

EL DRAMA DE LA LIBERTAD O CÓMO HABLAR HOY DEL MAL

LUIS FERNANDO CARDONA S *

RESUMEN

En el presente artículo se expone la reflexión del filósofo alemán Rüdiger Safranski en torno al problema de la libertad; para Safranski, el mal es la escenificación del drama interno de la libertad. Bajo una perspectiva contemporánea, Safranski intenta asumir la problemática clásica del mal desarrollada antes por el idealismo a partir de la concepción moderna de la autonomía racional de la voluntad. La mirada ecléctica de Safranski ofrece una perspectiva sugerente para abordar la relación existente entre el mal y la libertad, y al mismo tiempo brinda una interpretación de la articulación estructural entre la cultura contemporánea y el nihilismo

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

THE DRAMMA OF LIBERTY OR HOW TO TALK ABOUT EVIL

LUIS FERNANDO CARDONA S *

ABSTRACT

This paper deals with the german philosopher Rüdiger Safranski reflection around the problem of liberty; for Safranski, evil is the 'locus' of the internal drama of liberty. From a contemporary perspective Safranski tries to assume the classical problem of evil early developed by the idealism in the modern framework of the rational autonomy of the will. The eclectic Safranski's viewpoint costs a suggestive perspective to see the relationship between evil and liberty, and at the same time gives an interpretation of the structural articulation between contemporary culture and nihilism.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

Si empezamos a razonar contigo, quizá no te gustará lo que diremos; pero, ¿quién podrá contener las palabras que ahora vienen a la boca? (Libro de Job 4,2)

1. EL ENMASCARAMIENTO DE LA REALIDAD DEL MAL

EN LA SOCIEDAD MODERNA se ha intentado de múltiples maneras negar la realidad del mal, su fuerza o eficacia perturbadora en la vida cotidiana y desestabilizadora de las posibilidades y esperanzas de futuro. Sin embargo, con el paso del tiempo estos intentos se han venido constituyendo en una mentira vital en el plano discursivo.

Siempre que se ha hablado del mal, se ha buscado enmascararlo, neutralizarlo o dominarlo instrumentalmente, para que con ello su presencia no se convierta en un elemento perturbador de los vínculos sociales y de las instituciones que estructuran el complejo entramado de la sociedad. Esta intención neutralizadora del mal se expresa claramente en el desarrollo de un lenguaje de dominio autoritario sobre la vida, las prácticas culturales y discursivas, los sueños y los deseos del hombre moderno. El dominio de la mentira y la mentira del dominio son los dispositivos discursivos que diseñan las políticas de corrección de la acción del hombre en una constelación social fracasada.

Bajo la protección de este nuevo *Velo de Maya* la modernidad reformula con la categoría de lo externo la preocupación clásica de la metafísica por el mal, que en los siglos XVII y XVIII se había asumido a partir del discurso de la teodicea y de la filosofía idealista de la historia.¹ Pero el que ha suprimido el discurso de la metafísica, no puede ahora quejarse del olvido de la ontología. Dios y diablo, bien y mal, son pasados rápidamente al depósito de la historia como restos categoriales del progreso.

1. Por ejemplo, el trabajo de Tzvetan Todorov se orienta en esta transformación conceptual. Cfr. TODOROV, T., *Angesichts des Äußersten*, Wilhelm Fink, München 1993, p. 237.

Pero contra esta sobrestimación de lo conceptual se opone el reconocimiento manifiesto de una creciente moralización de la conciencia y del mundo; por lo tanto, la distinción de bien y mal interpreta una sensibilidad humana específica e histórica y, tal vez, generada de un modo evolutivo.²

Esto es lo que ha permitido que los diferentes discursos sobre la modernidad tengan aún una cierta validez y plausibilidad, aunque se reconozca en ellos también el sentido demoledor de sus críticas más radicales. Sus críticos beligerantes sostienen con frecuencia que nunca antes la humanidad había sido tan brutal y despiadada como de hecho lo ha sido en nuestro siglo XX. Los imaginarios del enemigo constituidos por la nación y la religión, o por la raza y la clase, determinaron el desarrollo histórico de las sociedades modernas y determinan aún nuestra cosmovisión política y social, trayendo consigo la imagen de un número cada vez más grande de víctimas de la violencia, la desolación y la muerte, justificadas siempre de un modo ideológico. Que esto sea por todos conocido y el gran mal continuamente publicitado, no quiere decir que estemos aún en posesión de los elementos conceptuales que permitan enfrentar el verdadero rostro del mal. Se suele sostener que el modelo del enemigo como el mal no se deja encasillar en un constructo frío y estático, sino que es algo obsoleto, carente de todo valor políticamente vinculante, y que con frecuencia es expresión de un pensamiento claramente reaccionario y de irrelevancia teórica y práctica.

El mismo discurso sobre Auschwitz condujo a una noción dialéctica del mal, que permitió que la modernidad, como proyecto histórico racional, alcanzara una plena autodeterminación en el límite propio de su concreción histórica.³ El proyecto de la modernidad se

2. Cfr. SCHWY, G. "Der ohnmätige Gott. Theodizee im Zeitalter einer evolutionäre Weltanschauung", en: S.M Daecke/ C Bresch (Hrsg). *Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*, S Hirzel-Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1995, p. 141.

