vistos como portales catárticos hacia una genuina autobiografía y, por ende, hacia una rememoración histórica genuina” (p. 180).

Este tipo de narrativa se desplegaría como un doble proceso. Un proceso que primero sintetizaría y estructuraría las memorias, para después ser relatadas de manera espontánea a través de los vínculos establecidos con el pasado. Aunado a lo anterior, una buena narración debería tener la capacidad para que los aspectos contingentes de la experiencia puedan ser comprendidos de manera universal. Que, más allá de una mera descripción factual, así como también de un informe científico, la narración despierte en el lector cierta empatía con lo que se relata. En este sentido, el testimonio narrativo debería tener el potencial para generar un fuerte lazo con el sufrimiento de otros.

Aunque hay muchos y muy valiosos testimonios en torno a Auschwitz, tal como es el caso de Primo Levi o de Jean Améry, resultan llamativas las narraciones de autores que no fueron propiamente sobrevivientes. De autores que, pese a no haber tenido una experiencia directa con el horror, imaginaron magistralmente lo que pudo haber sido el internamiento en los campos de concentración. Tal como sucede con el poema *Fuga de muerte* de Paul Celan, cuando el carácter ficcional de la poesía permite imaginar aquello que en principio se plantea como inimaginable y, en consecuencia, irrepresentable.

Dado lo anterior, la imaginación narrativa sería la herramienta más adecuada para dar cuenta del horror. No es sino a través de la articulación de lo particular con lo universal, de la ficción con la realidad, que la narración puede aspirar un horizonte más comprensivo. Un horizonte que, a final de cuentas, abriría el espacio para rendir homenaje a los muertos mediante el testimonio.

Por otra parte, en su texto *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante* (2009), María Pía Lara analiza el potencial que poseen las historias del pasado para revelar ciertos aspectos de la crueldad humana. Ya sea que se trate de obras de carácter histórico, teatral, cinematográfico o literario; estas narrativas permitirían reconocer

formas específicas de actos malignos, comprendiendo cómo fue que ocurrieron y el daño moral¹¹⁵ que provocaron. Todo este proceso tendría el propósito de que el sujeto construya un juicio moral respecto a lo que está presenciando, es decir, que sea capaz de identificar aquello que es moralmente erróneo. Tal como advierte Pía (2009):

Las historias que poseen un tipo determinado de descripción nos aportan poderosas imágenes, metáforas y tropos que nos permiten llenar el vacío generado por nuestro desconcierto. Para comprender los lados más oscuros de la interacción humana podemos construir un puente entre lo que se dice y lo que queremos significar a través de una descripción develadora captada por una narrativa determinada (p. 38).

En franca oposición a los autores recién aludidos que remiten la experiencia de la crueldad al ámbito de lo inefable, Pía apelaría al uso del juicio moral y de la imaginación para sortear esta aparente aporía. Por una parte, cuando se aborda la capacidad de las historias para comprender las acciones malignas, el lenguaje desempeñaría un papel central. Un lenguaje que recurriría tanto al uso de herramientas expresivas –géneros, metáforas, tropos, perspectivas–, así como también a la creación de nuevos términos para generar una determinada reacción moral. Sólo de esta manera, nos advierte Pía, sería posible cristalizar imágenes que nos muestren el oscuro mundo del horror. Imágenes que rebasen el supuesto límite de lo inenarrable.

Ahora bien, para afianzar esta vinculación entre la ética y la estética, el lenguaje también sería capaz de elaborar juicios sobre lo presenciado. Juicios que no sólo estarían orientados a la comprensión del mal, sino que también apelarían a su discusión en la esfera pública. Y es que, más allá de la lectura unívoca y tajante del pasado, la cuestión estaría siempre abierta a reformulaciones. A la deliberación de sentidos o de perspectivas que no habían sido previamente consideradas y que, en última instancia, abrirían el espacio para un juicio colectivo.

De ahí que, como ya señalaba Kearney (2003), el testigo tenga la obligación moral de relatar su experiencia. Sin importar el dolor ni el trauma padecidos, el sobreviviente se vería una vez más confrontado ante la exigencia de contar su historia a los otros. Si bien

¹¹⁵ De acuerdo con Pía (2009), el daño moral sería entendido como la destrucción de la identidad moral de la víctima a partir de la crueldad humana, como aquello que ha dejado una *herida moral* (p. 23).

hay cierto reconocimiento en el potencial paliativo que tendrían las historias en sus propios narradores, como un remedio para purgar el malestar interno; el acento estaría puesto finalmente en su función social. En cómo una determinada comunidad podría aprovechar lo que de otra forma sería un sufrimiento absurdo. Por ello, como advierte Pía (2009), además de sortear el terreno de lo inefable, “estas historias constituyen también el material precioso aportado por los testigos de dichas atrocidades, cuya necesidad de contar una historia se convierte en una lucha, en un imperativo moral que les exige intentar escribirlas o contarlas” (pp. 39-40).

En suma, la propuesta de Pía radicaría en la capacidad de ciertas historias para develar los aspectos más atroces del mal. Aspectos cuyas múltiples manifestaciones suelen estremecernos y, no en pocas ocasiones, remitir su discurso al silencio. Para contrarrestar lo anterior, las historias establecerían un vínculo entre los recursos expresivos y la visión particular de su autor. Un vínculo que abriría el espacio para que el espectador sea capaz de comprender una determinada narrativa. De tal suerte que, en un punto donde convergen la ética y la estética, Pía apelaría tanto a las herramientas poéticas, a las formas en que se comunica una historia, como también al filtro moral, en tanto que se identifica una acción como mala o cruel, para dar lugar a un juicio crítico¹¹⁶.

No obstante, a pesar del énfasis que tanto Kearney como Pía hacen sobre el poder descriptivo e imaginativo de las historias, cabría cuestionarnos si realmente pueden sortear el terreno de lo inefable. Si en toda historia que verse sobre la experiencia del mal no habría un resabio inenarrable. Algo que no se dejaría aprehender por ningún soporte ni herramienta estética. Tal como advertía el propio Levi a propósito de su experiencia en el Lager. De cómo es que su condición privilegiada en el campo habría limitado en gran medida su testimonio.

Y es que, aunque tanto Kearney como Pía retoman a Levi como un ejemplo paradigmático de lo que significa la develación de lo inefable, sería este mismo quien

¹¹⁶ Al respecto, valdría la pena remitirnos a la intención original que tendría el testimonio de Primo Levi. Cuando en *Si esto es un hombre* (1958) apela la tarea de sus lectores como jueces morales: “Para escribir este libro he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima ni el iracundo lenguaje del vengador: pensé que mi palabra resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; sólo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces son vosotros” (pp. 193-194).

admitiría las fallas de su narrativa sobre el pasado. Que si bien no se pueden obviar las aportaciones que realizó para la reflexión del mal, sería pertinente señalar también las aporías de su testimonio. Aporías que en última instancia parecerían apuntar a la memoria del testigo. En cómo es que los recuerdos de un determinado acontecimiento serían modificados no sólo por el trauma, sino que también por las represiones o por otros recuerdos sucedáneos. Al respecto, como señala oportunamente Levi (1986):

Se ha observado, por ejemplo, que muchos supervivientes de las guerras o de otras experiencias complejas o traumáticas tienden a filtrar conscientemente sus recuerdos: cuando rememoran entre ellos o se los cuentan a terceros, prefieren detenerse en las treguas, en los momentos de respiro, en los intermedios grotescos, extraños o distendidos, y sobrevalorar por encima de los episodios más dolorosos. Estos últimos no son llamados voluntariamente de la reserva de la memoria (p. 30).

Pero no sólo la memoria del sobreviviente padecería una distorsión, sino que también la memoria de los victimarios tendría una suerte similar. Cuando un acontecimiento se vuelve demasiado incómodo para ser recordado, se recurriría entonces a una especie de verdad acomodaticia. Una verdad que estaría encaminada a aminorar, cuando no a sofocar, cualquier vestigio de culpabilidad y que sería, en último término, indistinguible de la mentira. En esta tesitura, como señala Levi (1986), “lo memorable ha querido convertirse en inmemorial y lo ha conseguido: a fuerza de negar su existencia ha expulsado de sí el recuerdo nocivo como se expulsa una secreción o un parásito” (p. 28).

Pese a tratarse de un instrumento maravilloso, nos advierte Levi casi al inicio de *Los hundidos y los salvados* (1986, p. 21), la memoria humana se revelaría en última instancia como falaz. Como un instrumento cuyas deficiencias inherentes apelarían a un suplemento que garantice su eficacia. Un suplemento que no sólo fungiría como un seguro frente a la constante amenaza de la desaparición, sino que también enriquecería la presencia de lo atestiguado. Como si se tratara de preservar una fotografía expuesta al sol por mucho tiempo, que paulatinamente va perdiendo sus colores y sus contornos por la luz abrasadora del olvido.

3.6.2. Ese peligroso suplemento

Cuando interrogamos por las posibilidades de representación del mal, estaríamos recurriendo a una tradición caracterizada por el estigma de la presencia. Por una presencia que sería reiterativamente concebida como la dimensión originaria e irreductible de las cosas. Una dimensión que supone un significado propio y que sería susceptible de resguardarse a través de una instancia específica. Dado lo anterior, la memoria parecería tener un vínculo directo con la terrible presencia que supone la experiencia mal. Como si la capacidad significativa de la primera fuese el medio más adecuado para preservar la impronta de la segunda. Una impronta que para algunos no encontraría ningún modo de representarse en un gesto inteligible, mientras que para otros cabría la posibilidad de articularse bajo los efectos de un filtro estético.

Ahora bien, si atendemos a la postura que niega una efigie del horror, estaríamos recurriendo a una suerte de fundamento negativo que subyace y reúne las experiencias relacionadas con el sufrimiento extremo. Un fundamento que, pese a su incidencia en el orden de lo concreto, permanecería totalmente ajeno a la comprensión humana. Como si se tratara de aquella Tiniebla supraesencial que alude la teología mística. De aquel exceso de presencia que no hace más constatar nuestra incapacidad para consignarlo bajo una representación inteligible.

Pero cabría cuestionarnos si el mal es en última instancia irrepresentable. Si no habría alguna manera de dar cuenta de su terrible presencia. De hacer que su impronta en la memoria se traduzca en una representación sensible. Y es que, con y más allá de la postura sobre lo inefable, resulta sumamente llamativa la insistencia en que lo representado debe tratarse de un reflejo de la realidad. Un reflejo que como tal implicaría una copia lo más parecida posible al original. Pero que, dada la naturaleza siniestra de este último, cualquier intento de aprehenderlo en detalle nos sumiría en la más abyecta incompreensión. Así pues, frente al anhelo de una reproducción fiel de la realidad, la apuesta estaría más bien en una representación que revele la verdadera naturaleza del mal.

Una revelación de la verdad que estaría más próxima al concepto griego de *alétheia* que a la corroboración empírica de la ciencia moderna. Como algo que emerge de la representación, que es *des-cubierto* y *re-conocido* en su carácter esencial, pero que también se da como ocultamiento. Como aquella faceta demasiado monstruosa que, tal como

advertía Trías (1982), constituye la condición y el límite de lo bello. De ahí que la pretensión de representar ‘objetivamente’ la impronta del mal sea más bien perjudicial para la comprensión de este mismo. Como si fuese necesario un filtro o cierta distancia para articular una imagen del horror.

Al respecto, cabría remitirnos al papel que desempeña el testimonio en la representación del mal. Y es que, además de la exigencia moral que pesa sobre el testigo para contar su experiencia, se encuentra emparejada la demanda de *decir la verdad* sobre lo acontecido. Una verdad que tendría como punto de partida la memoria del testigo, pero cuya validez podría ser constatada por cualquiera que se preste a escucharla. En esta tónica, como advierte Shoshana Felman (1990), “testimoniar no es solamente dar cuenta de algo, sino comprometerse y comprometer su discurso frente a los otros: hacerse responsable –a través de su palabra– de la historia o de la verdad de un acontecimiento, de aquello que, por esencia, excede el ámbito de lo personal, de aquello que posee una validez y unas consecuencias generales” (p. 54).

De ahí, pues, el reiterativo llamado a conservar la memoria del horror, es decir, a nunca olvidar el sufrimiento que significó un determinado acontecimiento. Un llamado que, pese a las no pocas formas de expresarse, encontraría su lugar privilegiado en el testimonio. Específicamente, en la voz narrativa de aquellos que de una u otra forma presenciaron el horror. Una voz que, como advierte Derrida a propósito del *fármakon* platónico¹¹⁷, guardaría un vínculo íntimo con el significado auténtico de la impronta en la memoria.

