

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN
A DISTANCIA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Master Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Master

**El problema del Mal
en las manifestaciones humanas**

Autor: Orlando Padilla Trujillo

Tutor: Manuel Fraijó Nieto

Madrid, 2013

El problema del Mal

en las manifestaciones humanas

Orlando Padilla Trujillo

INDICE

1. Resumen del contenido	4
2. La eterna pregunta.....	7
3. La pregunta por la esencia	15
4. La angustia por la respuesta.	26
5. Hacia una ética del reconocimiento.	34
6. Bibliografía	38

1. Resumen del contenido

El cuerpo del presente trabajo se estructurará a partir de un momento inicial, el desastre del terremoto de Lisboa, con el análisis del planteamiento de dos autores: Rousseau y Voltaire. A partir de ellos y de su manera de analizar el problema del mal físico conecto con el posterior problema del Mal moral, representado en alguna de las figuras de la obra *Cándido* de este último autor.

He querido entrar a analizar la implicación de Dios en la cuestión que nos atañe de una manera muy somera, esto es, sin valorar la opción de la unión de las variables del Mal cometido por el Hombre y la existencia de Dios. Y es que Él, en pleno siglo XXI, no podría quedar indemne al introducirlo en este debate. Ya fuera por una razón o por otra, deberíamos considerarlo o cómplice (al tolerar la proliferación del Mal) o incapaz (lo que haría resentirse gravemente su atributo clásico de la omnipotencia). No obstante, no me resisto a querer desprenderme de concepciones clásicas de la noción de Dios y apostar por un Dios más humano en todos los sentidos. Un Dios sufriente, extenuado quizás por la contemplación de tamaño mal gratuito que le acabó matando “de piedad” como lo define Nietzsche en palabras de Fraijó^I, o simplemente un Dios más bondadoso que omnipotente que se preocupará de reparar los sinsentidos en esa parusía futura.

Y es que, resulta injusto e incompleto comprender la realidad de la Historia y las manifestaciones de la Humanidad de una manera parcial y sesgada. Del mismo modo que, por ejemplo, la Pasión de Cristo no tiene sentido sin su resurrección al tercer día, así puede quizás la Historia de la Humanidad tomar un sentido más justo desde la creencia en que la muerte y la destrucción que contemplamos únicamente es otro viernes santo que precede al glorioso amanecer del Domingo^{II}. Pero, por triste que resulte, quizás esto únicamente sea un deseo.

Esperanzas a un lado, el presente trabajo tiene por objeto el análisis del Mal generado y sufrido por el Hombre, no las implicaciones que la figura de un dios pudiese tener en esta cuestión. Esto último implicaría un replanteamiento y un enfoque casi monográfico de la cuestión que llevaría consigo una deriva completamente diferente a la que pretendo darle al trabajo que nos concierne.

^I FRAIJÓ, M. *Dios, el Mal y otros ensayos*; 2ª ed. Trotta, Madrid. Alianza, 2006, p. 54

^{II} *Ibíd.* Pág. 64 y 65 en las que se expresa con exquisita claridad la importancia de la comprensión global e indisoluble de la “teología de la cruz” seguida de la resurrección.

La existencia o no de Dios no es el tema de este trabajo y solo se analizará como punto meramente tangencial durante la exposición de algunas corrientes de pensamiento.

Asimismo, es de justicia remarcar que la *variable* de Dios enriquecería sobremanera (a la vez que complicaría) el escenario de la comprensión del problema del Mal en el Mundo. Explicarlo con la idea de Dios presente, nos hace recalar en interesantes juegos de responsabilidades, paradojas y escollos difícilmente salvables.

No obstante, y reiterándome una vez más en lo expuesto con anterioridad, no es el objeto de esta trabajo analizar la existencia e implicación de Dios en el problema del Mal en el Mundo, sino antes bien tratar de dar un enfoque en el que el Hombre es absolutamente responsable de sus actuaciones en la medida en que el Mal moral no es consecuencia de ningún factor externo, sino del propio ejercicio de su libre arbitrio.