3. En este contexto la filósofa judía Regina Ammicht-Quinn considera que a partir de Auschwitz la metáfora del mal cambió radicalmente, pues pasó del modelo explicativo de una catástrofe anclada en la naturaleza humana al de una fractura al interior mismo de la sociedad e incluso de la civilización en cuanto tal. Cfr.

anticipó, de un modo inconsciente, a la dialéctica que revela la naturaleza contradictoria del despliegue histórico de la racionalidad, anclada en un modelo claramente instrumental. Con relativa frecuencia solemos entusiasmarnos con la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero no nos percatamos que dicho entusiasmo trae consigo, e incluso impulsa, el despliegue cotidiano del mal. Nuestros discursos sobre la cultura, la religión, la sociedad, la política y el arte, se encuentran determinados por la fuerza del mal, aunque en ellos hagamos todos los esfuerzos conceptuales necesarios para negarlo; a diario lo que hacemos es liberarlo, permitiendo así que el mal logre siempre disfrazarse con nuevas máscaras. El mal se ha hecho tan presente como imperceptible, pues se ha convertido en simulacro y banalidad.⁴

Ningún precio es alto para escapar a la confrontación con nuestra propia mentira vital. Que el problema del mal vuelve ahora a ser tema de nuestras preocupaciones filosóficas no sólo es una verdad que puede ser fácilmente verificable en el plano discursivo y simbólico, sino que también significa la ganancia del reconocimiento

AMMIGHT-QUINN, R., *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Universitätsverlag Freiburg i. Ue. Freiburg/Wien, 1992, p. 196.

4. En la década de los 60 Hannah Arendt caracterizó la cultura contemporánea a partir de lo ocurrido en Auschwitz; para la filósofa judía, lo que aconteció en la segunda guerra mundial no era simplemente una coyuntura histórico-política del enfrentamiento entre dos pueblos distintos, sino que era un acontecimiento que ponía en evidencia el hecho de que el mal se había convertido en algo banal. Lo inquietante de la personalidad de Eichmann era precisamente el hecho de que había muchos como él, que no solamente eran perversos y sádicos, sino que también aparentaban ser plenamente normales, y que incluso se solían confundir sin problemas en la muchedumbre con los hombres de bien. Esta situación significó un pleno desafío a la situación jurídica de una sociedad, que había demostrado la decadencia de sus fundamentos, y a la posibilidad de la constitución de nuestro juicio moral. La idea de la normalidad del carácter moral del hombre había descubierto así el límite real de sus posibilidades, no sólo históricas y políticas sino también existenciales. Este nuevo tipo de criminal, que es ahora la forma más real del *hostis generis humani*, actúa bajo condiciones que hacen casi imposible detectar su presencia y ser conscientes de su poder destructivo de los vínculos sociales. Cuando el mal se hace banal, se convierte por ello en imperceptible. Cfr. ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Pieper, München-Zürich, 1995, p. 19. RAGOZINSKI, J., "L'enfer sur la terre (Hannah Arendt devant Hitler)", en: *Revue des sciences humaines*, 213 (1989), p.p. 183-206. F Ciaramelli. "Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt", en: *Revue philosophiques de Louvain*, 3 (1995), p.p.392-407.

de una realidad contradictoria, y plenamente dialéctica, que no puede ser negada de una manera ingenua.⁵ Sin embargo, esta ganancia de realidad ha sido conseguida primero a través de un terrible descrédito de lo social.

La sociedad, como categoría abstracta que encubre finalmente todo lo que se presenta como inhumano, ha creado de un modo artificial un potencial de explicación y de legitimación de su realidad contradictoria. En este punto el hombre se ve confrontado por la sociedad. La sociología se desprende de la antropología, la antropología del ensayo y, finalmente, el ensayo de la biografía, no pudiéndose así abrir un espacio a la conceptualización integral de la realidad ambigua del mal. El dolor y el placer de lo particular no son ya más funciones o escándalos del proceso histórico en general, sino que son el punto intermedio en el cual se concentra la realidad desgarradora y contradictoria de la sociedad y la imposibilidad de encontrar un modo factual de conjurar la inseguridad ontológica, que atraviesa estructuralmente a lo humano. Esto no significa declarar el fin de la política; al contrario, significa reconocer la necesidad política y existencial de la lucha contra el mal en todas sus manifestaciones y enmascaramientos. Pero este reconocimiento implica también tener en cuenta que los discursos modernos abstractos sobre la autonomía y la dignidad de lo humano, fundamentados a priori en supuestas leyes universales de la razón