No obstante, pese a ser portadora de la verdad, la memoria presentaría ciertas dificultades tanto para conservar su impronta como también para representarla. Dificultades que, como ya habíamos señalado, podrían conducirnos a la incomprensión o, en su defecto, al olvido. Por ello, el movimiento natural de la memoria recurriría al auxilio de un suplemento. Un suplemento que, por una parte, sería planteado como una herramienta eficaz para preservar los recuerdos y para potenciar su capacidad expresiva; mientras que, por otro lado, aparecería como una amenaza para el otrora vínculo natural entre la memoria y la voz. Como un significante material del significante fónico que no participaría

¹¹⁷ Al respecto, se podría consultar el apartado “Platón, la Idea de Bien y la corrupción del mal” que se encuentra en el segundo capítulo.

directamente de la presencia. Así pues, bajo un carácter ambivalente, el suplemento consistiría en un soporte que se plantea en principio como peligroso para esta misma, pero sin el cual vería comprometida la permanencia de sus huellas. Pero ¿qué es precisamente ese peligroso suplemento?

Nuevamente, si atendemos a los primeros trabajos que realiza Derrida en torno al problema del fonocentrismo, el concepto de suplemento aparecería reiterativamente vinculado con la escritura. Con una escritura que no en pocas ocasiones sería considerada una amenaza para la presencia plena del *logos* y, sobre todo, para el carácter orgánico de la voz. Desde esta perspectiva, cabría entender el fonocentrismo como el despliegue de una tradición que ha privilegiado la voz [*phoné*], en detrimento de la escritura, como la instancia portadora del sentido.

Como aquella instancia ideal que guardaría una relación directa con el significado original de las cosas, mientras que la escritura sería relegada a un plano secundario. Como una mediación material y derivada del sentido auténtico. De ahí que, como ya habíamos señalado en el apartado sobre Levi-Strauss y su relación con el fonologismo¹¹⁸, la escritura no sólo sea vista como inferior a la substancia fónica, sino que también como un peligro exterior para el sistema interno de la lengua. Como una suerte de técnica suplementaria que deforma el sentido constituyente, que frustra el sueño metafísico de presencia plena.

Una escritura que, como advierte Derrida en la *De la gramatología* (1967b), tendría “la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica” (p. 45). Así pues, la asociación entre la escritura y el mal no sería del todo fortuita ni caprichosa. Y es que, si atendemos a las caracterizaciones del mal en la tradición occidental, éste aparecería reiterativamente como algo que viene a corromper la pureza originaria de las cosas. Como esa exterioridad que altera el supuesto orden natural del mundo. Un orden que, vale la pena recordarlo, provendría en última instancia de un fundamento irreductible (llámese Bien, Uno, Dios, Naturaleza, Razón...).

Ante esta situación, la impronta del mal aparecería siempre confrontada con una aparente imposibilidad de representar su terrible presencia. Como si el deseo, que

¹¹⁸ Véase el apartado “Un caso: Lévi-Strauss y el fonologismo” que se encuentra en el primer capítulo.

caracteriza a la empresa metafísica denunciada por Derrida, se hallara minado por sus propios medios. Así pues, más allá de abogar por la transparencia que supone el poder descriptivo-imaginativo de la narración o, en su defecto, de remitirnos al terreno de lo inefable; cabría cuestionar la manera en que nos relacionamos con la presencia del mal. Específicamente, en qué consiste aquella presencia que se supone trascendental y qué es lo que se representa de ella.

Como ya habíamos advertido, la tradición metafísica estaría orientada por un deseo de presencia. Un deseo que sólo podría consumarse a través de una relación íntima con esta misma. De un pasaje directo que garantice cierta proximidad y que, a la vez, permita conservarla de manera impoluta. De ahí que la substancia fónica sea concebida como la instancia que guardaría un vínculo natural con la presencia. Una instancia privilegiada que sería la depositaria del sentido auténtico de las cosas.

Al considerar que el habla constituye la expresión más natural o adecuada para significar la presencia en el pensamiento, la escritura llegaría bajo la forma de una imagen o de una representación. Una expresión secundaria y artificial que *suple* la presencia inmediata del pensamiento en el habla. De tal suerte que la intervención de la escritura sería como la alteración del orden natural de las cosas, como un recurso extravagante y peligroso. Tal como advierte Derrida (1967b), la escritura “es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente el habla cuando, en verdad, está ausente. Es una violencia cometida contra el destino natural de la lengua” (p. 185).

Pero ¿por qué la escritura es una técnica peligrosa? Si atendemos a los señalamientos que realiza Derrida, el peligro de la escritura residiría en el hecho de que la representación pretende hacerse pasar por la presencia y, a su vez, el signo por la cosa significada. Como si la representación-signo olvidara su papel suplementario y ocupara el lugar que por derecho natural le pertenecería al habla plena. Un habla cuyas flaquezas y deficiencias tuvieron que ser suplidas en principio por la misma escritura.

De ahí, pues, la doble significación que guarda la escritura, en tanto que suplemento, al confrontarse con la presencia. Como aquello que, por una parte, colma y acumula la presencia. Como algo que es añadido para denotar un excedente, como una plenitud que tiende a enriquecer la plenitud misma de la presencia. “Así –nos advierte Derrida (1967b)–

es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación” (p. 185). Se trata, entonces, de una significación ‘positiva’ que se le atribuye al suplemento.

Sin embargo, sería pertinente recordar que el suplemento no desempeña una función complementaria. No se trata tanto de añadirse a una presencia y de producir una suerte de relieve sobre ésta, sino que el suplemento vendría a situarse como un reemplazo. Como algo que es añadido en el lugar de una ausencia o de un vacío. Desde esta perspectiva, la representación ocuparía el lugar de la presencia o, mejor dicho, se situaría *en-lugar-de* la presencia. Tal como señala Derrida (1967b): “En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma” (p. 185).

Ahora bien, más allá de una oposición irreconciliable, tanto una como otra significación de la escritura-suplemento tendrían un rasgo compartido. Ya sea que se trate de una adición o de una sustitución, el suplemento guardaría siempre el carácter de algo externo. Una exterioridad que se plantea en principio como ajena a lo que colma o reemplaza. Y que, por esta misma razón, ha constituido en no pocas ocasiones la negatividad del mal. “El mal – nos advierte Derrida (1967b)– es exterior a una naturaleza, a lo que por naturaleza es inocente y bueno. Sobreviene a la naturaleza. Pero siempre lo hace bajo la especie de la suplencia de lo que *debería no faltarse a sí*” (p. 186).

Nuevamente salta a la vista el condicional (*si...entonces*) que no ha podido cumplirse. Aquel carácter fundamental que se le atribuye a la presencia, pero que debido a sus propias deficiencias terminaría por recurrir a un mal que se antoja necesario. Como si el sustituto que en principio se concibe ajeno e inferior a su naturaleza, fuese de alguna manera indispensable para ella misma. Y es que, lejos de constituir un medio secundario que cargue con un contenido mental, para Derrida la escritura aludiría a cualquier forma de inscripción y de iteración. Una forma que supone un rol trascendental como la condición de posibilidad de toda experiencia. Ya no tanto como la transcripción de la substancia fónica, sino como la mediación y la posibilidad de establecer una relación con el mundo. De ahí, pues, el cuestionamiento al aparente carácter irreductible del sentido y a la tan anhelada vinculación directa con la presencia.

3.6.3. El signo

Para profundizar en este carácter particular de la escritura, valdría la pena remitirnos al concepto de signo que plantea Derrida. Específicamente, a la función que suele desempeñar como representante de una cosa en su ausencia. Un representante que podría estar vinculado tanto hacia lo sensible, es decir, la cosa, la materia o el referente concreto; así como también hacia lo inteligible, hacia la idea, el concepto o el significado. Así pues, ya sea de una u otra manera, el signo fungiría como una mediación que difiere la presencia de la cosa. Que aplaza su aparición y que, al mismo tiempo, se coloca en el lugar de ésta.

Ahora bien, más allá de tratarse de una cuestión marginal en la tradición filosófica, el problema del signo se encontraría ya presente en el seno de esta misma. Y es que, si atendemos al despliegue de la historia de la metafísica, la reiterativa distinción entre lo sensible y lo inteligible no sería más que otra manera de comprender el doble carácter del signo. Entre aquello que se supone portador de la esencia-presencia y, en contraparte, aquello que fungiría como una mediación de mediación. Como la caída en la exterioridad del sentido original.

De cara a esta situación, la propuesta de Derrida radicaría en cuestionar el dominio que habría tenido el sentido y la significación en la tradición metafísica. Un dominio que, como ya hemos mencionado, correspondería con la empresa del logocentrismo. Con aquella tendencia sistemática e irreprimible por establecer un vínculo con el significado auténtico de las cosas. Un vínculo que, a su vez, habría presupuesto la posibilidad de acceder a una presencia originaria. Una presencia que se antoja anterior a cualquier impronta material y que, no en pocas ocasiones, coincidiría con los valores teológicos de la divinidad¹¹⁹.

Por tal motivo, no resulta sorprendente que la presencia haya guardado una relación más íntima con el significado que con el significante. Con aquella exterioridad que sería identificada con el carácter sensible y finito de la escritura. Sin embargo, lejos de invertir el

¹¹⁹ Al respecto, como advierte Derrida en la *Gramatología* (1967b), la vinculación entre el signo y la divinidad cobraría una articulación más sistemática y explícita durante el medievo cristiano. Específicamente, cuando la faceta inteligible del signo (el significado) aparece bajo la figura de un *logos* absoluto. Un *logos* que es pensado como una subjetividad creadora infinita y que precedería a cualquier exterioridad significante. Así pues, en palabras de (1967b), “la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios” (p. 20).

orden de los términos, es decir, de conceder al significante el dominio sobre el sentido; la apuesta de Derrida radicaría en advertir cómo es que ambos términos acabarían por depender de su contraparte. Cómo es que si queremos defender la idealidad del sentido tendríamos que recurrir eventualmente a un soporte material. Mientras que una apología del materialismo tendría que utilizar ciertos elementos conceptuales que lo hagan comprensible. De una u otra manera, el signo se descubriría como la simiente común entre la sensibilidad y el intelecto. Como una suerte de estructura que mediaría nuestra relación con el mundo.

Entonces, si el abordaje del signo está desde un principio determinado por la distinción entre lo sensible y lo inteligible, la propuesta de Derrida residiría en cimbrar el modo en que se relacionan ambos aspectos. Una propuesta que, vale la pena advertirlo, no implica necesariamente el retorno a una instancia de verdad anterior o superior a este mismo. Si no que más bien apelaría a un modo que truncase el dominio irrestricto del sentido y de la significación. Un modo que, más allá de suponer una vinculación natural entre el referente (la cosa) y el signo o, por su parte, entre el significado y el significante; propondría un desplazamiento incesante de significantes sin conducirnos a un significado irreductible.

Para profundizar en este modo particular de ‘significar’, sería pertinente remitirnos al análisis que realiza Derrida sobre la semiología de Saussure. Específicamente, a la función que desempeñaría el signo como sustituto provisional de la cosa misma. Un sustituto que, además de ser concebido como remplazo y derivación de una presencia original, vendría a ser también un momento de mediación ante su emergencia final. No obstante, cuando intentamos dar con el significado de un determinado signo, lo que encontramos no es tanto aquella presencia auténtica, sino la referencia sucesiva a otros signos.

“Un significado –nos advierte Yébenes (2008)– no es más que un significante colocado en una posición determinada por otros significantes” (p. 40). Así pues, dado que el significado o el sentido del signo nunca aparece en sí mismo, lo que tendríamos más bien es un sistema de diferencias o de relaciones en el que la presencia sería postergada, diferida. Ahora bien, lejos de limitarse al ámbito de la lingüística, el análisis del signo que hace Derrida repercutiría en toda la tradición metafísica. Y es que, si atendemos a la ausencia de

un significado definitivo, cualquier discurso en torno al significante parecería destinado al fracaso. Lo cual, vale la pena advertirlo, no implicaría tanto un abandono del signo –sería imposible–, sino que más bien denotaría la destrucción del concepto metafísico de este mismo.

Entonces, lo que parecía en principio exterior y secundario a la superioridad del sentido, se descubriría en realidad como aquello que lo afecta desde siempre. Como la escritura que repercute en el seno mismo lenguaje y que desestabiliza la seguridad del significado. De este modo, el lenguaje estaría atravesado por un juego de remisiones sin poder acceder nunca a un anclaje definitivo. Es decir, sin poder asegurar la presencia del sentido a través de una instancia privilegiada.

