

SENTIDO EXTERNO Y INTERNO DEL MAL

(A PROPÓSITO DE LO ÉTICO EN PAUL RICOEUR)

CRISTÓBAL HOLZAPFEL

Abstract: The discussion carried out in this article has its point of depart in the ethical debate around the way we face Evil and the ethical parameters that originate from it. Ricoeur proposes that evil firstly presented itself to man as something external, which is fatally imposed upon him as a blemish. He is absolutely in accordance with the supposition that there would have been a tragical ethical meaning in its origin.

Salta a la vista que la relación conciencia-valores es el eje de la ética y la axiología, y que la historia de la ética occidental revela palmariamente que la conciencia moral ha ido adquiriendo cada vez más fuerza, lo que supone que el hombre ha ido parejamente ganando más libertad respecto de los valores, de como éstos se definen y jerarquizan.

Hay unos primeros antecedentes de la conciencia en Grecia, en la *syneidesis*, si bien los fenómenos de la conciencia moral no están significativamente representados por este término, sino por otros, como el *daímon* socrático, o las *Erinias* y *Euménides* de la *Orestíada*.¹

Así también el alcance que tiene el *daímon* en el aforismo heraclíteo *êthos anthrópo daímon* ("El *êthos* es para el hombre algo divino [un *daímon*]"). *Ethos* significa aquí ante todo 'carácter', pero también lo podemos entender como 'conciencia' (la conciencia que sería para el hombre un *daímon*), o, más tarde, siguiendo a Heidegger, significa también 'habitar' (lo que se juega con el *êthos* es como habita el hombre el mundo).

Relativamente al aforismo en cuestión, corresponde a su vez destacar la tuición del *êthos* a algo presente en el sujeto, llámese conciencia, carácter o habitar.

Cristóbal Holzapfel é professor de Filosofia na Universidade de Chile, Santiago, Chile.

1. Cfr. H. G. Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* ("La conciencia. Formas y manifestaciones"), *Schriften zur Philosophie und Soziologie (Escritos de filosofía y sociología)*, edit. por Max Scheler, Edit. de Friedrich Cohen, Bonn, 1925, p. 10 pass.

Dicho sea de paso, si escribimos *êthos* con la letra 'heta' significa lo que hemos dicho, pero escrito con 'épsilon', significa 'costumbres' ('mores'), es decir, si lo primero guarda relación con lo estrictamente individual que acontece en el fuero interior de nuestra conciencia, lo segundo se relaciona con lo social, de tal modo que, podríamos decir, con ello queda zanjado el conflicto que de una vez y para siempre atravesará la ética, y es que los mandatos de la conciencia individual suelen no coincidir con las normas de la conciencia social, o viceversa.

Ahora bien, precisamente por la relevancia del *daímon* socrático, en el sentido de que con él queda remitido lo ético al juicio del sujeto, Walter Schulz plantea que Sócrates sería el padre de la ética occidental.² La eticidad queda pues sometida a la libertad de un sujeto que valora, aunque ese *daimon* corresponda al mismo tiempo a un *otro*, al cual Sócrates le presta oídos y obedece (*ob-audire*).

Pero, el hecho de que se trate precisamente de un *otro* al cual se le debe obediencia, marca igual una diferencia de no poca monta, ya que a lo más puede verse en Sócrates un incipiente énfasis en la conciencia, mas ésta es un fenómeno esencialmente moderno, independientemente de ciertos logros como la identificación de Cicerón entre la *recta ratio* y la *recta conscientia*, o los alcances de la *syntéresis* como nivel superior de la *conscientia* en Santo Tomás, en donde se haría presente Dios.

Si nos proponemos, de este modo, establecer una clara distinción respecto de la modernidad, nos podemos apoyar nuevamente en Walter Schulz, y reconocer que el *ordo* (orden) ético de la antigüedad está dado desde afuera, desde lo cósmico (cfr. *op. cit.*, p. 12), y si esto lo llamamos mundo, podríamos agregar que ese *ordo* puede estar también dado por un ultramundo, como en Platón o en el medioevo.

Relativamente a este *ordo* externo, tengamos en cuenta que Aristóteles al definir la *philia* según la semejanza, porque los verdaderos amigos son esencialmente semejantes entre sí, y cuando ésta no la hay, entonces es necesario que haya una compensación, estos conceptos, en particular la semejanza y la proporcionalidad, el Estagirita los observa en la naturaleza, en donde sucede que para que haya armonía y equilibrio, lo que da el agente (el sol que da luz y calor) tiene que ser proporcional a lo que

2. Cfr. Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*, Edit. Günther Neske, Stuttgart, 1993, p. 78.

puede recibir el paciente (la tierra que recibe luz y calor). De lo contrario hay muerte y destrucción.

