

La naturaleza del mal: un problema para el ser humano

The Nature of Evil: A Problem for the Human Being

Juan José Láriz Durón 

jjlariz@correo.uaa.mx
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2021/07/07 - Aprobación: 2021/10/05

eISSN: 2145-8529 - ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022004>

Resumen: el trabajo hace un breve desarrollo del problema del mal y se aproxima a las dos concepciones que se tienen sobre él: el mal amplio y el mal estricto. Se enmarca tanto dentro de la tradición del pensamiento de Arendtiano como de su idea de la banalidad del mal. Retoma y considera a distintos pensadores que muestran una serie de argumentos para probar la existencia del mal. Asimismo, encontramos un punto importante donde se observa que la resistencia armada, como ejemplo del mal, es necesaria en la lucha contra el enemigo. Lo mismo ocurre con los desplazados de la tierra, que muestran una forma de violencia radical del mal. En el artículo se intentará llegar a la conclusión que el mal estricto debe ser estudiado con mayor detalle, ya que es a partir de su banalización que se observa un aumento en la violencia entre todos; con ello se busca demostrar que el problema del mal es una situación con aristas y parámetros muy peculiares, y que todos somos susceptibles y estamos expuestos a él.

Palabras clave: mal; banalidad; violencia; bueno; radical.

Información sobre el autor: mexicano. Licenciado en Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Magíster en Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Estudiante del Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas, de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Profesor-investigador, perfil PRODEP, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

Forma de referenciar (APA): Láriz Durón, J. J. (2022). La naturaleza del mal: un problema para el ser humano. *Revista Filosofía UIS*, 21(2), 79-100. <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022004>

Abstract: the work makes a brief development of the problem of evil and approaches the two conceptions that are held about it: broad evil and strict evil. It falls within both the tradition of Arendtian thought and her idea of the banality of evil. It takes up and considers different thinkers who show a series of arguments to prove the existence of evil. Likewise, we find an important point where it is observed that armed resistance, as an example of evil, is necessary in the fight against the enemy. The same happens with the displaced of the earth, who show a form of radical violence of evil. The article will try to reach the conclusion that strict evil must be studied in greater detail, since it is from its trivialization that an increase in violence among all is observed; This seeks to demonstrate that the problem of evil is a situation with very peculiar edges and parameters, and that we are all susceptible and exposed to it.

Keywords: evil; banality; violence; good; radical.

Prometeo no pidió a los dioses que escucharan su advertencia. Los desafió por completo, les robó el fuego y llevó luz a la humanidad. Ellos nunca estuvieron dispuestos a ofrecerlo, y él nunca estuvo dispuesto a esperarlos.
(Neiman, 2012, p. 93)

1. Preludio. *¿Por qué un estudio sobre el mal contemporáneo?*

Desde que tenemos uso de razón y podemos recordar las cosas que nos suceden, las que observamos, las que nos enseñaron, las que vivimos en el día a día, las que soñamos, las que nos acompañan a comer, a dormir, a descansar, incluso en cada momento, en cada circunstancia, en cada acción, en cada hecho, nos encontramos con términos tales como: ‘mal’, ‘malvado’, ‘maligno’, ‘malignidad’, ‘malicioso’, ‘maldito’. Todos estos términos han estado presentes a lo largo y ancho de nuestra vida, de nuestra existencia. Estos términos, desde cierta perspectiva, nos han enseñado solo una cosa: que el mal existe y está presente en muchos de los actos que hacemos. El asunto es que estamos tan acostumbrados a usar el concepto o el término del *mal* que lo emparentamos simple y comúnmente con significados y contextos indiferentes; es decir, lo aplicamos indistintamente a cualquier situación, hecho o circunstancia ¿Por qué empleamos indistintamente estos términos? Por el hecho de que podemos hablar de mal tanto en una catástrofe natural como en un partido de fútbol, como en un acto malvado y maléfico que es provocado por un agente moral, un ser humano. Se tomará, para este momento una primera definición de maldad para comenzar a poner parámetros en la reflexión.

La maldad consiste en obrar deliberadamente de una forma que dañe, maltrate, humille, deshumanice o destruya a personas inocentes, o en hacer uso de la propia autoridad y del poder sistémico para alentar o permitir que otros obren así en nuestro nombre. (Zimbardo, 2008, p. 26)

Esta caracterización o conceptualización que se hace del mal es la que mantiene la perspectiva de querer aclarar y definir a qué se referirá cuando se hable del *mal* en el escrito, es decir; cuando se menciona la naturaleza del mal o cuando se hable del *mal* como problema para la condición de ser humano, del mal banal. Se puede argumentar con Hannah Arendt que...

estamos [pues], acostumbrados a usar la palabra <<mal>> en contextos y significados muy distintos. Hablamos de una mala noticia, una mala tormenta, un perro malo, una pierna mala, de mala sangre y malas lenguas, de una intención mala, una acción mala, un hombre malo. (Haag, 1981, p. 19)

Es esto lo que permite considerar el problema del mal y la condición maligna que este ofrece al ser humano, desde la naturaleza de las acciones de los agentes morales.

Partamos de un primer plano respecto del concepto del mal, se hará desde una explicación mitológica. Para ello, consideremos el mundo mitológico del que floreció el mito de la caja de Pandora (Hesíodo, 1978, pp. 125-129). Cuando Pandora abrió la caja —el *pihtos*, esa ánfora que recibió de regalo de bodas— salieron los males al mundo, pero, al cerrarla, el único que logró salvarse fue *Elpis*, es decir, la esperanza. Aunque, si en realidad el *pihtos* contenía todos los males habidos, podemos señalar que la esperanza es quizá lo último que aguarda —y *espera*— el ser humano. Esta es una aproximación de un mito con referente al mal. Es claro que no se culpará a una mujer de los males que acaecen a la humanidad, dando por entendido que esa dama, hija a decir de algunos de Zeus y de *Feme* (Fama), aparece como la culpable de liberar los males en la humanidad.

Plantear un cuestionamiento es propiamente lo que debe hacerse en el ámbito filosófico y en este caso la pregunta concreta es ¿qué es el *mal*? Cuestión que lleva a considerar que el concepto *mal* es polisémico y polimórfico y que, sin duda alguna, dicho concepto lleva consigo una carga, la carga del mito, de la religión, de la ética, de la moral, de lo natural, de lo legal y de lo político. Así, surge esa necesidad de desmitificarlo y precisar el uso del vocablo *mal*. De manera contextual, se puede considerar la ponderación del *mal* con base en los criterios de quienes lo han empleado como concepto filosófico a lo largo del tiempo y que, además, ha llegado hasta nuestros días, como problema al que debemos hacerle frente.