El advenimiento de la escritura –nos advierte Derrida (1967b)– es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de «signo» y toda su lógica (p. 12).

Como si se tratara de un sismo, el análisis que realiza Derrida sobre el signo vendría a desestabilizar todas las estructuras conceptuales que se creían sólidas. No obstante, ante la imposibilidad de abandonar al signo y, en consecuencia, de salir de la tradición metafísica, cabría pensar en una estrategia económica que borre las fronteras y los límites tajantes. Una estrategia que, más allá de recurrir a los *significados tranquilizadores* y a los *refugios fuera-de-juego*, radicaría en el desplazamiento y la demora incesantes de la presencia del sentido. O, dicho de otra manera, una estrategia cuyo modo de presentarse sería a través de su propia desaparición. En esta tónica, el cuestionamiento del signo en Derrida estaría ligado con aquello que denomina como *diferancia* [*différance*].

3.6.4. La *diferancia*

Ante el cuestionamiento sobre la posibilidad de acceder a un valor de verdad que permanezca irreductible a sí mismo y que, bajo un mismo gesto, sea asegurable a través de una instancia determinada; Derrida propone el término *diferancia* para denotar el movimiento que atraviesa el juego de remisiones sintagmáticas. Un juego que, como ya

hemos señalado, no tiende hacia ningún significado fijo ni tampoco establece un vínculo natural entre éste y el significante. Pero ¿en qué consiste propiamente la *diferancia*? Y, sobre todo, ¿por qué es relevante para el abordaje sobre la representación del mal?

Al respecto, si atendemos a su conferencia homónima¹²⁰, Derrida apuntaría en un primer momento las implicaciones sobre la elección del término. Implicaciones que ya desde entonces nos permiten atisbar su carácter particular en la apertura del juego. Y es que, si bien las palabras francesas *différence* y *différance* son distinguibles en el orden de la escritura, la cuestión sería lo contrario en su pronunciación. Como si la sustitución que hace Derrida de las vocales ‘e’ por la ‘a’ permanecería velada pese a su constatación gráfica.

Una sustitución que no obedece tanto a una decisión arbitraria del autor ni tampoco a un mero error ortográfico, sino que más bien insinuaría algo que permanece secreto, imperceptible y silencioso. Un silencio que sólo sería posible dentro de un sistema de escritura fonética, de una lengua o de una gramática que se encuentra históricamente ligada a la escritura fonética. No obstante, frente a un prejuicio generalizado, cabría indicar que la escritura puramente fonética no existe. Para que sea posible, nos advierte Derrida, la escritura fonética debe admitir signos que no son propiamente fonéticos (p. e. signos de puntuación o espacios). Signos que, pese a no pertenecer al orden de la pronunciación, condicionan en última instancia su funcionamiento.

Dado lo anterior, la *diferancia* encontraría cierta correspondencia con el juego de diferencias que propone Saussure. Un juego silencioso que, como ya hemos señalado, constituye la condición de posibilidad y de operatividad de todo signo. Diferencias que permanecen inaudibles y que a su vez posibilitan a los fonemas constituirse como tales. Sin embargo, como advierte Yébenes (2008, p. 43), más allá de reducirse a las diferencias concretas que constituyen el sistema de la lengua, la *diferancia* apuntaría hacia aquella raíz que las reúne en su multiplicidad. Hacia aquel fondo que constituye la condición de posibilidad de todo concepto y de toda palabra.

Ahora bien, dado que el juego de las diferencias postergaría de manera indefinida cualquier significado irreductible, parecería que la *diferancia* se encontraría irremediabilmente supeditada a la lógica que pretende sustentar. Como si al intentar dar

¹²⁰ Derrida, J. (1968b) “La Différance” en (1988) *Márgenes de la filosofía* (trad., 2018). Madrid: Cátedra.

cuenta de esta última tuviésemos que recurrir al mismo sistema del que pretende sustraerse. Y es que, siendo consecuente con la futilidad de abandonar la tradición metafísica en busca de un principio exterior o anterior a esta misma, Derrida apostaría por el uso provisional de la *diferancia* como una palabra o un concepto. Un uso que, lejos de denotar una contradicción o un callejón sin salida, sería caracterizado más bien como el despliegue de una contaminación metonímica. Como una condición de apertura que permitiría reconocer la identidad de un elemento a partir de su diferencia con los demás. Así pues, como nos advierte Derrida (1968b):

Lo que se escribe como «*diferancia*» será así el movimiento de juego que «produce», por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de la *diferancia*. Esto no quiere decir que la *diferancia* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *diferancia* es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene” (p. 47).

Nuevamente salta a la vista la dificultad de sustraer la *diferancia* al terreno de la metafísica. Específicamente, al valor de una “arquía”, de un origen o de un comienzo absoluto que reúna y ordene el movimiento y el espaciamiento de las diferencias. De aquello que se supone inmediato y, en cierto sentido, inmutable. Como si se tratara de una sustancia siempre presente que escapara a esta lógica y que, a su vez, se mantuviera como efecto sin causa.

Pero, más allá de atribuirle el valor de una presencia originaria, la *diferancia* tendría que ver con una postergación indefinida. Con un modo muy particular de aparecer que sólo sería posible a través de su propia desaparición. De la tachadura que posibilita la emergencia del presente. Tal como advierte Derrida (1968b):

Si la *diferancia* es (pongo el ‘es’ bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer (pp. 41-42).

Dado este modo muy particular de ‘presentarse’, no sería sorprendente que la *diferancia* fuese considerada como una reelaboración de la teología negativa. Específicamente, cuando advertimos que ambas tratan con algo que no podría reducirse a ningún ser presente. Que, dado su particular modo de manifestarse-ocultarse, sólo podríamos hablar de ello de manera indirecta y, en consecuencia, imprecisa. No obstante, como señala oportunamente Derrida (1968b), la *diferancia* no tendría nada que ver con la experiencia mística de un Dios que se supone inefable.

Y es que, mientras que la teología negativa consideraría que la esencia de Dios se encuentra más allá de cualquier categoría finita, que se trataría de algo inconcebible para el entendimiento humano; la *diferencia* no tendría desde el principio ningún tipo de esencia ni presencia. Lo cual no se debe, vale la pena advertirlo, a que se encuentre más allá de toda esencialidad, que sea de algún modo ‘hiperesencial’, ni tampoco a que ninguna categoría de existencia y de presencia le sea adecuada; sino que más bien se trataría de la condición de posibilidad del diferir. De aquel movimiento no-originario que abre el aparecer y la significación¹²¹.

Para aclarar lo anterior, valdría la pena ahondar en los sentidos del diferir que caracterizan la puesta en escena de la *diferancia*. Una puesta en escena que, lejos de denotar una actividad creadora, residiría más bien en el efecto de retardo que se inscribe como ausencia. Como si se tratara de una huella que indicara las ausencias constitutivas de cada elemento significante. De tal suerte que, por una parte, el verbo diferir apelaría a la acción de dejar algo para más tarde, de retrasar o de demorar; así como también, en cierto modo, aludiría a una reserva o una representación. En esta tónica, el diferir aparecería bajo el carácter de mediación temporal. Como una temporización que aguarda, amortigua o suspende la realización de un efecto específico.

Mientras que, de manera más usual, el diferir también referiría a la acción de distinguir o de discriminar. De advertir el espacio que se abre respecto de lo que es otro. Es decir, al espaciamiento establecido entre una alteridad desemejante o polémica. Tal como sucede en la discontinuidad o en el hueco que constituye las remisiones entre los signos.

¹²¹ De ahí que Derrida (1968b) considere que “la *diferancia* es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteológica—, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno” (p. 42).

Así pues, ya sea como temporización o como espaciamiento, el diferir daría pauta al juego de diferencias que trunca el deseo de una presencia irreductible. De un origen o de un sentido que se supone idéntico a sí mismo e inmediato.

“La significación –nos advierte Derrida (1967b)– sólo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece” (p. 90). De la huella que denota las ausencias constitutivas en cada elemento de la lengua. De aquello que no son, pero sin los cuales sería imposible el movimiento mismo del lenguaje. Sin embargo, la huella no podría reducirse a una mera ausencia que podamos definir en relación con una presencia, sino que más bien, como señala Yébenes (2008), “es una ausencia, por así decirlo, ausente y que, como tal, tampoco podemos categorizar dentro de nuestra distinción habitual entre ausencia y presencia” (p. 44).

No es sino a partir de este carácter específico de la huella, de una ausencia ausente, que la *diferancia* sería comprendida como ese origen no-pleno y no-simple del diferir de la diferencias. Un ‘origen’ al que, dicho sea de paso, ya no le sería adecuado el nombre de *origen*. De ahí, pues, que la *diferancia* no sea otro intento más por hallar un punto de partida absoluto, de decir la verdad del lenguaje a partir del valor de origen. Un valor que, como ya habíamos señalado, estaría vinculado con la noción de presencia¹²². Pero entonces, volviendo a nuestra pregunta inicial, ¿qué es la *diferancia*?

Si intentamos responder a esta interrogante, bajo la formulación del ‘qué es’ o ‘en qué consiste’, estaríamos presuponiendo que la *diferancia* se trata del producto de un existente-presente. De algo que sería constituido a parte y precedente a la propia *diferancia*, recurriendo nuevamente a la seguridad del principio o del origen. En esta tónica, atendiendo al carácter estratégico y aventurado del análisis derridiano, la *diferancia* sería ‘algo’ que no tiene nombre, que ‘es’ más ‘viejo’ que el ser mismo. Que si carece propiamente de un nombre no es tanto porque éste todavía no haya aparecido o porque,

¹²² En este contexto, el análisis de la *diferancia* sería en todo caso estratégico y aventurado. “Estratégico porque –nos advierte Derrida (1968b)– ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo” (p. 42).

quizás, haya que buscarlo en otra lengua; sino porque no hay ninguno que la constituya como tal.

Ni ser, ni esencia, ni *diferancia*...lejos de limitarse a una unidad nominal pura, se trataría de una incesante cadena de sustituciones que siempre difieren. Asimismo, más allá de tratarse de algo inefable, de una suerte de Dios para el cual ningún nombre fuese suficiente; lo innombrable sería el juego que posibilita las derivaciones nominales. Aquello que pone en marcha las cadenas de sustituciones de nombres a través del espaciamiento y de la temporización del diferir.

3.6.5. Deseo de presencia, deseo de verdad

La representación comienza ahí donde el mal parece no bastarse a sí mismo. Donde, pese a la constatación del objeto o del evento horrible, algo se antoja insuficiente para ser comprendido de manera directa. Como si aquello desbordara nuestra capacidad narrativa con su presencia abyecta. No obstante, lejos de considerar que la dificultad para representar el mal obedece a una supuesta condición inefable, la cuestión apuntaría más bien hacia un defecto en el seno de este mismo. Específicamente, en la ausencia de sentido o de profundidad que suscita su experiencia concreta. Una ausencia que sólo podría ser suplida por la representación. Por aquel suplemento que, como ya habíamos señalado, vendría tanto a colmar su presencia, como también a reemplazarla.

Ahora bien, si atendemos al despliegue de la representación del mal, resulta sumamente llamativo el reiterativo deseo de acceder a un significado irreductible de este mismo. Un significado que no en pocas ocasiones estaría revestido por un carácter teleológico. Como si a través de su representación no sólo pudiésemos descifrar lo que es, sino que también su propósito en el orden de las cosas¹²³. Sin embargo, cabría cuestionarnos si detrás de esas representaciones hay realmente un significado irreductible que espera salir a la luz. Un valor de verdad que estaría indefectiblemente ligado al signo que la resguarda.

¹²³ De ahí, pues, todas estas representaciones de los mártires cuyos suplicios quedarían de algún justificados como prueba de su fe. O, desde una perspectiva secular, las imágenes de estallidos revolucionarios que recubren el sufrimiento bajo algún ideal político.

Deseo de presencia, presencia del deseo. En el prefacio de su novela *Los muros de agua* (1941), José Revueltas nos relata, a través de una carta a su entonces esposa, la visita que realizó a un leprosario en Guadalajara. Una visita que se convierte en el pretexto ideal para discurrir sobre el horror. Específicamente, sobre las posibilidades narrativas de la literatura para describir la *monstruosa* apariencia de los leprosos. Así pues, a medida que recorre el hospicio, Revueltas busca una forma de dar cuenta del horror, de encontrar el *carácter esencial* del leproso sin recurrir a una burda y estéril descripción factual.