Con la modernidad se impone, en cambio, un nuevo orden: el que determina internamente al sujeto (pensemos en la "ley moral" kantiana).

Por otra parte, como bien lo destaca Heidegger, el término 'valor' ('Wert') que tan sueltamente usamos, en verdad es un término esencialmente moderno, que de antemano queda sometido a una relación con el sujeto valorante, y, tan sólo a partir de ello son posibles aquellas preguntas, si acaso los valores serían subjetivos u objetivos. Todo ello trae consigo a la postre la pérdida de lo auténticamente ético.³ El hombre antiguo o medieval no pensó en valores, sino más bien en ideales.

Y así como hemos hablado de un *eje*, que se refiere a la relación entre conciencia y valores, así podemos hablar también de un *ancla* ético, que se refiere al reconocimiento (realizado por Nietzsche) de que a los valores le preceden valoraciones. En primer lugar son estas valoraciones, y no los valores, las que nos ponen en relación con cosas, personas, fenómenos y situaciones (o sea, lo que valoramos). A su vez, siguiendo también a Nietzsche los propios valores los valorizamos o desvalorizamos.

¿No hemos llegado con ello a una conciencia plenamente autónoma, llamada según la *Genealogía de la moral*: la *conciencia de un individuo soberano*, que ha esgrimido la égida de las valoraciones y de la propuesta de nuevas tablas valóricas, asumiéndose así como *Wertsetzender*, como *instaurador de valores*?

Pues bien atendiendo a este breve excursión en la historia de la ética que nos muestra en la relación conciencia-valores un tránsito hacia un énfasis cada vez mayor en la conciencia, podemos reconocer que el tránsito de un orden externo a uno interno es perfectamente simétrico con el proceso que Paul Ricoeur describe como internalización del mal, lo que quiere decir que primero el mal fue visto como algo externo e independiente de nosotros que se nos impone desde fuera, y que paulatinamente habría sido internalizado, apropiado, a través conceptos como el de culpabilidad y responsabilidad.

Sin embargo (y esto es lo que vuelve particularmente inquietante el análisis de Ricoeur), por mucho que hayamos internalizado el mal, no nos hemos logrado con ello desprender de su sentido como externalidad. Y, si

3. Cfr. Heidegger, *La doctrina de la verdad según Platón*, Trad. de Juan David García Bacca, Ediciones del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, s/a, Stgo.

bien el judeo-cristianismo es él mismo un momento decisivo de la aludida internalización y de la asunción de la culpabilidad (más todavía, es precisamente su momento inicial), sin embargo incluso en él la serpiente del Génesis supone un mal que ya está ahí, y que es anterior al pecado de Adán y Eva.

La carta de nacimiento de la eticidad occidental corresponde a su vez al mencionado proceso de internalización del mal, y la consiguiente asunción de una culpabilidad y responsabilidad individuales. Pero, *lo que da que pensar* (expresión característica de Ricoeur con reminiscencias del término parejo 'das Bedenkliche' de Heidegger), es que a ese periodo ético (un largo periodo hasta nuestro tiempo) le precede un seguramente mucho más largo periodo – el de la externalidad fatal del mal que se impone sobre nosotros al modo de un mancha, una mácula, una impureza, algo que no depende en absoluto de nosotros –. En las culturas del hombre ancestral esta lacra o estigma afecta no solamente a un individuo, sino a toda su progenie y descendencia. Ricoeur al respecto:

Aquí hay algo que se resiste a la reflexión, y es la idea de cierta cosa cuasi material que infecta como un foco de suciedad, que daña en virtud de ciertas propiedades invisibles y que, con todo, opera al estilo de una fuerza en el campo de nuestra existencia, que es una unidad indivisa psíquico-corporal. Nosotros no estamos ya en condiciones de comprender qué podría ser semejante sustancia-fuerza del mal, ni en qué puede consistir la eficacia de ese "algo" que convierte a la misma pureza en no-mácula y a la purificación en anulación-de-la-mácula.⁴

Bien sopesado lo anterior, este sentido del mal como mancha no tiene nada que ver con nuestra racionalidad, nuestra juridicidad y normatividad:

Así, por ejemplo, nos sorprende ver que se consideran como impuras ciertas acciones humanas involuntarias o inconscientes, ciertos comportamientos de los animales y hasta simples acontecimientos materiales; así, *verbi gratia*, una rana que salta al fuego o una hiena que hace sus deposiciones cerca de una tienda. Y ¿por qué nos extrañamos? Por la sencilla razón de que nosotros no hallamos en esos actos ni en esos episodios la

4. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. al cast. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Taurus Ediciones, Madrid, 1986, p. 190. En adelante citaré esta obra con la abreviatura 'FyC'.

menor base para formular una imputación personal, o humana simplemente; tendríamos que poder ponernos en el lugar de una consciencia que no mide la impureza por la imputación de un agente responsable, sino por la violación objetiva de algo que está vedado (FyC., p. 191).

Lo mismo se expresa en el “Código Manú”, en el que sus cláusulas se explayan sobre mil prescripciones obsesivamente minuciosas, y absolutamente arbitrarias e incomprensibles para nosotros. Recordemos algunas de sus cláusulas, citadas por Jean Baudrillard:

Que (el Brahmán) no mire jamás el sol durante su amanecer, ni durante su ocaso, ni durante un eclipse, ni cuando está reflejado en el agua, ni cuando está en el centro de su carrera. / Que no pase por encima de una cuerda a la que está atado un ternero, que no corra mientras llueve, y no mire su imagen en el agua/.../.⁵

Al mismo tiempo, agrega Ricoeur actos que para nosotros son de carácter ético y penalizables de acuerdo a nuestra juridicidad, como el robo, la mentira y aun el crimen, carecen, sin embargo, para aquellas culturas ancestrales, de esa condición, los cuales, por la contraparte, sí pasan a ser sancionados y condenados según códigos semíticos o helénicos (cfr. FyC, p. 191).

Si con Heidegger decimos que el ‘Dasein’ (el ‘ser-ahí’, el hombre) es ante todo ‘ser-en-el mundo’ y con Walter Schulz agregamos a ello que la relación con el mundo supone miedo o confianza (“Weltangst” o “Weltvertrauen”, “miedo al mundo” o “confianza en el mundo”)⁶, de acuerdo a ello, lo que prima en el hombre arcaico es un *miedo al mundo*, y justamente, porque, en contraste con el hombre de nuestro tiempo, el hombre que ha dominado la naturaleza con la tecnociencia, aquel hombre de las culturas primitivas estaba constantemente asediado por las fieras y el asalto de tribus vecinas; diríamos que en ese tiempo milenario:

/.../aún no se ha disociado el mal de la desgracia y en la que no se ha trazado la línea divisoria entre el orden ético de la mala-acción y el orden cósmico-biológico del mal-físico: sufrimientos, enfermedades, fracasos, muerte (FyC, p. 191).

5. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jodrá, Edit. Anagrama, Barcelona 1991, p. 179.

6. Schulz, *op. cit.*, cfr. ‘Introducción’.

Ello se manifiesta en el hecho de que otrora ocurría que, si contraigo una enfermedad, si pierdo a mi mujer o mis hijos, si me va mal en el campo de batalla, todo ello significa que hay cierta concatenación fatal de orden cósmico o de orden divino que me condena.

Es en el terreno sexual donde se fija con mayor ahinco esta ligazón mal-mancha, en lo que resalta especialmente el sentido de impureza y mácula. De acuerdo al mito mariano, que, por lo demás, no corresponde únicamente a una creencia cristiana, sino que se extiende a numerosas culturas de distintos continentes, esa mácula se asocia con la pérdida de la virginidad. Por la contraparte, observamos que a la virginidad se le confiere una calidad de modelo y estampa:

Así, sorprende la importancia y la gravedad que se concede a la violación de las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la mancha. La prohibición del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones sexuales, en tiempos – y a veces hasta en sitios – prohibidos adquiere una importancia tan fundamental que la inflación y desorbitación de lo sexual es característica del sistema de la impureza, hasta el punto que parece haberse establecido desde tiempo inmemorial una complicidad indisoluble entre sexualidad e impureza (FyC, p. 192).

Por su parte, la mancha no siempre se identifica con cierta marca material, como pústulas o viruela, sino que frecuentemente se manifiesta como una suerte de efluvio.