Los problemas del sufrimiento, del dolor, la enfermedad e incluso de la muerte, se aglutinan en la perenne duda sobre la verdadera causa del Mal, tanto físico como moral. Desde los comienzos de la Humanidad nos hemos empeñado en explicar este doloroso fenómeno con el que nos ha tocado coexistir durante nuestro paso por el Mundo. Miramos muchas veces hacia otro lado para evitar cruzarnos la mirada con el sufriente o nos consolamos pensando que, pese a todo, el caos tiene un orden subyacente.

Aunque el objeto de la presente reflexión es analizar la naturaleza del Mal generado y sufrido por el Hombre, es necesario comenzar con un acercamiento a la cuestión del Mal físico en tanto que es el que fuerza al ser humano a una reconsideración de su relación con el Mundo y con Dios.

Buen ejemplo de ello es la catástrofe del sismo de Lisboa que, aun tratándose de un Mal no generado por él, conmueve a la especie humana y la hace replantearse su cosmovisión.

En este sentido, hemos dado las más singulares respuestas a lo largo de la vida para explicar un fenómeno que siempre tendemos a colocar fuera de nosotros. Parece casi que hubiésemos dedicado más esfuerzos a demostrar que la raíz del Mal nos es ajena que a explicar sus causas humanas, si es que existen.

Demiurgo, Satanás, la locura y hasta la civilización misma han sido nuestros elementos justificadores, nuestras víctimas sacrificiales en el ara de la conciencia individual y colectiva. Hemos necesitado siempre limpiar nuestra condición humana del problema del Mal, achacando su responsabilidad a cualquier cosa menos a nosotros mismos.

El presente trabajo pretende poner de manifiesto algunas de las interpretaciones acerca del Mal, desde la óptica de la ineludible responsabilidad del ser humano en la ejecución de su dimensión moral. Y es que aceptar este planteamiento es el reconocimiento implícito del dejar a un lado el empeño por exonerar al ser humano de la responsabilidad de sus actos.

Reconocer nuestra implicación lleva indisolublemente ligada la aceptación de una dimensión natural, mundana y brutalmente cruel. Lleva, por doloroso que resulte, aparejado el sabernos herederos de un fracasado modelo, el *ilustrado*, que postulaba a la Razón como elemento clave para la consecución del Bien en el Mundo.

Reconocernos como responsables del dolor y del sufrimiento que a diario presenciamos en los noticieros o en nuestro entorno más cercano, es la evidencia más plausible del fracaso del ideal ilustrado de la Razón como mecanismo para el bienestar social y la superación de las desigualdades.

No obstante el hecho de ser responsables directos del problema del Mal en el Mundo tiene una ventaja que puede pasar inadvertida por la dureza de la afirmación y es el hecho de que precisamente por ello somos, hasta donde el ejercicio de nuestra libertad nos permite, capaces de actuar contraviniendo esta tendencia.

Ya no contemplamos el Mal y el sufrimiento como meros sujetos pasivos sino que, asumiendo con responsabilidad el hecho de nuestra condición y de nuestra libertad, podemos convertirnos en actores del bien. Hay por ello hueco para la esperanza y la creencia en la posibilidad de una Humanidad más justa y más equitativa si somos capaces de cultivar una ética que integre de forma madura y adulta la problemática de nuestra condición.

2. La eterna pregunta

Una de las cuestiones que permanece perenne en la condición humana es la de plantearse las grandes preguntas relativas a su existencia. Desde los anales de la historia el ser humano viene intentando dar respuesta a la mayoría de las grandes preguntas que le han suscitado la inquietud y el desasosiego propios de un ser finito.

Sin duda, una de las que ha permanecido sin verse afectada por el paso de los siglos es la pregunta por la causa de las cosas, por la naturaleza de cuanto le acontece y, en última instancia, por la razón de ser de la propia existencia suya y la de su mundo.

La razón de ser de las cosas es una de las principales cuestiones por las que el ser humano tiene especial predilección. Buena prueba de ello es el desarrollo de las Ciencias a lo largo de la Historia, que han sabido dar luz a las eternas dudas que atenazaban al Hombre. La Historia y su devenir cobran un nuevo y radical sentido a la luz de las Ciencias. Pero éstas no han sido capaces de determinar, por lo menos de manera certera, la causa del problema objeto del presente trabajo.