5. En la introducción del libro editado por Daniel Howart-Snyder se documenta que desde 1960 hasta 1990 se había escrito solamente en idioma inglés aproximadamente 4500 trabajos filosóficos sobre el problema del mal en la sociedad contemporánea. Esta cifra indica de un modo cuantitativo la importancia que este tema ha venido ganando en las preocupaciones conceptuales de los filósofos contemporáneos de corrientes teóricas disímiles. Cfr. HOWART-SNYDER, D. "Introduction: the evidential argument from evil", en: D Howart-Snyder (Ed). *The evidential argument from evil*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996, xi. Hartmut Huermann sostiene también que en las últimas décadas del siglo XX se ha incrementado notablemente una reactivación de las estructuras míticas y simbólicas que intentan aproximarnos a las fuerzas oscuras de lo maligno y lo diabólico. Esta reactivación se puede observar, si atendemos a la creciente implementación de la metáfora apocalíptica en las construcciones simbólicas de los medios masivos de comunicación y de propaganda. Cfr. HEUERMANN, H, *Medien und Mythen. Die Bedeutung regressiver Tendenzen in der westlichen Medienkultur*, Wilhelm Fink, München, 1994, p. 111.

práctica, no logran armar conceptual y políticamente al hombre concreto para emprender y continuar esta batalla.

2. UNA NUEVA SENSIBILIDAD FRENTE AL MAL

EL MAL Y LA LUCHA contra él están de nuevo al orden del día. Su regreso ya no puede significar la búsqueda de una nueva estrategia discursiva de negación, ni el refugio en un espacio seguro de protección mítica, que exista al margen de la radical facticidad y fragilidad humana; facticidad que se expresa tanto en sus productos históricos como en sus determinaciones sociales y políticas. Este regreso no es una simple excentricidad conceptual de algunos teóricos del presente, pues lo que ahora parece anacrónico es omnipresente y está a la altura de la época. Pero el mal ya no se nos muestra como la amenaza de la virtud o del bien, cuyos conceptos de todos modos son vacíos; tampoco aparece bajo la figura del pecado, la culpa o la condenación, tal como antes lo había hecho en la filosofía de los siglos XVII a XIX, sino que hoy se nos presenta como un contrapoder real y efectivo, como el gran enemigo de nuestra realidad desposeída de un sentido plenamente reconciliador y alejada de la presencia de los dioses; y también se nos muestra con frecuencia como una nueva promesa de grandeza apocalíptica.⁶ El naufragio de la ilustración en el dilema dialéctico, cuya perfección en la banalidad fue conseguida tanto por el socialismo como por el consumo, puso en movimiento la fuerza contrafáctica del mal, pues con el declinar progresivo de los ideales modernos de la autonomía moral y de la soberanía política la audacia de la razón devino desmesura ilimitada y poder sin control. Desde este desencantamiento del mundo las ideas del progreso y de la razón no ocupan ya más nuestra cotidianidad y fantasía; el espacio dejado por esta ausencia es ocupado ahora por el mal. Cada atrocidad y cada

6. En la discusión contemporánea sobre la filosofía de la religión, y en particular sobre la teoría del Apocalipsis, se ha insistido con relativa frecuencia en la presencia del mal como un contrapoder que anuncia a la comunidad de los hombres el fin del tiempo y de la historia. Cfr. KUMAR, K. "Apocalypse, millennium and utopia today", en: M Bull (Ed). *Apocalypse theory and the ends of the world*. Blackwell, Cambridge, 1995, p. 200. Sobre este tema también se puede consultar: KELLER, C., "La fascinación del Apocalipsis y del mal escatológico", en: *Concilium. Revista internacional de teología*, 274 (1998), p.p. 93-104.

terror, así como todas las brutalidades humanas y todas las catástrofes de este mundo, nos formulan su utopía silenciosa, que se expresa en la fuerza conmovedora de la negatividad radical. Esto vale en conjunto para todas las manifestaciones de la vida humana y, de un modo particular, para el lenguaje; el discurso, en la riqueza de sus expresiones, tiene ahora un lugar privilegiado en las manifestaciones contemporáneas del mal. El mal se ha camuflado en el discurso y éste ha redimensionado el potencial excéntrico y negativo de lo maligno.⁷

Desde hace mucho tiempo los medios masivos de comunicación han descubierto la rentabilidad económica y la efectividad moral de este mercado simbólico del mal, que embriaga la esperanza del hombre afligido por su temor y desconcierto frente a esas fuerzas extrañas y omnipotentes, que constantemente ponen en peligro su existencia. En los géneros de la ciencia-ficción, de acción, de horror, y particularmente en los *Thriller*, el mal se hace notablemente poderoso y cercano, pues, al ser representado en y desde nuestra propia cotidianidad como algo avasallador que invade toda la realidad, deja de ser algo abstracto y distante. El mal se ha convertido así en íntimo.⁸ En la sensibilidad completamente perturbada por el temor virtual de la iconografía electrónica desaparece la diferencia clásica entre ficción y realidad; pero también desaparece con ello el ansia atónita por lo otro.⁹ La estética demuestra su poder sobre el discurso en aquellas manifestaciones simbólicas en las que el mal expande su poder imperial de un modo brutal.

7. Por ejemplo, la relación entre nuestras formas discursivas para nombrar el mal y la angustia ante el fin del tiempo fue analizada ampliamente por el historiador Alexander Demandt, profesor de historia antigua de la Universidad libre de Berlín, en una entrevista concedida a la revista alemana *Der Spiegel*. La figura apocalíptica del fin del tiempo tiene la fuerza reveladora de los temores del hombre contemporáneo, que experimenta a todo momento que su existencia está colocada al borde del abismo. Esta experiencia es tema tanto de la literatura, el cine, las series de televisión, así como preocupación teórica de múltiples disciplinas. Cfr. BRODER, M "Am Rande des Abgrunds", en: *Der Spiegel*, 1 (1996), p.p. 124-137.

