

ESTE ARTÍCULO, GENTILMENTE CEDIDO para esta décima entrega de la *Revista de Santander*, es la reelaboración de una ponencia central presentada en el V Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía. El autor nació en Italia y obtuvo su título de filósofo en la Universidad de Roma, donde realizó también estudios de perfeccionamiento en filosofía bajo la guía del profesor Gennaro Sasso. Trabajó por casi 30 años en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, que en el 2002 le concedió un doctorado honoris causa en Filosofía. Ha sido director de la revista *Praxis filosófica* y del grupo Praxis, vicepresidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía, vicedecano de investigación y coordinador del proceso de diseño y aprobación del programa de doctorado en Humanidades. Dirigió por dos años un trabajo interdisciplinario sobre violencia, guerra y paz. En su trabajo docente e investigativo se ha dedicado en especial a la filosofía clásica alemana y al tema de los derechos humanos. Entre sus libros se destacan los siguientes: *Los derechos humanos en Kant y Hegel* (1993), *Filosofía y derechos humanos* (1994, 1997, 2003), *Los derechos humanos, un desafío a la violencia* (1997), *Derecho a la vida* (2001) y *Violencia, guerra y paz: una mirada desde las ciencias humanas* (editor, 2001).

H

ablar de un mal inocente, en sentido literal de un mal que *non nocet*, parecería una contradicción en los términos, ya que es propio del mal perjudicar, lastimar y ofender¹. Sin embargo, este oxímoron ha sido empleado para describir aquellos casos en que el sujeto violento actúa sin remordimientos ni sentidos de culpa, convencido de contar con razones valederas que justifican su desempeño². Para comprender la lógica interna y las

múltiples facetas de este mal inocente tendré que enfrentar de manera previa el problema del mal en general. Son tres los objetivos que me propongo: a) criticar la reducción del mal a *privatio boni*, a mi juicio, una tesis directamente vinculada con los intentos de liberar a la divinidad de cualquier responsabilidad con el mal de este mundo; b) justificar la identificación del mal con la violencia, desde el horizonte de una concepción inmanente de la vida y del mal; c) desenmascarar las ideologías al servicio del mal, empeñadas en legitimar o excusar la crueldad y el horror.

1 Como lo recuerda Manuel FRAIJÓ, San Agustín definía el mal como “aquello que daña y perjudica”. *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004, p.41.

2 El tema es tratado por Guido RAMPOLDI, en el libro del que derivé el título de mi ensayo: *L'innocenza del male. Il volto dello sterminio* (Later-

za, Bari, 2002). Sin embargo, este libro se centra en el análisis de algunos de los peores genocidios del siglo XX, en muchos casos perpetrados por sujetos que se percibían como inocentes. El objeto de mi trabajo supone en cambio un acercamiento más teórico y sistemático al problema del mal.



1. EL DESAFÍO DEL MAL.

De acuerdo con un célebre texto de P. Ricoeur³, el mal constituye un desafío para la teología y la filosofía. Lo es de manera prioritaria para los teólogos, quienes se enfrentan con dos clases de problemas, de naturaleza ontológica y ética: si Dios, que es la perfección del ser y la encarnación del bien, crea el mundo, ¿de dónde proviene el mal? Y si es omnipotente y bondadoso, ¿cómo explicar el sufrimiento de una persona inocente? De acuerdo con la célebre aporía⁴ de Epicuro, la omnipotencia y benevolencia divina resultan incompatibles con la existencia del mal. En la formulación referida por Lactancio, la divinidad “o quiere eliminar los males, pero no puede; o puede y no quiere; o no quiere y no puede; o quiere y puede”. Las tres primeras opciones resultan inadmisibles, ya que suponen un Dios *imbecillis* (impotente) o *invidus* (celoso, enemigo), atributos incompatibles con la divinidad. Queda la cuarta. Sin embargo, si Dios quiere eliminar el mal y tiene el poder de hacerlo, “¿de dónde derivan los males, y por qué motivo no los elimina?”⁵.

3 Paul RICOEUR, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Madrid, 2007.

4 Para referirse al impasse denunciado por Epicuro algunos hablan de paradoja; otros, como Muguerza, de dilema (“Ética sin teodicea”, en *Occidente: Razón y Mal*, Javier MUGUERZA, Yolanda RUANO de la FUENTE eds., Fundación BBVA, Bilbao, 2008, p.63). Por mi parte prefiero hablar de aporía, ya que nos enfrentamos con verdades aparentemente incompatibles. Comparto por lo demás con el filósofo español la crítica de la teodicea y el esfuerzo por sustentar una ética inmanente. Sin embargo, creo en demasiadas cosas como para autodefinirme “increyente”, un adjetivo que sugiere una carencia, como de alguien incapaz de percibir lo que es claro para los demás. No es de extrañar que los hombres de iglesia se sientan muy a gusto con unos ateos que siguen llorando por la muerte de Dios, y siguen añorando una figura paterna capaz de brindar seguridad y orden.

5 LATTANZIO (en español LACTANCIO, c. 250-c.

Frente a este callejón aparentemente sin salida, una de las opciones ha sido la de negar el atributo de la omnipotencia divina, más negociable que el de la bondad. A pesar de la tajante afirmación de San Pedro Damiano (1007-1072), quien en su obra *De omnipotencia Dei* sostenía que Dios lo puede absolutamente todo, desde modificar el curso de los acontecimientos y suspender las leyes naturales hasta reconstruir la virginidad de una mujer⁶, a lo largo de la Modernidad insignes filósofos han optado por recuperar la antigua doctrina maniquea, según la cual la divinidad se enfrentaría con un principio autónomo del mal. Es el caso de Bayle⁷, Hume⁸

325), *La collera di Dio (De ira Dei)*, Bompiani, Milano, 2011, 13,20-21, p.97. Lactancio reconoce que el de Epicuro es un argumento “formidable”. Cabe además destacar la elevada concepción de la divinidad que esta aporía supone, ya que los dioses griegos, obligados a medir fuerzas entre ellos, no eran omnipotentes. El mismo Zeus tenía que vérselas con el destino. Y en cuanto a moralidad, no eran un buen ejemplo para los mortales.

6 San Pedro DAMIÁN (en italiano Pier DAMIANI), *De divina omnipotencia*, Il Prato, 2013, p.85.

7 En el diccionario histórico-crítico el teórico francés considera “penosa” la réplica de Lactancio a los argumentos de Epicuro. A su juicio, la creencia en un primer principio infinitamente bueno y omnipotente, si bien conforme con los principios a priori de la razón, es incapaz de dar cuenta –en el terreno a posteriori de la experiencia y de la historia– del mal moral y físico presente en el mundo. Más vale creer que la bondad divina, en lucha contra su enemigo, “ha extendido al máximo sus propios límites; si no nos procura un bien mayor es porque no puede hacerlo”. Pierre BAYLE, *Dizionario storico-critico*, “Pauliciani”, Laterza, Bari, 1976, p.43.

