

EL MAL: VIOLENCIA, LIBERTAD Y RAZÓN. REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

M.^a José GONZÁLEZ ORDOVÁS
Universidad de Zaragoza
mjgonza@unizar.es

RESUMEN:

El mal moral y la violencia han formado parte de la historia del hombre y de ello se ha ocupado la Filosofía y el Derecho. Tanto el papel desempeñado por la razón y la utopía como el tratamiento otorgado por el Derecho y las Instituciones son claves para comprender el peso del mal y el uso de la violencia en el pasado, presente y futuro.

PALABRAS CLAVE:

Mal, violencia, libertad, razón, instituciones, derecho.

SUMMARY:

The moral evil and violence have been part of human history and it has dealt Philosophy and Law. Both the role played by reason and utopia as the treatment accorded by the law and the institutions are key to understanding the weight of evil and the use of violence in the past, present and future.

KEYWORDS:

Evil, violence, freedom, reason, institutions, law.

1. UNA ÉTICA DE LO INELUDIBLE

Una de las principales proposiciones de Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* fue que el mal existe como puede constatarse a través de la observación¹. Ese es nuestro punto de partida y la principal justificación de este análisis. Leibniz, adversario suyo en argumentos, fe y fidelidades, afirmó que «hay dos famosos laberintos en que nuestra razón se extravía muchas veces» siendo el primero de ellos el que, además de a filósofos, inquieta a todo el mundo: el que se refiere a «la gran cuestión de lo libre y de lo necesario, sobre todo, respecto de la producción y origen del mal»². Desde entonces muchos han sido los temas que han preocupado a filósofos y no filósofos, sin embargo nunca se ha abandonado el del mal como ya señalara, allá por 1710, en su célebre Teodicea.

El análisis del concepto del mal exige el concurso de un conjunto de condiciones de muy variado género entre las que cabe destacar el asumir enfrentarse a lecturas y reflexiones donde pensamiento y sentimiento no resultan fáciles de disociar ni compaginar o el aceptar que haya quien, incluso dentro de la Filosofía, sea la general o la jurídica, considere este un tema o bien de imposible abordaje analítico o bien de excesiva carga material y lastre ético. El dolor aparece como cincel e instrumento de aprendizaje a un tiempo. Sea como fuere, en todo caso uno de los atractivos de la reflexión sobre el mal es su cualidad como laboratorio de conceptos pues además de a la Filosofía también ha ocupado siempre a juristas, teólogos, lingüistas, historiadores, artistas... –la palabra intelectual resulta aquí algo esquiva– En general parece poco probable que nadie dotado de conciencia haya, como mínimo, cavilado sobre él, sea sobre su fundamento, origen, manifestaciones o consecuencias jurídicas. Siendo presumible que, en buena parte de esos casos, la estructura cultural desde la que se haya meditado sobre el mal haya predeterminado, limitado y restringido el punto de partida y, por tanto, subordinado y hasta anticipado el de llegada. El maniqueísmo, tendencia a concebir la realidad de manera simplificada y reducida resultante de la oposición fácil, radical y resolutive entre el bien y mal ha sido tan vacua como exitosa. Consecuencia: la estigmatización o decidida omisión de planteamientos distantes a las reglas establecidas por la tradición.

¹ No debe, en modo alguno tomarse esta referencia como el punto de partida que da inicio a este asunto. Este asunto es, como mínimo, tan antiguo como nuestra verdadera historia, que, siguiendo a Goethe, no se remonta menos de tres o cuatro mil años. J.W. von Goethe, 1984, 89. Se parte del *Diccionario* de Bayle en tanto que supuso un importante punto de inflexión en la reflexión de esta materia, tenido a partir de entonces como obra clásica de obligada consulta.

² G.W. Leibniz, 1946, 6.

Toda realidad pasa por su interpretación y entiendo que en la de hoy el concepto de mal, su uso y abuso hace emerger una peculiar forma de totalitarismo contemporáneo al definirse en torno a una idea «interesada» del mal lo que resulta admisible e inadmisible en todo sistema de gobierno establecido sea democrático o no lo sea. El empleo del concepto de mal, refugio de políticos, pensadores e ideólogos pretendidamente enemigos y erradicadores suyos, establece sin más referencia que su apelación nominalista y demagógica el linde entre el nosotros y el ellos, el amigo y el enemigo, Occidente y Oriente, la razón y el absurdo... y todo bajo la imposible coartada de crear una sociedad perfecta.

Y sin embargo, si en un ámbito se pone a prueba la elusión aceptada pero errada entre metafísica y política es en el del mal. En realidad, y más allá de una pretendida independencia entre ellas, ambas, metafísica y política, se interpelan indagan y juzgan cuando se adentran en el argumento del mal que se basa, exige y conduce al encabalgamiento conceptual de la libertad, razón y violencia identificada ésta, en sus diversas manifestaciones, como la concreción de aquél.

Uno de los caminos por los que la metafísica llega a la política es por medio de la antropología. Las tres disciplinas tienen en común, por un lado, su vinculación directa al hombre y, por otro, ser, en la medida en que lo es el hombre, constitutivamente inconclusas. Si bien es cierto que una buena parte de la Filosofía ha mantenido la metafísica al margen de las otras dos disciplinas de modo incuestionado, también hay autores que han hecho del tratamiento del poder un núcleo de conexión e intersección entre ellas. Este análisis parte de esa premisa y convicción pues aislar el tratamiento de lo que el poder supone en la organización, control social y Derecho no parece lo más pertinente si de lo que se trata es de conocer algo más eso a lo que llamamos «mal».

El tema del mal, como quizás todos los grandes temas relacionados con el hombre, es un tema que divide, nunca une. Tal vez porque pone a prueba, y aun contra las cuerdas, a otros conceptos que, como el mal mismo, resultan «excesivos» por su manejo y tratamiento incómodo en la medida en que, a menudo, desbaratan las inciertas fronteras que separan diversas áreas de pensamiento cuyo estudio se convierte en su objeto mismo y razón de ser: libertad, conciencia, razón, violencia... Por su complejidad y heterogeneidad intrínseca pero también y con el objetivo de tratar de hallar herramientas para su descripción, gestión y tratamiento jurídico, hemos asistido en los últimos tiempos a su fraccionamiento. Una cartesiana fragmentación que siendo de gran utilidad didáctica y jurídica, especialmente la que concierne a la violencia³, puesto que facilita su tipificación y

³ La distinción entre violencia de género, violencia machista, violencia a los niños, violencia a los mayores, violencia a los animales, etc., es una distinción que no evita ni suple la necesidad de indagar sobre el hecho mismo de la violencia humana. Se trata de manifestaciones de la misma cuyo ineludible análisis sociológico y jurídico pone de manifiesto la necesidad

persecución penal, corre el riesgo de contribuir a desdibujar la percepción y el conocimiento de su origen y fundamentación. Lo cual, a la larga, puede entorpecer una comprensión radical de tales nociones si no se «corrige» y completa con reflexiones sobre la unidad y el conjunto de las mismas.