8. Cfr. OPPENHEIMER, P., *Evil and the demonic. A new theory of monstrous behavior*, New York University Press, New York, 1996, p. 14.

9. Cfr. KROKER, A., "Das virtuelle Böse", en: W Jacob (Hrsg). *Das Böse. Jenseits von Absichten und Tatern oder: Ist der Teufel ins System ausgewandert?* Steidl. Göttingen, 1995, p. 344.

Según sea la representación dicotómica de la realidad virtual, el mal se disimula en una serie de iconografías encubridoras de su potencial nihilista; y entre más liberal y estructuralmente invasiva sea dicha representación, más tenue se hará la diferencia que el sentido común establece entre el bien y el mal; pero, por ello mismo, el espectador clamará con pretensiones de sinceridad por la presencia de algún bien que finalmente pueda tener una posibilidad vinculante en y para su comunidad.

El clamor de las víctimas se convierte así en estupor moral del espectador.¹⁰ Precisamente, aquí tienen su lugar los rumores de una ciencia de la orientación imaginaria del espectador, que pretende servir como pauta hermenéutica de la racionalidad práctica en un mundo al borde del abismo. Reivindicaciones semejantes son también colocadas en el campo de la política y del arte o, simplemente, exigidas por el hombre común a los discursos y producciones simbólicas provenientes de estos campos, pues dicho hombre en su actitud ante su mundo circundante se identifica con la del espectador ante su pantalla de televisión. Este enmascaramiento virtual del poder del mal en las representaciones iconográficas de la industria del horror pone en movimiento el dispositivo discursivo de la moralización de las acciones humanas y de la vida en general, pues este dispositivo no es más que el último reducto de la idea ilustrada de la racionalidad práctica y de la búsqueda moderna de un sentido último de la existencia. Pero las respuestas al clamor por el bien permanecen desamparadas, acrecentándose de este modo el nihilismo y la desconfianza moral. También cuando la respuesta es moderada, este clamor se detiene en la búsqueda de los fragmentos de nuestra conciencia, no logrando integrar lo que ha sido escindido, pues ellos están pervertidos por los dogmas y por las vanas esperanzas de un sentido último y de una idea absoluta del bien. La deformación de la complejidad social no se deja capturar y legitimar en el modelo unificante de la racionalidad moderna.

El renacimiento del mal, como un síntoma característico del nihilismo de nuestra época, no puede ser ya abordado como tema

10. Cfr. Koslowski, P., *Die Prüfung der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*, Passagen-Verlag, Wien 1989, 140.

específico de una disciplina aislada, así sea está la filosofía de la religión, la metafísica, la ética, la sociología, o bajo la idea de una integración sistemática e intersdisciplinaria de las llamadas ciencias sociales o humanas. La reflexión sobre el mal exige hoy una mirada ecléctica, que dé cuenta tanto de las producciones simbólicas y discursivas que enmascaran el mal, así como de nuestras experiencias cotidianas que nos colocan ante la omnipresencia de su poder como ante esa otra fuerza, que en nuestro interior seduce y fascina¹¹.

3. LA MIRADA ECLÉCTICA DE SAFRANSKI

LA PROMESA SECRETA del mal, su fuerza funcional, se deja descubrir en sus múltiples enmascaramientos, si nuestra mirada se detiene en el escenario de su despliegue. En este sentido el mal debe ser aceptado con plena seriedad como provocación, como ese desafío contra la banalización de la modernidad y del mundo estructurado por nosotros.¹²

Un claro ejemplo del sentido de esta mirada que asume el reto del mal se puede encontrar en el último trabajo del escritor y filósofo alemán Rüdiger Safranski. Su visión ecléctica de la escenificación propia del mal es la respuesta que Safranski da a la pregunta: ¿cómo hablar del mal hoy?¹³ Para él, la respuesta a esta pregunta implica asumir el drama interno de la libertad humana. Este drama consiste

11. Un ejemplo significativo de la necesidad e importancia de este trabajo se encuentra en: A Schuller/ W von. Rahden (Hrsg). *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*. Akademie. Berlin 1993.

12. Aquí no consideramos el mal como un simple desafío a la filosofía y a la teología, tal como antes lo había formulado el filósofo francés Paul Ricoeur. Cfr. RICOEUR, P *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, Genève, 1986, p. 14. El mal es, para nosotros, un reto estructural no de una disciplina particular, sino un desafío a nuestro presente, que pone entre paréntesis todas nuestras habituales formas discursivas y de representación de la complejidad de la realidad.