8 En los Diálogos sobre la religión natural, el filósofo escocés menciona la aporía de Epicuro (“estas viejas preguntas siguen sin respuesta”), y le deja a Cleante la responsabilidad de justificar la divinidad. Después de un intento fallido de negar la presencia del mal, Cleante concluye diciendo que “podemos dar cuenta de manera satisfactoria del bien y del mal, si suponemos que el autor de la naturaleza es perfecto de manera finita.”. David HUME, *Dialoghi sulla*

y Mill⁹, para citar a los más conocidos. Incluso en el caso del más célebre defensor de la divinidad, Leibniz, Dios se enfrenta con una serie de limitaciones: no puede crear un ser perfecto –lo que supondría un suicidio¹⁰–, y por ende se ve obligado a tolerar el mal. Eso sí, gracias a su sagesse infinita es capaz de sacarle el mejor provecho a las limitaciones y al mal, creando el mejor de los mundos posibles, es decir el menos malo de todos, algo demostrable con tal de que “se cuente la totalidad de los bienes metafísicos, físicos y morales”¹¹.

En tiempos más recientes Jonas ha sostenido que la convivencia de Dios con el mal sólo puede ser comprensible si se lo despoja del atributo de la omnipotencia, anotando de paso que un poder sin límites externos, “en su soledad no tendría ningún objeto sobre el que ejercer su efecto” y por ende se

religione naturale, BUR, Milano, 2013, p.335.

9 Para el filósofo de la libertad es imposible “seguir atribuyendo una absoluta perfección al Autor Providencial de una creación tan imperfecta [...]”. A su juicio, es más razonable renunciar a la idea de un creador omnipotente y ver la Naturaleza y la Vida [...] como el producto de una lucha entre el bien ordenador y la materia ingobernable”. J. S. MILL, *La utilidad de la religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp.83-89.

10 Gottfried W. LEIBNIZ, *Saggi de teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, BUR, Milano, 1997, p.255.

11 *Ibid.* La idea de una potencia divina limitada se encuentra también en algunas corrientes teológicas del siglo XX. Me limito a mencionar la teología procesual, donde la divinidad se desarrolla y sufre junto con el mundo creado, o la teología dialéctica, que reconoce “una oposición y una resistencia a la soberanía divina sobre el mundo”. “En medio del devenir universal – sostiene K. Barth– existe un elemento (o un oscuro sistema de elementos) no cobijado por la providencia divina, no sostenido ni acompañado ni guiado por la acción omnipotente de Dios”. Este “cuerpo extraño”, resistente y recalciante, es la nada (das Nichtige). Karl BARTH, *Dio e il niente*, Morcelliana, Brescia, 2003, p.9.

Sin embargo, ¿por qué no centramos en la dimensión propiamente humana del mal?

¿Por qué no dejar en paz a los dioses que, si existen, viven ocupados en otros menesteres?

transformaría en un poder impotente, “anulándose a sí mismo”¹². El teórico alemán concluye que “si Dios ha de ser comprensible en cierto modo [...], entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omni*-potente”¹³.

Este intento de liberar a Dios de su parte de responsabilidad con los males del mundo tiene, sin embargo, un costo demasiado elevado para su dignidad. ¿De qué sirve una divinidad que se ha vuelto “como uno de nosotros”, tan débil y vulnerable como cualquier ser humano, y que necesita de nuestra ayuda? De otro lado, negar la existencia del mal parecería una tarea desesperada, ante la evidencia del cúmulo de males que acecha desde tiempos inmemoriales a la humanidad. De allí la conclusión de Epicuro: los dioses existen, pero tienen algo más agradable en que entretenerse que el esfuerzo por reducir los males que afligen a los mortales. Gracias a su condición de *ataraxia* y *apatheia*, “el Ser beato e indestructible ni padece ni produce en otros angustias o pesares”¹⁴. Por ello no hay que achacarles la culpa de lo que acon-

12 “El concepto de Dios después de Auschwitz”, en Hans JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, pp.206-207.

13 *Ibid.*, p.208. “Durante los años de las atrocidades de Auschwitz, Dios permaneció en silencio [...] No intervino porque no quiso, sino porque no pudo”. *Ibid.*, p. 209.

14 EPICURO, “Massime capitali”, *Opere, Frammenti, Testimonianze*, Laterza, Bari, 2003, p.36.

tece en este mundo, donde los humanos son plenamente responsables de sus acciones (justo como lo había afirmado Zeus en el primer libro de la *Odisea*). A quienes cuestionasen la razón de ser de unos dioses sin oficio, el filósofo griego les contestaría que la misma existencia de la divinidad constituye un ideal y un paradigma para los mortales, sobre todo en aquello de buscar la felicidad sin perjudicar a los demás.

Clara y coherente, la respuesta de Epicuro resulta inaceptable para los teólogos. El mismo Lactancio se apresura a aclarar que esta solución constituye un ateísmo disfrazado, con las consecuencias perniciosas que toda postura atea inevitablemente acarrea: debilitamiento del *timor Domini*, de los diques morales y por ende depravación, anarquía y violencia generalizada. La opción de los padres de la Iglesia frente a la aporía de Epicuro será entonces la de ahondar en la naturaleza ontológica del mal, y de justificarlo en la economía de la creación y de la redención. La tesis del mal como carencia se inscribe en este contexto.

2. EL MAL COMO PRIVATIO BONI.

Esbozada por Orígenes, Lactancio y San Agustín¹⁵, la teoría del mal como carencia y negatividad encuentra su formulación más elaborada en las obras de Santo Tomás, en especial en la *Questio disputata de malo*. El axioma básico en que se sustenta la teoría es la unidad sustancial entre el ser y el bien: ya que lo bueno es uno de los atributos

inseparables del ser, el ser más perfecto coincide con el bien último, lo único verdaderamente deseable. Por consiguiente, el mal sólo puede ser pensado en términos de privación, como las tinieblas que acechan cuando se desvanecen los rayos de luz. Por definición el mal carece de consistencia propia, y se asemeja a una realidad parasitaria: “no es algo, sino la misma privación de algún bien particular”¹⁶.

En cuanto a las diferentes facetas del mal, el *doctor angelicus* explica la enfermedad como la carencia en el organismo de la capacidad de integrar de forma armónica los cuatro humores; el mal moral, o *malum actionis*, como un defecto de forma, orden y medida en la acción, es decir como una falla en la voluntad libre, que explica de paso el mal de la pena. Santo Tomás aclara de todas formas que si bien el mal carece de ser, sustancia y forma, no por ello deja de ser una realidad para los humanos: no existe el mal en sí, pero sí existen entes sometidos a las carencias físicas y morales.

Por medio de la concepción ontológica del mal en términos de carencia se intenta dar respuesta a la pregunta: ¿de dónde viene el mal si Dios es el creador del universo? En cambio la teodicea se encarga de responder a las preguntas de Epicuro y Job: ¿por qué Dios deja que los malos lleven una vida placentera, y los justos padezcan toda clase de vejaciones? En la obra arriba citada, Lactancio esboza una serie de razones que serán moduladas por la patrística y la escolástica: sin mal, tampoco podría existir el bien; sin la existencia del mal la libertad, la sabiduría práctica y la virtud carecerían de sentido; un mal aparente es la condición de un bien real

15 “Alejarse del bien —anota Orígenes— no es otra cosa que caer en el mal, ya que el mal es carencia de bien”. *I Principi*, II, 9, 2, Utet, Milano, 2002, p. 318. “No sabía —anota San Agustín en las Confesiones— que el mal no es otra cosa que privación del bien, una privación que llega a ser una nada en absoluto”. *Le Confessioni*, ed. Pauline, Roma, 1987, p.105. El mismo concepto regresa en *De civitate Dei*, XII, 6, 7 y XIV, 11.