1.1 De suyo el mal

Es importante mencionar que el término *mal*, en distintos contextos, se presenta como algo confuso y a la vez vago. Esto se puede entender porque, con dicho término, es “posible que apelemos a otras, [a distintas] expresiones,

[...y conceptos, que lo tratan de explicar, tales...] como injusto, inmoral, malo, pecaminoso, horrible, maligno, infame, sádico, depravado, etc.” (Bernstein, 2006b, p. 14). Con esto se considera que al término *mal* hay que relacionarlo, necesariamente, con lo malvado, con lo maligno, con la malignidad, con esa ‘nueva fechoría’ que señaló alguna vez Hannah Arendt, fechoría de la que somos partícipes los seres humanos. Así, se señalará que originalmente es una palabra donde se constata que ‘el mal es el *mal*’ y no otra cosa, ya que “aunque a veces comparemos los males y utilicemos expresiones como ‘el menor de los males’, [‘el mal radical’, ‘la banalidad del mal’], en realidad se piensa en el mal en términos [netamente] absolutos.” (Bernstein, 2006b, p. 14), ya que el mal se relaciona con lo que se vive en la cotidianeidad y se vincula con las acciones malvadas que se realizan contra otro. La razón principal para señalar esto se vincula con Arendt y el origen de la banalidad del mal, mismo que se aprecia, de forma clara y directa, en la primera parte de *La vida del espíritu*, obra posterior a *Eichmann en Jerusalén*, donde claramente Arendt lo expone y dice textualmente:

Los actos fueron monstruosos, pero el responsable —al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado— era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco, ni monstruoso. No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *falta de reflexión*. (Arendt, 1984, p. 14)

Actos monstruosos que se relacionan con ese cotidiano vivir que personas comunes y corrientes cometen en su día a día, sin que deseen hacerlo.

El tema del *mal* ha estado presente a lo largo y ancho de la historia del pensamiento. Este se liga principalmente a las tradiciones de pensamiento religioso y, por su puesto, ha sido analizado, desde esta perspectiva por varios pensadores, teólogos, literatos, psicólogos y filósofos, los cuales han intentado dar una respuesta y una explicación desde sus muy particulares y distintos ángulos posibles para el intrincado problema filosófico a tratar. Hay, por ejemplo, quienes definen al *mal* como la ausencia del bien. Para este caso, se cuenta con la no tan simple postura griega, que involucra a Platón y a Aristóteles, en ellos se observa tanto la privación como la ausencia; Leo Elder lo definirá en su artículo *Para una metafísica del mal* así:

En cuanto a la definición del mal como privación del bien, ésta no es debida a la filosofía griega, aunque Aristóteles haya preparado su formulación, proponiendo una definición de privación. [...] Sin embargo, Aristóteles no ha hecho el análisis correspondiente del mal. [...] La interpretación de la doctrina platónica del mal no es

fácil. Una cuestión central es de saber si, según Platón, el alma es la causa del mal, [...] o, si, al contrario, origen del mal es la materia. (Elders, 1988, pp. 217-227)

En lo que muchos de los pensadores que han abordado este tema coinciden y han concluido es que, quizá, el origen del *mal* tiene un origen que no es del todo malo, ni malvado. Ante esto, Elders señalará:

Dionisio Areopagita, de su parte, sostiene que el mal no pertenece a lo que existe, pero tampoco a lo que no existe; es más bien el proceso de alejamiento del bien (*absistens*). El bien no es causa del mal. De acuerdo con Proclo, Dionicio arguye que el mal es corrosivo con esa evolución: el mal puede contribuir *per accidens* a la belleza del universo, porque el mal, aunque estando fuera del orden de la razón (*malum est praeter rationem*), no escapa del orden de la finalidad que comprende el mundo en su totalidad.

[...] no se comprende la negatividad del mal, a no ser que uno tenga presente la doctrina de la perfección del ser. Se refiere a una pregunta de Boecio "Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?", haciendo notar que hay que decir al revés: Si hay un mal, Dios existe. Efectivamente Santo Tomás escribe que no existiría el mal, si no hubiera el orden del bien, del cual, el mal es una privación. Pero no habría este orden del bien si Dios no existiera. (Elders, 1988, pp. 217-227)

A partir de lo dicho, el objetivo principal de este escrito es intentar esclarecer qué concepción de maldad o qué sentido del *mal* se enfrenta en nuestros días; no es propiamente realizar una exposición detallada de cómo se ha entendido el *problema del mal* en el devenir del desarrollo de la civilización ni hacer una revisión precisa de la historia del mal en el ser humano.

Si se habla desde la tradición cristiana se puede identificar al mal con un par de concepciones características que lo engloban dentro de la identificación contemporánea del sentido del mal a la que se pretende llegar. Sin embargo, en este momento se verán tanto el *malum culpae*, como el *malum poenae*, sentidos a los que L. Kolakowski definirá así:

La tradición cristiana subrayaba siempre, siguiendo el ejemplo de Platón, la diferencia entre mal moral y el sufrimiento. El mal moral, *malum culpae*, es un inevitable resultado de la presencia del libre albedrío humano (o también angelical), y el Creador había calculado que un mundo poblado de seres razonables y dotados de libre albedrío, y por tanto capaces de hacer mal, produciría una mayor cantidad de bien que un mundo de cuyos habitantes fueran de hecho autómatas, programados de tal modo que nunca pudieran hacer mal alguno.

Por lo que se refiere a los sufrimientos que no son causados por los seres humanos (*malum poenae*, en el lenguaje cristiano), tenemos dos posibles respuestas. Una de ellas afirma que son obra de espíritus chocarreros a quienes Dios facilita el acceso para castigarnos, corregir nuestra conducta, prevenirla, etcétera. La otra explica, en un espíritu leibniziano, que tales sufrimientos son efectos de la acción de las leyes de la naturaleza, en tanto que Dios no sería, en este sentido, omnipotente como para poder unir todo con todo en sistemas libres e imponer al mundo un orden físico, donde las cosas no se movieran de acuerdo con las regularidades estrictas ni chocaran unas con otras. (Kolakowski, 2003, pp. 24-28)

Es decir, al mal moral y al mal causado por los sufrimientos que no vienen del ser humano, se denominará, siguiendo la tradición filosófica, *mal amplio*. Frente a los dos males, *malum culpae* y *malum poenae*, se sigue desarrollando una muy particular forma de mal, esa forma que, ligada al agente moral, implica al mal¹; a esta forma de mal, la vamos a denominar *estricto*, y es la tradición en la que se enmarca la tesis del trabajo. Se señalan las concepciones *amplia* y *estricta* del mal, porque son las que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, pensadores como H. Arendt, P. Ricoeur y Primo Levi, entre otros, se han aproximado reflexivamente y son las que se trabajarán de forma sucinta en el escrito.