En cuanto a sus expresiones materiales, y particularmente en el terreno sexual, la mancha (se supone) se transmite a través del semen paterno o a través de óvulos maternos contaminados. Y, dentro del mismo orden de fenómenos, si se trata de que la mancha y la impureza otrora tenía que ser expiada por medio de distintos ritos de purificación, el matrimonio conlleva aún la misma significación:

Así, por ejemplo, los ritos del matrimonio, entre otros, ¿no parece que tienden a conjurar la impureza universal de la sexualidad al delimitar un recinto dentro del cual la sexualidad deja de ser algo impuro, si bien subsiste el peligro de que pueda volver a serlo desde el momento en que se descuide el fiel cumplimiento de las prescripciones que regulan el tiempo, los lugares y hasta los mismos actos sexuales? (FyC, p. 193).

¿Cómo no reconocer esto? Que el matrimonio sigue todavía siendo visto como el recinto, el espacio y el tiempo en que los actos sexuales dejan de ser impuros.

Nada más como para dimensionar la vastedad y extensión inconmensurable que ha tenido la idea de mancha e impureza, basta que tengamos en cuenta la creencia en un supuesto pecado original, ya que éste implica que en definitiva está todo contaminado, que el hombre si no quiere pecar aún más, tiene que asumir que es esencialmente pecador, porque por el solo hecho de ser hombre está ya determinado por el pecado original. Así pues hemos estado patentemente dominados por la idea de que “lo virgen es incontaminado, como lo sexual es lo inficionado”:

Esta doble correspondencia o equivalencia late en el fondo de toda nuestra ética, constituyendo el arcaísmo que más se resiste a la crítica (FyC, p. 93).

Uno de los puntos nodales del análisis fenomenológico de la mancha lo constituye el reconocimiento de que el miedo sería el sentimiento específico que da origen a la eticidad humana, precisamente en tanto miedo a la mancha. Es a partir de él que paulatinamente se habrá de generar la culpabilidad, primero como culpa colectiva y luego como culpabilidad individual:

Hasta ahora hemos considerado la mancha como un acontecimiento objetivo; la hemos definido como algo que infecta por contacto. Ahora debemos añadir que ese contacto infectante lo vive el hombre subjetivamente a través de un sentimiento específico que pertenece a la esfera del “miedo”. Así vemos que el hombre entra en el mundo ético no a impulsos de amor, sino por el acicate del temor (FyC, p. 193).

Hay de este modo dos elementos originarios – uno que pertenece a un nivel pre-ético: la mancha, y el otro que paulatinamente inicia el nivel ético: el miedo –: la mancha como algo objetivo que viene de fuera y que suscita subjetivamente en nosotros el miedo. O, si se quiere también: la mancha sería un elemento pasivo que ya está ahí, y el miedo un elemento productivo, que ha engendrado nuestros principales parámetros éticos.

Es digno de destacarse que el temor se muestre jugando un papel a tal punto decisivo relativo a la moralidad. Si bien lo pensamos, él juega en el orden de lo humano un papel doble: por una parte, es lo que le pone un freno a la osadía, al riesgo, al atreverse a cambiar, remover, transformar, el metamorfosearse, todo lo cual exige a la par asumirse como jugador, que es capaz precisamente de poner cosas en juego; y, por la contraparte, es lo que a la vez nos protege de la osadía temeraria, del riesgo desorbitado. Y el punto está en que precisamente lo grande parece estar

siempre del lado de ese exceso, de ese *plus* que le ponemos a nuestras decisiones y acciones.

En lo que concierne a lo ético, ¿cómo no caer en cuenta que se une a este papel primordial del temor en lo ético, que, tal vez justamente a ello se debe ese resquemor que despierta toda moral, oliendo en ella algo así como la moralina, el síntoma de la decadencia (Nietzsche, Heidegger, pero antes que ellos, los estoicos ya tenían esta reserva).

Por otra parte, el propio Ricoeur plantea que el sentido de la culpa que irrumpe desde antiguo en la civilización occidental es de origen semítico y que los griegos no tuvieron significativamente ese sentido de la culpabilidad que (con sus *pro* y sus *contra*) nos ha llevado a una sociedad altamente culpógena.

Basta tener presente una figura como la de Alejandro Magno, el cual, él mismo cometió muchas atrocidades como el asesinato de su amigo Cleito, y proviene de un padre – el rey Filipo de Macedonia – que fuera mandado a matar por su madre Olimpia, como también sus hijos de mujeres persas y su madre – la mencionada Olimpia – fueron hechos asesinar por Casandro, gobernador de Macedonia.