16 Tommaso d’AQUINO, *Il male e la libertà (Dalle Questioni disputate sul male)*, q. I, a.1, Bur, Milano, 2002, pp. 112-119. La teoría del mal como algo superficial, carente de raíces —la acepción ontológica de la banalidad del mal— se inscribe en esta tradición.

presente o futuro; lo que se muestra como un mal desde una perspectiva limitada, deja de serlo cuando se lo considere en su relación con el todo.

3. EL MAL ES FUNDAMENTALMENTE VIOLENCIA.

La idea del mal como *privatio boni* y la tendencia a inscribirlo en el contexto de una visión teleológica han quedado fuertemente cuestionadas en el siglo que acaba de concluir, uno de los más violentos de la historia. El tamaño de las masacres y lo desmedido de las crueldades parecen difícilmente explicables en términos de simple carencia. Al mismo tiempo, el drama de Auschwitz y de otras experiencias traumáticas parecería haber decretado, de una vez por todas, el fracaso de las teodiceas anunciado hace dos siglos por Kant¹⁷. El mal acaba por imponerse con su presencia material, con una positividad que se resiste a ser reducida a una sombra que se desvanece ante la irrupción de la luz, o a una disonancia funcional para la armonía del cosmos; ni puede ser justificada en vista de un bien mayor. No olvidemos, por lo demás, que el objetivo de la teoría del mal

¹⁷“Hasta el momento —anota Kant— ninguna teodicea ofrece lo que promete, es decir justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas en contra, que surgen de la experiencia de este mundo”. Immanuel KANT, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe*, Band XI, W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 114. Para el filósofo resulta difícil demostrar racionalmente la santidad de Dios como legislador en oposición al mal moral del mundo, su bondad como regidor del mundo o su justicia frente al contraste entre el crimen y la impunidad. Kant rescata, de todas formas, una teodicea no doctrinaria, como la de Job, que brota de una fe sincera.

Para la gran mayoría de los humanos es la religión, no la filosofía, la que le confiere un sentido a la vida, la que ofrece una respuesta a las preguntas más angustiosas y a la muerte. Sin embargo, la religión puede transformarse también en una fuente ulterior de molestia moral.

como *privatio boni* y de la teodicea es el de exonerar a la divinidad de cualquier clase de responsabilidad con el mal que padecemos. El foco de atención no es el hombre, sino Dios. Creo que Santo Tomás hace bien su tarea. Sin embargo, ¿por qué no centrarnos en la dimensión propiamente humana del mal? ¿Por qué no dejar en paz a los dioses que, si existen, viven ocupados en otros menesteres?

Por cierto la fe puede ser una ayuda no indiferente para enfrentar el mal físico y moral. Para la gran mayoría de los humanos es la religión, no la filosofía, la que le confiere un sentido a la vida, la que ofrece una respuesta a las preguntas más angustiosas y a la muerte. Sin embargo, la religión puede transformarse también en una fuente ulterior de molestia moral. Recuerdo cuando mi hermana perdió, en un tiempo muy corto, sus dos hijos, un hermano y el esposo. ¿Qué pecado he cometido —repetía en sus adentros— para merecer este trato de parte de Dios? La misma pregunta desesperada de Job. Y esta sensación de trato injusto incrementaba su dolor. Por ello traté de convencerla de que era más sano ver estas pérdidas como el resultado de una concatenación aleatoria de causas, para que se sintiese menos culpable, o no llegase al extremo de imprecicar contra Dios. Descubrí después que Primo Levi había enfrentado el infierno del *Lager* con una actitud parecida, y que le había ido

mejor que al creyente Elie Wiesel. Frente al trauma del triunfo del mal, este último había llegado a acusar a Dios de permitirlo. Aquél, en cambio, se había limitado a concluir: “entonces es verdad que Dios no existe”¹⁸. Quizás la fe le asegurase al creyente la esperanza de que tarde o temprano, en esta vida o en la otra, los verdugos acabarían por pagar por sus crímenes. Sin embargo, en muchos casos la tendencia a confiar en un más allá para la realización de la justicia, o a esperarla desde arriba, ha acabado por debilitar el esfuerzo y la lucha.

Al deslindar el problema del mal de sus relaciones con la divinidad —y actuar como si ésta no existiese— nos sobrecoge quizás un sentimiento de angustia y desamparo. Los creyentes argumentarán además que “una vez suprimida la religión, ni la sabiduría ni la justicia se pueden conservar intactas”¹⁹. El precio de la inmanencia sería la regresión ad *bestiarum inmanitatem*, y por ende un incremento del mal. Una creencia retomada en plena modernidad por quienes interpretan los horrores de la violencia revolucionaria como los efectos inevitables de un pecado de soberbia, que quiebra la dulce cadena que ata el hombre a la divinidad y lo arrastra hacia el abismo, ya que, abandonado a sí mismo, “sólo es capaz de destruir”²⁰. Incluso autores aparentemente infectados de ateísmo, como Maquiavelo y Sartre, parecerían compartir las tesis de Lactancio: para el primero el *timor Domini* es indispensable para conservar un Estado bien ordenado; y para el filósofo existencialista la negación de Dios le abriría el camino al nihilismo²¹. Sin

embargo, no hay evidencia de que las creencias religiosas le pongan un freno eficaz a la violencia; ni es obvio el hecho de que el ser humano sea incapaz por sí sólo de reconocer su dignidad o de autorregularse por medio de su razón, o que tenga que amar a Dios para querer a sus semejantes. En cambio parecen indudables unas cuantas ventajas ligadas con una concepción inmanente de la vida: se desvanece esa plusvalía de sufrimiento ligado con el resentimiento moral contra una divinidad poco interesada en castigar a los victimarios; la muerte se torna menos angustiosa; y desaparece la intolerancia religiosa, uno de los móviles más poderosos de la violencia.

A estas razones pragmáticas se añaden otras de carácter epistemológico: vincular el mal con la divinidad hace que la atención se concentre en la responsabilidad divina más que en el mal en sí, y que nos enfrentemos con problemas insolubles. La razón que intenta entender los argumentos con los que Yahveh contesta a los reproches de Job acaba por desesperarse, envuelta en una dialéctica donde una tesis parece tan válida como su antítesis. Si es el hombre el autor del mal, quizás resulte mejor explicarlo a partir de la realidad y de las pulsiones humanas. Al fin y al cabo uno conoce lo que hace, como decía Vico; por ello, la eliminación de una variable enigmática abre el camino a una mejor comprensión de la naturaleza del mal, como lo entendieron pensadores como Bayle, Hume, Kant, Schopenhauer y Mill.