13. Este es precisamente el tema de la presentación realizada por el filósofo Rüdiger Safranski en el *Philosophicum Lech* organizado en Wien en septiembre de 1997 bajo la dirección del profesor Konrad Paul Liessmann, para discutir con varios especialistas de diferentes áreas las tesis fundamentales del último libro del escritor alemán, titulado *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Cfr. SAFRANSKI, R., "Das Böse oder das Drama der Freiheit", en: K.P Liessmann. *Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen*, Paul Zsolnay-Verlag, Wien, 1997, p.p. 15-35.

en que el hombre es un animal que no está determinado, pues es un ser excéntrico que gira hacia muchos puntos, ya que su situación precaria lo puede lanzar tan sólo de un modo excepcional a la conformidad consigo mismo. En su incesante búsqueda el hombre no se abre a la naturaleza, ni tampoco hacia la relación armónica consigo mismo. La conciencia lo precipita en el tiempo: en un pasado que lo acosa; en un presente que se le sustrae; y en un futuro que se puede convertir en un bastidor amenazante, y que le evoca de un modo permanente sus profundas preocupaciones y temores más íntimos.

Sería todo muy sencillo, si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero eso desgarrar al hombre, pues convierte su libertad en un horizonte infinito de posibilidades. La conciencia puede trascender la realidad dada, y al mismo tiempo puede descubrir una nada cautivante y peligrosa o un dios que anuncie una armonía y tranquilidad en todo lo existente.

Sin embargo, el hombre no se libra aquí de la sospecha de que de pronto esa nada y ese dios son la misma cosa. En todo caso un ser que puede decir no y conocer la experiencia de la nada, puede también elegir la posibilidad de la destrucción total: la negación de su mundo, la negación del otro e, incluso, la negación de sí mismo. El hombre no solamente vive en una sociedad de alto riesgo, sino que cada uno de nosotros es, realmente, un riesgo para sí mismo. Por ello, Safranski afirma que el mal pertenece propiamente a la escenificación del drama de la libertad; es su precio necesario, más aún su catástrofe.¹⁴

Hablar de él significa entonces asumir en toda su radicalidad la problemática de la libertad y de la constitución de las múltiples formas del nihilismo contemporáneo. Así como antes Schelling en 1809 había mostrado la necesidad de pensar la relación estructural entre el mal y la libertad a partir de la totalidad de una concepción científica y sistemática del mundo, que permitiera explicar en su unidad la ontogénesis de Dios, la constitución histórica del mundo finito en el acto supremo de la revelación y, al mismo tiempo, la

14. Cfr. SAFRANSKI, R. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Hanser-Verlag, München/ Wien, 1997, p. 286

esencia finita de la libertad humana,¹⁵ Safranski en 1997 acepta el reto contemporáneo de pensar los vínculos internos entre el mal y la libertad; pero, para poder asumir con seriedad esta tarea, el pensador del presente se ve obligado a abandonar la pretensión sistemática y unificante de la metafísica clásica del idealismo alemán.

Con la expresión "Dios ha muerto, Satán no", Safranski quiere mostrar la urgencia que este tema tiene para nuestro presente;¹⁶ su exploración consiste en penetrar las líneas discursivas y simbólicas fundamentales en las que se expresa el nihilismo propio de la modernidad. De este modo, la exploración sobre la escenificación interna del mal se convierte así en una investigación sugerente sobre la modernidad misma, sobre este presente atravesado discursivamente por el temor de la posibilidad de un fin total, de una clausura radical de la existencia humana y de su mundo, pero también seducido por las fuerzas ocultas de la negatividad nihilista. De acuerdo con esta nueva perspectiva, el mal no es otra cosa que el precio de la libertad; no es como antes lo consideraba la metafísica clásica una simple privación o carencia de bien, sino que es el resultado necesariamente ambiguo de la búsqueda moderna de una plena autonomía y autodeterminación racional.¹⁷

Safranski considera que con la aparición en 1857 de la serie de poemas titulados *Les Fleurs du mal* de Charles Baudelaire comienza la historia de la modernidad estética, de esa sensibilización perpleja ante esas fuerzas omnipotentes y oscuras que habitan en nuestro interior, y que el discurso racional de la filosofía clásica no había logrado antes expresar.¹⁸

15. Cfr. SCHELLING, F.W.J. "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", en: *Schellings sämtliche Werke*, Hrsg. von M. Schröter, Oldenburg/ München, 1927, VII, 336. Un comentario sobre la relación de estos tres problemas en la obra de Schelling se encuentra en mi reciente investigación: *La inversión de los principios. La teoría schellingiana de la positividad del mal* (en prensa).

16. "Gott ist tot, Satan nicht. Ein Gespräch mit dem Berliner Philosophen Rüdiger Safranski über Geschichte und Aktualität des Bösen", en: *Der Spiegel*, 52 (1996), p.p. 138-153.