Si bien es cierto que existe una parte del Mal, el de carácter físico, que es perfectamente explicable a partir de los fundamentos científicos, el de carácter moral continúa manifestándose opaco a la luz de las Ciencias.

Pese a que el presente trabajo trate de reflexionar sobre las posibles explicaciones que al Mal moral se pueden dar desde el punto de vista filosófico, no quiero dejar de empezar las citadas reflexiones desde un punto de partida bien determinado, tanto en el tiempo como geográficamente. Me refiero, sin dudar, al terremoto de Lisboa que asoló la capital lusa allá por el siglo XVIII.

Puede uno preguntarse cuál es la razón de que, tratándose de unas reflexiones acerca de las causas del Mal moral, decida comenzar por un desastre de carácter natural que cae directamente del lado del Mal físico. Si bien es cierto que esta premisa expresada se cumple, no es menos cierto que el desastre de Lisboa constituye un punto de inflexión en la manera en la que nos relacionamos con el problema del Mal y, por lo tanto, debe de ser reseñada.

El desastre de Lisboa que azotó la capital de Portugal en 1755, supuso como decía un antes y un después para la sociedad europea. Pero ¿cómo un desastre de

tamaño magnitud puede afectar a la cosmovisión de una sociedad? ¿Cómo puede perturbar un fenómeno natural la concepción del Bien y del Mal de la sociedad ilustrada de aquel momento?

Por extraño que parezca, el terremoto y posteriores desastres que asolaron la capital lusa, no arrasaron únicamente infraestructuras sino que también dejaron heridas de gravedad a sistemas filosóficos reinantes desde tiempo atrás. Buen ejemplo de ello lo tenemos en el modelo de Pope, representado en el *Cándido* de Voltaire en la figura de *Pangloss*, para el que todo cuanto acontece no solo es necesario sino bueno.

Pero, vayamos por partes. La situación de la Europa de aquel entonces era relativamente buena. Sus gentes se encontraban sumidas en el espíritu optimista que la Ciencia y la filosofía les habían inculcado. Se sentían desvinculadas en buena medida de la superstición y el miedo del pasado y, quizás por primera vez, veían el Mundo con unos ojos diferentes a los que lo habían estado observando hasta aquel entonces.

Tal era el optimismo reinante que se tenía previsto celebrar un congreso de filosofía para reflexionar en torno a la idea del “*Todo está bien*”. Obviamente, la Historia quiso poner los motivos para que el citado encuentro se cancelara. Difícil tarea era encajar la barbarie a la que la Naturaleza había sometido a los hombres y mujeres de Lisboa en el modelo que el sistema de Pope promulgaba por aquel entonces.

La forma en que la Naturaleza se ceba con la capital lusa y sus gentes no parece conocer precedente y conmociona a propios y extraños a lo largo y ancho de Europa. Es este momento el que constituye un antes y un después en la concepción del Mal, que cambia radicalmente de parecer.

Hasta el momento se concebía la realidad como estructurada de la mejor manera y conteniendo el mayor bien posible, pero el desastre de Lisboa hace necesario un replanteamiento de esta premisa y del problema del Mal en general.

Semejante desastre no encaja en los patrones establecidos de una deidad que ahora se debate entre dos grandes modelos de cosmovisión: Rousseau y Voltaire. Ambos comprenden el desastre desde dos ópticas radicalmente diferentes tal y como lo expresan sus escritos.

El primero, fiel defensor del hecho de mantener la idea de un Dios dador de sentido ante tanta barbarie. El segundo, desencantado ya de la creencia en el orden preestablecido y acérrimo defensor de la crueldad e indiferencia de Dios.

Ambos formulan la misma pregunta que aventurábamos al principio del presente capítulo: ¿por qué? La pregunta que Leibniz sabría responder con su celeberrimo *Nihil est sine ratione* parece haber quedado ahora sin respuesta.

Ambos autores se aproximan a la desgracia de Portugal desde ópticas opuestas con el objetivo de comprender el sentido último de lo acontecido. Uno, Voltaire, desde la conmoción que todo aquello le produce, parece querer abofetear al *Cándido* que algunos llevan aun en su interior y que les hace empeñarse en negar la evidencia y vivir en el consuelo de que todo cuanto acontece, por miserable y desdichado que parezca, responde a un fin último que desconocemos.