En este contexto de la realidad propiamente humana, de una “antropo-

18 Primo LEVI, *Conversazioni e interviste 1963-1987*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 285-87.

19 LACTANCIO, *op. cit.*, 12,2, p.89.

20 Joseph de MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*, Il Cerchio, Rimini, 2012, p. 75.

21 Estaría de acuerdo con Sartre cuando sostiene que con la muerte de Dios “desaparece cualquier posi-

bilidad de valores en un cielo inteligible, y no puede existir un bien a priori, ya que no existe una conciencia infinita y perfecta para pensarlo”. Queda, sin embargo, la opción de unos valores y principios éticos construidos y consolidados, por ensayo y error, para enfrentar la violencia generalizada. Jean Paul SARTRE, *L'existenzialismo é un humanismo*, Mursia, Milano, 1989, pp.40-41.

dicea” más que de una teodicea, podemos comprender el mal en su presencia material y sustancial, en su faceta amenazante y aterradora, que no es otra que la violencia en sus múltiples manifestaciones: como homicidio, masacre y genocidio, en las intervenciones dirigidas contra la vida; como esclavitud, instrumentalización y otras formas de coacción en las intervenciones empeñadas en pisotear la libertad; como tortura y tratos inhumanos y degradantes en las acciones dirigidas a perjudicar la integridad física y moral de quienes nos rodean. Incluso aceptando la idea tomista de *privatio*, en vista de la prioridad lógica y ontológica del ser sobre su negación, habría que entenderla en sentido no estático sino dinámico, como una intervención agresiva contra el ser y sus manifestaciones más elevadas, como la vida, y la vida consciente y libre. Se podría en cambio conservar la *privatio* en sentido pasivo en el caso del mal social, a pesar de que en la mayoría de los casos las carencias actuales son el resultado de un proceso de arrebatamiento por medio de la fuerza. Anoto de paso que si bien la identificación de la violencia con el mal pareciera un supuesto tácitamente asumido en la literatura sobre el tema, solo la he encontrado explícitamente formulada en un texto sobre el genocidio²².

4. ¿AGOTA LA VIOLENCIA LA TOTALIDAD DEL MAL?

En cuanto al mal moral, que abarca toda clase de molestias directamente vinculadas con la intervención humana, se acostumbra distinguir el *malum actionis* dirigido contra la integridad, la vida y la libertad del otro, del *malum passionis*, es decir de los perjuicios padecidos a causa de la violen-

cia de los demás. Una distinción obvia, pero a menudo pasada por alto, como en el caso de la “banalidad del mal”. La Arendt se refería obviamente al *malum actionis*, ya que de lo contrario la expresión sonaría denigrante para las víctimas de la *Shoah*. En la esfera del mal moral quedan igualmente incluidos los problemas de justicia, sea retributiva que distributiva: desde la condena de víctimas inocentes hasta la impunidad para los criminales; desde la falta de reparación para las víctimas hasta las carencias y padecimientos directamente vinculados con la distribución desigual de los recursos y la falta de acceso a los medios para una vida digna. La fenomenología de esta dimensión del mal abarca en fin las falencias y trastornos del carácter, la *acrasia*, los malos hábitos, la agresividad incontrolada, es decir todo aquello que la moralidad tradicional califica como vicios. Sea el *malum actionis*, sea el *malum passionis* quedan fácilmente subsumidos bajo el rótulo de la violencia, al igual que la impunidad y, en cierta medida, las desigualdades y la marginalidad social. Se puede mostrar además que algunos de los vicios capitales, como la soberbia, la avaricia y la ira, resultan particularmente funcionales para la acción violenta; y los demás podrían ser vistos como el efecto de la violencia perturbadora de las pasiones.

Más difícil parecería identificar el mal físico con la violencia, ya que al lado del sufrimiento producido por la acción violenta, existen malestares relacionados con los caprichos de una naturaleza incomprensible e imprevisible, que actúa de manera “inocente”, golpeando con enfermedades, pandemias, temblores y hambrunas. Sólo en sentido metafórico se podría hablar en este caso de violencia, un concepto estrechamente vinculado con la intervención humana. Sin embargo, si lo anterior es cierto, lo es igualmente el hecho de que los males ligados con el azar nos inquietan y ofenden mucho menos que los sufrimientos producidos de manera intencional por otros seres humanos. En este caso el dolor es percibido como un mal ma-

22 James E. WOLLER, “Becoming Evil”, en *Genocide: A reader*, ed. Jens MEIERHENRICH, Oxford University Press, New York, 2014, p. 157.

Tiendo a creer que el mal hace su irrupción no ya con la caída de Adán, sino con el primer homicidio que inaugura las matanzas que acompañarán al hombre a lo largo de su historia. Creo que la culpa de Adán fue a lo sumo una feliz culpa, que inaugura una historia humana impulsada por la conciencia y la libertad, más allá de la inocencia animal.

yor, y mucho más intolerable. Como bien lo anotara Hume, “el asesinato ilegal de un solo hombre [...] es más pernicioso que la muerte de mil personas por pestilencias, carestías u otras calamidades”²³. De manera similar, Ricoeur anota que lo que más nos perturba es el mal moral producto de la violencia. Sin contar el hecho de que muchas de las fallas adscritas a la naturaleza —como aluviones o hambrunas— dependen más de la virtud que de la fortuna, como diría Maquiavelo, y por ende pueden ser reconducidas bajo el espectro de la violencia.

Queda entonces el mal metafísico, relacionado con la fragilidad humana, la finitud y la muerte. Vale sin embargo preguntarnos si se trata, y en qué medida, de un mal de verdad. Es innegable que la muerte nos inquieta, sea la de los demás —porque nos priva de la presencia de seres queridos— sea, sobre todo, la nuestra. Nos angustia nuestra condición de “vivientes de un día”. Sin embargo, nadie podría negar que en casos de sufrimiento físico o moral intolerable, o en condiciones indignas de la condición humana, la muerte pueda desempeñar un papel liberador. Terrible e inquietante la idea

de la aniquilación. Sin embargo, no puedo no coincidir con J. S. Mill cuando anota que un ingrediente de la vida feliz sea quizás “el hecho de que ésta haya de terminarse cuando lo mejor que ella puede dar haya sido disfrutado plenamente [...] No solo me parece posible, sino probable, que en una condición más elevada y feliz de la vida humana, no sea la aniquilación, sino la inmortalidad, la idea que llegue a resultar insoportable”²⁴. Lo anterior nos autoriza a concluir que lo que denominamos como mal coincide sustancialmente con la violencia, es decir con el empleo de la *vis destructiva*, de la *vis coactiva* y de la *vis vulnerativa*, orientadas a perjudicar, aniquilar o degradar a otros seres humanos.

5. OTRA FORMA DE CONCEBIR EL ORIGEN DEL MAL.

Si el mal es fundamentalmente violencia, habrá que leer de otra forma el relato del *Génesis*. Tiendo a creer que el mal hace su irrupción no ya con la caída de Adán, sino con el primer homicidio que inaugura las matanzas que acompañarán al hombre a lo largo de su historia. Creo que la culpa de Adán fue a lo sumo una feliz culpa, que inaugura una historia humana impulsada por la conciencia y la libertad, más allá de la inocencia animal. De acuerdo con la célebre lectura hegeliana del texto bíblico, el mal verdadero se hubiese dado en caso de que el hombre hubiese optado por quedarse en la inmediatez animal, ya que gracias a la transgresión logra afirmarse como un proyecto de libertad. En esta óptica, la maldición divina anticipa el desarrollo de la cultura, sustentada en el esfuerzo y en el trabajo. Ideas parecidas habían sostenido Bruno y Kant. Para el primero los hombres, al comienzo más estúpidos que las bestias, “cuanto más se alejan de la condición animal, por medio del

23 David HUME, *Storia naturale della religione*, La-terza, Bari, 2003, p.103.

24 John S. MILL, *op. cit.*, p. 95.



trabajo y las artes, tanto más se aproximan al ser divino²⁵. Por su parte el autor de la *Crítica* interpreta la caída como la historia mítica del “primer desarrollo de la libertad”. Al principio el hombre acata pasivamente los dictados del instinto —la voz de Dios—, justo como los demás animales. Pero pronto la razón reclama una satisfacción más allá de las necesidades naturales. Gracias a esta insubordinación, “el hombre descubre la capacidad de escoger una manera de vivir, sin quedar encerrado en una sola²⁶. El pecado

25 Giordano BRUNO, *Spaccio della bestia trionfante*, Bur, Milano, 2008, p. 227.

26 Immanuel KANT, “Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, ed.cit., pp. 85-88. Sobre la cercanía y las diferencias entre las lecturas kantiana y hegeliana de Génesis 3, se encuentran interesantes anotaciones en el ensayo de Adriano FABRIS “El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de

original produce así malestares para el individuo (trabajo y sentido de la muerte), pero resulta beneficioso para el desarrollo cultural y moral de la humanidad.