“No quiero sacar conclusiones apresuradas –nos advierte Revueltas (1941)–. Miro todos los rostros, busco cuál es *el rasgo esencial* –no estrictamente fisionómico–, sino el rasgo que me haga posible encontrar una síntesis de cómo son esos rasgos” (p. 9). Sin embargo, pese a sus observaciones, Revueltas no encuentra nada en aquellos rostros que denote un rasgo esencial. O, mejor dicho, se trata de rostros que no expresan nada. Como si la lepra se tratara de una máscara que impide al observador descifrar sus emociones. Pero los rostros leprosos siguen ahí y *tienen que* manifestar algo. Una manifestación que quizás, se cuestiona Revueltas, rebase las capacidades expresivas de nuestro lenguaje.

“No hay tristeza (y debe haberla profundamente), no hay desesperación (y debe ser insoportable); no obstante, –continúa Revueltas (1941)– son rostros que deben manifestar algo, pero debe ser en *un lenguaje diferente al humano*” (p. 9). Situados así en las antípodas de la significación, los rostros ‘inexpresivos’ de los leprosos sólo podrían ser descifrados en un *sistema de signos* todavía por descubrir. Un sistema que aprenda el *verdadero movimiento de la realidad*. Es decir, que vaya más allá de su caótica y, no en pocas ocasiones, terrible apariencia inmediata.

No obstante, insiste Revueltas, los rostros de los leprosos no parecen ser suficientes para dar cuenta del horror. Parece que no son los suficientemente monstruosos para hallar algo estremecedor en ellos. “Lo más terrible, lo más desconcertante de todo es que hasta este momento aún no hemos tropezado con un rostro verdaderamente horroroso. No son horrorosos. Un poco asimétricos” (Revueltas, 1941, p. 9). Frente a esta situación, Revueltas dirigiría su atención hacia el interior del leproso. Hacia un adentro que sólo se muestra de manera diferida en el exterior. Es decir, nunca de forma completa ni definitiva.

No es sino a partir de esta interioridad, que se asoma a través de sus ojos saltones y de su cavernosa voz, que el horror del leproso devela sus rasgos característicos. Una interioridad esencial que contrasta con aquella exterioridad ‘inexpresiva’ y caótica. Una interioridad que, lejos de suscitar el morbo o el letargo, abriría el espacio para la comprensión. Ahora bien, si prestamos atención a los señalamientos que realiza nuestro curioso visitante, resulta llamativa su pertenencia, quizás inadvertida, a la empresa del logocentrismo. Específicamente, al deseo de un fuera-de-juego que permanezca irreductible. Un fuera-de-juego superabundante que, pese a las deficiencias de nuestro lenguaje, encontraría un modo de expresarse por medio de la voz –tal como sucede en el discurso pronunciado por el abogado enfermo¹²⁴– y de los ojos –que no en pocas ocasiones han fungido como una metáfora que denota la ventana hacia la interioridad del alma¹²⁵.

En contraste, cualquier significativo exterior sería considerado insuficiente para dar cuenta del verdadero horror. Ya sea que se trate de su ‘inexpresivo’ semblante o de las palabras que lo revisten, el carácter esencial del leproso permanecería velado. Es decir, inaccesible para articular un sentido pleno a través de sus signos. “Bien. Yo había contemplado una realidad. Pero dudo que esa realidad pudiese ser transformada en una ficción literaria convincente. Era excesiva, superabundante” (Revueltas, 1941, p. 15).

No obstante, esta terrible realidad tendría que obedecer a cierto orden para hacerla comprensible. Un orden externo a esta misma y que, bajo un mismo gesto, vendría a suplirla. O, dicho con otras palabras, vendría tanto a colocarse en el lugar de esa realidad, así como también a significarla de una mejor manera. “La realidad –nos advierte Revueltas (1941)– necesariamente debe ser ordenada, discriminada, armonizada dentro de una composición sometida a determinados requisitos. Pero estos requisitos tampoco son arbitrarios; *existen fuera de nosotros*: son, digámoslo así, el *modo* que tiene la realidad de dejarse que la seleccionemos” (p. 15).

¹²⁴ “Me estremezco. Aquí, en este hombre, hay conciencia de la lepra, una conciencia inteligente, y es lo que me conmueve. De pronto, advierto lo que hay de pavoroso en el abogado enfermo. *La voz*. Es cavernosa, *interior*, sale desde muy dentro. Pero sale después de las palabras, no coincide con las palabras, y cuando éstas terminan de enunciarse, aún la voz queda temblando en el aire, ronca, airada, llena de enojo (un enojo bueno, amargo, desolado)” (Revueltas, 1941, p. 14).

¹²⁵ “La mujer me mira, indiferente. Indiferente al parecer, porque algo debió notar en mi expresión y entonces sobre la máscara de su rostro ruedan unas lágrimas, desconectadas en absoluto de lo que acostumbramos ver como dolor, unas lágrimas ajenas, que *alguien soltó desde atrás de los ojos* –no la mujer actual, enferma, sino esa otra mujer que tuvo alguna vez un rostro, una cara, y que podía manifestar algo” (Revueltas, 1941, p. 13).

En esta tónica, dado que la realidad sería incomprensible en sí misma, habría que recurrir entonces a un orden específico. Un orden que parece encontrarse tanto dentro como fuera de esta misma. Como si se tratara de un movimiento o de un método por descubrir. Un *lado moridor* de la realidad que permitiría aprehender su despliegue dialéctico. De ahí, pues, la insistencia de Revueltas en prestar atención a lo que *todavía no* es la lepra del leproso. Un *todavía no* que parecería apuntar más bien a una ausencia en el seno de este último.

Y es que, si recordamos una de sus impresiones iniciales en el leproso, Revueltas afirma no encontrar ningún rostro verdaderamente horroroso. Lo que halla en su lugar es un horror *diferido*. Un horror que no sólo se demoraría en emerger, sino que también abriría el espacio para aquello que *todavía no* es horror. Ahora bien, lejos de culminar en una síntesis develadora, la cuestión parecería apuntar hacia una cadena de significantes que demoran indefinidamente la presencia del horror. Una serie de significantes que operan en un juego de remisiones, entre la lepra y lo que *todavía no* es lepra, entre la enfermedad y la vida, sin que podamos en última instancia dar con un rasgo esencial de esta misma.

Con un fuera-de-juego que pondría de relieve el deseo metafísico de presencia en la representación del mal. Específicamente, cuando Revueltas concibe a la literatura como un método materialista y dialéctico para acceder a un supuesto *movimiento verdadero* de las cosas. Un movimiento que, vale la pena recordarlo, sería finalmente aprehendido por la palabra escrita. Por aquella instancia que se antoja ajena al movimiento de la realidad misma, pero que al mismo tiempo funge como el suplemento de su carácter inexpressivo.

Pero este deseo de presencia en la representación del mal no está limitado al terreno de la literatura, sino que también encontraría su lugar en otras disciplinas artísticas. Ahí donde la obra de arte es concebida bajo el concepto griego de *alétheia*. Como aquella verdad que es develada a través de ciertas herramientas narrativas. Un valor de verdad que no tendría tanto que ver con una relación de conformidad entre el signo y la cosa significada, ni tampoco con una revelación del entendimiento infinito de Dios; sino con un

salir a la luz de algo que antes permanecía oculto¹²⁶. De un rasgo esencial que no había sido percibido previamente y que emergería, en este caso, bajo la impronta de la belleza.

Deseo de verdad, verdad del deseo. En su texto *On the Absolute, the Sublime, and Ecstatic Truth* (2010), el cineasta Werner Herzog analiza la posibilidad de acceder a un tipo de verdad que vaya más allá de lo meramente factual. Es decir, de la constatación fehaciente de un hecho o de un objeto por medio de su representación puntual. Por medio de una correspondencia entre el signo y la cosa significada que aspiraría a una reproducción lo más fidedigna posible de la realidad. Una aspiración que, si bien no es novedosa en la historia del arte, parecería cobrar una fuerza renovada de cara a la emergencia del cinematógrafo¹²⁷.

En este contexto, Herzog lanzaría una acusación inaugural contra quienes desdeñan cualquier ‘falsificación’ de la realidad. Específicamente, contra un tipo de cine –*Cinéma Vérité*– que pretende capturar las cosas con la mayor naturalidad posible. Como si la cámara saliera al encuentro con el despliegue auténtico de las cosas y encontrara sin atajos la verdad. Una verdad que para Herzog sería en todo caso superficial. Que lejos de mostrar las cosas como son, ocultaría su carácter más profundo.

Para constatar lo anterior, Herzog nos remitiría precisamente al filme que motiva su intervención. Un filme que toma como punto de partida la catástrofe provocada por la Guerra del Golfo en los pozos petroleros de Kuwait, pero cuya representación parecería obedecer a una perspectiva radicalmente ajena. Como si en lugar de un reportaje bélico, se tratara más bien de imágenes sobre un cataclismo que ocurre en algún rincón inhóspito de

¹²⁶ Tal como señala Heidegger (1927): “el «ser verdad» del *λογος* como *αληθεύειν* quiere decir: en el *λέγειν* como *ἀποφαινεσθαι*, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto* (*ἀληθές*)” (p. 43).

¹²⁷ Y es que, como advierte Rudolf Arnheim (1957), el surgimiento del cine y de la fotografía estaría enmarcado por cierto prejuicio que los marginaría en principio del panteón artístico. Un prejuicio que tendría su raíz en una analogía entre estos soportes y la pintura. En cómo es que el pintor percibe e interpreta la realidad, para posteriormente plasmarla sobre un lienzo a través de técnicas e instrumentos específicos; mientras que la fotografía y el cine no serían más que un registro mecánico de la realidad. Instrumentos que ofrecerían imágenes con un detalle excepcional, pero que carecerían propiamente de una intencionalidad, es decir, de una interpretación. Sin embargo, detrás de cada imagen habría ya todo un proceso creativo que tiende a discriminar la realidad. Que más allá de entregarnos una copia exacta, lo que tendríamos es una cierta mirada cargada de intencionalidad. De aquello que deliberadamente deseamos mostrar del objeto en cuestión. O, dicho de otra manera, la representación del objeto dependería de un balance entre la delicada sensibilidad de la persona y del rígido mecanismo de la cámara.

la galaxia. Un cataclismo que rebasaría la categoría política de crimen de guerra y que aparecería bajo una dimensión cósmica.

“No hay un solo fotograma en *Lessons of Darkness* –nos advierte Herzog (2010)– en el cual ustedes puedan reconocer nuestro planeta; por esta razón el filme es catalogado como «ciencia ficción», como si sólo hubiese sido posible producirlo en una galaxia distante, hostil para la vida”. Sin embargo, lejos de quedar reducido al terreno de la ciencia ficción, es decir, de la falsedad; el filme serviría más bien como una catapulta para elevarnos a un estrato superior de verdad. Una verdad que, de acuerdo con Herzog, sólo podría ser alcanzada a través de cierta fabricación, imaginación y estilización¹²⁸. Pero ¿qué entiende propiamente Herzog por este tipo de verdad? Y, sobre todo, ¿por qué resulta relevante para el análisis sobre la representación del mal?

Tras abandonar de entrada cualquier intento por definir lo absoluto, pese a que es mencionado en el título de su texto, Herzog pretende problematizar el concepto de verdad. Una problematización que tomaría como base una serie de ejemplos concretos. Específicamente, una serie de experiencias con la verdad durante la producción de *Fitzcarraldo* (1982) en la selva peruana del Amazonas.

Por una parte, Herzog alude a la disputa de los Machiguengas –quienes fungieron como extras en su película– por el reconocimiento legal de su territorio. Una disputa que sería resuelta a través de un subterfugio del propio Herzog para que el presidente de Perú reconociera el testimonio referencial [*hearsay*] como una prueba suficiente del derecho patrimonial¹²⁹. Así, pues, la voz y la memoria de los Machiguengas terminaría por ser

¹²⁸ No obstante, como señala el propio Herzog de manera anecdótica, el filme sería repudiado durante su estreno en el Festival de Cine de Berlín. Y es que, pese a no abordar directamente la catástrofe, Herzog sería acusado de una *estetización del horror*. De conferir cierta belleza a lo que, quizás, *no debería* mostrarse. O, en su defecto, lo que *debería* mostrarse en toda su crudeza para causar una impresión abyecta. Una acusación que de un modo u otro nos conduciría a la postura de lo irrepresentable del horror. Y, ante la cual, Herzog (2010) respondería de manera tajante. “«Cretinos», dije yo, «eso fue lo que hizo Dante en su Infierno, lo que hizo Goya y también Jheronimus Bosch»”. Así pues, en su momento de necesidad, Herzog *invoca* a una serie de artistas que versan sobre el horror. Una *invocación* que no sería más que el pretexto para discurrir sobre la vinculación entre la realidad, el cine y la verdad.