A partir de este momento, se retoma tanto la perspectiva *amplia* como la *estricta* del mal, mismas que se bosquejan en el artículo “The Concept of evil”², publicado por la Universidad de Stanford, y que surgen con la época moderna —a partir de la secularización del concepto de mal en Kant— para llegar hasta nuestros días.

2. Sobre el mal *amplio* y el mal *estricto*

En este momento, se realizará una pormenorización de lo que se ha denominado el mal *amplio* y el mal *estricto*. Dicho aspecto del mal parte de la clasificación que abarcan algunas teorías modernas, seculares, religiosas y gnósticas del problema del mal en el ser humano, problema que, dicho sea de paso, comprende una mirada en la historia de la humanidad y que, a decir de Herbert Haag, está emparentado con lo humano. Así lo dirá:

Una mirada hacia la historia de la cultura muestra con toda claridad que el problema del mal nunca dejó tranquilo al espíritu humano,

¹ A este respecto, Leo J. Elders (1988) hace una referencia sobre el tema señalando: “Efectivamente, en un texto de la tradición teológica (San Agustín = Fulgencio), citado en el argumento *sed contra*, el mal se divide en *malum culpae* y *malum pūnae*, división correcta en cuanto da la presencia del mal en el mundo. Sin embargo, Tomás indica que, en el plano filosófico, hay otra división del mal que encontramos en las cosas. En su sentido común, escribe, el mal es la corrupción del modo, de la especie y del orden en un sujeto, mientras que el mal de la culpa está en la acción misma, y el mal de la pena en el agente (= hombre)” (p. 220).

² Cfr. “The Concept of Evil” (Calder, 2020).

ya se trate de los cronistas y profetas del Antiguo Testamento, de los evangelistas y autores de las cartas del Nuevo Testamento, de los padres de los primeros siglos cristianos, de los teólogos de la edad media, de los pensadores de la edad moderna, de los representantes de las nuevas ciencias del comportamiento humano. La cuestión sobre el origen del mal, su esencia y superación siempre se estableció de nuevo, si bien con acentos distintos y en parte con respuestas muy divergentes. (Haag, 1981, p. 11)

Esto permite tomar en cuenta que dicho asunto ha sido estudiado, muy seriamente, por filósofos, teólogos, psicólogos y sociólogos, etc., a lo largo y ancho de la historia de la humanidad y lo que interesa aquí es aclarar y exponer esta doble clasificación del mal, a partir de las concepciones contemporáneas. Un ejemplo de quienes han tratado el tema se encuentra en el pensamiento de P. Ricoeur, que al respecto señala:

Todo el enigma del mal radica en que comprendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición judeocristiana fenómenos tan diversos como, en una primera aproximación, el pecado, el sufrimiento y la muerte. Hasta podría decirse que, si la cuestión del mal se distingue de la del pecado, es porque el sufrimiento es tomado constantemente como término de referencia. (Ricoeur, 2006, pp. 23-24)

En la aproximación hecha por Ricoeur, se presenta el término mal como un desafío al que debe hacer frente el pensamiento filosófico.

2.1 Caracterizaciones del mal *amplio*

La caracterización relacionada al mal *amplio* está ligada a dos parámetros. Por un lado, en lo referente al mal en el sentido natural y, por otro lado, al mal en el aspecto moral. Para el primer tipo de mal, el natural, es claro que, además de estar unido a desastres naturales, a catástrofes que no controla el ser humano, involucra al agente moral con acciones que, producto de sus acciones cotidianas, no son calculadas ni premeditadas con malignidad o maldad, sino que son meros hechos o acciones accidentales.

La forma de caracterizar al mal *amplio* se relacionará, en primer lugar, con el sentido religioso-moral, intentando con ello demostrar que el mal está asociado a criaturas sobrenaturales, a seres supremos que quizá son omnipresentes y onnisapientes. Esta situación se encamina a un caso bíblico que está netamente relacionado con las dos figuras, ontológicas por antonomasia, la del bien y la del mal en el mundo. Este es un caso que se puede entender como mero maniqueísmo, al estar relacionado a estas dos figuras representativas de lo divino y su opuesto. Ante ello, Richard Bernstein (2006a) escribe:

Existe otro motivo por el cual los filósofos se resisten a hablar del mal. En nuestra cultura popular hay una corriente subterránea de 'maniqueísmo vulgar': me refiero a la facilidad con la que el mundo se divide en fuerzas buenas y malas. (p. 17)

Al ejemplo mencionado se le denominará "El caso Job". Pero ¿por qué elegir este caso, frente a todos lo que nos pueden dar orden respecto a nuestro quehacer? Alonso Schökel da una primera respuesta:

El libro de Job es un libro singularmente moderno, provocativo, no apto para conformistas. Es difícil escucharlo sin sentirse interpelado, es difícil comprenderlo si no se toma partido. Quiere un público inicialmente curioso que salga comprometido. También el espectador ha de cambiar a lo largo de la representación. Porque este libro marca a quien se expone a él, como a Jacob que salió cojeando de la lucha. Job es un 'vino de vértigo' que desquicia y transporta más allá; es un reactivo inexorable que corrige unas cuantas ideas y cambia un modo de pensar. [...] Terminando la escena, cuando se levanta el tablado ¿hablaremos con Dios, hablaremos de Dios igual que antes? (Schökel y Díaz, 2002, p. 19)

A este respecto, una segunda respuesta se toma de P. Ricoeur (2006) quien habla del caso Job y señala: "Si el libro de Job ocupa en la literatura mundial el lugar que sabemos, es primeramente porque toma a su cargo la lamentación convertida en queja y la queja llevada al rango de controversia" (p. 33), controversia que va más allá de un simple hecho cotidiano.

Para este caso hay que preguntar ¿Qué es lo que sucedió a Job para ponerlo como paradigma de mal natural, considerando lo teológico del asunto? El caso Job se desarrolla en cuatro partes: la de las evidencias del favor de Dios hacia Job, la de la autoridad de Satán en el mundo, la de la pérdida de todo de Job y, luego, hacer nuestra justificación del mal, respecto al sentido *amplio* que se está demostrando en este trabajo. Para la primera parte se señalará que Job (Santa Biblia, 2005, Job 1: 1-5) lo tenía todo, era rico, vivía con su familia, disfrutaba de amigos, era recto, perfecto, temeroso de Dios y se puede sostener que todo lo que tenía era resultado de la fidelidad que mantenía para con su Dios; es decir, ofrecía sacrificio a él, sus hijos eran unidos, pasaban mucho tiempo juntos orando y conviviendo como ejemplo de una gran familia unida en el favor de Dios.