En cambio en *Génesis 4* hace su aparición el mal de verdad, el mal como violencia. Tratemos de reconstruir el relato del libro sagrado. Caín, el primogénito, agricultor, ofrece a Yahveh los productos de la tierra. Pero Dios no parece particularmente agradecido, como sí lo es con los corderos que sacrifica el hermano. Para explicar esta reacción de la divinidad, San Ambrosio destaca una doble culpa en el sacrificio de Caín: no lo hace con la *celeritas* del hermano, ni ofrece las primicias de la tierra. Su discípulo San Agustín insiste en el carácter interesado de sus sacrificios; siglos después Calvino lo

Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger”, en *Occidente: Razón y mal*, ed. cit., pp. 95-106.

La expulsión del paraíso de Miguel Ángel. Capilla Sixtina.



Caín mata a Abel, grabado de Lucas van Leyden (1494 -1533), Rijksmuseum, Amsterdam.

tachará de hipócrita²⁷. De cualquier forma, molesto por la respuesta divina, Caín desahoga su ira contra el hermano y lo mata. De haber tenido a la mano la *Teoría de la acción comunicativa*, hubiese agotado el diálogo antes de proceder a la acción. Un diálogo con Dios —¿Por qué no te agradan el trigo o la cebada?—; con su madre Eva; o directamente con el hermano: ¿Por qué no me entregas uno

de tus corderos para que Dios se sienta al fin satisfecho? En lugar de ello, procede a matar.

En defensa de Caín habría que decir que esta enigmática figura que inaugura la violencia fratricida es más decente que la prole de asesinos que lo seguirán a través de la historia: después de la mentira inicial, el primogénito de Adán y futuro constructor de ciudades reconoce y acepta su culpa. No se le ocurre tratar de justificarla alegando un arrebato de ira e intenso dolor frente al trato discriminatorio de la divinidad (no tenía la culpa de que Yahveh no fuese vegetariano); o como la consecuencia del malestar por los daños producidos en sus cultivos por la ovejas del hermano; o simplemente como un homicidio preterintencional, ya que la muerte seguía siendo una amenaza en abstracto, sin que hubiese habido experiencia de ella²⁸.

Al asumir su culpa Caín logra la protección de la divinidad, que interviene para interrumpir la espiral de retaliaciones violentas. Creo que los padres de la Iglesia han entendido el talante de Caín mejor que Saramago, quien en su novela pone al primogénito de Adán a alegar contra Dios para justificar su crimen²⁹. Por el contrario, él asume su responsabilidad, apartándose del mal

27 AMBROSIO reconoce en la actitud de Caín una doble culpa: “realizó el sacrificio después de unos cuantos días, y empleó los frutos de la tierra, pero no las primicias”, *Cain et Abel libri duo*, lib. I, cap. VII, p. 25. Su discípulo San AGUSTÍN anota que Caín “reserva para sí las cosas de mejor condición que las que ofrece a Dios”, y no ofrece sus bienes por amor desinteresado, sino “para reinar, con el favor de la divinidad, con muchas victorias” (*La città di Dio*, XV,7, Bompiani, Milano, 2014, p. 701). Siglos después Calvino acusa a Caín de hipócrita, ya que “quiso aplacar a Dios para ponerse el alma en paz por medio de sacrificios exteriores”. CALVINO, *Commentario sul Genesi*, Alfa e Omega, Caltanissetta, 2011, p. 151.

28 Por supuesto, de la muerte de seres humanos, ya que Abel tenía las manos manchadas de los corderos sacrificados. Como lo anota Buber, “es éste el primer asesinato: Caín no sabe todavía lo que puede acontecer, que se puede matar, que golpeando a alguien de manera salvaje se lo mata”. El intérprete añade que la acción de los primeros hombres pertenece a la esfera del “ante-mal”; en cambio la de Caín “a la esfera del mal que se ha consolidado gracias al acto del conocimiento”. Martin BUBER, *Immagini del bene e del male*, Gribaudi, Milano, 2006, pp.21-27.

29 “El primer culpable eres tú —le contesta Caín a Yahveh—, pues yo hubiese entregado la vida para su vida, si tu no hubieses destruido la mía [...] Yo he sido el brazo ejecutor, pero la sentencia ha sido decretada por ti”. José SARAMAGO, *Caino*, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 23-24.

ejemplo de sus padres, y acepta la violencia como mal. Por ello se le puede considerar el inaugurador de la violencia asesina, pero no del mal inocente, de la culpa sin sentido de culpa. Es lo que quiero entrar a dilucidar en esta segunda parte del trabajo donde, de paso, trataré de responder a otra seria objeción que podría ser presentada contra la identificación de la violencia con el mal: si existe una violencia justa, orientada hacia objetivos valiosos, ¿cómo negarle un derecho de ciudadanía en el reino del bien?

6. LA VIOLENCIA COMO HERRAMIENTA AL SERVICIO DEL BIEN.

La estrategia más utilizada para transformar la intervención violenta en una conducta inocente es la de vincularla con fines valiosos, como la plena emancipación humana, la instauración del reino de la libertad o el avance de la civilización. El bien consustancial a unos fines tan elevados acaba así por irradiar su luz y energía hacia los medios necesarios para alcanzarlos. Lo peculiar de esta estrategia es la distinción entre una violencia buena y una mala. En palabras de Robespierre, es la misma espada la que mata a los tiranos y a los revolucionarios. Sin embargo, brilla de manera distinta de acuerdo con el uso que se haga de ella. Una tesis modulada en el siglo XX por autores como Marcuse, Sartre, Fanon o Merleau-Ponty, empeñados en mostrar la bondad y la virtud de una violencia orientada a crear la utopía de la libertad y un nuevo modelo de humanidad. Tan ambicioso proyecto justificaba de lejos penalidades, recortes de derechos o incluso el sacrificio de unas cuantas vidas humanas. Todos estos profetas de la violencia liberadora se cuidan de diferenciar el terror al servicio del humanismo —que es un deber antes que un derecho— del terror contrarrevolucionario y regresivo. Desde la orilla opuesta, antes de tomar el poder Mus-

Una tesis modulada en el siglo XX por autores como Marcuse, Sartre, Fanon o Merleau-Ponty, empeñados en mostrar la bondad y la virtud de una violencia orientada a crear la utopía de la libertad y un nuevo modelo de humanidad. Tan ambicioso proyecto justificaba de lejos penalidades, recortes de derechos o incluso el sacrificio de unas cuantas vidas humanas.

solini acostumbraba repetir que la violencia liberadora —muy distinta de la que encadena— tenía que ser ensalzada como un medio moral en grado sumo. Creo que nunca como en este caso de la calificación de la violencia como buena y mala, resulta pertinente la idea de que los adjetivos han sido inventados para que nadie los use.