No resulta difícil que una reflexión como esta, siquiera hecha desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho, se deslice hacia el incierto asunto del dolor. Más aún, parece imposible soslayar el dolor como tema filosófico cuando se trata el problema del mal directamente relacionado hoy con el del terrorismo. Pues a su alrededor se ha desarrollado un confuso discurso y aparato ideológico para asimilarlo como el mal mayor en cuya oposición y lucha se dibuja y define el bien y, por extensión, todos los países que han hecho de la lucha contra el mal y su sinónimo el terror su principal justificación.

Especial lugar ocupa en este debate el Islam. Su encuadre, como corresponde a esta época de simplificación globalizadora, es la demonización, el ensalzamiento o la disculpa que proviene de su apreciación como herramienta de reparación de otros males previamente cometidos. El alineamiento en uno de estos bloques es suficiente para calificar o des-calificar a quienes los suscriben, suprimida y denostada una introspección crítica general juzgada a medio camino entre la traición y la inconveniencia. Subyace en el fondo de todo la subsistencia de distintas concepciones del mundo que sobreviven en un difícil equilibrio que pasa, a veces, por etapas de mayor violencia cuya existencia se pretende evitar como si sustrayéndonos al conflicto, fuese a desaparecer o, al menos, reducir su intensidad. Y aunque él lo escribiese en otro contexto resulta plenamente aplicable aquí el parecer de Dilthey cuando afirma:

«Tanto la religión como la filosofía buscan firmeza, eficacia, dominio, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las ideas del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto capital. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie unos junto a otros independientes, indemostrables e indestructibles. No pueden deber su origen a ninguna demostración, y ninguna demostración puede disolverlos. Los estadios particulares y las formas especiales de un tipo pueden refutarse pero su raíz en la vida perdura y sigue actuando y crea siempre nuevas formas»⁴.

En todo caso, una cosa parece clara y es que, pese a la virulencia del fenómeno islámico, se trata de una apuesta que nace vieja pues promete y exige un futuro que clona y repite un pasado superado ya en muchos aspectos. Sea como

de abordar el estudio de la violencia más allá de la compartimentación de sus expresiones, máxime cuando las mismas no cesan de aumentar y diversificarse.

⁴ W. Dilthey, 1974, 23.

fuere, coincido plenamente con Sloterdijk, «es preciso reabrir el debate sobre la definición de la realidad» pues aquello que se presenta como modelo explicativo acaba creando la realidad que pretendidamente solo trataba de describir. Los paradigmas, los sistemas no son indiferentes, afectan al objeto estudiado. La hermenéutica nunca es indolente, mucho menos cuando lo que se descifra es el significado de la violencia. La idea de soberanía entra aquí de pleno, soberano hoy es quien decide e impone la definición de la realidad. En palabras de Sloterdijk «soberanía es la capacidad de hacer valer una hermenéutica de lo real»⁵. De ahí que cuanto se diga y sostenga sobre la violencia y por ende el mal tenga mucho que ver con lo que acabe generándose a partir de ella.

Una interpelación crítica *ab initio* puede plantear que cualquier y toda reflexión e investigación sobre el mal está abocada al fracaso y, en consecuencia, carece de sentido. Los hechos demuestran que el mal, como la enfermedad, siempre ha acompañado, condicionado y hasta dirigido el camino del hombre, sin embargo, también al igual de lo que ocurre con la enfermedad no es conveniente ni posible dejar de investigar sobre ella, diagnosticarla, pronosticarla y tratarla pues por mucho que ella lleve la delantera, la prudencia y la supervivencia no aconsejan permitir que tome demasiada ventaja. Como acaba de apuntarse el de la violencia no es un análisis devastado e improductivo que empiece y se agote en el terreno teórico sino que sus repercusiones son directamente proporcionales al éxito alcanzado por las distintas teorías desarrolladas al efecto.

Contemplado el panorama bélico internacional, quizás no todos los conceptos que contribuían a esclarecer los problemas filosóficos y jurídicos en épocas algo menos complejas que ésta sean ahora aptos para ello. Sin embargo, y tanto como antes o quizás más, dada la situación de incertidumbre en que vivimos, los conceptos y análisis que los sustentan siguen siendo necesarios, si bien se hace preciso buscar reemplazo para los que han quedado obsoletos. En su ausencia y en ese sentido «la política ha desaparecido pero el juego político continúa» puesto que «ya no existe una vanguardia política (...) que responda a una capacidad de anticipación», por eso y porque «el bien ya no está en la vertical del mal, ya nada se alinea en abscisas y en coordenadas», para Baudrillard, lo que queda y tenemos es una «confusión total». Pues «la política ya no está en la política, infecta todos los campos: la economía, la ciencia, el arte, el deporte... El deporte, a su vez, ya no está en el deporte, está en los negocios, (...) en la política, en el estilo general de la *performance*»⁶. Y tanto como la política está en todas partes, porque se ha extendido y metamorfoseado, así también el mal lo está.

En todo caso antes como ahora, sea como asunto, sea como hecho, el mal manifiesta la brecha existente entre el ser y el deber ser, brecha cultural, genera-

⁵ P. Sloterdijk, 2008, 180.

⁶ J. Baudrillard, 1991, 12-16.

cional e individual que por tanto varía en el espacio y el tiempo y que condiciona toda la existencia humana.

2. IDENTIFICACIÓN DEL MAL Y LA VIOLENCIA: LOS DEMONIOS QUE NOS HABITAN

Todo análisis sobre el mal es, por sí mismo, un desafío a la idea y «poder» de la razón y, por ende, de la libertad, la autonomía y el libre albedrío. Uno de los posibles puntos de partida del análisis, sin excluir muchas otras formas y perspectivas desde las que abordar el tema, es la clásica clasificación de Leibniz sobre los tipos de mal:

«El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal»⁷.

Tanto el mal físico como el metafísico serían los producidos por las limitaciones propiamente humanas. Así, tanto las catástrofes ocasionadas por la naturaleza⁸ como la propia e imperfecta naturaleza física del hombre le exponen a la enfermedad y finalmente a la muerte mientras que el mal metafísico existiría a consecuencia de nuestras limitaciones intelectuales, sensoriales, de entendimiento y percepción. Es un mal que «necesariamente», «inevitablemente» nos acompaña. Un mal que no elegimos. Es lo que en el siglo XVIII se aceptó y reconoció como finitud, cualidad que nos induce y conduce a errores que bien pueden ocasionar males propios o ajenos sin que ello signifique que haya mediado voluntad o intención a tal fin. En cambio el mal moral, vinculado por Leibniz con el pecado como corresponde a su fe, formación y propósito de demostrar racionalmente la exis-

⁷ G.W. Leibniz, 1946, §21, p. 76.