Como en el caso de la vieja, o de Cunegunda, buscamos siempre a nuestro particular Pangloss para que nos consuele sobre el sinsentido de la existencia apelando a una visión teleológica de la misma.

Pero analicemos por partes las posiciones de cada uno de nuestros autores para comprender cómo quedaban representadas dos visiones bien diferenciadas del mismo suceso:

Rousseau se mantiene firme en las tesis del sentido de todo cuanto nos rodea. Quiere, porque se trata de un sentimiento por encima de las razones, comprender y encajar la barbarie que le ha tocado vivir, desea que ese principio de Razón suficiente del que hablaba Leibniz siga presidiendo cuanto acontece en el Mundo. Anhela, por encima de todas las cosas, el amparo que la noción de sentido es capaz de darle; no quiere sumar al dolor agónico de las víctimas y de sus familiares el hecho de la privación de un sentido, de una razón, de un consuelo para todo aquello. Sencillamente siente pavor ante el llamado *horror vacui*. Se niega a perder el elemento de consuelo que el sistema de Leibniz le garantiza. Es comprensible, y casi lógico, que su máxima sea proteger a los sufrientes intentando darle una significación a tamaña barbarie aun a costa de contravenir la evidencia plausible. Intenta hacer comprender a las víctimas del sismo que ese desastre es consecuencia del plan de Dios, en una muestra más de racionalización del dolor.

Pero nuestro autor no lo deja aquí y hace, además, una interesante crítica del daño que el contacto con la civilización ha hecho en el ser humano. Al reflexionar sobre las causas del devastador desastre de Lisboa distribuye la responsabilidad que, según él, es imputable a los gobernantes que autorizaron la construcción en lugares inadecuados, permitiendo el hacinamiento de las 30.000 almas que perecieron aquel 1 de noviembre de 1755.

Rousseau, como buen crítico de la civilización, pretende de esta manera repartir responsabilidades entre todos los implicados en esa desgracia de 1755. El Hombre quizás sea una víctima en estos momentos, pero el principio de Razón suficiente vincula a Dios de tal manera que, de crear, creará el mejor de los mundos posibles de la multiplicidad de opciones que posee y estas son fruto del acto libre del Hombre previo a la creación misma luego, las consecuencias son quizás directamente imputables al ser humano por lo menos en una parte.

El problema del Mal derivado del desastre natural de Lisboa era una preocupación para ambos autores, que ya habían mantenido un interesante intercambio epistolar en el que Rousseau hace alarde de una mezcla exquisita de ironía. Sirva de muestra esta breve cita extraída del estudio preliminar, en el que critica la posición de Voltaire sobre su análisis de las desigualdades sociales:

“...he recibido su nuevo libro contra el género humano, lo que le agradezco [...]. Nunca se ha desplegado tanta inteligencia en un esfuerzo por hacernos bestias. Tras leer su libro, se tiene el deseo de ponerse a cuatro patas, pero, como he perdido el hábito hace más de sesenta años, temo que no podré recuperarlo...”^{III}

Pero, centrándonos en el tema en cuestión, Rousseau remite una carta a Voltaire tras la lectura de su *Poema al desastre de Lisboa* en la que, como veremos, arremete abiertamente contra la idea del todo está bien. En ella Rousseau no se conmociona por el contenido de sus versos sino por, como bien dice, el hecho de que lo “...sume en la desesperación...”^{IV}.

Y es que la esperanza, la virtud y arma de doble filo del doliente, es la piedra de toque en el planteamiento de ambos autores. Renunciar a ella lleva implícita la cuestión de

^{III} Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos polémicos*; Madrid, Tecnos, 1994.

^{IV} Op. cit., Pág. 5

comprender el universo en el que Dios pasa de ser el creador del mejor de los mundos posibles a ser un mero espectador que asume que nuestra condición es la de sufrientes ante su indiferencia.