Otro de los objetivos invocados para asegurarle un estatus de inocencia a la violencia, en este caso a la violencia imperialista, ha sido el de la promover la civilización contra la barbarie. A los bárbaros había que darles clases de humanidad y de buenos modales, por las buenas o por las malas; al fin y al cabo, las letras y la cultura entran con sangre. Incluso una persona ilustrada como Victor Hugo saludaba la conquista de Argel como el inicio de la liberación de África de la barbarie. En este mismo orden de ideas los autores de la ideología racista justificaban la segregación o el sometimiento como una herramienta al servicio del bien: si el cruce de razas constituía el verdadero pecado original, fuente de toda clase de males, decadencia y corrupción, no había que ahorrar esfuerzos en la lucha contra el peor de los males imaginables.

7. NO ES MALO MATAR A SERES NO PLENAMENTE HUMANOS.

La deshumanización del otro es otra de las estrategias empleadas para justificar la violencia: si es moralmente reprobable matar a un ser humano, puede no serlo acabar con una vida que parecería confundirse con el mundo animal. Desde la Antigüedad los bárbaros —los pueblos dibujados como carentes de leyes, antropófagos, desmedidos e irracionales— no merecían ser incluidos en el género humano. Muchos de los conquistadores que llegaron al nuevo mundo encontraron más fácil exterminar a los indígenas asumiendo la tesis de quienes los asimilaban con los animales. Y en el norte del continente, personajes como Washington y Jefferson seguían percibiendo a los indios como unos lobos feroces, que tenían que ser exterminados. En tiempos más recientes, la primera etapa del genocidio contra los judíos fue precisamente la tendencia a considerarlos como *Untermenschen*; los militares argentinos pudieron torturar más fácilmente a quienes habían sido declarados “unas piezas de la máquina del horror contra inocentes”³⁰; los hutu no se sentían culpables de aplastar esas “cucarachas” de los tutsi; y los torturadores de la cárcel de Abu Ghraib consideraban a los prisioneros como “muñecos de trapo”³¹. En otros casos se acude a la metáfora médica: los subversivos tienen que ser eliminados con el mismo empeño con el que se eliminan las bacterias. Lo más terrible del proceso de deshumanización de las víctimas es que a veces los verdugos logran su cometido, cuando las víctimas se derrumban moralmente hasta perder cualquier atisbo de dignidad.

8. EL MAL MENOR SE ASEMEJA AL BIEN.

En ciertos casos —acostumbran repetir los actores de la violencia— hay que optar por el menor entre dos males. Lo propio de esta estrategia consiste en sopesar la maldad de la violencia en comparación con los males que con su empleo es posible ahorrar. Gracias a este cálculo cuidadoso de pérdidas y ganancias, puede resultar justificada una violencia bien usada, en el tiempo debido y en la medida adecuada, cuando gracias a ella sea posible evitar males peores. En este orden de ideas ha encontrado recientemente nuevos apologetas la *tortura*, una práctica duramente cuestionada por destacados teóricos de la Modernidad. No olvidemos que la tortura judicial ha sido justificada a lo largo de los siglos como la vía de acceso por excelencia a la verdad, y por ende como una herramienta dolorosa pero necesaria para evitar el castigo de una persona inocente. De manera similar, en los últimos años la tortura extrajudicial ha sido reivindicada como un medio eficaz para prevenir atentados terroristas, y por ende la muerte de miles de personas inocentes. “Entre dos males —anotaba el padre Delarue, capellán militar en Argel— el de hacer sufrir un poco a un bandido que merece la muerte, y el de dejar masacrar personas inocentes por medio de la información obtenida, hay que elegir sin titubeos el mal menor, es decir un interrogatorio eficaz sin sadismo”³². En términos similares se expresaba Sergio, una de las figuras más siniestras de la represión en Brasil durante la dictadura militar: “Si la vida de una niña estuviese en peligro, y si se pudiese salvarla sometiendo a alguien a la tortura, yo accede-

30 Marguerite FEITLOWITZ, *A lexicon of terror. Argentina and the legacies of torture*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 28.

31 Piero BOCCHIARO, *Psicología del male*, Laterza, Bari, 2009, p. 116.

32 Pierre VIDAL-NAQUET, *Lo stato di tortura. La guerra d'Algeria e la crisi della democrazia francese*, Res Gestae, Milano, 2012, p. 51.

ría de una a torturar³³. ¡Cómo no considerar inocente a una persona que se desvive para salvar inocentes!

Gracias a esta simple aritmética, el torturador no abdica a los dictados de su conciencia, elimina sin problemas cualquier clase de “disonancia cognitiva” y por la noche puede dormir sueños tranquilos: ha hecho lo que tenía que hacer, no por un impulso ciego o por el goce sádico de martirizar a sus víctimas, sino para defender a su patria del Enemigo interno o para salvar la vida de niños indefensos. No ha actuado por impulso ciego o por placer, sino por deber... A diferencia del mal policía, que actúa de forma irracional, torturando de manera indiscriminada, o incluso sacándole placer al tormento, el “torturador virtuoso” hace su trabajo de manera pausada, racional y profesional, aplicando el tormento para evitar males peores. Se configura así la teoría de una tortura justa, muy similar a la teoría clásica de la guerra justa. De acuerdo con los capellanes militares que en el marco de la guerra sucia en Argentina asistían espiritualmente a verdugos y víctimas, la tortura ayudaba a salvar vidas y por ello era completamente inocente en el curso de las primeras 48 horas de detención; incluso las víctimas “tenían que ser felices de ser torturados, ya que el tormento les daba dignidad [...]”³⁴.

A estos torturadores bondadosos, obsesionados por la salvación de niñas inocentes, hay que reconocerle el mérito de aquella teoría que décadas después, en el contexto de la cruzada contra el terrorismo, aparecería bajo el nombre de “tortura salvífica”, quizás el intento más sugestivo de

En este mismo orden de ideas los calculadores juiciosos han descubierto un balance favorable en los efectos producidos por las bombas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki: al haber ahorrado el millón de muertos que hubiera producido un año adicional de guerra, queda una ganancia significativa en vidas humanas...

transformar una práctica abyecta en acto meritorio e incluso en imperativo moral. Para los defensores más decididos de la tortura salvífica lo monstruoso no sería la aceptación del tormento, sino su negación indiscriminada, a su juicio un acto de irresponsabilidad³⁵. Otros, más prudentes, derivan de la teoría del mal menor un término medio entre el cinismo pragmático de quienes quisieran liberar al Estado de cualquier atadura en su lucha contra el terror, y el perfeccionismo moral de quienes quisieran ponerle límites infranqueables al uso de la fuerza. Por ello, a pesar de reconocer que el mal menor puede transformarse en un mal mayor, Ignatieff no descarta su empleo en casos de necesidad, cuando estén de por medio vidas inocentes³⁶.

En este mismo orden de ideas los calculadores juiciosos han descubierto un balance favorable en los efectos producidos por las bombas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki: al haber ahorrado el millón de muer-

33 Martha K. HUGGINS, Mika HARITOS-FATOUROS, Philip G. ZIMBARDO, *Violence workers. Police Tortures and Murderers reconstruct Brazilian Atrocities*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 2002, p. 195.

34 Horacio VERBIZSKY, *Doppio gioco. L'Argentina cattolica e militare*, Fandango libri, 2014, p. 31.

35 Richard A. POSNER, “Torture, Terrorism and Interrogation”, *Torture*, a Collection (Sanford LEVINSON ed.), Oxford University Press, New York, 2004, p. 295.