17. Cfr. SAFRANSKI, R., *Das Böse*, p. 13.

18. Cfr. SAFRANSKI, R., *Das Böse*, p. 213.

Esta nueva estética se distancia de la búsqueda del primer romanticismo de finales del siglo XVIII de una expresión poética de la unidad de las ideas de la belleza y del bien. Siguiendo el ambiente pesimista de mediados del siglo XIX, Karl Rosenkranz convierte el mal, lo asqueroso, lo grotesco, lo diabólico mismo, lo desechado y, en general, la miseria humana, en los temas predilectos de una nueva investigación estética: la estética de lo asqueroso.¹⁹

Y ya en nuestro siglo la dialéctica de la ilustración despliega de un modo ejemplar la relación entre la fascinación del poder oculto del mal y las múltiples producciones simbólicas del arte contemporáneo. En los conceptos de la interpretación racional del mundo de las ciencias de comienzos de siglo, de la psicología, de la sociología, e incluso de la economía política militante, el mal no tiene ningún lugar determinante; por eso, el arte fue el lugar en el cual afloró inicialmente el mal, de un modo patético, para la conciencia del ocaso de nuestro mundo moderno. Los defectos, extravíos y crímenes cometidos por el hombre a lo largo del siglo XX terminan con la doctrina idealista de la pretendida inocencia de la humanidad frente a las expresiones del mal; ellos son interpretados ahora como resultados de la búsqueda desmesurada del hombre de su autodeterminación plena.

El modelo antiguo de explicación religiosa pierde así su plausibilidad, y con ello el rostro de Dios se eclipsa en el del diablo.²⁰ El espacio en el cual esta transfiguración acontece no es otro que el de la libertad. El drama de la libertad, del que habla Safranski, es precisamente la liberación más radical de los abismos de lo humano.²¹ Reformulando la tesis idealista del mal como inversión del orden moral, Safranski nos presenta la figura del

19. Para el desarrollo discursivo de esta nueva estética Rosenkranz se distancia notablemente no sólo de la intención moral del romanticismo alemán, sino también de sus categorías estéticas fundamentales, ya que ellas no han podido asumir con claridad ese poder omnipotente que habita en nuestro interior y del cual no podemos escapar, pues tiene el poder real de convertir nuestra existencia en degradada. Cfr. ROSENKRANZ, K., *Ästhetik des Häßlichen*. Reclam. Leipzig, 1990, p. 15.

20. Cfr. VON. RAHDEN, W., "Orte des Böse. Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispositivs", en: A. Schuller/ W von. Rahden (Hrsg). *Die andere Kraft*, p. 26.

21. LIESSMANN, K. P., "Die Abgründe des Menschlichen", en: K. P. Liessmann. *Faszination des Bösen*, p. 7.

hombre como la de un animal metafísico capaz de la más alta traición, y de desplegar el desierto de la desolación tanto en su propio interior como en su mundo exterior.²² El drama de la libertad es el resultado necesario de un mundo desencantado y redimido virtualmente por el refinamiento progresivo de un poder real de destrucción, que ha alcanzado los niveles más altos de efectividad y de simulación.

El intento de eliminar el mal a partir del discurso de la ilustración ha fracasado de un modo manifiesto. La tesis romántica, que sostiene que el hombre es en sí bueno y que solamente las circunstancias lo corrompen, ya no es válida, si se tiene en cuenta el potencial de negación y de destrucción que él ha desplegado a lo largo de la historia del siglo XX. Nuestro siglo, que muchos lo consideran como la época propia de la barbarie, ha conducido casi todas las formas de lo inhumano al refinamiento instrumental de una industria masiva de exterminio, no sólo de lo humano sino también de la naturaleza misma. El impulso de muerte, que ya antes Freud había caracterizado como un elemento estructural de nuestro psiquismo, se ha exteriorizado como una clara dimensión social, camuflada en las más diversas prácticas cotidianas y en los discursos sobre la presunta dignidad del hombre frente a lo natural.

Estamos asistiendo a lo que podríamos denominar como la creciente *gansterización* de lo social y de la relación del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con su entorno natural. El hombre de hoy se encuentra en una actitud constante de asalto frente a la realidad, comportándose en todo momento como si fuera miembro de una banda secreta de criminales, que le ha declarado la guerra a todo lo existente. El sentimiento de la pertenencia a una estirpe unificadora en el plano espiritual, que fue proclamado poéticamente por la filosofía romántica del idealismo alemán,²³ cede su lugar ahora a la declaración política de las sectas y los

22. Cfr. SAFRANSKI, R., *Das Böse*, p. 70.

23. Esta idea se encuentra ya expresada en el famoso *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Cfr. TILLIETTE, X., "Schelling als Verfasser des *Systemprogramms*?", en: Frank, M. (Hrsg). *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 193.

nacionalismos, que buscan el exterminio de todo aquel y de todo aquello que se encuentre por fuera de su círculo de pertenencia.

Pero, por otro lado, también encontramos en el espectro de lo social una serie de esfuerzos inmediatos encaminados a recuperar, por medio de la educación, la creencia en el bien y en la posibilidad histórica de un perfeccionamiento moral de la especie; estos intentos se expresan de una forma diversa en los discursos y prácticas de la resocialización y de la terapia como criterios racionales de intervención psicológica y política en una época de conflicto. Este elemento hace que el análisis sobre el escenario propio del mal sea altamente complejo, pues es natural que deseemos encontrar una fórmula casi mágica que evite que caigamos en la desesperanza nihilista y en el pesimismo paralizante, pues de no ser así se agravaría desproporcionadamente nuestro drama vital. La perspectiva ecléctica de Safranski no oculta la complejidad de este problema, ni la legitimidad de las razones de estos intentos de recomponer el tejido de lo social, pero nos alerta también sobre los nuevos peligros que traería una moralización extrema de nuestro drama interior de la libertad. Safranski no cae en la trampa del clamor inmediato de un mundo utópico gobernado eternamente por la justicia y la legalidad, que busque eliminar de una manera definitiva toda manifestación de inequidad y toda huella de mal radical. En nombre de la lucha contra el nihilismo no podemos generar falsas expectativas, que en su desencanto nos lancen directamente al fanatismo y al incremento de nuestro potencial negativo y belicoso.