⁸ El terremoto que asoló Lisboa el 1 de noviembre de 1755 y sus más de 40.000 víctimas conmocionaron a todo Occidente. El suceso, considerado el ejemplo mismo del mal en la tierra, provocó numerosas e importantes reflexiones acerca de su porqué y cómo encajarlo en una cultura basada en la bondad de Dios. Ante lo espantoso de sus efectos aún resultaba más difícil de mantener que nuestro mundo fuera, como había dicho Leibniz, el mejor de los mundos posibles. Frente a ello, en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire afirmaba: «Hay que confesarlo: el mal existe sobre la tierra». Para un análisis en profundidad sobre la discrepancia de Voltaire respecto al axioma «todo está bien», *cfr.* A. Villar, 1995.

tencia de Dios⁹, sería, a nuestro juicio, el resultante del ejercicio de la libertad cuando deriva en violencia. Esta «variante» del mal es la que más nos concierne¹⁰ pues es la que más de cerca toca la facultad más propiamente humana de todas: la libertad de conciencia y acción. Los otros dos tipos de mal dependen menos de nuestra elección y, en esa misma medida, sortean nuestra reflexión o censura.

La doble identificación histórica del mal con la violencia, por un lado, y el mundo con el mal, por otro, hace que hayamos concebido la historia del mundo y el hombre como la sucesión de sus violencias pertrechadas. El estudio de la Historia de la humanidad ha consistido siempre en la relación y análisis de sus guerras y revoluciones. La ontología humana y la de la guerra parecen una sola, atrapado el hombre en una espiral de violencia que no parece tener fin. Y, en coherencia con ello, tengo para mí que cada época se identifica con los crímenes de que ha sido capaz por comisión u omisión¹¹. Y es así, entiendo, por tres razones principalmente. Primera: porque junto a la razón hay otras fuerzas, a veces en pugna, a veces en armonía, que residen y presiden en el hombre pues «nada es realmente esto o aquello, la naturaleza de las cosas depende de las leyes y de las costumbres; es decir, que mediante sus leyes y costumbres los hombres establecían que ciertas cosas fueran buenas, laudables, malas, censurables»¹². Segunda: porque, como detalla Sloterdijk, existe una relación entre la historicidad y la naturaleza resentida de la existencia y, por tanto, un profundo nexo entre la ira y el tiempo¹³. La alianza entre inteligencia y resentimiento creadora de paradigmas ha resultado fatal y hoy tampoco parece que podamos proclamarnos libres de ellos¹⁴. Y tercera, por el papel desempeñado por las Instituciones jurídicas en el despliegue efectivo de la violencia como manifestación principal del mal moral¹⁵. La confluencia de los tres factores daría explicación de la persistencia del uso de la violencia pero también del empleo de un discurso elaborado en torno a ella y al mal tras cuyo manejo se esconde toda la teoría política actual.

⁹ Al calor de la discusión entre el impugnador de la fe racional, Bayle, y el defensor de la demostración racional de Dios y el mundo como el mejor de los posibles, Leibniz, se escribió la *Teodicea* (1710) pensada en respuesta a las feroces críticas que el *Diccionario* de Bayle (1695-97) había incluido contra el opúsculo anterior de Leibniz *Sistema nuevo de la naturaleza* (1695) y convertida en «la obra más importante para el destino de la religiosidad de Occidente entre los escritores de la Reforma y los de la Ilustración», W. Dilthey, 2007, p. 107.

¹⁰ «No es la naturaleza sino la misma libertad la que ocasiona la mayoría de los desórdenes y los males más terribles de nuestra raza», J.W. Fichte, 1963, 137.

¹¹ Parto y hago extensible la idea de Sloterdijk en virtud de la cual «para la ontología arcaica el mundo es la suma de las batallas que se disputan en él», P. Sloterdijk 2010, 17.

¹² P. Bayle, 2010, 270.

¹³ P. Sloterdijk, 2010, 83-84. Son nítidos en este punto los ecos nietzscheanos.

¹⁴ La enorme dificultad para superar tales paradigmas que proviene tanto de la cultura como de la inercia aumenta cuando uno de los autores que más trabajó para identificar y vencer ese mal, Nietzsche, ha sido estigmatizado y proscrito por quienes, desde tribunas pseudofilosóficas han visto en él un loco, un nihilista destructivo o peor, un fundamento clave para teorías totalitarias.

¹⁵ Véase el apartado 4 de este trabajo: «El mal, el Derecho y las instituciones».

En su libre desenvolvimiento y para la consecución del dominio de la naturaleza pero también de la sociedad, el hombre despliega la violencia que se convierte de ese modo a un tiempo en fin y en medio, siendo así como el hombre resulta ser «el peor enemigo para el hombre...

«La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente. Y muy pronto disolverían esa misma sociedad que han formado, a no ser por el temor de que les aquejasen aún mayores males después de su separación»¹⁶.

Históricamente, amén del poder ejercido por los modelos explicativos e interpretativos, la concepción y la proyección del mal han influido poderosamente sobre la estructura social a través del papel modelador, inclusivo y excluyente de la moral, las costumbres y el Derecho de tal modo que los cambios en torno a lo que fuese tenido por mal terminaban por modificar, a su vez, el conjunto social cohesionado por unas nociones morales y legales cuyo eje vertebrador no ha sido otro que la oposición binaria entre el bien y el mal. Pero la idea de que las leyes morales no son estables ni universales no ha sido ni es sostenida de modo unánime. Probablemente el principal y más influyente defensor de la universalidad de la moral haya sido Kant, para quien, la ley moral está dentro de mí pues me viene dada por la razón misma y en tanto que la razón está igual y por igual en el ser humano, en todos ellos, presentes, pasados y futuros la ley moral será una, única y universal.

«Los únicos objetos de una razón práctica son, (...) los relativos al bien y al mal (...) acerca de lo que sea bueno o malo en sí únicamente puede juzgar la razón pura al margen de cualquier interés sensible (...) el concepto de lo bueno y lo malo no habría de quedar determinado antes de la ley moral (...) sino que tal concepto sólo habría de verse determinado tras contar con esa ley e igualmente ser determinado por la ley misma (...) Sólo una ley formal, o sea, una ley tal que no prescriba a la razón sino la forma de su legislación universal como suprema condición para las máximas, puede suponer, *a priori* un fundamento para determinar la razón práctica»¹⁷.

Sin embargo, los principios morales no son leyes universales de la naturaleza pues, de serlo, por un lado se cumplirían sin excepciones y, por otro, se perdería toda conexión entre moralidad y libertad. Creo, como Neiman, que tras ese armazón intelectual kantiano lo que se plantea es tanto «una fantasía de poder» como

¹⁶ D. Hume, 1999, 122. Algo casi idéntico suscribe Fichte: «el enemigo más cruel del hombre es el mismo hombre», J.G. Fichte, 1963, 137.

¹⁷ I. Kant, 2000, 139, 145-149.