Ante lo anterior, viene la segunda parte, (Santa Biblia, 2005, Job 1: 6-12) donde entra en escena el maligno, la maldad representada en Satán quien después de andar rondando por la tierra visitó a Dios y le preguntó sobre Job, quien es definido por Dios como: 'varón perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal' y, así Satán respondió a Dios: 'cómo es que va a ser temeroso de ti, si le has dado todo, si le has otorgado todo bien y todo júbilo, le has bendecido con todo

lo que un hombre puede desear y querer'. Satán, la representación maligna, es a quien conocemos como el adversario, el enemigo, el que odia, el que resiste y limita todo lo bueno poniendo a prueba al ser humano.

Así, surgió la observación de Satán. Esta parte es en la que propone a Dios lo increíble, lo indecible, es donde entra en escena la apuesta entre las dos divinidades antípodas, entre el bien y el mal. Es aquí donde se encuentra el sentido maniqueo ya mencionado y serán las manos de un simple mortal las que decidirán el desenlace de la apuesta; ese conflicto espiritual en el que entra en juego todo lo que se tiene, esa propensión a la fidelidad, que, dicho sea de paso, no pasó inadvertida ni a Dios, ni a Satán.

Así va la apuesta sobre Job, con sus reglas y sus propias pautas, con sus limitaciones y de todo ello es que no quede permitido, por ningún motivo, tocar la persona de Job, por parte de Satán. Dios da permiso de tomar y trastocar todo lo que tiene Job, de abalanzarse contra él y soltar la más cruel de las miserias contra un hombre, bajo un solo presupuesto: 'no tocar el cuerpo' de Job, no tocar su persona, pero ¿qué está en juego aquí en realidad? La mismísima libertad humana. Y Job lo pierde todo (*Santa Biblia, 2005, Job 1: 13-22*), así florece la tercera parte mencionada, la parte en la que se encuentra lo malvado-divino sobre Job.

La siguiente caracterización sobre el mal respecto de Job y de todo su contexto la expone y explica, de forma sencilla, [Eduardo Laso \(2019\)](#), quien la describe así:

Al comienzo de las catástrofes, Job reacciona con estoica tolerancia. Pero su dolor y amargura son tan grandes que, al final, se derrumba, acusa a Dios por sus agravios. Los amigos de Job salen en defensa de Jehová y le dicen que seguramente debe merecer el sufrimiento que padece. Suponen que debe haber un vínculo entre sus desgracias y alguna falta de moral que se niega a confesar. Dios no puede ser cruel, por lo que el sufrimiento humano es consecuencia de lo que siembra. Dios no puede castigar el bien ni premiar la maldad. De modo que los amigos de Job le imputan mala fe y encubrimiento, mientras éste grita su inocencia. (p. 19-26)

Así encontramos que Job no puede reclamar el ser abandonado por Dios, solo desea que le deje en paz, que no le siga castigando del modo en que lo ha hecho, y, al final, Dios premia todo lo que pasó a Job; le da y resarce el doble de lo que le quitó y quizá se llega a un final feliz: "Como final feliz, a Job se le dio el doble de lo que perdió y vivió 140 años más" ([Laso, 2019, p. 19-26](#)). Así, se cierra el caso Job, donde se encuentra esa travesura, quizá maligna, tal vez metafísico-religiosa, sobre un humano y la divinidad que jugó con un hombre desde el paradigma del mal natural en un ser humano.

Para cerrar el sentido de este caso se usa la reflexión pensada por [Gustavo Gutiérrez \(1986\)](#), con relación al caso expuesto,

Job abrió sus intervenciones con un monólogo, ahora las cierra con otro. Job prosigue la defensa de su integridad, así lo había prometido. Pero haber tenido presente otras inocencias enriquecerá su argumentación y dará una nueva inflexión a su voz. Toma conciencia clara, recordando su pasado y las exigencias de su Dios, del significado religioso del servicio al pobre. [por ello:] La vida de Job da testimonio de su solidaridad con el pobre y el indefenso. [Lo que lo coloca como] Padre de los pobres, y adversario de los que quieren devorarlos [porque] no fue codicioso, un idólatra como diría San Pablo [y] el dinero no fue su dios, [y a él] no le confió su vida. (pp. 89-95)

Para finiquitar el sentido del mal *amplio*, se hace mención del histórico y emblemático terremoto de Lisboa, situación y condición natural que puso las bases de un nuevo paradigma ético-moral respecto del mal, por todo lo que implicó dicho suceso natural. Habrán de cuestionar ¿por qué Lisboa, si fue tan solo un terremoto como han ocurrido tantos desde que la humanidad recuerda? [Susan Neiman \(2012\)](#) es quien da un norte de ese porqué; ella da la causa de tal elección, “Lisboa hizo algo imposible. Comprender lo que llegó a su fin allí puede ayudarnos a entender más claramente lo que es nuevo en el mal contemporáneo, y qué recursos se conservan para tomarlo como tema de reflexión.” (p. 306). Además, se toma también la siguiente consideración, que es la que mayormente refuerza nuestra elección por Lisboa sobre todos los otros sucesos naturales que acarrearón males a la humanidad:

Lisboa horrorizó al siglo XVIII de una manera en que no consiguieron hacerlo con el XX terremotos más intensos y destructores. Y aunque la guerra de los treinta años fue brutal y devastadora, no dejó en quienes la vivieron la sensación de hallarse conceptualmente aniquilados. (Neiman, 2012, p. 306)

De lo acaecido en Lisboa en el siglo XVIII han estado varios pensadores preocupados e involucrados, entre ellos Voltaire y Kant, por solo nombrar a un par. Lo interesante es analizar el hecho, sobre todo, por lo que implicó; no únicamente por el acto sobrenatural mismo, sino por todo lo que trajo para con el pensamiento y conceptualización de algunos términos filosóficos en varios aspectos.

Como hecho natural, el terremoto de Lisboa fue todo un suceso que involucró asuntos relacionados a lo natural y que volcó el pensamiento sobre el problema del mal. Lisboa era el puerto natural y de partida de las exploraciones que iban a colonizar el Nuevo Mundo, era la reina de los mares, por la riqueza que

circulaba, no solo en lo económico, sino también en lo intelectual, ya que por ella circulaban miles de libros, manuscritos, pinturas, muebles y tapices ornamentos de iglesias que decoraban los palacios.