¹²⁹ Y es que, ante la ausencia de algún documento que validara la propiedad de aquella tierra, Herzog argumentaría que una corte colonial había reconocido el testimonio referencial como una forma legítima de evidencia en el derecho anglosajón. Un caso que, si bien fue verídico, obedecía a una situación totalmente distinta.

garante de la verdad. Una voz que, vale la pena recordarlo, sería validada a partir de un sutil engaño.

Posteriormente, tras la fructífera audiencia con el presidente, Herzog narra otro peculiar encuentro con la *esencia* de la verdad. Un encuentro que tendría lugar durante el camino de regreso a la comunidad de los Machiguengas. Concretamente, durante una parada que hace en un restaurante costero para que la comitiva de indígenas que lo acompañaba conociera el océano por primera vez. Un océano que, si bien antes había sido sólo un mero rumor, ahora mojaba sus pies sobre la arena.

Entonces, para comprobar lo anterior a sus compañeros en casa, uno de los indígenas le pide a Herzog una botella vacía de vidrio. Una botella que, después de ser cuidadosamente limpiada, serviría como receptáculo de aquella agua salada. “Esta botella llena con agua –nos relata Herzog (2010)– era la prueba para su comunidad de que sí existía realmente un océano. Yo pregunté, cuidadosamente, si no era sólo un fragmento de la verdad. No, ellos respondieron, si hay una botella de agua de mar, entonces todo el océano debe ser también verdadero”.

Un océano de verdad contenido en una pequeña botella de vidrio. Un testimonio oral como prueba de la verdadera posesión de una tierra. Aunque Herzog nos remite a ejemplos tomados desde el confiable terreno de lo empírico [*ground of praxis*], la verdad aparecería bajo diferentes criterios. Criterios que, lejos de remitirnos a una suerte de relativismo epistémico, insinuarían una verdad más allá de lo meramente factual. Y es que, si bien la verdad y la realidad suelen operar como conceptos sinónimos –‘todo lo real es verdadero; todo lo verdadero es real’–, Herzog dirigiría su atención hacia un tipo de verdad que no tendría que ver necesariamente con lo factual. Una verdad iluminadora y extática que revelaría el carácter auténtico de las cosas.

“Debemos cuestionar la realidad –nos advierte Herzog (2010) –, ¿qué tan importante es realmente? Y ¿qué tan importante es en realidad lo factual? Desde luego que no podemos prescindir de lo factual, dado su poder normativo. Pero éste nunca puede ofrecernos el tipo de iluminación, el destello extático, desde el cual la Verdad emerge” (pp. 5-6). Una emergencia de la verdad que, más allá de una mera corroboración empírica, estaría vinculada con el poder sobrecogedor de lo sublime. Con el sentimiento de éxtasis

que evoca una determinada representación de la realidad, aunque, vale la pena advertirlo, no sea precisamente su copia exacta.

Para dar cuenta de lo anterior, Herzog nos remitiría a la ópera. A cómo es que, pese a lo inverosímil que pueda parecer su trama o lo exagerados que puedan ser los gestos de sus intérpretes; la música en la ópera despertaría ciertas emociones en el espectador que lo harían sentir aquello como verdadero. Como si las emociones que se desean representar fuesen reducidas a su condición más elevada y esencial. Una condición que, si bien podría parecer irreal, sería percibida en último término como natural. Así pues, los axiomas del sentimiento [*axioms of feeling*] constituyen los principios irreductibles que trazarían una ruta directa hacia lo sublime.

Ahora bien, hasta este punto Herzog no estaría diciendo nada realmente novedoso sobre la representación. Específicamente si consideramos que toda representación de la realidad implica ya cierta interpretación de esta misma. Una interpretación que desde un principio socavaría cualquier pretensión de realizar una copia puntual y objetiva de las cosas. De ahí, pues, la crítica inicial de Herzog sobre una aproximación fidedigna de la realidad a partir del cine. Una crítica que pondría en evidencia el deseo de una verdad factual. Es decir, del establecimiento de un vínculo natural entre la representación y lo representado.

Pero ahí donde privaría el deseo de hacer patente la verdad de las cosas a través de su reflejo inequívoco, Herzog apostaría por el *descubrimiento* de la verdad en la representación. Un descubrimiento que busca la emergencia de lo esencial en la cosa representada. Aquello que, pese a no ser precisamente realista, provocaría un reconocimiento de carácter extático¹³⁰. Un reconocimiento de lo verdadero en la obra de arte que sólo podría ser logrado a través de cierto esfuerzo. De la puesta en marcha de la destreza, de la imaginación y de la estilización¹³¹.

¹³⁰ Aunque Herzog reconocería la presencia de ciertos hechos que rebasan nuestras expectativas y nos sumen en un estado de incredulidad, la verdad inherente que habría en ellos queda remitida al misterio. Como si, insinuando lo inefable, un aura mística negara cualquier intento de comprensión y de representación.

¹³¹ Tal como menciona Herzog en la quinta tesis de su *Minnesota Declaration* (1999): “Hay capas más profundas de verdad en el cine, y hay también una verdad poética, extática. Una verdad misteriosa y elusiva, que sólo puede ser alcanzada a través de la destreza, de la imaginación y de la estilización” (p. 301).

Desde esta perspectiva, cobraría sentido aquel epígrafe apócrifo que inaugura tanto este texto como la película (*Lessons of Darkness*) de Herzog¹³². Un epígrafe que Herzog atribuye de manera consciente y falsa a Blaise Pascal, pero que fungiría como una ominosa antesala de la verdad desplegada por el filme.

Con esta cita como prefijo –nos advierte Herzog (2010)– elevo [*erheben*] al espectador, antes de que haya visto el primer fotograma, hacia un nivel superior, a partir del cual puede adentrarse en el filme. Y yo, el autor del filme, no lo dejo descender desde esta altura hasta que haya terminado. Sólo en este estado de lo sublime [*Erhabenheit*] algo más profundo es posible, un tipo de verdad que es enemiga de lo meramente factual. Verdad extática, la llamo (p. 1).

Como si se tratara de dos conceptos radicalmente opuestos, lo factual y lo extático vendrían a denotar distintos tipos de verdad. Mientras que una tendría un carácter normativo y superficial, la otra abriría el espacio para un juego develatorio. Un juego que estaría mediado por la impronta de lo sublime en el arte. De ahí que para Herzog ya no opere la distinción habitual entre ‘verdadero’ y ‘falso’ al momento de tratar con esta verdad extática. Tal como sucede con el caso del epígrafe recién aludido, lo ficticio puede servir como una herramienta eficaz para elevar al espectador. O, dicho de otra manera, el referente ‘natural’ de la cosa significada podría sustituirse por otro distinto sin que esto constituya un falseamiento. Un desvío innecesario que nos alejaría de la esencia de las cosas.

Para dar cuenta de lo sublime, Herzog retoma el abordaje de Kant. Un abordaje que permitiría enfatizar el sentimiento de superioridad e independencia del ser humano respecto de la naturaleza. Pero, dado el carácter demasiado abstracto de Kant, Herzog preferiría un abordaje más práctico de lo sublime. Una búsqueda que lo conduciría al tratado *De lo sublime* de Pseudo-Longino. Un tratado que, a diferencia del texto kantiano, incluye diversos ejemplos tomados de la literatura clásica.

Ahora bien, lo relevante para Herzog residiría en el concepto de éxtasis que plantea Longino y que le serviría como piedra de toque para la elaboración de su verdad extática. De acuerdo con Longino, lo sublime no pretende tanto persuadir, sino elevar al espectador

¹³² “El colapso del universo estelar ocurrirá –como la creación– en un grandioso esplendor. Blaise Pascal” (p. 1)

hacia un estado de éxtasis. Un estado que escapa al propio control, que nos sacude como un rayo y que produce una experiencia de iluminación. Así pues, Herzog retoma una cita de la *Iliada* en que Longino une deliberadamente dos pasajes distintos¹³³. Una unión que, lejos de tratarse de un error bibliográfico, apuntaría a provocar aquella iluminación extática.

“Longino –nos advierte Herzog (2010)– no está falseando, sino que más bien estaría concibiendo una verdad nueva y más profunda. Él afirma que sin verdad [*Wahrhaftigkeit*] ni grandeza del alma lo sublime no tendría lugar” (p. 10). En esta tónica, Herzog vendría a establecer o, mejor dicho, a retomar un vínculo fundamental entre el alma y la verdad. Entre la interioridad esencial del espectador y la presencia irreductible del sentido. Una presencia que vendría a des-cubrirse a partir de la experiencia de lo sublime. A revelar algo, una verdad, que de otra manera habría permanecido oculta.

Pero, con y más allá de Herzog, cabría cuestionarnos si aquello que revela la experiencia extática del arte constituye una verdad irreductible. Si, pese a la denuncia inicial de Herzog contra el *cinéma vérité*, el deseo de verdad persistiría bajo una faceta distinta. Una faceta que ya no apostaría tanto por un pasaje directo, sino que daría un rodeo a través de lo no-verdadero o de lo falso. De aquel referente que en principio ocultaría al objeto significado, pero que en este proceso de sustitución vendría a significarlo de una manera más profunda. Una sustitución que, si retomamos el problema sobre la representación del mal, permitiría constatar la verdad del horror sin necesariamente confrontarnos con su presencia abyecta.

Y es que, si bien la obra de arte fungiría como un mecanismo para narrar lo que de otra forma sería irrepresentable, esto sólo sería posible a través de aquel rodeo lingüístico que ocultaría el referente original. Un ocultamiento que por sí mismo implicaría cierta ganancia semántica: significar mejor el mal. De ahí, pues, que Revueltas no realice una descripción puntual de los leprosos ni que Herzog haga un mero reportaje de guerra. Que, más allá de atender al objeto original, lo representen a partir de aquello que todavía-no-es o que no aparecería como tal.

¹³³ “En derredor como trompa de guerra resonaron el cielo inmenso y el Olimpo. Y en las profundidades se asustó Aidoneo, señor de las sombras, y lleno de miedo, saltó de su trono y gritó, no fuera que después Posidón, que sacude el suelo, abriera la tierra y se mostraran a mortales e inmortales las horrendas y sombrías moradas que incluso los dioses aborrecen” (Homero en Longino, *Iliada* XXI 388 mezclados con V 750 y luego XX 61-66).

3.6.6. El vagabundeo metafórico del mal

‘No hay palabras para describir X’, ‘ninguna imagen sería suficiente para significar Y’. Expresiones recurrentes para denotar algo, una experiencia, que se antoja demasiado traumática para ser representada. Y, pese a todo, algo es dicho, algo se sustrae al mutismo que amenaza con devorarlo todo. Si el mal es muy brutal para ser atajado directamente, habría entonces que decirlo de otra manera. Habría que dar un vagabundeo que signifique la impronta del horror a partir de su ausencia. Es decir, a partir de una serie de significantes que difieren su abyecta presencia. Pero ¿en qué consiste precisamente este vagabundeo? Y, más apremiante aún, ¿qué es lo que realmente nos revela?

Si retomamos el análisis que realiza Derrida en *La mitología blanca* (1971), el vagabundeo semántico recién aludido estaría estrechamente vinculado con la función metáfora. Específicamente, con su capacidad para significar a través de la imitación. De articular una relación entre un significado y un significante que se supone no es ‘natural’, pero cuyo resultado sería percibido como verdadero. Como si al nombrar o representar una cosa por otra, el objeto referido quedase revelado a partir de su propia ocultación. A partir de ese vagabundeo que demoraría su presencia desde aquello que no es este mismo, pero tampoco algo completamente distinto.

Para comprender mejor cómo opera la metáfora, Derrida nos remitiría a la *Poética* de Aristóteles. Concretamente, a la distinción que este último realiza entre los conceptos griegos de *dianoia* [pensamiento] y *lexis* [lenguaje como acto, enunciación, dicción, elocución]. Entre aquello que se da al lenguaje para pensar y aquello que constituye el acto del lenguaje mismo. En esta tónica, como advierte Derrida, la manifestación de la *dianoia* sólo podría darse a partir de la *lexis*. O, dicho en otras palabras, el pensamiento sólo podría articularse para los demás en el acto del habla mismo.