Por otro lado, el tomar conciencia de esta secuela de crímenes nos lleva a considerar el planteamiento de Nietzsche de que en este estadio de la civilización predomina un sentido de lo lúdico, en relación a lo cual el mentir, el robar, el asesinar, no va asociado con un concepto de culpa, de falta al bien y la justicia, suficientemente desarrollado.

En este sentido, no se justifica en absoluto hacer una cierta crítica al modo de conducirse de Alejandro, de Olimpia, o de Casandro, salvo que sea sobre la base de los parámetros éticos de la época.

Así pues, la sola vida de este hombre legendario nos hace ver claramente que aún no se ha forjado un sentido suficiente de la culpabilidad. Asumido esto, lo cierto es que la lectura de los textos antiguos se vuelve tanto más atractiva, ya que, por ejemplo, podemos darnos cuenta que cuando un Sócrates sostiene que “más vale padecer injusticia que cometerla”, realmente con ello se están forjando los conceptos que a la postre darán origen a la culpabilidad y la responsabilidad.

Volviendo sobre el esquema mal-mancha de nuestros ancestros, correspondería agregarle a éste un nuevo elemento: la venganza, la vindicta que se manifestaría en este nivel originario, al modo de una venganza contra la impureza. Y, si vemos ese primer esquema como una síntesis, Ricoeur plantea que ella es absolutamente anterior, constituyendo un presupuesto que no podemos antropológicamente indagar: el hombre en un

estadio muy primitivo ya experimenta la sensación de la pérdida de la pureza y que la impureza tiene que ser vengada a como de lugar y desde luego a través de cierto castigo o sacrificio que traerán sufrimiento siempre consigo (cfr. *FyC*, p. 194).

Aquella síntesis mancha-vindicta puede sublimarse, espiritualizarse - diríamos también - intelectualizarse y aparecer revestida con distintos ropajes en distintas doctrinas éticas, así como la doctrina del juicio final, pero aquella síntesis originaria sigue siendo lo determinante. Así también puede presentarse ella en la "pasión de un justo doliente", como es el caso de la figura bíblica de Job, quien recibe toda suerte de castigos divinos que no merece en absoluto, pero se mantiene incólume como hombre justo. Los males que caen sobre Job vienen en cierto modo desde afuera, ya que él no los merece, no hay una culpabilidad de su parte respecto de ellos. Por esta razón, Ricoeur aduce que con Job el sentido de la externalidad del mal tuvo que llegar al paroxismo y provocar escándalo. Más aún, la síntesis mancha-vindicta es a tal grado anterior en nuestra escala evolutiva que Ricoeur plantea que incluso la primera idea de orden, en griego 'cosmos', viene exigida no por una motivación física, o, diríamos, cognitiva, sino más bien de carácter ético:

Ese carácter ineludible de la vindicta lo reconoció el hombre mucho antes de llegar a proclamar la regularidad del orden natural. Cuando quiso expresar por primera vez el orden del mundo, recurrió en primera instancia al mismo lenguaje de la retribución (*FyC*, p. 194).

Vinculado con esta anterioridad de la idea de un orden ético a la de un orden natural, cita Ricoeur los fragmentos de Anaximandro, que representan el legado más antiguo de la filosofía occidental, en lo cual prefiero la traducción de Diels:

Comienzo y origen de las cosas es el [*ápeiron*] lo indeterminable - sin límite). "Mas de donde es el llegar a ser de todas las cosas, en eso acontece también su dejar de ser según el deber [o la necesidad, *katà tò chreón*], porque ellas saldan castigo y penitencia por su injusticia cometida según el orden del tiempo.⁷

7. Trad. mía de: *Die Fragmente der Vorsokratiker (Los fragmentos de los presocráticos)* de Hermann Diels, Edit. Weidmann, Alemania, 1956, trad. mía del al.

Diversos intérpretes han tenido la dificultad de entender adecuadamente de qué injusticia se trata aquí – me refiero a la cometida por las cosas –, la que tendría que saldarse con castigo y penitencia según el orden del tiempo.

Burnet, Zeller y Nestle estiman que esa injusticia guarda relación con el desequilibrio que se produce cuando uno de los cuatro elementos – agua, aire, tierra, fuego –, de los que se compone la naturaleza, se excede, vale decir, cuando hay demasiada agua o fuego, producto ya de inundaciones o de incendios forestales; entonces sucede que el orden, la armonía cósmica tiene que ser restablecida según el orden del tiempo, comandado éste por el dios Cronos.