Todo lo anteriormente señalado hacía de Lisboa un punto y aparte dentro de los males naturales que acusan un problema. Se hará una breve descripción de cómo era Lisboa antes del siniestro y qué características generales tenía: no era una ciudad propiamente bella en el sentido arquitectónico, sino que tenía un aspecto medieval, un Palacio Real y edificios gubernamentales. Tenía un puerto para grandes embarcaciones, sobresalían las torres de las iglesias, algunos conventos. Hay que destacar la riqueza con la que contaba Lisboa, con reservas de oro y piedras preciosas. Lujosas mercaderías desembarcaban todos los días. Había negocios, tiendas de toda clase y el comercio era próspero, sin embargo,

[e]l sismo, que el día de todos los Santos trajo la destrucción de palacios, edificios, casas, iglesias y que, con ello, enterró, entre las ruinas que dejó, a miles de seres humanos que no esperaban el golpe de la madre naturaleza, fue un fenómeno que duró cerca de diez minutos. Fenómeno que oscureció con polvo el cielo lisbonense; quizá no hubiera sido tan terrible lo ocurrido con el sismo sino que, él mismo, acarreó terribles incendios por toda la ciudad, los que la arrasaron y dieron muerte a cientos de personas de barrios pobres, destruyeron prominentes mercaderías y objetos que, rescatados de los escombros, fueron acumulados en las plazas públicas de la ciudad y, como si ya todo lo ocurrido no fuera suficiente, ya que quedaba poco por recuperar, pocos sobrevivientes, se acrecentó el fuego...

El fuego incrementó enormemente los daños causados por el terremoto. El Palacio Real y el nuevo edificio de la Ópera –cuya construcción había concluido en marzo de ese mismo año–, numerosos edificios gubernamentales y la magnífica Iglesia Patriarcal podrían haber sobrevivido –pues el terremoto no había causado daños irreparables en estas construcciones– de no haber sido consumidas por el incendio. Esta misma circunstancia es aplicable a otras muchas iglesias y edificios notables; aunque esto no cambia el hecho de que el terremoto, por sí mismo, ya había causado enormes daños y acabado trágicamente con la vida de miles de personas. (Peñalta Catalán, 2009, pp. 187-204)

También vinieron una serie de tsunamis que arrancaron de la costa los barcos donde quedaban guarecidas algunas personas, les ahogaron y sustrajeron de las costas, donde estaban cuidándose de las réplicas del sismo y de los incendios (Neiman, 2012, p. 309-310). Lo interesante aquí no es solo el hecho de la pérdida de lo material o de las muertes ocurridas, lo que de fondo es importante es lo que surgió intelectualmente con dicha situación, es decir, el terremoto de Lisboa trajo una nueva conceptualización del *mal* para con la humanidad.

Después del terremoto, el gobierno de Lisboa se cuestionaba dos cosas en concreto: “si el terremoto había sido una señal de Dios o un acontecimiento natural” (Neiman, 2012, p. 317) y, entre rumores, investigaciones, reflexiones, indagaciones, posiciones encontradas que iban y venían, unos a favor, otros en contra, todos tenían su propia respuesta. Había especulaciones, opiniones, murmullos, ruidos, pero lo que todos a fin de cuentas buscaban era que se volviera a la normalidad, una normalidad como la que había antes del terremoto, antes del incendio, antes del tsunami y antes de que pasara factura la naturaleza a quienes vivieron ese evento.

De todo lo ocurrido en Lisboa surgió una pregunta, un cuestionamiento que movió conciencias, “la gran pregunta que se hacía todo mundo, incluidos teólogos y filósofos, era si el desastre reflejaba o no la voluntad de Dios” (Álvarez Muñoz, 2005, p. 188). Pregunta fundamental para el futuro del pensamiento, tanto intelectual como filosófico, y que fue un nuevo paradigma lo que trajo el evento de Lisboa; suceso que, para la humanidad, no volvería a dejar las cosas como estaban, ya que entre los resultados se observa un cambio de conciencia, una nueva forma de ver lo divino frente a lo natural, una nueva perspectiva reflexiva para todos; por ello hubo “un cambio en la conciencia tan profundo que a menudo deja de ser percibido. Después de Lisboa, los males naturales ya no tienen ninguna relación de correspondencia con los males morales; por lo tanto, ya no tienen ningún significado” (Neiman, 2012, p. 319).

El mal *amplio* retoma esta parte del mal natural y lo liga al estado de cosas naturales, a aquello que no se domina, no se controla, pero que acarrea males. Valga el término para decir que existe el mal, como sentido amplio desde el estado natural de las cosas. A este planteamiento sobre Lisboa lo define Evaristo Álvarez al sostener que “el terremoto de Lisboa [...] brindó a la filosofía de la época la demostración natural de la imposibilidad de razonar lógicamente el asunto de la Providencia divina” (Álvarez Muñoz, 2005, p. 189).

Si aún con lo presentado no fuera suficiente, como conclusión y apoyo sobre el asunto de Lisboa, se hace mención del artículo escrito por Soledad Velázquez Zaragoza, quien después de un arduo y concienzudo análisis sobre las concepciones kantianas de las leyes naturales, sobre su carácter epistemológico y del lugar que ocupa Dios en todo este asunto reflexivo, concluye afirmando que:

La explicación kantiana de los terremotos —o de otros desastres naturales— viene a ratificar la versión del filósofo de Königsberg de la omnipotencia creadora de Dios, la cual se manifiesta en las leyes mecánicas que rigen el funcionamiento del universo. De ahí que, como se ha mencionado ya, aquéllos no han de entenderse como «castigos» al ser humano. (Velázquez Zaragoza, 2019, p. 54)

Con esta afirmación, se cierra el sentido del mal natural, una parte del mal que es tan real y está presente en el problema del mal, como lo es el mismo mal en la humanidad.

2.2 Conceptualizaciones del mal *estricto*

Lo relacionado al mal *estricto* está supeditado al tipo de acciones que se cometen y que se consideran moralmente despreciables. Esta diferenciación, respecto del mal en sentido *estricto*, se realiza por la postura que brotó del comentario de Hannah Arendt respecto del 'mal banal', en el sentido que engloba esa banalidad como una simple condición común y normal, en los seres humanos, y de la que Richard Bernstein en su libro *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* comparte como postura filosófica del mismo desarrollo del mal, argumentando que ya que:

Tendemos a pensar el bien y el mal en términos absolutos, como una rígida dicotomía. Pensamos en héroes y villanos, en malhechores malévolos y víctimas inocentes. Si uno comete <<actos monstruosos>> como Eichmann, entonces uno *tiene* que ser un monstruo o un demonio. *Tiene* que haber tenido intenciones y motivos sádicos, monstruosos y antisemitas –o al menos una patología– *Tiene* que ser como los grandes villanos que nos presenta la literatura, o incluso como los malhechores que aparecen en las películas y la cultura popular. Hay algo tan profundo y [...] arraigado en esta forma de pensar, que el sólo hecho de ponerla en cuestión resulta extremadamente perturbador. (Bernstein, 2019, pp. 68-69)

Es precisamente el término mal, transformado en un sentido mucho más restringido, en un sentido *estricto*, que engloba tanto contextos morales, como legales y políticos, ya que están ligados con la conceptualización del mal desde lo contemporáneo, que se presenta como un desafío al pensamiento actual y a la condición humana. ¿Cómo es que se puede hacer una caracterización de la concepción del mal en este sentido *estricto*? ¿cómo es que podemos argumentar sobre este sentido del mal si, históricamente, se han dado dos sentidos? ¿no será que dicha caracterización del mal, al ofrecerse como una concepción distinta de la tradicional, deja de lado su propia caracterización, es decir, el ser del mal?