En el polo opuesto al planteamiento de nuestro primer autor tenemos a Voltaire que quiere erguirse por encima de los huecos consuelos y asumir con entereza las implicaciones de dar por concluida una cosmovisión que era manifiestamente incongruente con la realidad. Sencillamente todo no puede estar bien. No tiene sentido que sea el mejor de los mundos posibles el presidido por el desastre, la muerte y la destrucción. No tiene sentido que un dios, el dios de Leibniz, quisiera confeccionar este Mundo y no uno libre de todo dolor.

El problema no es ya quedarse en las concepciones enfrentadas de ambos autores sino en las implicaciones de las mismas, ya que se nos presenta el problema de un Dios coautor del Mal en el Mundo o, en el mejor de los casos, indiferente o impotente ante ello. La creación, con semejante cantidad de sufrimiento, no merece ser considerada el mejor de los mundos posibles. Dios cambia, de la mano de Voltaire, de ser un creador benévolo a un consentidor en el mejor de los casos.

Pero, ¿Qué se esconde tras la razonable duda de Voltaire? ¿Qué esconde la crudeza de sus afirmaciones? Aunque no le falta razón a Rousseau a la hora de querer brindar a los dolientes y a la Humanidad misma un sentido a todo cuanto acontece en la realidad, la óptica de Voltaire lleva consigo el singular hecho de que lo creado comienza, aunque aún de forma muy sutil, a plantear incoherencias insalvables en lo referido a la conciliación de la idea del principio de Razón suficiente y la dolorosa existencia.

La manera de relacionarse con la realidad, que comportaba ser meros sujetos pasivos, observadores, meros figurantes en una obra de teatro ya escrita de antemano y con un final feliz y exitoso, supone ahora relacionarse con la realidad de una manera diferente.

Voltaire establece una serie de premisas que marcan una nueva tendencia:

- La dignidad debe estar por encima de la necesidad de consuelo^V.
- Dios aparece como cómplice o como incapaz de crear un mundo mejor^{VI} pues
“...Dios os observa con la misma mirada que a los viles gusanos...”.

^V VILLAR, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995, p. 162 § 120

^{VI} Cf. Op. Cit., p. 160 §67

- El Mal y el sufrimiento nos acercan a la pregunta por nuestro ser^{VII}.

La radical diferencia de nuestro pensador frente a Rousseau reside en la entereza de superar la *necesidad* del consuelo, en su anhelo de dignificar la condición humana y emanciparla de la condición de aquellos meros sujetos pasivos. Reivindica la existencia humana como un proceso consciente de la pertenencia a un mundo hostil, a un entorno sobre el que no tenemos control.

Ahora, por primera vez, nos preguntamos y exigimos a Dios respuestas ante el sufrimiento. La teodicea se manifiesta insatisfactoria tal y como había sido planteada hasta el momento. Lo creado, la criatura, se vuelve hacia el Creador para exigirle responsabilidades por cuanto padece, y el consuelo no puede ser razón suficiente para su sustento y justificación.

Voltaire encarna a una Humanidad desencantada por un sistema extenuado, un pensamiento forzado al extremo que se asemejaba al modelo geocéntrico de Ptolomeo^{VIII} que, por numerosas que fueran las evidencias que indicaban lo errado de su planteamiento, no hacía más que reinventarse para cuadrar el círculo.

Así el pensamiento de Leibniz era constantemente repensado para conciliarlo con la realidad dolorosa que evidenciaba la incoherencia entre el ser y el deber ser a la manera en que Cándido buscaba consuelo en el ausente Pangloss^{IX} cuando decía:

“...qué gran lástima que el sabio Pangloss haya sido ahorcado, contra la costumbre establecida, en un auto de fe; él nos diría cosas admirables sobre el mal físico y sobre el mal moral que cubre la tierra y el mar, y yo me sentiría con suficientes ánimos para atreverme a hacerle respetuosamente algunas objeciones...”

Y es que quizás, tal y como pedía Rousseau, solo se trate de buscar quien nos ayude a buscar consuelo y ánimo ante esa cruda realidad.

Es, en este punto, donde se ve claro cómo el terremoto de Lisboa no hace más que poner sobre la mesa el problema de la imposibilidad de comprender el Mal en las numerosas evidencias de su existencia.

^{VII} Ibídem Cf., p. 164 §200

^{VIII} Recuérdese la Teoría de los epiciclos aprovechada por este autor para explicar el modelo geocéntrico y sus problemas de conciliación con la realidad.