«un sentido de justicia»¹⁸ cuyo alcance, aunque no exento de objeciones y reformulaciones, llega hasta nuestros días. El análisis del mal supone, por sí mismo, un desafío al concepto y «poder» de la razón y, por ende, del libre albedrío. Si concebimos al hombre como el portador de la razón y lo identificamos con ella la idea del mal será una, si, por el contrario, entendemos que el hombre no solo es razón, sino que también es sus afectos la idea y el papel del mal serán otros. Con arreglo a ello la búsqueda de sentido del mundo que acompaña al hombre variará según lo haga la «justificación» de los males producidos a su paso.

3. INSUFICIENCIA DE LA RAZÓN Y LAS NORMAS: EL PAPEL DE LO ININTELIGIBLE

Criticando con ira e ironía la debilidad de la razón como hiciera un Voltaire, enfadado con Dios, o con la fría calma de Hume quien califica a la razón de «perfectamente inerte», «totalmente inactiva» y «completamente impotente»¹⁹ parece más acorde con lo que hay partir de la fragilidad²⁰ y limitaciones de la razón a la hora de abordar el estudio del mal que aferrarse a la certidumbre poco sensata que señala a la razón como motor exclusivo o predominante de la existencia. No, no todo es lógica²¹ por mucho que sea comprensible la resistencia de algunos a admitirlo a causa del acercamiento que supone a una peligrosa y resbaladiza pendiente de final impredecible llamada contingencia. O, incluso peor, al azar y al absurdo²². El análisis del problema del mal pone fin al reinado de la razón e inaugura el del escepticismo. Por supuesto las consecuencias de ello trascienden el campo de la Filosofía y se propagan, como mínimo, por la Moral y el Derecho. Como se verá evidenciar y aceptar limitaciones de la razón no es un ejercicio teórico carente de consecuencias prácticas ni en el ámbito jurídico, ni en el político ni en el social.

De forma insospechada, el mismísimo Kant en su «Teoría sobre el mal radical» incluida en la primera parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* publicada en 1793 introduce límites al peso de la razón en la maldad pues junto a la razón aparece la sensibilidad a cuyas preferencias se pliega en ocasiones el hombre siendo así que el mal nace del choque entre ambas y derrota de la ley

¹⁸ S. Neiman, 2012, 123.

¹⁹ D. Hume, 1997, 457-458.

²⁰ D. Hume, 1999, 33.

²¹ «La verdad (...) no se satisface únicamente de lógica; para estrecharla de cerca, conviene a veces contradecirla», T. Mann, 1976, 41.

²² Sobre la importancia del absurdo como único sentido de la vida en Voltaire, *cf.*, por ejemplo, M. Armiño, 2001, 17.

moral.²³ De tal modo que «el mal no es ni la libertad, ni la naturaleza, ni la razón, ni la sensibilidad, sino aquella libertad que domina y escoge la naturaleza, la razón que se invierte y por ello se pone al servicio de la sensibilidad»²⁴. Fue así como Kant, en cuanto ahondó en lo que es y supone la libertad moral se topó con el problema del mal y hubo de analizar el mal radical, concibiéndolo como «el riesgo y el precio de la libertad». Y, a pesar de todo, dice Safranski –y podrá comprobarse– «la imagen del mal en Kant es sorprendentemente ingenua»²⁵.

Salvadas las enormes distancias, el juicio de Dostoyevski en este punto concuerda bastante con el kantiano por paradójico que resulte: «la razón no es más que razón y solo satisface la facultad intelectual del hombre, en tanto que la voluntad es una manifestación de la totalidad de la vida (...) que incluye a la razón y a toda forma de especulación (...) La voluntad, si así lo desea, puede, por supuesto, concertarse con la razón (...) pero muy a menudo (...) la voluntad está tercamente reñida con la razón»²⁶. Pero si sobre el papel final de la razón en el mal coinciden bastante, poco se asemejan sus miradas sobre las «posibilidades» del mal en el hombre, nada queda ya de ingenuo en la mirada del ruso.

Para el primero:

«Hay que aceptar al hombre por naturaleza (esto es: tal como habitualmente nace) como sano según el cuerpo, no hay ninguna causa para no aceptarlo igualmente como sano y bueno por naturaleza según el alma. Así pues, para desarrollar en nosotros esta disposición moral al bien, la naturaleza misma nos sería propicia. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus adiuvat*, dice Séneca»²⁷.

²³ «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 contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir, sería moralmente bueno. Pero él depende también, por disposición natural suya igualmente inocente, de motivos impulsores de la sensibilidad (...) Dado que de modo natural acoge ambas cosas en su máxima (...) si el hombre es bueno o malo tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de su máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima) de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos (...) hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de este la condición de seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío», Kant, I. 1969, 55-56.

²⁴ F. Laplantine, 1977, 164.

²⁵ R. Safranski, 2014, 170.

²⁶ F.M. Dostoyevski, 2000, 42-43.

²⁷ I. Kant, 2001, 361. (Cursiva del autor) «Sufrimos de males curables, y la naturaleza, si queremos ser curados, nos ayuda, a nosotros, que hemos sido engendrados para el bien».

Para el segundo:

«Somos malos y buenos, malos y buenos...»²⁸.

«El hombre se desvive por construir y por abrir caminos; eso no tiene vuelta de hoja. ¿Pero por qué ama también, y ama con pasión, la destrucción y el caos? (...) El hombre nunca renunciará al sufrimiento genuino, o sea, a la destrucción y al caos»²⁹.

Quizás deba inferirse de todo ello que, como resultado de las posibilidades abiertas con que el hombre se encuentra, nada está trazado ni decretado por la naturaleza de las cosas³⁰ ni la razón es única ni la única fuente de nuestras acciones pues es en el ámbito de la libertad donde se fraguan nuestras decisiones. De la libertad individual depende, pues en última instancia, que tales determinaciones ocasionen, o no, mal y violencia. Sin embargo, afirmar que la libertad como autonomía de la voluntad, la razón y la conciencia son tres nociones necesarias para abordar la cuestión del mal no hace que el mal sea menos ignoto pues apenas contribuye a desvelar lo que de oscuro e indisimulado alberga. Como ha quedado apuntado, está lejos de ser unánime la opinión de que desde el racionalismo ético pueda esclarecerse el asunto del mal. Jean Nabert y Paul Ricoeur no son, desde luego, los primeros en advertir la insuficiencia de la razón para comprender la entidad y el origen del mal, sin embargo su argumentación apuntala la doble exigencia de huir de un sistema de racionalismo especulativo preclusivo y de contener otras nociones y variables si lo que se pretende es ahondar en el problema del mal sin incurrir en prejuicios o recursos que falsean la realidad. Ambos comparten la idea de que la razón es reguladora y ya, solo por eso, ha de ser incluida en el análisis pero ella no es la única fuente constitutiva de la realidad y, en consecuencia, no puede la razón dar razón de todo³¹. Pero además ambos se apartan de la «visión ética del mundo» defendida por Kant, puesto que sus respectivas obras tratan de demostrar la insuficiencia de cualquier moral basada únicamente en la autonomía para dar explicación de cuanto sucede en el plano de la experiencia³². Y, por ello, en consecuencia, del Derecho.