Se verán las que se consideran prioridades sobre el mal *estricto* ya que son la guía para dejar claro porqué se eligió estudiar el sentido *estricto* del mal sobre el sentido *amplio*. Al enfocarse en la banalidad del mal, se puede señalar que son aquellas que implican compromisos metafísicos sobre el mal, son las que consideran que el mal es dañino en ciertos contextos y, sobre todo, las que toman en cuenta aquello donde el mal carece de poder explicativo.

La parte relacionada al mal dentro de ciertos contextos se va a ligar como ejemplo al asunto de los ‘desplazados de la tierra’, por ser un asunto dañino ya que abarca gobiernos, personas, sentimientos, aspectos legales y otros, que se conciernen en el trabajo para pensar la banalidad del mal. Mencionar a los desplazados, a quienes les quitan sus tierras, es un asunto que también está ligado a un agente o agentes morales y:

dado que el concepto limitado del mal implica la condena moral, se le atribuye apropiadamente solo a los agentes morales y a sus acciones. Es decir, si solo los seres humanos son agentes morales, entonces solo los seres humanos pueden realizar acciones malvadas. [Traducción propia] (Calder, 2020, p.2)

Marieta Quintero describe los cuatro acontecimientos que se dan sobre los desplazados: antes del desplazamiento, el síndrome de la amenaza, la incertidumbre del desplazamiento y el desplazamiento. Se mencionarán dichos eventos como intenciones malignas, dañinas, que engloban ciertos contextos, lo que permitirá reforzar en el escrito la parte de la elección del mal *estricto*.

Ser desplazado es ser ofendido, violentado, humillado, menospreciado; es estar viviendo en un sentido radical de violencia que genera sentimientos de miedo, indignación y resentimiento. Se vuelve uno sin tierra, es alejado de sus orígenes, ello implica resaltar lo que Quintero Mejía (2009) señala.

En las narraciones de estas víctimas de desplazamiento (los jóvenes) encontramos cuatro acontecimientos en los cuales el menosprecio, la denegación del reconocimiento de sus derechos y la humillación están asociados a los sentimientos morales de indignación, resentimiento, culpa y vergüenza; estos sentimientos muestran el grado de afectación subjetiva y la pérdida, repentina, del entramado simbólico y social de esos jóvenes. (p. 75)

La realidad de los desplazados representa los cuatro eventos mencionados, dentro de los que se puede señalar: antes del desplazamiento, lo que se genera es desalojo, una ruptura con todo lo que se es, injusticia que deviene en la pérdida de la libertad, en una humillación, en una ofensa, que se muestran como formas de menosprecio por la experiencia sufrida. El síndrome de la amenaza requiere de actos de intimidación, la provocación para dejar lo propio y guarecerse en lugares extraños, la violencia que genera la amenaza, tanto moral como física y legal, son síntomas del poder que se ejerce sobre los desplazados. La incertidumbre del desplazamiento genera miedo, indignación y resentimiento, es decir, falta de reconocimiento jurídico, y con ello se victimiza a los seres humanos desplazados, se violenta sus derechos individuales e incluso, en casos extremos, se llega a la muerte. El desplazamiento propiamente dicho genera vulnerabilidad, indignación, temor, terror, miseria y menosprecio, por ello, señala Quintero Mejía (2009) que

“a los desplazados no sólo se les desplaza de sus tierras y se les somete a distintas humillaciones y menosprecios, sino también que sus voces son excluidas de [...] distintos modos” (p. 74). Esto permite determinar que dichos desplazamientos se muestran como ejemplo del mal *estricto*, como un mal dañino en ciertos contextos.

Se verán un par de ejemplos más sobre desplazados, uno, relacionado con la Alemania nazi, en lo referente al desplazamiento que sufrieron los seres humanos durante la segunda guerra mundial y de la cual Primo Levi escribió:

Hemos viajado hasta aquí en vagones sellados; hemos visto partir hacia la nada a nuestras mujeres y a nuestros hijos; convertidos en esclavos hemos desfilado cien veces ida y vuelta al trabajo mudo, extinguida el alma antes de la muerte anónima. No volveremos. Nadie puede salir de aquí para llevar al mundo, junto con la señal impresa en su carne, las malas noticias de cuanto en Auschwitz ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre.

Y siendo aún más radicales, seguimos señalando [...] En la práctica cotidiana de los campos de exterminación se realizan el odio y el desprecio difundido por la propaganda nazi. Aquí no estaba presente sólo la muerte sino una multitud de detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, y los gitanos, y los eslavos, son ganado, desecho, inmundicia. Recordad el tatuaje de Auschwitz, que imponía a los hombres la marca que se usa para los bovinos; el viaje en vagones de ganado, jamás abiertos, para obligar así a los deportados (¡hombres, mujeres y niños!) a yacer días y días en su propia suciedad; el número de matrícula que sustituye al nombre; la falta de cucharas (y, sin embargo, los almacenes de Auschwitz contenían, en el momento de la liberación, toneladas de ellas), por lo que los prisioneros habrían debido lamer la sopa como perros; el inicuo aprovechamiento de los cadáveres, tratados como cualquier materia prima anónima, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizante agrícola; los hombres y mujeres degradados al nivel de conejillos de india para, antes de suprimirlos, experimentar medicamento. (Levi, 2002, pp. 30 y 109)

No se puede dejar pasar esta muestra de maldad reflejada en crueldad, sinónimo de sin razón y descontento que muestra que los desplazados, sean de donde sean y vayan a donde vayan, llevan la sombra maléfica de quienes los desplazan o les deportan.