Estas interpretaciones se ajustarían a lo señalado por Ricoeur, siempre que reconozcamos que esa armonía y su pérdida, la disarmonía, involucran no solamente un sentido ético, sino, *en primer lugar*, un sentido ético. Vistas las cosas así, la primera intuición del orden fue de carácter ético y no físico. Se trata de que el exceso – la *hýbris* – se paga con castigo, penitencia y aun con el dejar de ser – la muerte –.

Pero, claro está, debemos detenernos a pensar todo esto – me refiero a esa síntesis ancestral entre la mancha y la venganza, la vindicta, la retribución –. Seguramente que apenas el hombre logra los primeros signos de conciencia, comienza a ver con temor y con terror al rayo, la tormenta, el eclipse, el huracán, las estrellas, la inundación, el cometa, la erupción y atribuye todo aquello a extraños poderes y seres supranaturales. Su conciencia y los primeros esbozos de su racionalidad le llevan a encontrar explicaciones mitológicas a todo ello y seguramente que en ese contexto surge la primera idea de un orden de tipo ético, como que la naturaleza estaría primordialmente configurada por un orden de esa laya. Pues bien, se trata de velar por ese orden que, al perderse, genera impureza, mancha. O, tal vez incluso, esa mancha, al modo de algo de carácter demoníaco, está ya ahí desde siempre como un “otro poder” y se trata de alguna manera de conjurarlo o de apaciguarlo a través de la realización de horribles sacrificios y del padecimiento de grandes dolores. Dimensionemos por un momento el alcance que la síntesis mancha-venganza ha tenido:

Ahora bien, esta cólera anónima, esta violencia embozada de la retribución, ha puesto su marca de fuego y dolor en el mundo de los humanos. La venganza engendra sufrimiento. De esta manera, bajo la acción y el signo de la retribución, todo el mundo físico quedó incorporado al mundo ético /.../ (FyC, p. 195).

La pregunta que cabe aquí es si acaso el mundo podría haber sido otro (pregunta ociosa, porque, desde luego, el mundo es como es). Pero justamente es este tipo de preguntas el que nos permite cuestionarnos, saber más acerca de nosotros mismos, de nuestras posibilidades. Replanteemos la pregunta entonces, dándole una forma más clara: ¿podría el hombre haber evitado esa síntesis, en otras palabras, haber aceptado la presencia del mal, que él veía que se manifestaba como mancha, sin la necesidad de vengarla? La pregunta en cuestión es de veras inquietante, al tomar cabal conciencia de que en efecto el hombre pudo haber permanecido en el estadio de la externalidad del mal, y haberse evitado el sentido de la culpabilidad individual.

Esta intrincada y provocativa cuestión corresponde relacionarla a su vez con “la maldición de la ley”, que Ricoeur trae aquí a colación, invitándonos con ello a pensar en el sentido sorprendentemente negativo que puede tener toda normativa: y es que recién con el establecimiento de la ley y de la norma aparecen como faltas y delitos actos que antes no lo eran. Teniendo presente al fariseísmo, sucede además con esta maldición que, al parecer, de ella no hay escapatoria, ya que:

/.../ hasta el mismo empeño en reducir el pecado mediante la observación de la ley se transforma en pecado. Tal es el sentido auténtico de la maldición de la ley (FyC, p. 299).

La aludida maldición se torna más visible aún, cuando la normativa se ajusta a la casuística de una lista sin fin de prescripciones menudas que recaen incluso sobre asuntos nimios (cfr., FyC, p. 300).

Y esto atañe a nuestro tiempo: Foucault ha reconocido que una de las características de la modernidad es la multiplicación descomunal de las leyes, lo que, podríamos agregar, induce a ciertos sujetos a aprovecharse del resquicio legal, aquello sobre lo cual todavía no se ha legislado.

Todo ello cae dentro del proceso de internalización del mal, y, cabe agregar al respecto que, por mucho que el sentido de la culpabilidad lo tengamos plenamente asumido, no podríamos decir que una sociedad como la nuestra sea efectivamente mejor que las culturas que vivieron el mal como externalidad. Lo que nos deja en cierto modo apesadumbrados, vacíos y sin respuesta es que ni más ni menos que el hombre de nuestro siglo ha cometido las mayores atrocidades que conozca la historia de la humanidad (y que todo el cristianismo y el desarrollo espiritual filosófico, literario y artístico no han influido siquiera para evitar esto).