El significado de este nuevo peligro se puede examinar a partir de la consideración del impacto de la complejidad del presente en un espectador supuestamente imparcial, que detiene su mirada televisiva, por ejemplo, en la crueldad de la guerra y en el genocidio de los Balcanes; este hombre tiende, de un modo natural, a relacionar la magnitud efectivamente reprobable de estos acontecimientos con las experiencias históricas de los criminales Nazis y con las prácticas de exterminio masivo en Auschwitz o Gulach, buscando así convocar a la memoria colectiva a la solidaridad para que ponga freno a estas atrocidades a cualquier precio. De este modo queda justificado universalmente, para este espectador, no sólo la censura moral de estos acontecimientos claramente criminales, sino también la intervención militar internacional para poner fin definitivamente a las

causas sociales y políticas que dieron lugar a estos hechos tan lamentables, pues parece que nadie con un sentido alto de dignidad moral puede oponerse a que se busque una solución colectivamente vinculante a estas prácticas por todos anteriormente repudiadas.

El recurso aquí a la memoria colectiva histórica sirve entonces como dispositivo encubridor de un nuevo poder autoritario e intervencionista, tan nefasto como aquello que se pretende conjurar con su intervención; como ya lo anotamos anteriormente, la estrategia discursiva de un supuesto antagonismo estructural entre el bien y el mal sirve como elemento metafísico de disimulación de la negatividad misma del mal, pues enmascara aquí moralmente su verdadero poder real. Este peligro de moralización de los excesos de nuestra libertad y de la manifestación reprobable de todas las formas de brutalidad genera el síndrome de *una conspiración a plena luz del día*, que sin embargo pasa desapercibida, ya que se expande de una manera virtual como un supuesto consenso universal frente a aquello que ha sido considerado como inaceptable.²⁴

Pero el mal regresa también bajo otro sentido; no sólo como ayuda de orientación subliminal en el supuesto caos de los valores, sino también como un concepto filosófico que permite nombrar una serie de fenómenos contemporáneos, que de no ser así permanecerían sin voz. Lo que el materialismo marxista, la psicología profunda freudiana y la etología de Lorenz, ha revelado como lo así llamado mal, y han querido reducirlo a la cuestión racional de la economía capitalista o a la irregularidad de los impulsos vitales y de la fuerza instintual de agresión, puede ser ahora de nuevo discutido como la clara manifestación de la fuerza real de la negatividad propia del mal y del nihilismo.

Resulta de nuevo interesante ver filosóficamente cómo hoy el individuo y el despliegue de sus posibilidades soberanas han llegado a convertirse en algo malo; y con ello nos hemos encontrado una vez más con la antigua pregunta que a lo largo de la historia de la cultura no han dejado de ser formulada bajo diferentes perspectivas

24. Cfr. SAFRANSKI, R., "Das Böse oder- das Drama der Freiheit", en: K.P. Liessmann (Hrsg). *Faszination des Bösen*, p. 34.

hermenéuticas: ¿cómo es que se llega a ser responsable en este mundo del mal, de lo moralmente incorrecto, de lo inhumano, de lo no deseado, de lo monstruoso y de lo brutal? Esta pregunta nos pone en la senda de pensar el mal como una fuerza omnipresente de fascinación y seducción por la posibilidad e, incluso realidad, de la destrucción de todo lo existente. Sin embargo, es preciso anotar aquí que Safranski no proclama un regreso a los significados metafísicos y religiosos que buscan una especie de redemonologización del mal; sino que, más bien, lo que pretende con su mirada ecléctica es hacer un llamado para que nos detengamos críticamente en la relación compleja entre el fenómeno del mal y la libertad humana. Su propuesta consiste simplemente en que aceptemos el reto conceptual de nuestro presente.

La mirada ecléctica de Safranski es bastante sugerente y convocante; por ejemplo, a partir de esta perspectiva, Alois Hahn analiza las ficciones sociales contemporáneas del infierno. Él señala, acertadamente, que las representaciones del infierno no solamente tienen una función cultural y meramente ficcional, sino que cumplen también un papel de vinculación social, por que en ellas la imaginación de las penas y los dolores aparece como si ellos pudiesen ser voluntariamente intensificables, provocando en el espectador un temor que lo lanza al refugio de su comunidad, para poder así hacer soportable dicha posibilidad; este efecto permite que el individuo no se desespere en la representación ficcional de la posibilidad de una repotenciación eterna de su dolor. Pero el paraíso siempre debe permanecer descolorido, porque cada placer, que debe ser representado como eterno, amenaza convertirse en pesado y paralizante. Las representaciones discursivas y simbólicas sobre el ordenamiento propio del infierno están inseparablemente unidas con las de un poder divino, que pueda acoger en su seno la multiplicidad más variada.²⁵