El otro ejemplo es mucho más reciente y considera a todos los desplazados del mundo. Jacobs Stevens (2007) lo denuncia en su artículo “Prisiones para desplazados: los abandonados del ACNUR”, donde da situaciones, porcentajes, países y organismos involucrados dentro de este desplazamiento humano;

ejemplo que da razón de la característica forma del mal *estricto* dentro del Ser del humano. Stevens (2007) lo expone así:

Actualmente hay unos 20 millones de personas «que dependen del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)». Aproximadamente la mitad de ellos son desplazados internos o sin Estado y ocho millones han cruzado en su huida una frontera internacional. El ACNUR fue creado en 1950, y recibe el encargo de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951, de velar por la protección de los intereses de los refugiados: el reconocimiento de sus plenos derechos económicos y políticos en el país de asilo a la espera de una posible repatriación voluntaria. Como brutal epitafio del fracaso del ACNUR, en la actualidad 3,5 millones de esos refugiados luchan por sobrevivir en campos diseminados por África y Asia. Estos solicitantes de asilo son parte de la aparentemente inacabable tragedia humana. Huyen de los genocidios, la agresión imperialista o la guerra civil para encontrarse hacinados en los campos o devueltos a los lugares de donde tratan de escapar. Si en un comienzo el ACNUR era un garante de los derechos de los refugiados, en la actualidad se ha transformado en el patrón de estas prisiones para desplazados: un entramado de grandes campos que son incapaces de ofrecer las mínimas atenciones humanitarias y que, sin embargo, justifican la financiación internacional que recibe este organismo. (p. 49)

Stevens ayuda a demostrar la maldad, no de quienes son desplazados, sino de las instituciones que hacen a un lado lo humanitario.

Cuando no se puede explicar el mal sobre las acciones que se realizan, es cuando se llega al nivel de la radicalidad banal del mal, es decir, es un mal que carece de poder explicativo en las acciones efectuadas por el agente moral, que se ve planteado desde parámetros filosóficos, políticos, legales, morales y éticos. Esta parte de la conceptualización del mal *estricto*, junto con las anteriores, son las que ayudarán a ubicar el trabajo. Esta es la parte que reconoce o intenta exponer los parámetros y las concepciones de la no posible explicación de las acciones del mal, aunque se puedan estas ejemplificar, quizá justificar e incluso hasta permitir o defender, dependiendo de las circunstancias que arrastran las situaciones de malignidad y maldad en los seres humanos. Ahora esta parte del discurso se va a concentrar, un tanto, en un escrito de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, mismo que:

publicado junto con un prefacio de Jean-Paul Sartre poco después de su muerte el seis de diciembre de 1961, inmediatamente cobró vida propia, a pesar de que fue prohibido en Francia. [...] Ha sido

leído como *el libro guía* para luchar contra la opresión y justificar el uso de la violencia contra los opresores, no sólo en África, sino [también] alrededor del mundo. (Bernstein, 2015, p. 169-171)

Es un escrito polémico, actual, que fue seguido por muchos, visto como el libro faro anticolonialista. Lo que interesa del mismo es la propuesta que aparece en él de la violencia, aunque Fanon la justifica como ‘liberación del yugo colonizador’ ¿pero, qué País, Nación o Estado moderno o históricamente colonizado no usó la violencia para liberarse del yugo colonizador? Esta es la parte que se va a explotar, para sustentar que las acciones morales no se pueden dar como explicaciones para justificar el mal. Por supuesto, no se puede hacer alto para realizar un estudio minucioso de las cinco partes y el prefacio que conforman el libro, pues ese análisis lo realiza ya Bernstein. Lo que se hará es demostrar que la violencia contra otro ser humano, en casos extremos, es una clara señal del mal *estricto*, que no se puede explicar, por más que se justifique, se demuestre y se den razones para ello.

Fanon comienza su primer capítulo con estas palabras: “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, *Commonwealth*, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento.” (Fanon, 1983, p. 17). Violencia es lo que va a desarrollarse durante todo el apartado, misma que es promovida, explicada y hasta justificada desde las perspectivas del colonizador y del colonizado. Jean-Paul Sartre (1983), en el prefacio a *Los condenados de la tierra*, lo explica así:

La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivarla para ellos. Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona. (p. 9)

Es decir, la violencia siempre ha estado presente y son tanto colonizadores como colonizados quienes la promueven; unos son opresores, otros buscan su liberación, pero ambos justifican la violencia, extremo del mal que enfrenta al ser humano contra otro ser humano siendo, además, plena y racionalmente conscientes de dicho enfrentamiento.

Ver el mal como sentido *estricto* es una señal clara de que la violencia es partidaria de ese mal, un mal absoluto, un mal banal que es quintaesencia del hombre y que los colonizadores ven reflejado en los colonos. Es este mal un signo que se encuentra radicado en el indígena a quien se coloniza:

El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de su policía y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal. [...]

El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas. (Fanon, 1983, p. 20)

Fanon da una clara muestra del mal absoluto y que, visto desde nuestros parámetros, se puede señalar. Es un proceso banal del mal, ya que se desarrolla por agentes morales que buscan desde lo que hacen, que sus acciones sean las mismas que los otros les han mostrado, es decir, son violentas porque los actos realizados por su fe se transforman en métodos violentos al ser ese el único camino que les dejan. Por ello, Fanon sostiene que “La existencia de la lucha armada indica que el pueblo decide no confiar, sino en los medios violentos. El pueblo, a quien ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza decide expresarse mediante la fuerza.” (Fanon, 1983, p. 41). Es el lenguaje de la fuerza lo que radicaliza la violencia en el pueblo, lo que lleva a mostrar que ambos bandos van a sufrir; son los medios violentos que radicalizan y banalizan al mal, como muestra de la más clara expresión del mal *estricto*. Este punto lo refuerza Richard Bernstein (2015) al señalar que:

la violencia colonial no se limita a la brutalidad física o a la tortura. Las variedades de humillación son mucho más perversas e insidiosas: deshumanizar a la población indígena, tratarlos como bestias salvajes, convencerlos de que con la partida de los colonizadores regresarán a un estado de oscuro salvajismo. (p. 191)

Es una violencia maligna, exageradamente mostrada con hechos reales.

Antes de finiquitar este punto se tomará como apoyo al teólogo Gustavo Gutiérrez, quien, en el asunto de fe, de revolución, de movimiento radical y desde una muy particular visión latinoamericana, debate el asunto de la fe, el compromiso y la lucha armada:

¿Cuál es el significado de la fe en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación? [...] La participación en el proceso de liberación hace, en efecto, vivir a muchos en una desgastadora y angustiada, larga e insostenible dicotomía entre su vida de fe y su compromiso revolucionario. (Gutiérrez, 1975, p. 177)

Se puede cerrar este punto sobre el mal *estricto* citando al mismo Fanon, quien manifiesta una situación global que, se señala una vez más, se ha dado entre colonizados y colonizadores. Es ella una muestra de violencia, de maldad que, desde esta perspectiva, no tiene explicación, por más que se intente dar una o justificar dichos actos. Un último comentario va en el sentido de las múltiples presentaciones que el líder cubano Fidel Castro realizó en la Organización de las Naciones Unidas, y el ejemplo se muestra en el sentido de que

Lo mismo que Castro al acudir a la ONU con uniforme militar, no escandaliza a los países subdesarrollados. Lo que demuestra Castro es que tiene conciencia de la existencia del régimen persistente de la violencia. Lo sorprendente es que no haya entrado en la ONU con su ametralladora. ¿Se habrían opuesto quizá? Las sublevaciones, los actos desesperados, los grupos armados con cuchillos o hachas encuentran su nacionalidad en la lucha implacable que enfrenta mutuamente al capitalismo y al socialismo. [...] Fortalecidos por el apoyo incondicional de los países socialistas, los colonizados se lanzan con las armas que poseen contra la ciudadela inexpugnable del colonialismo. Si esa ciudadela es invulnerable a los cuchillos y a los puños desnudos, no lo es cuando se decide tener en cuenta el contexto de la guerra fría. (Fanon, 1983, p. 38)

Solo se ponen como un ejemplo de lo que se ha señalado respecto de la violencia y que apoyan el acercamiento al mal en sentido estricto.