²⁸ F.M. Dostoyevski, 1969, 631.

²⁹ F.M. Dostoyevski, 2000, 47, 49.

³⁰ «La verdadera conclusión es que la Fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente (...) y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado»; «sobre las primeras causas del universo (...) la hipótesis más probable es (...) que no encierren ni bondad ni malicia», D. Hume, 1999, 147.

³¹ Hago mío en este punto el razonamiento del profesor Zapata cuando afirma: «no han sido los niveles teórico-metafísicos los que han permitido un acercamiento al enigma del mal, si se asume que este sigue inalterado y, más aún, emerge y se amplía hasta alcanzar dimensiones insospechadas e injustificadas, que impiden su comprensión más allá de toda ética y legalismo; o, peor aún, toda teodicea tan pretendidamente racional como ineficiente, a la hora de transformar el mundo en un escenario más humano». Zapata, G. 2011, 214.

³² Véanse en este sentido el capítulo II del *Essai sur le mal* y *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*.

A mi juicio, serían dos los ejes vertebradores del pensamiento de Nabert sobre el mal: su encuadramiento dentro de «lo injustificable» y la dimensión trágica que le acompaña. Ambos rasgos situarían al mal fuera del dominio de las normas y confiriéndole a él y a su prolongación, la violencia, entidad propia en términos filosóficos.

«¿En qué nos apoyamos para pensar que no hay justificación posible de ciertas acciones, estructuras sociales y aspectos de la existencia? (...) Es a las normas de la vida moral o a las justas relaciones entre las naciones a las que referiremos nuestro sentimiento y nuestro juicio? (...) Ciertamente las normas permanecen válidas para el orden constituido por ellas. Por lo que respecta a lo que las pone en entredicho, las normas deben hacer valer sus derechos: orientan o dirigen nuestra provisión de ciertas acciones, afirmaciones, obras, cuya cualidad apreciamos y que condenamos o desaprobamos refiriéndonos a un deber ser. Para cada sistema de normas está acotado un dominio que debe ser tenido como válido o no válido según sus propias exigencias (...) Tenemos por tanto buenas razones para creer que las normas no siempre limitan el campo de nuestros sentimientos y de nuestros juicios de apreciación (...) La dictadura de las normas no es menos ambiciosa que la de lo inteligible e igualmente se resiste a reconocer la realidad del mal y de los males»³³.

La aparición del mal a través de una violencia de imposible justificación mediante normas hace que aparezca lo in-justificable, se produce una ruptura, una escisión respecto a las normas y el conjunto de bienes jurídicos, valores, principios sobre los que descansan y a los que protege. El mal supone en este sentido el nacimiento de lo múltiple.

«Ontológicamente, todos los grados desaparecen ante el mal que coincide con la generación de lo múltiple. Y ello nos sitúa en el centro del problema de la justificación»³⁴.

La cuestión de la justificación resulta uno de los problemas más complejos de resolver para la Filosofía, la Moral y el Derecho pues lo justificable y lo in-justificable varía según lo hacen las normas morales asentadas, a su vez, en las jurídicas. «Cuanto más se diversifican los mundos en tanto que formas de orden, tanto más lo injustificable que ellos hacen surgir lleva la marca de cada uno de ellos»³⁵.

Cada forma de orden (Nabert), cada visión del mundo (Dilthey) establece a través de sus normas un límite que separa lo justificable de lo in-justificable y, siendo este el mal, lo que se produce así es la separación entre lo que le es acep-

³³ J. Nabert, 1955, 1,2,3, 6. (Traducción propia).

³⁴ *Ibidem*, 89.

³⁵ *Ibidem*, 33.

table y lo que no. Y ese es uno, si no el problema, de la Modernidad. Dado que nos encontramos ante distintas formas de orden y visiones del mundo cuyos límites de justificación no coinciden, tampoco lo hace lo que en cada una de ellas es y representa el mal y la violencia, por lo que queda para fuera de esas normas la resolución de su coexistencia.

Además el componente trágico inherente al mal metafísico, o su sinónimo, la violencia, impide en ciertos casos que sean las normas quienes se ocupen. La realidad trágica del mundo impuesta por y a través de la violencia «hace eclosionar el racionalismo moral»³⁶, válido únicamente dentro de los límites de lo que él mismo ha fijado como aceptables, y ello impide el desenvolvimiento natural de las normas. En palabras de Nabert: «Lo trágico, que nos sitúa a veces en las inmediaciones del mal, elude las apreciaciones de una conciencia normativa»³⁷. «Lo trágico no puede surgir solo suscitado por la representación imaginativa de un mundo en el que se perturba el orden presupuesto. Aun suponiendo que las relaciones entre las conciencias han sido pacificadas según las normas de la moralidad ello no haría sino ver surgir posibilidades de lo trágico más profundo»³⁸.

Con sus específicas singularidades, Paul Ricoeur abundaría también en esa línea. A su pregunta «*Unde malum faciamus?*», él mismo responde arrojando «el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad y del libre albedrío». Con ello niega al mal la categoría de sustancia y lo sustrae de la esfera de la razón para alojarlo en la de la práctica. El hombre es en sí mismo la síntesis del conflicto que se produce por las dualidades que le configuran: sujeto-objeto, razón-sensibilidad. El permanente conflicto que la coexistencia de ambas siembra en el ser se resuelve a través del sentimiento, cuya función universal es en-lazar: «el sentimiento enlaza lo que el conocimiento escinde; el sentimiento me vuelve a unir con las cosas, con los seres, con el ser»³⁹.

Ricoeur parte para ello de dos premisas que evitan conclusiones prematuras y fragmentarias.⁴⁰ Una: su idea sobre la falibilidad humana. El hombre es falible porque es frágil y lleno de limitaciones siendo la intrínseca y constitutiva debilidad humana que ello implica la condición de posibilidad del mal:

³⁶ F. Laplantine, 1977, 179.

³⁷ J. Nabert, 1955, 22-23.

³⁸ *Ibidem*, p. 20.

³⁹ P. Ricoeur, 1988b, 147.

⁴⁰ No sorprende que se haya calificado la antropología de Ricoeur como exigente y fundamental desde el momento en que trata de conocer, sin prejuicios, el punto original del hombre. «La antropología de Ricoeur es más exigente que la antropología de Kant, la cual ha sido elaborada desde el punto de vista pragmático», F. Laplantine, 1977, 180. Ese «reproche» a Kant proviene, entre otros, de B. Russell, 2003, p. 99 y A. MacIntyre, 2008, p. 65: «Los deseos fundamentales de Kant eran dos (...) quería creer en las máximas morales que había aprendido en la infancia (...) esto parte de la premisa de que todas las reglas morales que le enseñaron en su niñez son ciertas. Semejante premisa, claro, necesita un disfraz: es introducida

«¿Qué se quiere decir cuando se apela al hombre falible? Esencialmente esto: que la *posibilidad* del mal moral está inscrita en la constitución del hombre»⁴¹.