Uno de los puntos que más *dan que pensar* del análisis ricoeuriano es el que se refiere al planteamiento de que el sentido del mal como externalidad aún nos sigue determinando. Apenas el mal comienza a crecer, a multiplicarse en la vida individual de alguien o de un grupo, entonces aquel sentido primigenio del mal reaparece con toda su fuerza. En efecto, si en una región hay una guerra que trae consigo una enorme destrucción y sufrimiento, y, más encima, como ha ocurrido ya tantas veces, ella se prolonga a tal punto que da la impresión que no fuera a acabar jamás; si a alguien en particular le va reiteradamente mal en el trabajo, en la salud o en el amor, entonces se presenta el Mal (con mayúscula) con todo su furor y fulgor satánico, como lo que es absolutamente externo a nosotros y que actúa movido por una fuerza propia incólume: el Mal tenebroso y horroroso.

Diríamos que en los ejemplos citados nos referimos al sentido del mal como pura externalidad, que puede sobrevenirnos, sin ninguna razón.

Ahora bien, la mancha – veíamos también – se sintomatiza a través de un sufrimiento, algo que ocasiona algún pesar, alguna incomodidad, algún malestar. A partir de ello – dice Ricoeur – se estableció una primera forma de causalidad, un primer esquema de racionalización, y que se expresaría más o menos así: “si sufres, si fracasas, si enfermas, si te mueres, es porque has pecado” (FyC, p. 195).

Aquí, como se observa, ya late un sentido de culpabilidad, y consiguientemente un primer paso hacia la internalización del mal, pero patentemente prima en ello el sentido de un mal externo.

Sin duda, más que lo que atañe a la vigencia del sentido de un mal absolutamente externo, un esquema de esta laya sigue vigente hoy. Más aún, pienso que de un esquema como aquél no se escapa nadie: en una u otra forma sentimos o pre-sentimos que hay un nexo entre nuestros actos y ciertas consecuencias que acarrearán para nosotros, en cuanto a que nos vaya bien o mal, como si algo o alguien (un tribunal imaginario), revestido de un poder omnímodo, llevara un registro, estuviera juzgando y fallando en consecuencia.

Así se da visiblemente en lo concerniente a una noción como la del *chárma*, cuyos alcances sobrepasan con creces lo que se circunscribe a la religión hindú. Me refiero con ello al hecho de que cada cual, en cierto modo, estima que, por ejemplo, si alguien engañó, ofendió, dañó a otro, alguna vez pagará por ello, quizás contrayendo una enfermedad, teniendo un accidente, siendo abandonado por su mujer o quebrando en el plano económico. Y similar cosa podemos observar en lo que envuelven expresiones como la de la rueda de la fortuna, y otras.

Es más, diría que esta presunción de orden kármico tiene que ser debidamente aquilatada, ya que su relevancia es tal que constituye muy probablemente el principal freno interno a la tentación que acecha al hombre en lo relativo a la realización de un conjunto de acciones contrarias a la moralidad y a la sana convivencia humanas.

Si miramos hacia atrás el camino recorrido, podemos detectar que hay una lógica interna en las etapas de nuestra relación con el mal. La relación mancha-sufrimiento se dio en esta forma en toda una larga primera etapa, ya que en ello se adivina la sensación de pequeñez del hombre ante lo Otro, que se muestra como el Mal inconmensurable, y en la forma de desgracias y catástrofes, entre otros, de carácter natural, como terremotos, monzones, erupciones y huracanes.

En un segundo estadio, en el tránsito de representaciones de índole mítica a explicaciones que dependen del poder de penetración de la racionalidad, el hombre comienza a reconocer su responsabilidad respecto del mal.

Y en un último estadio, podríamos agregar, llegará incluso a estimar que solamente al modo de un decir llamamos mal al terremoto o al huracán por la secuela de muerte y destrucción que deja a su paso, pero que, en verdad, lo único que verdaderamente debe ser estipulado como mal es lo que depende de él mismo, de sus actos, y por lo tanto, es algo que tiene cabida exclusivamente en el orden humano.

Pero, en este contexto, hasta cierto punto ilustrado, habiendo circunscrito el mal al terreno de lo humano, basta (como hemos visto) que lo sintamos ahondarse, agrandarse, volverse incluso inerradicable - supongamos que se trata de algo así como quien tiene mala suerte -, como para que el mal vuelva a aparecer como mancha y estigma fatal, instaurándose pues con ello un sentido del origen del mal extra-humano, que no tiene que ver con nuestras definiciones de lo malo en función de lo que dicta nuestra conciencia y de criterios como los de voluntad y premeditación.