Ahora bien, la vinculación entre el pensamiento y la metáfora tendría lugar con la intervención de la *lexis*, de la palabra hablada. Cuando el sentido es descubierto a través de la voz. Tal como señala Derrida (1971):

No hay metáfora más que en la medida en que se supone que alguien manifiesta por una enunciación un pensamiento que en sí mismo sigue siendo no aparente, escondido, latente. El pensamiento cae sobre la metáfora, o la metáfora cae en suerte al pensamiento en el momento

en que el sentido trata de salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua. Y, sin embargo –ese es nuestro problema–, la teoría de la metáfora sigue siendo una teoría del sentido y plantea una cierta naturalidad originaria de esta figura. ¿Cómo es esto posible? (p. 272).

Para responder lo anterior, Derrida nos remite al análisis que realiza Aristóteles sobre el nombre [*onoma*] como parte de la *lexis*. Específicamente, al carácter que tiene el nombre en tanto que portador y unidad de sentido. Como aquello que guarda una relación directa con el objeto y que es inteligible por sí mismo. Aquello que constituye una *phonè semantikè* y que a su vez excluye todos los otros elementos del lenguaje (artículos, conjunciones, preposiciones...). Todos los otros elementos salvo el verbo que denota cierta temporalidad¹³⁴. De ahí que la metáfora no sólo actuaría sobre los nombres, sino que también sobre los verbos en tanto que ambos compartirían las mismas características.

Al respecto, para denotar el carácter privilegiado que posee el nombre dentro de los elementos de la *lexis*, Derrida recurre a la demostración teleológica que realiza Aristóteles sobre la distinción entre los sonidos emitidos por los animales y por los humanos. Y es que, si bien ambos suelen emitir sonidos sin significación [*phonè asemos*], tal como sucede con las letras que carecen de una significación en sí misma; sólo el ser humano sería capaz de articular dichos sonidos en una unidad de sentido, de *decir lo que es* a través de un nombre o de un verbo. De tal suerte que, mientras el animal dispone sólo de vociferación sin sentido, el ser humano podría formar letras con vistas a formular palabras. Palabras que tendrían una carga significativa.

Ahora bien, este carácter significativo del nombre presupone la referencia y el sentido de algo que es significado. De un ser que resultaría independiente e idéntico a sí mismo. De manera que la teoría del nombre, tal como es concebida en el concepto de metáfora, estaría vinculada con la ontología. Una situación que para Derrida implicaría *cierta indisociabilidad* entre el valor de metáfora y la cadena metafísica que asocia los valores de discurso [*logos*], voz [*phonè*], nombre [*onoma*], sentido [*semainein*], significación [*semantikè*], representación imitativa [*mimesios*] y parecido [*homoiosis*].

¹³⁴ Tal como señala Derrida (1971): “El nombre es la primera unidad semántica. Es el más pequeño elemento significativo. Es una *phonè semantikè* compuesta en la que cada elemento es en sí mismo asignificativo (*asemos*). El nombre comparte este carácter con el verbo del que no se distingue sino por su intemporalidad” (p. 275).

Pero ¿cómo se implica el valor de la metáfora con toda esta cadena de conceptos que tratan sobre el discurso? En principio, Derrida consideraría que los conceptos de *mímesis* y de *homoiosis* comparten no sólo la condición de posibilidad de la metáfora, sino que también de la verdad [*aletheia*] como desvelamiento de la naturaleza [*physis*]. O, dicho en otras palabras, no es sino a través del movimiento natural de la imitación [*mímesis*] y del parecido [*homoiosis*] que se abre la posibilidad de sentido y de verdad en el discurso. Cuando, por medio del habla [*phonè*], el ser humano imita la naturaleza bajo su carácter más fundamental. Como aquella facultad que lo distingue del animal privado del *logos* y que le permite articular palabras con significado [*phonè semantiké*]. Tal como afirma Derrida (1971):

La mimesis es lo propio del hombre. Sólo el hombre imita propiamente. Sólo él siente placer al imitar, sólo él aprende al imitar, sólo él aprende por imitación. El poder de verdad como desvelamiento de la naturaleza (*physis*) por la mimesis pertenece congénitamente a la física del hombre, a la antropofísica. Este es el origen natural de la poesía y este es el origen natural de la metáfora (p. 277).

Desde esta perspectiva, el acento sobre el origen de la poesía y la metáfora radicaría en la imitación [*mímesis*]. Una imitación que, de acuerdo con el texto aristotélico, tendría un origen natural en el ser humano. *Imitar para aprender e imitar por placer* serían así las dos motivaciones innatas que no sólo darían origen a un cierto arte metafórico, sino que también denotarían el carácter privilegiado del ser humano [*zôon logon ekon*] respecto del resto de los animales¹³⁵. No es sino a través de la imitación humana que la naturaleza sería mejor representada. Una representación de la naturaleza que tendría a la voz [*phonè*] como el órgano más apto para su imitación. O, lo que es lo mismo, para su desvelamiento a través de la substancia fónica.

¹³⁵ Tal como señala Aristóteles en su *Poética*: “Es probable que, en general, dos causas hayan generado el arte poético, ambas enraizadas en la naturaleza. En primer lugar, la actividad imitativa es connatural a los seres humanos desde la infancia (y esto los diferencia de los otros animales, pues los seres humanos son sumamente imitativos y realizan sus primeros aprendizajes mediante la imitación). En segundo lugar, todos los seres humanos disfrutan con las imitaciones. Señal de ello es lo que acontece de hecho, pues obtenemos placer cuando contemplamos imágenes lo más precisas posible de cosas que en sí mismas son desagradables de ver, como las figuras de animales horriblosos y de cadáveres. Causa de ello es que el aprender es sumamente placentero no sólo para los filósofos, sino también para los demás hombres, si bien participan menos de ello. Por esto los hombres disfrutan viendo imágenes, pues sucede que, contemplándolas, aprenden y deducen qué es cada cosa, es decir, que ésta es una imagen de aquello otro. Pues si previamente no se ha visto el objeto, no será su imitación la que produce el placer, sino que éste surgirá por su factura, por el colorido o por alguna causa semejante” (1448 b 5-20).

Si seguimos hasta aquí la batuta aristotélica que propone Derrida, la metáfora se descubriría como un medio de conocimiento. Un medio que se distinguiría tanto de la historia, que tiende hacia lo particular, como de la filosofía, que pretende el acceso sin rodeos hacia la verdad. De tal suerte que, dirigida hacia lo general, lo verosímil y lo necesario, la metáfora tendría en última instancia un carácter ancilar. Como una instancia intermedia, más no definitiva, de aproximación a la verdad. “Bien ordenada –nos advierte Derrida (1971)– la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero el maestro no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso de la verdad plena” (p. 277).

Pero la importancia de la metáfora no consistiría en un mero saber por el saber, sino que también involucraría cierto placer. Un placer que, de acuerdo con su concepción aristotélica, sería la segunda motivación *natural* de la mimesis y de la metáfora. Y es que, si bien el aprendizaje por sí mismo es agradable, la metáfora tendría un efecto placentero al reconocer lo mismo en la representación.

La metáfora –señala Derrida (1971)– pone así bajo los ojos, con vivacidad, lo que la comparación, más monótona, reconstituye indirectamente. Poner bajo los ojos, hacer un cuadro, ejercer una acción viva, otras tantas virtudes que atribuye Aristóteles a la buena metáfora y que, regularmente asocia al valor de *energeia* del que se conoce el papel decisivo que desempeña en su metafísica, en la metafísica” (p. 278).

Ahora bien, lejos de reducirse a una estéril comparación, el carácter especial de la metáfora residiría en el desarrollo de un silogismo oculto. Un silogismo que, en lugar de mostrarnos el parecido idéntico de lo que refiere la mimesis, apelaría más bien a su ausencia. A la percepción teórica del parecido, no de la identidad, que se anuncia como un doble, como su *mimema*. Como aquello que no es la cosa referida ni tampoco algo completamente diferente. Así pues, el placer que procura la mimesis consistiría en una suerte de movimiento alquímico que deja ver en acto aquello que, no obstante, permanece fuera de nuestra percepción.

Desde esta perspectiva, cobraría sentido el hecho de que toda buena imitación sería en última instancia agradable, inclusive si la cosa original no lo es. Inclusive si, parafraseando a Aristóteles, se tratara de los animales más viles y de los cadáveres. De manera que, como advertiría Derrida (1971), “la ley de este placer según la economía del

mismo y de la diferencia, no viene a perturbarla nada, ni siquiera –sobre todo no esto– *el horror, la fealdad, la obscenidad insoportable de la cosa imitada*, desde el momento en que ésta queda fuera de la vista y fuera del alcance, fuera de escena” (p. 279).

No obstante, la emergencia del sentido pleno se vería de alguna interrumpida por el movimiento mismo de la metáfora. Cuando, en este rodeo que designa una cosa por otra, la metáfora dejaría a un lado su referente original para sumergirse en un *vagabundeo semántico*. Para dirigirse a otra parte donde la significación quedaría disponible entre el no-sentido y la verdad del lenguaje. Entre aquello que precede al sentido y que todavía no es lenguaje, y aquello que refiere la cosa como es en sí misma o en acto. Por ejemplo, como señala Derrida (1971), si afirmamos que ‘el atardecer es la vejez del día’ o que ‘la vejez es el atardecer de la vida’, la palabra *atardecer* guardaría el mismo sentido, aunque designaría cosas diferentes. Un designar que no es inmediato, sino que vagabundea para dirigirse a la cosa pensada.

Sin embargo, esta última todavía no está presente y correría el peligro de nunca aparecer. De manera que, como advierte Derrida (1971), “[la metáfora es] el momento del sentido posible como posibilidad de no-verdad. Momento de rodeo donde la verdad puede perderse todavía, la metáfora pertenece a la mimesis, a este pliegue de la *physys*, a ese momento en que la naturaleza, velándose a sí misma, no se ha encontrado todavía en su propia desnudez, en el acto de su propiedad” (p. 281).

A diferencia de la filosofía que apuntaría al desocultamiento sin vagabundeos de la verdad, la metáfora se confrontaría con la latente posibilidad de perderla. Sin embargo, dicha posibilidad se plantea como perteneciente al mismo concepto de metáfora. Como aquello que abre el espacio para la ausencia de la cosa referenciada. Entre los tipos de metáforas que enlista Aristóteles, la analogía destaca sobre todas las demás. Una analogía que consiste en un sistema de sustituciones donde ciertos términos correlativos son reemplazados por otros en función de su semejanza. Así pues, en el ejemplo que habíamos señalado, tenemos los términos ‘vejez’ y ‘vida’, ‘atardecer’ y ‘día’; los cuales darían como resultado ‘el atardecer de la vida’ y ‘la vejez del día’.

Ahora bien, lo llamativo de la analogía es que, como bien advierte Aristóteles, hay casos en que esta doble comparación resulta incompleta. En que uno de los términos está

ausente y, en consecuencia, es preciso inventarlo. Pero, lejos de acabar con una analogía deficiente, la ausencia misma del término podría darle una impresión más fuerte y, en ciertos casos, más verdadera. Para ejemplificar lo anterior, Aristóteles recurre a un caso de carácter solar.

En ocasiones –nos advierte Aristóteles–, no existe nombre para alguno de los términos de la analogía, a pesar de lo cual cabe seguir diciendo la metáfora. Por ejemplo: lanzar la semilla es «sembrar», pero el lanzamiento de rayos de luz desde el sol carece de nombre; sin embargo, este lanzamiento es en relación con el sol como el sembrar en relación con la semilla y, así, se ha dicho: «sembrando rayos de luz divinos» (*Poética*, 1457b 20-30).

Sol y rayos de luz, sembrar y semilla... pese a que no hay un referente que denote la acción del sol como del sembrar, la analogía terminaría por funcionar bajo la siembra de rayos de luz. Lo relevante de esta situación, según señala Derrida, consistiría en cómo es que la metáfora funciona a través de la sustitución de nombres propios. Nombres que tendrían cierto sentido y un referente fijo, pero que no siempre serían necesarios para hacer funcionar la metáfora.

Y es que, después del ejemplo sobre la siembra solar, Aristóteles advierte que *la metáfora podría navegar sin ningún tipo de referencia al nombre propio*. Por ejemplo, cuando decimos que ‘la copa es a Dionisio’ y ‘el escudo a Ares’, podríamos establecer las analogías ‘escudo de Dionisio’ o ‘copa de Ares’. Pero, como señala Aristóteles, “este tipo de metáfora aún se puede usar de otra manera: habiendo llamado a una cosa con un nombre que le es ajeno, cabe negarle algo que es propio de tal nombre ajeno; como, por ejemplo, cuando se llama al escudo «copa», pero no «de Ares», sino «sin vino»” (*Poética*, 1457b 30). De tal suerte que, en la ausencia de una referencia al nombre propio, la metáfora quedaría a la deriva en una serie de sustituciones sin un punto de anclaje. ‘Copa sin vino’, metaforización de la metáfora.