Y dos: la ingenuidad y hasta engaño que se oculta al relegar la presencia de lo «involuntario» en todo este asunto pues, a su parecer, lo involuntario está y existe en todos los momentos de la voluntad, también, y sobre todo, en la que actúa en el mal.

«Se revela (...) la reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario. Lo necesario, la emoción, la costumbre, etc., no adquieren un sentido completo más que en relación con una voluntad que solicitan, por la que se inclinan y afectan, voluntad que, a su vez, fija su sentido, es decir, las determina por su elección, las mueve por su esfuerzo y las adquiere por su consentimiento. No hay inteligibilidad propia de lo involuntario. Únicamente es inteligible la relación de lo voluntario con lo involuntario»⁴².

Ha de asumirse que el hombre es un ser «mixto»⁴³ consciente e inconsciente a un tiempo que opera con y desde «mediaciones» irreconciliables, irreductibles: razón e instinto, lo finito y lo infinito, el ser y la nada... El resultado de la síntesis de todo ello es su acción, promovida desde una percepción irremediamente estrecha. En suma, «el mal –dice Ricoeur– no es solamente de índole especulativa: exige una convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político)»⁴⁴. «Para la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser (...) (pues) hacer el mal es hacer sufrir a alguien. La violencia no cesa de recomponer la unidad entre el mal moral y sufrimiento»⁴⁵.

Así estos (y otros) autores han contribuido a destronar la razón, pero la razón fuera de su altar no es una razón suplantada ni humillada, la razón, eso sí, deja de ser «única». El solipsismo de la razón no es capaz de rendir cuentas de los acontecimientos pues junto a ella otros factores, condicionantes, cualidades y procesos generan nuestros motivos, decisiones y acciones. Incluidas, cómo no, las que manifiestan el mal moral en actos de violencia. Sin dejar de lado la intervención

en la sociedad filosófica bajo el nombre de “imperativo categórico”) y Kant no dudó ni por un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habían de ser avaladas por la prueba racional».

⁴¹ P. Ricoeur, 1988b, 149 (Cursivas del autor, traducción propia).

⁴² P. Ricoeur, 1988a, 8 (Traducción propia).

⁴³ «Limitación es sinónimo de fragilidad humana. Esta limitación es el hombre mismo. Yo no pienso directamente el hombre mismo, sino que lo pienso por composición, como lo “mixto” de la afirmación originaria y de la negación existencial», P. Ricoeur, 1988b, 156 (Traducción propia).

⁴⁴ P. Ricoeur, 2011, 58.

⁴⁵ *Ibidem*, 60, 61.

de otro agente de imposible previsión como es el azar⁴⁶, por supuesto «la desabsolutización» de la razón no significa ni lleva al irracionalismo. Antes bien, «la razón no es todo en el hombre, sino un instrumento que solo funciona cuando es dirigido y la dirección no es neutra»⁴⁷. Es ahí, en esa dirección de la razón acompañada de todo cuanto escapa a su lógica donde el Derecho y las instituciones despliegan su poder y potencial.

4. EL MAL, EL DERECHO Y LAS INSTITUCIONES

Forma parte de la humana condición intentar moldear a la condición humana.⁴⁸ La Religión, la Moral y el Derecho incluyen tal propósito entre sus fines. En estrecha relación con ello, extender los planes diseñados por una parte de los hombres al conjunto de todos de modo universal ha sido una práctica muy frecuente como medio para evitar el mal y a-traer el bien. En ese empeño utópico puede haber mucho de imposición y amenaza cuando se acomete sin tener en cuenta la voluntad y libertad de aquellos cuya conducta se aspira a moldear aplicándolo. La violencia, sea en forma de guerra o en cualesquiera de las otras formas que puede adoptar, ha sido a menudo herramienta al servicio de la consecución de tales empresas. Poco importa en este punto que se haya tratado de proyectos con un apreciable contenido ético o de propuestas moralmente deleznable, lo sustantivo siempre ha sido que el objetivo a alcanzar fuese considerado por sus defensores como el superior. Algo así como un «asalto a los cielos»⁴⁹ aupados por la fe o la razón desautorizando y derogando todo cuanto se oponga.

Moral y política vuelven a escena y, llegados a este punto, tal vez ni siquiera resulte correcto decir que ambas son dos caras de una misma moneda pues ello supondría admitir que se dan la espalda cuando lo cierto es que las dos se confunden y enredan ya sea en la utópica propuesta o en la emancipada realidad. Perfilar nítidamente sus lindes resulta casi imposible pues, demasiado frecuentemente, una y otra basan todo el entramado teórico de su afán en dos premisas que, siendo fic-

⁴⁶ «Respecto a la exagerada gloria del entendimiento humano tengo que decir que, más que el entendimiento, siempre fue un ciego azar (...) el que lanzó y dirigió los acontecimientos, el que influyó en esa universal transformación del mundo», J.G. Herder, 1982, 319.

⁴⁷ F. Laplantine, 1977, 269.

⁴⁸ «Señores, hay problemas que me traen de cabeza: hagan el favor de resolvérmelos: Por ejemplo, ustedes tratan de apartar al hombre de sus viejos hábitos y corregir su voluntad de acuerdo con las exigencias de la ciencia y del sentido común. ¿Pero cómo saben ustedes si el hombre no solo puede, sino que *debe* ser corregido así? ¿De dónde sacan que es de todo punto *necesario* corregir la voluntad humana?, F.M. Dostoyevski, 2000, 46. No demasiado distante, T. Mann llama «quimeras en el dominio moral» a ese «impulso antinatural que arrastra a corregir la condición humana», 1976, 237.

⁴⁹ T. Mann habla de un «asalto filosófico a los cielos», 1976, 244.

ciones, han llegado a producir nefastas consecuencias históricas. El evitar el mal: lo opuesto a su proyecto e identificado con el caos; y el definir, propender y gestionar el bien, hermanado con su diseño han sido el motor y móvil principal de su acción. Las dos ficciones están, por supuesto, profundamente vinculadas, y aun condicionadas, no siendo posible alcanzar la una sin conseguir la otra y coadyuvando cada una de ellas al logro de la otra.

Con la lucidez que le caracteriza, afirma Isaiah Berlin: «la base es la vieja creencia, que comienza con Platón, y viene hasta ahora, de que solo hay una verdad, de que solo hay una vida correcta, y un solo conjunto de respuestas (...) lo uno es bueno, lo múltiple es malo; la verdad es una, el error múltiple»⁵⁰. La idea es pues, como mínimo, tan antigua como su *República* y parece bastante irrefutable que hasta hoy todas las utopías siguieron el mismo modelo: cada una de ellas decía conocer con seguridad «qué es lo que necesita el hombre (...) qué es la justicia (...) qué es la virtud (...) qué es la libertad (...) qué es el bien, (...) qué es lo correcto»⁵¹. Todas asumen y hacen como si «los ideales humanos fueran los mismos en cualquier parte y en todos los tiempos: quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab ómnibus* –lo que ha sido aceptado por todos los hombres siempre y en todo lugar–. Esta es la idea de la ley natural. La única dificultad es cómo llegar realmente allá»⁵².