Y el hecho de que el mal vuelva a aparecer al modo de la mancha, apenas éste se multiplica, revela precisamente su origen, diríamos, su dimensión metafísica, de acuerdo a la cual se presenta como independiente, como anterior, como que estuviera desde siempre ahí, como la serpiente del árbol del conocimiento.

Visto en esta perspectiva, podemos decir incluso que si bien ha sido necesario que el hombre haya estipulado criterios para delimitar el mal - por ejemplo, el criterio de premeditación y alevosía -, en la medida que

el mal se presenta como asesinato, robo, ofensa y otros, sin embargo. Es probable que el hombre arcaico con su percepción del mal como mancha, y aún como lo que está siempre ahí, haya estado más cerca de la esencia del mal que nosotros.

Pero, por otra parte, cómo no reconocer que con el objeto de combatir el mal, con el fin de atacarlo, o, al menos apaciguar su acción destructora, ha sido necesario delimitarlo, de acuerdo a criterios racionales debidamente sopesados, lo que tiene que ver con la vertiginosa y sobredimensionada multiplicación de leyes y códigos propia de la modernidad: *hay que legislar minuciosamente sobre todo lo imaginable*. Y, aunque se haya procedido así ¿no es inquietante que en este enfrentamiento nunca le hayamos ganado la partida?

Una de las cuestiones que nos permite con mayor claridad mensurar los alcances del mal es el lúcido análisis de Ricoeur acerca de como éste se presenta en 4 tipos de mito que él reconoce: los mitos órfico, adámico, teogónico y la Cristología.

Lo que resulta extraordinariamente sugestivo es a su vez como de este análisis se desprende una evidente relación con la historia de la filosofía, incluso dando la impresión que a lo largo de esta historia se habría pretendido racionalizar cierta intuición del mal ya ganada en el estadio mítico.

Pero, independientemente de como repercute el mito en la filosofía, corresponde ver las versiones del mal en la mitología en un sentido actual, como que ellas constituyen intuiciones del mal, que arrojan explicaciones acerca de su ser y origen.

En el mito órfico el mal es identificado con el cuerpo y la materia (el mito del origen del hombre, cuyo cuerpo provendría de la ceniza de los titanes fulminados por Zeus con su rayo, y cuya alma provendría de Dionisos, que fuera devorado por los titanes). El vínculo que el orfismo y este sentido órfico del mal tiene con Platón ha sido nítidamente reconocido y establecido (cfr. FyC, p. 427).

En el mito adámico el bien es relegado exclusivamente a Dios. planteándose con ello el problema característico de la Teodicea, de como justificar el mal, si Dios es infinitamente bueno (tengamos presente la vinculación que ello tiene con gran parte de la filosofía medieval y con Leibniz). Por otra parte, este mito no logra desligarse del sentido de la externalidad del mal:

Es digno de notarse, efectivamente, que el mito adámico no logra concentrar ni absorber el origen del mal en la única figura del hombre

primordial; así introduce otros personajes, como el Adversario, la serpiente, que más tarde se convertiría en el diablo /.../ (FyC, p. 385).

En el mito teogónico el bien y el mal son uno sólo en el origen. Dejemos que el propio Ricoeur hable de él, atendiendo a sus repercusiones en la filosofía:

/.../aunque hayan pasado a la historia la teogonía ingenua de los babilonios y la de la Grecia arcaica, de hecho han surgido constantemente onto-teologías más refinadas, según las cuales el mal constituye un momento original del ser. Los fragmentos cósmicos /sic./ de Heráclito, la mística alemana del siglo XIV, el idealismo alemán han propuesto ciertos equivalentes filosóficos y eruditos de la teogonía: según ellos el mal tiene su raíz en el dolor del ser, en cierta esencia trágica intrínseca, connatural al mismo ser. El hecho de que la teogonía resucite bajo formas siempre nuevas da que pensar y que reflexionar (FyC, p. 471).

Al respecto, pensemos en los alcances de la “indiferencia” (“Indifferenz”) del “Un-grund” (“no-fundamento”) originario de Schelling, donde el bien y el mal son uno solo.

Finalmente, la Cristología sería lo único capaz de superar lo trágico, a su vez muy ligado al mito teogónico. Se trata en ella de una asunción gozosa del sufrimiento, que se representa ejemplarmente en Isaías (el siervo doliente). El sufrimiento equivale aquí a don, autoelección y destino. Ello remite a su vez al modelo de un Dios doliente: “/.../se consuma la tragedia porque el infortunio recae en el mismo Dios” (FyC, p. 472).