Si tomamos en cuenta lo anterior, cabría considerar *el carácter negativo que pesa sobre la metáfora*. Cuando, en lugar de conducirnos hacia un referente único e irremplazable, nos encontramos con una serie de relaciones que apuntarían hacia la *diseminación del origen*, hacia la multiplicidad que parece no tener ningún fondo del cual asirse. Tal como advierte Derrida (1971):

Si Aristóteles no se compromete con esta consecuencia es, sin duda, porque contradice el valor filosófico de *aletheia*, el aparecer propio de la propiedad de lo que es, todo el sistema de conceptos que invierten en el filosofema «metáfora», lo cargan delimitándolo. Cortando su movimiento, como se reprime una tachadura o como se gobierna el movimiento infinitamente flotante de un navío para poder echar el ancla donde se quiere. Todo el onomatismo que gobierna la teoría de la metáfora, toda la doctrina aristotélica de los nombres simples (1457a) está hecha para asegurar unas abras de verdad y de propiedad” (pp. 283-284).

Aunque la metáfora permitiría el desvelamiento de la verdad a través de la mimesis, existe también la posibilidad de que ésta nunca salga a la luz. De que se confunda con sus mimemas en un vagabundeo semántico. Un vagabundeo que pondría en suspenso tanto la inmediatez como la identidad del sentido. Lo cual, vale la pena advertirlo, no quiere decir que no haya nada que representar. Sino que en el fondo habría un cuestionamiento sobre el valor de verdad que supone la representación metafórica.

Un valor de verdad que estaría íntimamente ligado con la substancia fónica. Con la voz como la instancia idónea para revelar la verdadera naturaleza de las cosas¹³⁶. Como una instancia que mantendría una relación directa con la interioridad del ser humano. Con aquella intimidad que supone la transparencia y la plenitud de lo esencial. De ahí, pues, el énfasis en la inmaterialidad del sentido que albergaría la representación mimética¹³⁷. Del hacer poético que trabajaría con el lenguaje y con la memoria para producir algo inusitado.

¹³⁶ “El *lóγος* –nos advierte Heidegger (1927) a propósito de Aristóteles– permite ver algo (*φαίνεσθαι*), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla «permite ver» *ἀπὸ*..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (*ἀπόφασίς*), si es genuina, debe sacarse *lo que se habla de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del *λόγος* como *ἀποφασίς*” (p. 43).

¹³⁷ Para ejemplificar esta *inmaterialidad* del sentido, cabría aludir al análisis que realiza Gadamer (1992) sobre los significados de la palabra griega *poiesis*. Por una parte, ésta refiere al 'hacer', a producir algo que todavía no existe. Un producir que podría abarcar tanto el ámbito de lo artesanal como también lo industrial. Mientras que, por otra parte, *poiesis* también guardaría el significado especial de 'arte poético'. Es decir, un modo muy particular de 'hacer' –poetizar– que refiere al texto. A aquello que 'hace' surgir 'mundos enteros' y que posibilita el tránsito del no-ser al ser (p. 285). Dado lo anterior, este último significado de *poiesis* parecería tratarse de algo más que un 'hacer'. Y es que, a diferencia del mero hacer artesanal e, inclusive, de las llamadas artes plásticas, el hacer poético tendría que trabajar con cierta inmaterialidad. Así pues, aunque en nuestros días la literatura se encuentra resguardada bajo un soporte físico, la realidad es que para los antiguos griegos la poesía y la música eran esencialmente inmatrimales. Si bien cabe la posibilidad de materializar la poesía y la música a través de las letras y de las notas, éstas serían en todo caso secundarias a la ejecución de las primeras.

Pero ahí donde prevalecería una vinculación ‘natural’ entre la verdad y la voz, la escritura irrumpe como un suplemento que cimbraría los ideales de plenitud y de transparencia. Un suplemento que, como ya habíamos advertido, vendría a colmar tanto la presencia de lo significado, como también a ocupar su lugar. Específicamente, en el caso del mal, la escritura no sólo supliría al referente original, sino que sería la condición de posibilidad de su representación. De la mediación suplementaria que produce el sentido de aquello mismo que difiere.

En este sentido, si el mal no deja de decirse no es porque sea necesariamente infable, como si sólo nos quedase bordear un fondo abisal; ni tampoco porque sea enteramente narrable, como si sólo fuese cuestión de encontrar el término adecuado para expresarlo; si no porque en principio no habría algo así como una verdad fija e inexpugnable. Es decir, que su representación obedecería a la postergación indefinida de una presencia que nunca llega a aparecer como tal. Que desaparece en la medida en que es diferida por sus efigies. Por aquellas figuras que ya no serían propiamente secundarias a la significación ‘auténtica’, sino que constituirían la condición de posibilidad de toda significación.

Ni presencia ni ausencia. La representación del mal apelaría así el movimiento que disemina el origen. Que impide fijar su impronta en un significado irreductible, esencial, absoluto; dando pauta a un juego de diferencias entre los signos. Un juego donde cada elemento nos remitiría indefectiblemente a otro en una incesante cadena de sustituciones. En un vagabundeo semántico que nos llevaría a poner en entredicho el alcance de las herramientas poéticas al tratar con el horror. Específicamente, a cuestionar la función que le habría sido impuesta al arte para develar su naturaleza auténtica. Para satisfacer el deseo irreprimible de presencia desplegado por la metafísica.

CONCLUSIONES

Lejos de cerrar esta investigación con una síntesis reunificadora e inédita, cabría considerar la posibilidad de un final abierto. Un final que no es un final, pero tampoco un principio. Es decir, un origen que supone un más allá desde el cual sea pensado el problema del mal. En esta tónica, siendo consecuentes con la estrategia de análisis emprendida, la cuestión demandaría un ejercicio interminable de lectura y de escritura. Un ejercicio que no pretende salir de la tradición metafísica, si no que más bien estaría en el margen de esta misma. En el límite que señalaría los supuestos que han permeado el análisis del mal y de su representación.

Y es que, si atendemos a su despliegue en la tradición filosófica, el mal estaría condicionado por una tensión que se antoja en un primer momento irresoluble. Entre la reiterativa consideración como un concepto que carecería de sustancialidad y, al mismo tiempo, el deseo de *decir* su verdad. De significar plenamente aquello que en principio no tendría ninguna principalidad. De ahí que la tensión sea resuelta apelando ya sea a un carácter inconmensurable o excesivo, remitiéndolo hacia el terreno místico de lo sublime-siniestro; o, en su defecto, a una postura ‘posmetafísica’ que lo abordaría desde cierta base narrativa. Es decir, desde un criterio ético-estético en el que las historias, sin recurrir a las ‘rígidas’ herramientas conceptuales, revelarían algún aspecto del horror. Así pues, ahí donde la tradición habría claudicado en su esfuerzo por enunciar el mal, la representación abriría el espacio para decir su verdad.

“Para comprender los lados más oscuros de la interacción humana –nos advierte Pía (2009) – podemos construir un puente entre lo que se dice y lo que queremos significar a través de una descripción develadora captada por una narrativa determinada” (p. 38). Tal como sucedería con una película sobre las atrocidades de la guerra o con un relato sobre el sufrimiento padecido en el cautiverio, la cuestión radicaría en significar el mal mediante ciertas herramientas narrativas. Herramientas que nos ayudarían a comprender aquello que de otro modo nos sumiría en un estado de horror, de estupefacción o de franca repulsión. Como si la única forma de atestiguar aquella *verdad con rostro de Medusa* fuese a través de su reflejo embellecido.

Ahora bien, lo llamativo de esta aproximación es cómo el deseo de presencia del mal sería diferido por una instancia externa al sentido constituyente. Por una representación de carácter material que vendría a truncar los ideales de interioridad y de inmediatez propios del logocentrismo. Mediación de mediación. Suplemento espurio que tendría la capacidad de *decir lo indecible*. Aun así, persistiría el deseo metafísico de presencia vía la voz del testimonio. A través de la voz de aquellas personas que han padecido el horror en carne propia o que, en su defecto, lo habrían presenciado directamente. Una voz que, con y más allá del testimonio, ha sido privilegiada reiterativamente como la substancia de expresión. Como aquella instancia que guardaría una relación más íntima con la presencia. De ahí, pues, esta insistencia que se da después de Auschwitz en preservar la memoria sobre el mal. Una memoria que, dicho sea de paso, estaría inexpugnablemente ligada con la voz del testigo sobreviviente.

Desde esta perspectiva, el testigo estaría confrontado con una doble exigencia. Por una parte, la demanda de decir la verdad del horror. De significar aquella experiencia abrumadora mediante un gesto inteligible. Es decir, a través del testimonio que supone la palabra del sobreviviente. Una palabra que debería sobreponerse al trauma y al olvido para revelar la verdad de lo sucedido. Mientras que, por otro lado, habría también una demanda de carácter moral. Decir la verdad del horror para que éste no quede impune. Para que el sufrimiento de los sobrevivientes sea escuchado por los demás, para rendir homenaje a aquellos que perecieron o, finalmente, para evitar que algo semejante vuelva a ocurrir. La palabra sería así comprendida como un acto de denuncia y de responsabilidad social.

En contextos de violencia e impunidad extrema –nos advierte Díaz (2021)– el testimonio suele ser el último reducto para *hacer figurar* –literalmente dar forma, hacer constar en algún lugar– una ofensa a quien sólo cuenta con su palabra. Esta *esperanza política* de los agraviados pasa por que nosotros, en cuanto sus destinatarios, podamos *representar* y *reproducir* un daño que nos toca y concierne *imaginar* con detalle. Y es que, por definición, *el testimonio es una experiencia significativa que se da siempre a otro*. Su supervivencia depende de que *esa historia concreta ataña e incida* en quien lo escucha (p. 9).

Pero, frente a esta doble exigencia que pesa sobre el testimonio, cabría considerar una tercera que suele pasar desapercibida o que se da por sentada. Porque no sólo basta la intención de *hacer figurar* la verdad, ni tampoco el deseo de *evidenciar* el daño moral; sino

que también habría la demanda implícita de cierta pericia discursiva. De cierta habilidad para denotar el horror y lograr que el otro lo reconozca. Que su representación y su reproducción atañe e incida, sin causar por ello una reacción de repulsión ni de petrificación.

Y es que, si suponemos que todas las personas tendrían la capacidad para rendir testimonio, parecería que algunas lo hacen *mejor* que otras. Que gracias a su genio o su sensibilidad poseen un don *natural* para revelar la verdad del horror y, en consecuencia, provocar una impresión significativa en los otros. Una impresión con vistas a *sensibilizar* frente al sufrimiento, es decir, a sacar del letargo y causar cierta empatía ante el dolor ajeno. De ahí, pues, que los estudios sobre el mal y su representación no suelen referir cualquier testimonio, por muy válido o pertinente que éste sea, sino sólo aquellos que han podido narrar mejor su experiencia. O, en su defecto, aquellos que retoman los testimonios de los otros para otorgarles una impresión que por sí mismos no hubiesen logrado.

“*Algunas buenas historias sobre atrocidades pasadas –nos advierte Pía (2009)– prueban que la experiencia siempre puede ser narrada*” (p. 35). Que, más allá de todos los obstáculos que supone el terreno de lo inefable, aún cabe la posibilidad de relatar lo atroz. Una posibilidad que de entrada le habría sido negada a la filosofía y que sólo algunas buenas historias tendrían la fortuna de llevar a cabo. Es decir, de articular una expresión material que revelaría la verdad de lo atestiguado. Límite inexpugnable para el orden de lo conceptual, pero no para lo estético. Así pues, si el mal aparece como algo indecible no es tanto por una misteriosa cualidad que resista la significación, sino porque no siempre encuentra el modo adecuado para ser consignado en una buena narrativa.

Pero ¿en qué consiste una buena narrativa sobre el mal? Y, sobre todo, ¿qué es precisamente lo que se está narrando? Lejos de considerar que haya algo así como una fórmula o un instructivo para narrar el mal, la cuestión residiría en la capacidad para revelar su carácter específico. Una revelación que, pese a estar condicionada por el deseo metafísico de presencia, no quedaría circunscrita a una mera copia ni un duplicado, si no que apuntaría a la imitación de lo fundamental en el objeto. Al reconocimiento de los rasgos esenciales que se hallan en la representación. Incluso si, y esto sería lo particular del

mal, lo representado no es agradable de ver. De manera que, cuando la presencia directa del horror es diferida, su representación terminaría por causar una placentera impresión.