Como afirma Thomas Macho, la pregunta por si Dios es bueno o si no es responsable por el mal en el mundo, que fue el eje de la investigación filosófica en la época de la teodicea clásica, se

25. Cfr. HAHN, A., "Soziologie der Hölle", en: K.P. Liessmann (Hrsg). *Faszination des Bösen*, p. 248.

encuentra estructuralmente vinculada a la pregunta de si solamente hay un dios. Las religiones politeístas tenían también para el mal una serie de dioses responsables; pero con una religión monoteísta se hace necesario encontrar una explicación diferente al nacimiento del mal en el mundo. Un ejemplo de la peculiaridad de esta situación se encuentra en el *Libro de Job*. A pesar de la precariedad de su situación y de lo absurdo de sus padecimientos, Job se aferra a la idea de un dios pensado como absolutamente bueno, viendo en sus sufrimientos la señal de una prueba.²⁶ En esta forma de argumentar podemos detectar ya una particular actitud frente al mal como padecimiento, que marca de una manera decisiva nuestro comportamiento cultural frente a él. El mal se ha convertido aquí en señal de algo que si bien no podemos comprenderlo perfectamente, tenemos que aceptarlo.

El mal deviene así una presencia incomprensible que desafía nuestra existencia y nuestras más fuertes convicciones interiores sobre la racionalidad última de lo real. El mal deja de ser un simple enemigo de la grandeza de Dios, pues se convierte en una especie de ayudante escéptico indirecto para la afirmación interior de nuestra fe. El mecanismo discursivo de esta argumentación es bastante claro: defender la bondad absoluta de Dios implica defender la racionalidad plena de lo real, aunque no comprendamos la finalidad última de nuestros sufrimientos.²⁷ Sin embargo, la experiencia contemporánea del nihilismo, que ha venido invadiendo históricamente todas las esferas del arte, la política y, en general, nuestras prácticas cotidianas, nos enseña que el supuesto orden universal de lo real no es más que una mera ficción, que en su forma más radical se convierte en una mentira funcional que legitima simbólicamente y políticamente la irracionalidad de nuestros sufrimientos.

La mirada ecléctica sobre la escenificación propia del mal en el drama de la libertad humana abre, como ya lo hemos demostrado, nuevas líneas de investigación sobre la complejidad de nuestro presente. La perspectiva adoptada por Safranski, para contestar a la

26. Cfr. MACHO, T., "Gute Götter, böse Götter. Meditationen zur Frage Hiobs", en: K.P. Liessmann (Hrsg). *Faszination des Bösen*, p. 274.

27. Cfr. SAFRANSKI, R., *Das Böse*, 305.

pregunta cómo hablar del mal hoy, no consiste en una mera exposición con pretensiones de sistematicidad sobre una serie de campos culturales, que tematizan la pregunta clásica sobre el mal y sobre la manera de encontrar una justificación metafísica y religiosa de la facticidad de la existencia humana, para luego proceder a su eliminación total o, por lo menos, para aminorar las consecuencias nefastas de la presencia del mal radical tanto en nuestra interioridad como en nuestro mundo social y político; ni tampoco consiste en la simple elaboración de una pequeña *summa* sobre el tema en cuestión, como de hecho lo sostiene equivocadamente Adolfo Murguía en su presentación polémica sobre el trabajo del escritor alemán.²⁸

Si se mira la perspectiva conceptual y problemática seguida por Safranski bajo los presupuestos metodológicos de la dilucidación analítica y semántica de los términos bien y mal, o bajo la propuesta pragmática de una relativización cultural e histórica de sus contenidos, no sólo no se encontrará ninguna novedad en la posición teórica y práctica de Safranski en su investigación en cuestión, sino que tampoco se entenderá la invitación formulada allí para asumir los retos de nuestro presente, desdibujando, por lo tanto, la verdadera motivación filosófico-práctica de este tipo de trabajo.

Convertir la problemática en torno al mal y a su relación estructural con la búsqueda de la autoafirmación de la libertad humana en un problema puramente semántico y lingüístico, aduciendo para ello que no se puede explicar algo oscuro por medio de algo todavía más oscuro, significa escamotear la urgencia práctica y conceptual de este tipo de investigaciones, pues al caer en un relativismo semántico y cultural, quedamos desarmados de criterios interpretativos y prácticos para asumir la complejidad caótica y profundamente paradójica de nuestro presente. No podemos ocultar en meros malabarismos semánticos el juego dialéctico del dominio discursivo de la mentira y de la mentira del dominio omnipotente de las fuerzas reales de negación y de destrucción de todo lo existente, que enmascara la urgencia de enfrentarnos sin tapujos ante el mal. A los críticos del planteamiento de esta urgencia, se les puede recordar

28. Cfr. MURGUÍA, A., "El mal, ¿drama de la libertad?", en: *Letra internacional*, 56 (1998), p.p. 27-28.

lo que le dijo Elifaz de Temán a Job: "si empezamos a razonar contigo, quizá no te gustará lo que diremos; pero, ¿quién podrá contener las palabras que ahora vienen a la boca?"²⁹

29. *Antiguo Testamento. Libro de Job, 4.2.*