3. A manera de conclusión

Para cerrar este trabajo se hace mención, principalmente, de la reflexión y comentario que realiza Bernstein respecto de Fanon y de H. Arendt sobre la violencia. Es ello el motivo y la razón principal de que se pueda señalar que lo mostrado por Fanon es punto y aparato en el sentido del mal banal. Su escrito *Los condenados de la tierra* presenta una serie de argumentos para demostrar que la liberación del yugo opresor y violento de los colonizadores solo puede lograrse mediante la lucha armada. Esta es, quizá, la única manera en la que los oprimidos pueden alcanzar o, al menos, tener la posibilidad de alcanzar la libertad pública que Arendt celebra.

Arendt misma, en un contexto histórico muy diferente, justificó en su momento la violencia de la lucha armada. A principios de los años cuarenta, poco después de su llegada a New York, Arendt auspició la formulación de un ejército judío internacional para luchar contra Hitler y los nazis. Por supuesto, hay grandes diferencias entre la lucha contra Hitler y los nazis y la lucha contra los franceses en Argelia, pero los argumentos que Fanon y Arendt desarrollan son sorprendentemente similares. Ambos sostienen que la resistencia armada es necesaria para luchar contra el enemigo, lo que se vuelve escandaloso. Una vez que nos damos cuenta de que ambos, Fanon y Arendt, sostienen que existen circunstancias históricas concretas que justifican el conflicto armado (la violencia), entonces la relación entre Fanon y Arendt aparece bajo una luz muy diferente (Bernstein, 2015, p. 254).

También se puede señalar que la violencia no es la principal preocupación ni el punto eje de este trabajo, sin embargo, los ejemplos y las consideraciones señaladas aquí son para mostrar que el mal sigue estando presente a lo largo de la historia del ser humano y que, respecto del este, hay que tener una posición clara frente a él. Lo que permite apuntar que el mal amplio, al ser un mal que puede caracterizarse como natural, no depende propiamente del agente moral, pero existe y se hace latente en hechos concretos, en situaciones particulares; no así el mal estricto, que es el que se provoca y el que por sí mismo genera violencia y se vuelve radical al ser provocado por alguien contra alguien.

Se concluye señalando que la caracterización del mal, como absoluto, debe y merece ser estudiada en nuestra actualidad, ya que a partir de la banalización que se hace de él es que se observa un aumento de violencia en los seres humanos que manifestaban no tenerla, o que no tenían como propósito desarrollarla, pero que surgió en ellos de una forma u otra. Así se finiquita la reflexión, mencionando que el problema del mal es un problema latente en el ser humano y que debe ser comprendido bajo todos los parámetros y aristas que abarcan la posibilidad de dañar a otro ser humano o a la humanidad entera, para proponer acciones que preserven a la propia humanidad y la alejen del sentido de maldad al que somos, por naturaleza, susceptibles.

Referencias

- Álvarez Muñoz, E. (2005). Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa. *Cuadernos dieciochistas*, 6(6), 187-211. <https://revistas.usal.es/index.php/1576-7914/article/view/3764#:~:text=Resumen,terremoto%20de%20Lisboa%20de%201755>.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, trads.). Centro de Estudios Constitucionales.

- Bernstein, R. J. (2006a). *El mal radical: una indagación filosófica*. Lilmód.
- Bernstein, R. J. (2006b). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/19* (A. Vasallo y V. I. Weinstable, trads.). Katz editores.
- Bernstein, R. J. (2015). *Violencia: pensar sin banderillas*. Gedisa.
- Bernstein, R. J. (2019). *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Gedisa.
- Calder, T. (2020). The Concept of Evil. En E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*.
- Elders, L. J. (1988). Para una metafísica del mal. *Espíritu*, 47(118), 217-227. <https://revistaespiritu.istomas.org/para-una-metafisica-del-mal/>
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*. Ediciones Sígueme.
- Haag, H. (1981). *El problema del mal*. Herder.
- Hesíodo (1978). *Los trabajos y los días*. Gredos.
- Kolakowski, L. (2003). Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia de mal. *Letras libres*, 5(60), 24-28. <https://letraslibres.com/revista-mexico/leibniz-y-job-metafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal/>
- Laso, E. (2019). ¿Qué quiere Dios? *Ética & Cine*, 9(1), 19-26. <https://journal.eticaycine.org/Que-quiere-Dios>
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Peñalta Catalán, R. (2009). Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755. *Revista de Filología Románica*, 26, 187-204. https://redib.org/Record/oai_articulo2402387-voltaire-una-reflexi%C3%B3n-filos%C3%B3fico-literaria-sobre-el-terremoto-de-lisboa-de-1755

- Quintero Mejía, M. (2009). Las narrativas del mal: investigación de las simbólicas en el desplazamiento forzado. *Actualidades pedagógicas*, 1(54), 69-77. <https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=ap>
- Ricoeur, P. (2006). *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu Editores.
- Santa Biblia* (2005). Editorial Verbo Divino.
- Sartre, J. P. (1983). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (pp. 5-16). Fondo de Cultura Económica.
- Schökel, L. A. & Sicre Díaz, J. L. (2002). *Job: comentario teológico y literario*. Ediciones Cristiandad.
- Stevens, J. (2007). Prisiones para desplazados. Los abandonados del ACNUR. *New Left Review*, 42, 49-63. <https://newleftreview.es/issues/42/articles/jacob-stevens-prisiones-para-desplazados.pdf>
- Velázquez Zaragoza, S. (2019). Kant y el terremoto de Lisboa: el 'desarrollismo' cosmológico en el pensamiento pre-crítico. *Euphyía*, 13(24), 27-56. <https://doi.org/10.33064/24euph2144>
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer; el porqué de la maldad*. Paidós.