36 Michael IGNATIEFF, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, pp.47-52.

Para volver al tema inicial, hay que reconocer también que la justificación del mal ha encontrado un terreno particularmente fértil en el interior de las cosmovisiones religiosas, o en sus transcripciones en el terreno de la política.

tos que hubiera producido un año adicional de guerra, queda una ganancia significativa en vidas humanas...³⁷ Recuerdo también la intervención de un estudiante hace una década en uno de mis seminarios: “Al sopesar bien las cosas, es innegable que el secuestro produce malestar para la persona y su familia. No hay que desconocer, sin embargo, los efectos positivos de una práctica eficaz para

37 “En aquel fatídico día de 1945 —escribe Fred Olivi, integrante del Grupo Compuesto 509 y copiloto del “Bokscar”, el B29 que el 9 de agosto arrojó una bomba de plutonio sobre Nagasaki— contribuimos a anticipar el fin del conflicto y a salvar miles de vidas entre americanos [y japoneses]”. A pesar de que estuviese plenamente consciente —por los estragos causados tres días antes por “Little Boy”— del desorbitado número de muertos, la mayor parte civiles, que produciría su misión, en vano buscaríamos en su relato remordimientos o sentidos de culpa. Lo que se percibe es la buena conciencia del deber cumplido, la euforia por haber participado en una misión histórica e incluso cierta fascinación por el asombroso poder destructivo de la nueva arma. Fred OLIVI, *Nagasaki per scelta o per forza. Il racconto inedito del pilota italo-americano che sganciò la seconda bomba atomica*, FBE edizioni, Trezzano, 2007, pp. 12-15 y 111-119. Medio siglo después, un mensaje del secretario de defensa norteamericano William PERRY a los sobrevivientes del 509 ratificaría el sentido humanitario de las bombas atómicas, “que aceleraron la rendición de los japoneses y el fin de una ya costosa guerra. Los esfuerzos del 509 salvaron vidas americanas y contribuyeron a preservar el estilo de vida del que hoy disfrutamos”. *Ibid.*, p. 10.

redistribuir la riqueza, que produce dividendos para una buena causa y favorece incluso a la víctima, en la medida en que la obliga a tomar conciencia de la realidad del país”.

9. ESTRATEGIAS ADICIONALES.

Desde tiempos inmemoriales se acostumbra además repetir que es algo bueno y moralmente legítimo defenderse de la violencia con la violencia. De acuerdo con este criterio, queda inscrita en el mal la primera violencia; en cambio la violencia de respuesta, empleada para salvaguardar la vida y la libertad, es considerada justa, legítima y buena. Mala e inmoral sería la violencia agresiva, no la defensiva. Es el argumento comúnmente utilizado en las guerras de liberación, en las sublevaciones contra regímenes despóticos, y en la gran mayoría de las guerras, donde por lo general quien ataca lo hace en respuesta a una supuesta violencia previa. De esta forma la responsabilidad de la violencia recae sobre la víctima, culpable de haberla desencadenado.

Otra estrategia al servicio de la inocencia del mal es la invocación de la obediencia debida. Si es moralmente correcto acatar la orden de una autoridad legítima, quien obedece se encuentra en la senda del bien. Fue ésta la defensa utilizada por muchos nazis frente al tribunal de Núremberg. Si es cierto que toda autoridad establecida es buena, ya que deriva de Dios o de la voluntad popular, no pueden no ser buenas los órdenes que emanen de ella. En caso de que no lo fuesen, la responsabilidad del mal recaería en las autoridades que las impartieron.

Quedan, en fin, los asombrosos milagros del lenguaje. Es muy común encubrir con eufemismos los crímenes más atroces: la tortura queda rebautizada como “interrogatorio en profundidad”, o como una estrategia persuasiva para que la persona recupere la memoria; el genocidio se transforma en una operación de limpieza; las ma-

sacres en un proceso de “neutralización”; la represión en una cruzada por la vida; las matanzas de campesinos en “falsos positivos”; los secuestros en pescas milagrosas. Gracias al poder de las *geflügelte Worte*, “palabras aladas”³⁸, la represión más cruel se transforma en una lucha al servicio del humanismo, de la libertad y de la vida, en contra del nihilismo y el totalitarismo; y los desaparecidos no son más que sujetos que han decidido desaparecer.

**10. LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA
U ONTOLÓGICA DEL MAL,
UN TERRENO FÉRTIL PARA LA
JUSTIFICACIÓN DEL MAL.**

Para volver al tema inicial, hay que reconocer también que la justificación del mal ha encontrado un terreno particularmente fértil en el interior de las cosmovisiones religiosas, o en sus transcripciones en el terreno de la política. Me refiero en especial a la idea de un mal tan absoluto como la instancia del bien a la que se contrapone, un mal demoníaco absolutamente intolerable, por lo que la tarea de extirparlo se transforma en una hazaña meritoria al servicio del bien. Recordemos también la idea del chivo expiatorio, que como imán atrae las fuerzas maléficas: a juicio de quienes la practican, la violencia canalizada contra la víctima expiatoria permite exorcizar la violencia del seno de la comunidad, fortalece los lazos sociales en su interior y garantiza su supervivencia. Por ello los encargados de llevarla a cabo, al autoproclamarse ejecutores de la justicia divina, reivindicán *ipso facto* su absoluta inocencia³⁹. Para quedar en temas de sacrificios,

38 Zygmunt BAUMAN, *Le sorgenti del male*, Ericson, Trento, 2013, p. 13.

39 Creo que las conocidas tesis de René GIRARD sobre el chivo expiatorio resultan doblemente apoloéticas: de las religiones en general, al considerar

Quedan, en fin, los asombrosos milagros del lenguaje. Es muy común encubrir con eufemismos los crímenes más atroces: [...] el genocidio se transforma en una operación de limpieza; [...] las matanzas de campesinos en “falsos positivos”; los secuestros en pescas milagrosas. Gracias al poder de las *geflügelte Worte*, “palabras aladas”, la represión más cruel se transforma en una lucha al servicio del humanismo, de la libertad y de la vida, en contra del nihilismo y el totalitarismo; y los desaparecidos no son más que sujetos que han decidido desaparecer.

recordemos también la obligación del creyente de seguir al pie de la letra las órdenes de la divinidad, incluso cuando exigen la muerte de las personas más cercanas, o la aniquilación del enemigo. De esta forma la religión reviste de un halo sagrado la violencia, eliminando de paso cualquier posibilidad de incriminar a quienes la practican. Existen por lo demás versiones laicas de estas concepciones religiosas del mal: es suficiente mencionar los intentos de los regímenes totalitarios de competir con Dios en cuanto a la posibilidad de re-crear un hombre al fin libre de deficiencias⁴⁰, o por lo menos descargado del peso de

sus prácticas violentas como una herramienta al servicio de la reducción de la violencia; del Judaísmo y del Cristianismo, en la medida en que el autor les reconoce el mérito de haber reconocido la inocencia de la víctima, y por ende la superación de la lógica del sacrificio y de la respuesta violenta a la violencia.

40 Jorge SEMPRÚN, *Male e modernità*, Passigli, Firenze, 2012, p. 67.

la libertad, considerada desde siempre el origen de innumerables males; la represión del mal con penas crueles, a imagen y semejanza del castigo divino; la concepción del castigo en términos de expiación; o los sacrificios en vidas y sangre justificados como vía de acceso a un Reino al fin libre del mal.