Esa fantasía de la razón en que consisten las utopías construidas sobre la certidumbre inquebrantable de la propia idea de bien y mal, en las que el Derecho se convierte en correa de transmisión e imposición de esa moral, puede resultar muy peligrosa. Así, con la ignorancia, ocultación o veto de la idea de que los valores del hombre no siempre son ni armónicos ni compatibles⁵³ entre sí llega la tragedia que es la violencia, que es el mal que pretendió evitarse.

Cada uno de los sueños utópicos, nunca presentados como sin-lugar sino, al contrario, para todo lugar han pretendido definir = decidir lo «verdaderamente humano» gracias al componente universal de la razón. La razón nos mostraría las categorías y sustancias universales (lo bueno/lo malo; lo justo/lo injusto; lo vicioso/lo virtuoso...) y, por ende, las obligaciones morales de ellas derivadas. La política iluminada «desde arriba» por la moral y deudora de ella se encadena de ese modo con la metafísica estrechándose un lazo generador de un sistema estable organizado por la razón y dependiente de la verdad. Que para ellos es una y única porque el mundo tiene una naturaleza intrínseca.

⁵⁰ I. Berlin, 2010, 25.

⁵¹ *Ibidem*, 15.

⁵² *Ibidem*, 17. (Cursivas del autor).

⁵³ Al respecto *cfr.* *ibidem*, 69 e I. Berlin, 2014, 19.

Sin embargo algunos autores, con Nietzsche⁵⁴ a la cabeza, han «desdivinizado»⁵⁵, des-naturalizado la noción de verdad dando fin a la primacía de la metafísica dejando huérfana a la política de verdades absolutas de las que asirse e inaugurando un tiempo diferente donde lo múltiple sustituye a lo uno, la diversidad de perspectivas alumbrando otras tantas verdades y da paso a un ejercicio permanente de contingencia, que es tanto como decir de incertidumbre, e incluso «tristeza»⁵⁶, pero también de libertad. Es el dilema entre sistema o narración, razón o contingencia⁵⁷, metafísica o antropología alrededor del cual se sigue estructurando la filosofía y, por tanto, también la política. Quizás todo ha girado durante demasiado tiempo alrededor de teorías sobre la verdad que se disputaban el único puesto del pódium. En su prometida labor de aportar el bien y evitar el mal no se ha dudado en valerse de la misma o parecida violencia que se pretendía y aseguraba evitar.

En todo ello, de la mano del Derecho, el papel asignado a las instituciones no es menor. De todos cuantos han destacado su importante papel estabilizador, tal vez sea Gehlen el autor más deslumbrado por ellas⁵⁸. Gracias a las instituciones el hombre abandona su primitivismo originario, domina sus impulsos, incluido el de agresión, y condensa sus acciones convertidas en regularidad y certidumbre⁵⁹.

⁵⁴ Sirvan como ejemplo dos referencias de las muchas en las que Nietzsche des-vela lo que se esconde tras el énfasis de «la verdad». F. Nietzsche, 1984, §10, 30: «Tal vez en casos singulares y raros intervengan realmente aquí esa voluntad de verdad, un cierto valor desenfrenado y aventurero, una ambición metafísica de conservar el puesto perdido, ambición que en definitiva continúa prefiriendo siempre un puñado de ‘certeza’ a toda una carreta de hermosas posibilidades (...) Pero eso es nihilismo (...) aunque los gestos de tal virtud puedan parecer muy valientes» y F. Nietzsche, 1973, 51: «El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo».

⁵⁵ E. Rorty, 2011, 61. «Figuras como Nietzsche, Wiliam James, Freud, Proust y Wittgenstein ilustran lo que he llamado “libertad como reconocimiento de la contingencia”, *ibidem*, 65.

⁵⁶ «Reflexión sobre la contingencia de lo vivo. Es ahí donde la tristeza de lo negativo alcanza su punto culminante (...) En la raíz y en el corazón de la libertad, ella es la pura posición», P. Ricoeur, 1988a, 422, 423.

⁵⁷ Hago mía, e incluso extendiendo, la que tomo como idea principal del magnífico libro de Richard Rorty *Contingencia, ironía y solidaridad*.

⁵⁸ «La instancia que fija al hombre directivas y puntos de estabilización es lo denominado con la palabra moral, cuyo designio consiste en garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua. Ya se ha demostrado que las instituciones de una sociedad, sus organizaciones, leyes y estilos de conducta –las formas permanentes de cooperación existentes como sistemas económico, político, social, religioso– hacen de refuerzos exteriores, de piezas de unión entre los hombres que aseguran el lado interno de la moral (...) Cuando se destruyen las instituciones de un pueblo se libera toda la inseguridad elemental, la tendencia que hay en el ser humano a la degeneración y al caos», A. Gehlen, 1993, 39. En la misma obra *cfr.* 38, 77, 78, 89, 90 y 92. También en su trabajo *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* abunda en la misma cuestión, *cfr.* 63,64, 70, 91.

⁵⁹ «Nuestros impulsos y sentimientos han sido elevados y educados compulsivamente hasta convertirse en (...) civilización. Para ello ha sido preciso la acción durante siglos y milenios

Sin embargo, ese casi automatismo, tan grato para Gehlen y sus discípulos⁶⁰, que ciertamente pone fin a muchas preguntas y puede ser útil para ahorrar energía y angustia en la decisión constante que es la vida, tiene –como Jano– otro rostro, este menos amable, que acarrea ceguera y cautividad. Y es que la confianza incondicional en la labor civilizatoria y protectora de las instituciones sin parar mientes en el fundamento y objeto de las mismas puede acabar siendo pernicioso en su cometido como cortafuegos al mal. Y ello, que parece haber ocurrido a lo largo del tiempo⁶¹, ha sido especialmente elocuente en la Modernidad. En su análisis sobre el Holocausto, paradigma del mal, aunque Bauman no cita a Gehlen, parece tenerlo bien presente cuando reprueba «concebir la historia europea (...) como el triunfo de la organización racional sobre la crueldad de una vida repugnante, salvaje y corta» y «concebir la sociedad moderna como una contundente fuerza moralizadora, sus instituciones como poderes civilizadores, sus controles coercitivos como diques que defienden la quebradiza humanidad»⁶². El triunfo no matizado de dicha perspectiva: el eficaz funcionamiento institucional de la razón instrumental, ha generado efectos tan devastadores como el genocidio que, si de por sí ya merece ser objeto de análisis y reflexión profunda, lo es más aún dada su condición de «normalidad»:

«El genocidio es parte integrante del proceso que pone en práctica el proyecto grandioso (...) Para la Modernidad, el genocidio no es ni anormal ni un caso de funcionamiento defectuoso. Demuestra de lo que es capaz la tendencia racionalizadora de la modernidad si no se controla y restringe y cuando disminuye el pluralismo de las fuerzas sociales»⁶³.