Al respecto, si retomamos el abordaje de Trías sobre la vinculación entre la belleza (placer) y la obra de arte, parecería que categoría de lo siniestro ya no sería adecuada para designar una representación. O, dicho de otra manera, la representación terminaría donde comienza lo siniestro. Donde aparece el objeto representado cuya presencia sería amenazante o, en su defecto, desagradable. De ahí, pues, que Trías considere lo siniestro como un *agujero ontológico* poblado por imágenes irrepresentables e insoportables. Como una presencia que se antoja irreductible a cualquier signo, pero que al mismo tiempo fundamentaría la representación artística.

No obstante, cabría considerar si la *nada primordial* que supone lo siniestro no sería una suerte de trascendental negativo. Un principio abyecto cuya emergencia estaría condicionada por su propio ocultamiento. De tal suerte que, como si se tratara de aquella *Tiniebla suprasensible* que alude la teología mística, lo siniestro se hallaría más allá de todo pensamiento y representación. Fundamento terrorífico otrora familiar. *Fuera-de-juego* cuyo deseo de presencia sólo podría ser colmado a través de su imagen embellecida. A través del suplemento que denota su ausencia y que, por este mismo motivo, transforma el caudal de horrores en una visión soportable y comprensible.

Dado lo anterior, podríamos considerar que la supuesta inefabilidad del mal formaría parte del mismo despliegue del logocentrismo. Del deseo por un significado trascendental que, aunque se plantea en principio como más allá de cualquier categoría o representación material, se encontraría íntimamente vinculado con la interioridad del testigo. Específicamente, con la impronta que ha dejado en su memoria y que, pese a los esfuerzos por representarla, parecería no encontrar ninguna forma de exteriorizarse. Salvo que sea representada mediante una *buena historia*. Es decir, mediante un lenguaje estético-poético que denote su carácter esencial.

Ahora bien, si consideramos que el mal sólo podría ser constatado satisfactoriamente a través de su ausencia, entonces la representación fungiría como un suplemento que viene a colocarse en su lugar. Como una instancia exterior a su abrumadora presencia que se supone sería portadora de su verdad. Una verdad que, pese a estar

íntimamente vinculada con la substancia fónica, encontraría un modo más eficaz de conservación y de acumulación en la materialidad del suplemento.

Pero, lejos de revelar su carácter esencial, la representación del mal abriría el espacio hacia una incesante sustitución de signos. Hacia un desplazamiento semántico que truncaría el deseo metafísico de un significado definitivo. Lo cual no obedecería tanto a cierta condición inflexible, sino que más bien apelaría al entramado de diferencias entre los signos. Es decir, a cómo es que la significación del mal no está dada a partir de un sentido de identidad irreductible, sino desde las huellas que lo constituyen. De aquellas ausencias que revisten su significado y que lo difieren en una cadena de sustituciones.

Mal, horror, sufrimiento, violencia, terror, muerte, vejación, crueldad, atrocidad, tortura, violación, exterminio, trauma, destrucción, desaparición, caos, banalidad, daño, abismo, locura, desesperación, nada, diablo, repugnancia, asco, musulmán, Auschwitz, desastre, catástrofe, aniquilación, perversión, asesinato, guerra, mutilación, suplicio, vicio, pecado, enfermedad, dolor...Contaminación metonímica que alude a un movimiento sin origen ni finalidad. De ahí, pues, la recurrencia de la metáfora al momento de confrontarnos con la impronta del mal. Como aquella forma de significarlo desde cierto vagabundeo semántico. Desde aquello que no es el objeto referido ni tampoco algo completamente distinto, sino la postergación de una presencia que nunca llega a aparecer como tal. Que es diferida por sus signos en un juego de incesantes remisiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1999) *Lo que queda de Auschwitz* (trad., 2005). Valencia: PRE-TEXTOS.
- Agustín de Hipona. (s/f) *Confesiones* (trad., 1986). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (s/f) *La ciudad de Dios* (trad., 2017). México, D. F.: Porrúa.
- _____. (s/f) "Del libre albedrío" en *Obras de San Agustín. III.* (trad., 1947). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (1964a) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (trad., 2003). Barcelona: Lumen.
- _____. (1964b) "¿Qué queda? Queda la lengua materna" en (2013) *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página Indómita.
- _____. (1964c) "Eichmann era escandalosamente necio" en (2013) *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página Indómita.
- _____. (1971). *Thinking and moral considerations: a lecture*. Social Research. The John Hopkins University Press. Vol. 38. No. 3. pp. 417-446.
- Aristóteles. (335 a. C) *Poética* (trad., 1974). Madrid: Gredos.
- Arnheim, R. (1957) *Film as art*. Los Angeles: University of California Press.
- Bayle, P. (1697) *Diccionario histórico y crítico* (trad., 1966). Barcelona: Círculo de Lectores.
- Bernstein, R. (2002) *El mal radical. Una indagación filosófica* (trad., 2012). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Bernstein, C. (2001). "Happy Endings/Unendings. Narratives of evil" en María Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*. Los Ángeles: University of California Press. pp. 225-238.
- Blanco, A. (1956) *Arte griego*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Capa, R. (1999) *Slightly Out of Focus*. New York: Modern Library.
- Chrysostom, J. (386). *On the Incomprehensible Nature of God* (trad., 1982). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Cole, P. (2006) *The Myth of Evil*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Conrad, J. (1899). *El corazón de las tinieblas* (trad., 2014). Ciudad de México: Sexto piso.
- Corres, P. (2019) *La relatividad del mal*. Ciudad de México: Fontamara.
- Derrida, J. (1967a) *La voz y el fenómeno* (trad., 1985). Valencia: PRE-TEXTOS.

- _____. (1967b) *De la gramatología* (trad., 1971). Ciudad de México: Siglo veintiuno.
- _____. (1967c) *La escritura y la diferencia* (trad., 1989). Barcelona: Anthropos.
- _____. (1968a). “La farmacia de Platón” en (1972) *La diseminación* (trad., 1997). Madrid: Editorial Fundamentos.
- _____. (1968b) “La Différance” en (1988) *Márgenes de la filosofía* (trad., 2018). Madrid: Cátedra.
- _____. (1971) “La mitología blanca” en (1988) *Márgenes de la filosofía* (trad., 2018). Madrid: Cátedra.
- _____. (1972) *Posiciones* (trad., 1977). Valencia: PRE-TEXTOS.
- _____. (1978). “Lo colosal” en *La verdad en pintura* (trad., 2005). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1995) *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (trad., 1997). Madrid: Trotta.
- _____. (2000) “La fenomenología y la clausura de la metafísica: introducción al pensamiento de Husserl” en *Investigaciones fenomenológicas*. N. 15, 2018, pp. 167-185.
- Díaz Álvarez, E. (2021) *La palabra aparece. El testimonio como acto de supervivencia*. Barcelona: Anagrama.
- Diógenes Laercio. (s/f) *Vidas de los filósofos más ilustres* (trad., 2006). México, D. F.: Grupo Editorial Tomo.
- Eagleton, T. (2010) *Sobre el mal* (trad., 2010). Barcelona: Península.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad* (trad., 2007). Barcelona: Random House Mondadori.
- Escalante, E. (2007) *Heidegger*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Escoto Eriúgena, J. (862-866) *División de la naturaleza* (trad., 1984). Barcelona: Ediciones Orbis.
- Felman, S. “À l’âge du témoignage: Shoah de Claude Lanzmann” en Cuau, B., Michel Deguy. (1990) *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*. Paris: Éditions Belin.
- Ferraris, M. (2003) *Introducción a Derrida* (trad., 2006). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905) “El chiste y su relación con lo inconsciente” en *Obras completas* (trad., 1986). Volumen VIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1913) “Tótem y tabú” en *Obras completas* (trad., 1975). Volumen XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1915) “Pulsión y destino de pulsión” en *Obras completas* (trad., 1984). Volumen XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1919) “Lo ominoso” en *Obras completas* (trad., 1986). Volumen XVII. Amorrortu: Buenos Aires.

_____. (1920) “Más allá del principio de placer” en *Obras completas* (trad., 1984). Volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1930) *El malestar en la cultura* (trad., 2017). Madrid: Akal.

_____. (1933) “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” en *Obras completas* (trad., 1979). Volumen XXII. Buenos Aires: Amorrortu.

Gadamer, H-G. (1967) “Arte e imitación” en *Estética y hermenéutica* (2006). Madrid: Tecnos.

_____. (1992) “Palabra e imagen («tan verdadero, tan siendo»)” en *Estética y hermenéutica* (2006). Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (1927) *El ser y el tiempo* (trad., 1971). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1936-1946) “Superación de la Metafísica” en *Conferencias y artículos* (trad., 2001). Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____. (1957) “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*. 21/06/2022. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Url: [Microsoft Word - Identidad y diferencia.doc \(philosophia.cl\)](https://www.philosophia.cl/Identidad%20y%20diferencia.doc)

Herzog, W. (1999) “The Minnesota Declaration. Truth and fact in documentary cinema” en (2002) *Herzog on Herzog*. Londres: Faber & Faber.

_____. (2010) “On the Absolute, the Sublime and Ecstatic Truth” en *Complete Works*. 25/12/2023. Werner Herzog Film. Url: https://www.wernerherzog.com/files/wernerherzog/docs/doc_text_absolute.pdf

Husserl, E. (1925) “El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica” en *Invitación a la fenomenología* (trad., 1992). Barcelona: Paidós.

Kant, I. (1790) *Crítica del discernimiento* (trad., 2012). Madrid: Alianza.

_____. (1791) *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (trad., 2011). Encuentro: Madrid.

_____. (1793) *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad., 1981). Madrid: Alianza.

_____. (1798) “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” en *Filosofía de la historia* (trad., 2004). La Plata: Terramar.

Kearney, R. (2003). *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness*. Nueva York: Routledge.

- Kristeva, J. (1980) *Powers of Horror. An Essay on Abjection* (trad., 1982). Nueva York: Columbia University Press.
- Leibniz, W. (1710) *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil* (trad., 1985). Charleston: BiblioBazaar.
- Levi. P. (1958) *Si esto es un hombre* (trad., 2019). Ciudad de México: Austral.
- _____. (1986) *Los hundidos y los salvados* (trad., 2019). Ciudad de México: Austral.
- Longino. (s/f) *Sobre lo sublime* (trad., 1979). Madrid: Gredos.
- Liotard, J-F. (1986) *La posmodernidad (explicada a los niños)* (trad., 1987). Barcelona: Gedisa.
- Melville, H. (1851) *Moby Dick* (trad., 2017). Ciudad de México: Austral
- Molesky, M. (2016) *This Gulf of Fire. The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason*. Vintage Books: New York.
- Murillo, I. (1993) “El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena”. *Revista Española de Filosofía Medieval*. Vol. 0. pp. 129-142. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v0i.9941>
- Neiman, S. (2002). *El mal en el pensamiento moderno* (trad., 2012). México: FCE.
- Pía, M. (2009) *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
- Platón. (s/f) *República* (trad., 1986). Madrid: Gredos.
- _____. (s/f) *Fedro* en Diálogos vol. III. (trad., 1986). Madrid: Gredos.
- Potestá, A. (2013) *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- Pseudo Dionisio Areopagita. (s/f) “Teología mística” en *Obras completas* (trad., 2002). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (trad., 2014). Barcelona: Herder.
- Revueltas, J. (1941) *Los muros de agua*. México, D. F.: Ediciones Era.
- Ricoeur, P. (2004). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (trad. 2006). Amorrortu: Buenos Aires.
- Safranski, R. (1997) *El mal o el drama de la libertad* (trad., 2010). México, D. F.: Tusquets.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás* (trad., 2004). Madrid: Santillana.
- Soto, G. (2012). “Dionisio Areopagita y la mística”. *Cuestiones teológicas*. Vol. 39. pp. 215-238.

- Trías, E. (1982) *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ariel.
- Voltaire. (1756). “Poema sobre el desastre de Lisboa” en *Opúsculos satíricos y filosóficos* (trad., 1978). Madrid: Alfaguara.
- _____. (1759). *Cándido el optimista* (trad., 1983). México, D. F.: Porrúa.
- Wittgenstein, L. (1958) *Cuadernos azul y marrón* (trad., 1968). Tecnos: Madrid.
- Yébenes, Z. (2007). *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*. Barcelona/México: Anthropos.
- _____. (2008). *Derrida*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zamora, F. (2007) *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*. México, D. F.: UNAM.
- Žižek, S. (1997) *The Plague of Fantasies*. Nueva York: Verso.