Hay que reconocer, sin dudas, que las religiones han sido y siguen siendo reservas morales para la humanidad. No podemos olvidar los curas masacrados o encarcelados por haberse atrevido a denunciar el horror en la guerra sucia y en la represión en América Latina; ni el testimonio de Las Casas o Vitoria contra el intento de genocidio; ni, en tiempos más recientes, la condena de lo siniestro de Abu Ghraib por parte de cristianos, judíos y budistas. Este reconocimiento no modifica, sin embargo, el juicio sustancialmente negativo acerca de la concepción religiosa del mal. Difícil negar, a lo largo de la historia, la connivencia de las Iglesias con la violencia y la intolerancia. Recordemos las campañas tendientes a extirpar la herejía o la quema de brujas, que ensangrentaron por siglos el suelo europeo. Se trataba en ambos casos de acciones liberatorias, directamente orientadas contra las fuerzas demoníacas anidadas en los cuerpos de las brujas o en el espíritu de los herejes. A esta misma lógica responde la idea de cruzadas, que hemos visto revivir en las cruzadas latinoamericanas contra la subversión o en las guerras santas contra el terrorismo. Gracias al mandato de propagar en todo el mundo la única y verdadera religión, han quedado legitimadas las guerras de conquista y la reducción a esclavitud de indios y negros, como medio para su conversión. Isidoro de Sevilla considera justa y meritoria la esclavitud, un mal menor que sirve para expiar los pecados y evitar la servidumbre eterna. En este mismo espíritu Enrique el Navegante veía con regocijo el desembarco de esclavos, pensando en las “muchas almas arrancadas de la ignorancia y encaminadas hacia la fe”. Y el mismo San Pedro Claver, al divisar al horizonte los sinies-

tros navíos cargados de esclavos, no escondía su agrado al imaginar las conversiones que pronto le asegurarían nuevos fieles al rebaño del Señor.

Las cosmovisiones religiosas del mal favorecen también la tendencia a descargar la responsabilidad del mal directamente sobre las víctimas, al interpretar –en el caso del mal físico– el sufrimiento y la enfermedad como un merecido castigo, originado en una culpa⁴¹. O, en el caso del mal moral, al considerar la cadena de violencias como la consecuencia ineludible de una culpa originaria de la que todos, victimarios y víctimas, resultan igualmente solidarios. Recordemos la justificación tomista del sacrificio de Isaac: “Dios lo puede ordenar porque todos los hombres merecen la muerte por sus pecados”⁴². Una indistinción muy similar a la que se configura en algunas concepciones metafísicas del mal: si el *Dasein* “es culpable por el simple hecho de existir”, la culpa abarca por igual a todos los humanos, lo que hace que los victimarios adquieran una especie de inocencia.

Por lo que acabamos de ver, son relativamente raros los casos de una voluntad diabólica, que hace el mal por el mal, sin preocuparse de “colorearlo” con buenas intenciones. Parecerían tener la razón Sócrates, cuando sostiene que nadie hace el mal a sabiendas de cometer algo indebido, o el mismo Santo Tomás, cuando afirma que toda acción se realiza *sub ratione boni*, en busca de algún bien, real o imaginario. Así las cosas, si no existe la conciencia de hacer algo indebido ¿no se volatiliza acaso el mal, difícilmente concebible sin el dolo y sin la explícita intención de cometer una acción violenta o criminal? Existen sin embargo indicios de grietas peligrosas en la buena conciencia de tortura-

41 Joseph de MAISTRE, *Le serate di San Pietroburgo*, Fede e Cultura, Verona, 2014, p. 65.

42 Cito de Carlo A. VIANO, *La scintilla di Caino*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, p. 92.

dores y victimarios, acechados a menudo por dudas angustiosas y, a pesar de su proclamada inocencia, por irrefrenables sentidos de culpa. En muchos casos ellos perciben en el fondo de su ser que los argumentos empleados para quedar en paz con su conciencia no son más que autoengaño. Es el caso de los militares argentinos encargados de la guerra sucia, quienes se quejaban con sus confesores de que no podían conciliar el sueño, a pesar de que estos guías espirituales les hubiesen entregado de antemano un cheque en blanco de inocencia por sus actuaciones en favor de la patria y de Dios. “Guerra es guerra”, habían repetido los capellanes en sus homilías, aclarando que “las malas hierbas tienen que ser extirpadas”⁴³ y que la muerte desde el aire era una muerte cristiana, sin dolor, para personas que la sociedad no podía tolerar en su seno. A pesar de estas palabras de aliento, los torturadores piadosos o los encargados de los vuelos de la muerte confesaban su estado de angustia y depresión. Como bien saben los estudiosos sociales de la violencia, la tortura afecta duramente a la víctima, pero deja también secuelas funestas en los victimarios. Una confirmación, quizás, de lo sostenido por los padres de la Iglesia, cuando afirmaban que la chispa de la razón, directamente vinculada con la conciencia (*scintilla rationis*) no se apaga tan fácilmente, incluso en el caso de criminales como Caín y Judas.

El embate de las ideologías empeñadas en proclamar la inocencia del mal podría sin embargo debilitar y oscurecer esta aversión originaria por la crueldad. Considero por ello necesaria una crítica radical de los sistemas ideológicos al servicio de la violencia. Para no incurrir en el delito de traición, denunciado hace casi un siglo por Julien BENDA, el intelectual tiene la obligación de desmontar esta telaraña de pretendidas

justificaciones de la crueldad y del horror, denunciando la mala fe más descarada o simplemente ayudándole al victimario a reconocer en sus intentos de justificación unas racionalizaciones al servicio de sus intereses, o de los grupos de poder a los que pertenece. Lo siniestro tiene que ser reconocido y denunciado, más allá de los disfraces utilizados para mimetizarlo, y de las artimañas empleadas para hacerlo invisible o transformarlo en obra meritoria al servicio de la humanidad. Para enfrentar los esfuerzos de quienes pretenden ubicar la violencia en la esfera del bien, habrá que repetir hasta la saciedad, con Camus, que ningún sueño, por noble y hermoso que sea, justifica la matanza de una persona inocente; que no existen verdugos privilegiados ni víctimas sospechosas; que no tiene sentido tratar de “excusar la sangre y el dolor de hoy en consideración de un futuro que no tendrá sentido alguno para quien haya sido eliminado por la fuerza”⁴⁴; que torturar a un hombre para un fin superior es simple y llanamente torturar a un hombre.

También en nuestro medio el mal inocente ha encontrado un suelo particularmente fértil. Me limito a mencionar la transformación de un género literario propiciada por el conflicto armado, las confesiones de los paramilitares que, a diferencia de las de San Agustín, carecen de cualquier pizca de sentido de culpa, y por ende se parecen más al “confieso que he vivido” de Neruda. Es por ello que la tarea crítica orientada a denunciar la violencia inocente y a desenmascarar las ideologías empeñadas en “colorear” el mal, sin importar la orientación política, puede significar en nuestro país un aporte nada despreciable a la consolidación de una paz estable, y al proceso de reparación y reconciliación.✱

43 Horacio VERBIZSKY, *Il volo*, Fandango libri, 2014, p. 27.

44 Albert CAMUS, *La rivolta libertaria*, Elèuthera, Milano, 1998, p. 207.