El empequeñecimiento resultante de la im-posición de esquemas ordo-reductores de la diversidad para llegar al bien a cualquier precio –incluido el de la violencia– para derrotar a la «otra» violencia –que es el mal– puede reeditar desastres parecidos al genocidio aunque lleven el sello propio de sus tiempos. Palpita en el fondo el latido nunca apagado de una Ilustración «auto-destruida». Como Horkheimer y Adorno:

de instituciones de lenta formación como el Derecho, la propiedad (...) instituciones que son sólidas y siempre restrictivas (...) Tampoco es natural la cultura de nuestras pulsiones y sentimientos, que más bien deben ser apuntalados, sostenidos y levantados desde fuera por dichas instituciones. Y si se retiran los puntales, muy pronto nos volvemos primitivos», A. Gehlen, 1993, 77.

⁶⁰ Sobre los muy heterogéneos seguidores del institucionalismo de Gehlen *cfr.* G. Raulet, 2099, 94 y ss.

⁶¹ «Donde la cultura los unió bajo la ley de los pueblos, se atacan estos con la fuerza que les dieron la unión y la ley (...) Armadas de lo más sublime que se ha imaginado el entendimiento humano, las flotas de guerra, atraviesan el océano», J.W. Fichte, 1963, 138.

⁶² Z. Bauman, 2008, 246.

⁶³ *Ibidem*, 141.

«no albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador y, por tanto, también su relación con la verdad»⁶⁴.

El tiempo transcurre, la ira crece y la lógica prevalente hoy no es muy diferente y en ese complejo contexto de fuerzas civilizatorias opuestas la paradoja es nuestro dilema: un Derecho más necesario que nunca dada la especialización y complejidad social creciente pero, al tiempo, el Derecho más insuficiente para marcar los límites a discordantes incursiones del «bien» cuyo objeto no es otro que liberarnos del «mal» con la violencia como justificación y medio.

Quizás en el continuo aprendizaje a ser humano haya de reescribirse el proyecto ilustrado conscientes de que, a veces, verdad y humanidad pueden ser contradictorias.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMIÑO, M. (2001), «Introducción» a Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Madrid: Austral.
- BAUMAN, Z. (2008), *Modernidad y holocausto* (4.ª ed.), Madrid: Sequitur (1.ª ed. 1989, *Modernity and the Holocaust*).
- BAYLE, P. (2010), *Diccionario histórico y crítico*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata (1.ª ed. 1706 *Dictionnaire historique et critique*).
- BAUDRILLARD, J. (1991), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona: Anagrama (1.ª ed. 1990 *La transparence du Mal. Essais sur les phénomènes extrêmes*).
- BERLIN, I. (2010), «El fin del ideal de la sociedad perfecta» en: VV.AA. *Isaiah Berlin: utopía, tragedia y pluralismo*, Medellín: Eafit, 11-85.
- (2014), *Dos conceptos de libertad*. (2.ª ed.), Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1958, *Two Concepts of Liberty*).
- DILTHEY, W. (1974), *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid: F.C.E. (Introducción y traducción de Julián Marías), (1.ª ed. 1911).
- (2007), *De Leibniz a Goethe*, México: F.C.E. (1.ª ed. 1914).
- DOSTOYEVSKI, F. M. (1969), *Los hermanos Karamázov*, Barcelona: Círculo de lectores, (1.ª ed. 1880 *Brat'ya Karamazovy*).

⁶⁴ M. Horkheimer y T. Adorno, 2005, 53.

- (2000), *Apuntes del subsuelo*, Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1864, *Zapiski iz pod-pol'ya*).
- FICHTE, J. W. (1963), *El destino del hombre*, Madrid: Aguilar (1.ª ed. 1800, *Die Bestimmung des Menschen*).
- FINKIELKRAUT, A. y SLOTERDIJK, P. (2008), *Los latidos del mundo*, Buenos Aires: Amorrortu (1.ª ed. 2003, *Les battements du monde*).
- GEHLEN, A. (1980), *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígame (1.ª ed. 1940, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*).
- (1993), *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona: Paidós (1.ª ed. 1986, *Anthropogische und sozialpsychologische Untersuchungen*).
- GOETHE, J.W. von, (1984), *Le diván*, Paris: Gallimard.
- HERDER, G. (1982), *Otra filosofía de la Historia*, en *Obra Selecta*, Madrid: Alfaguara (1.ª ed. 1774, *Auch eine Philosophie der Geschichte*).
- HUME, D. (1997), *Tratado de la naturaleza humana*, México: Porrúa (1.ª ed. 1740, *A Treatise of Human Nature*).
- (1999), *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1779, *Dialogues concerning Natural Religion*).
- KANT, I. (2000), *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*).
- (2001), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1793, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).
- LAPLANTINE, F. (1977), *El filósofo y la violencia*, Madrid: Edaf (1.ª ed. 1976, *Le philosophe et la violence*).
- LEIBNIZ, G.W. (1946), *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires: Claridad (1.ª ed. 1710, *Essais de Theodicee*).
- MANN, T. (1976), *Carlota en Weimar*, Barcelona: Plaza y Janés (1.ª ed. 1939, *Lotte in Weimar*).
- MACINTYRE, A. (2008), *Tras la virtud*, (3.ª ed.) Barcelona: Crítica, (1.ª ed. 1981, *After virtue*).
- NABERT, J. (1955), *Essai sur le mal*, Paris: P.U.F.
- NEIMAN, S. (2012), *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, Mexico: F.C.E. (1.ª ed. 2002, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*).
- NIETZSCHE, F. (1973), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial (1.ª ed. 1889, *Götzen-Dämmerung*).
- RAULET, G. (2009), *La filosofía alemana después de 1945*, Valencia: Universidad de Valencia, (1.ª ed. 2006, *La philosophie allemande depuis 1945*).
- RICOEUR, P. (1988a), *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier (1.ª ed. 1950).
- (1988b), *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier (1.ª ed. 1950).
- (2011), *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu (1.ª ed. 1986, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*).

- RORTY, R. (2014), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós (1.ª ed. 1989, *Contingency, irony and solidarity*).
- RUSSEL, B. (2003), *Ensayos impopulares*, Barcelona: Edhasa (1.ª ed. 1950, *Unpopular Essays*).
- SAFRANSKI, R. (2014), *El mal o el dilema de la libertad*, 4.ª ed., Barcelona: Tusquets (1.ª ed. 1997, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*).
- SLOTERDIJK, P. (2010), *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Madrid: Siruela (1.ª ed. 2006, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*).
- VILLAR, A. (1995), *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Madrid: Alianza Editorial.
- ZAPATA, G. (2011), «El mal desafía la razón y la condición política», *Franciscanum*, Vol. LIII, n.º 56, 211-237.