^{IX} VOLTAIRE, *Novelas y cuentos*; Barcelona, Planeta, 1982. Pág. 35.

No obstante, se podría pensar que el problema del Mal y la insatisfacción que los múltiples intentos de justificarlo a lo largo de la historia han generado son un denominador común y que Lisboa no añade nada nuevo a esta cuestión. Se podría incluso decir que la importancia de Voltaire radica casi exclusivamente en el cuestionamiento de un sistema que ya se manifestaba, como decía, insuficiente para dar respuesta al problema del Mal en el Mundo y que su contribución es, únicamente, el haber puesto la puntilla a una situación que se antojaba insostenible.

Voltaire, a diferencia de Rousseau, prescinde de la necesidad de la esperanza, prescinde del deseo de comprender la realidad desde un punto de vista teleológico y de la mano de Dios; quizás simplemente, parece querer entregarse a aquella máxima de *Martín*^X en su obra *Cándido* cuando dice:

“...trabajemos sin razonar; es el único medio de hacer soportable la vida...”

Pero, por si fuera poco, esa desesperanza se transmite también en su obra sobre el Optimismo, en la figura de aquel marinero que acompaña a Cándido y a Pangloss en su llegada a la derruida Lisboa y que, embriagado, no tiene reparos en dedicarse al pillaje y a comprar *“...los favores de la primera mujer de buena voluntad que se encuentra entre las ruinas de las casas destruidas...”*^{XI} mostrándonos la parte más mezquina de nuestra condición. Él simboliza ese otro debate sobre la otra gran dimensión del problema del Mal: la moral y es, justamente en este punto, donde Voltaire apunta algo nuevo al debate del problema del Mal.

Ese marinero, la desesperanza que transmite en relación con la naturaleza humana, nos muestra ese otro aspecto desesperanzado de Voltaire que ya tampoco parece confiar en la Humanidad.

El reflexionar acerca del problema del Mal físico ha dejado entrever el problema del Mal moral que queda retratado en el pillaje de aquel mezquino marinero que acompaña a los personajes de Voltaire que, heridos y fatigados, se empeñan en buscar explicaciones al sinsentido de tal barbarie.

El marinero muestra al lector de la época y al actual, no solo el problema del Mal físico representado en el sismo y las consiguientes catástrofes que asolaron la capital de

^X Op. Cit. Pág. 98.

^{XI} Ídem, Pág. 17

Portugal sino, también, como el pensamiento de aquella época se empeñaba en racionalizar todo cuanto pasaba obviando el problema del Mal moral representado en la persona de ese malvado personaje.

Con Lisboa se abre un periodo de reflexión en torno también a la nueva concepción del problema de un mal mayor y más complejo: el moral.

Y es que Voltaire, en su empeño por hacer despertar a la Humanidad del sueño de las bondades de la Naturaleza en la que había estado adormilada, quiere retornarla a la dureza de la existencia, despojarla del consuelo para situarla en el centro de la vida.

Dios ha sido desplazado del núcleo de la cuestión, aparece ahora como clamorosamente al margen de la Creación pese a conocerla de primera mano tanto como creador como criatura (tal y como el propio Voltaire plantea en su poema sobre el desastre de Lisboa, en el que recrimina a Dios el hecho de no haber cambiado el Mundo aun cuando habitó entre nosotros y pudo conocer de primera mano las miserias de nuestra existencia).

La divinidad ocupa ahora un segundo plano en beneficio de una Humanidad sufriente que se pregunta por su existencia, su sentido y su destino. La esperanza aún la alberga, pero no depende del consuelo del “todo está bien” para subsistir. Ha habido un ***giro antropocentrista*** en el que el ser humano ocupa el núcleo de las preocupaciones. Pero ese giro nos ha hecho conscientes, también, de nuestras propias miserias.

Nuestro tránsito de meros sujetos pasivos, como lo describía con anterioridad, a sujetos plenamente activos y en el centro de cuanto acontece, ha llevado aparejado un poner bajo el criterio de la Razón, ya no los designios de Dios, etc. sino el sentido mismo de nuestra condición.

Voltaire abre la senda de la pregunta del *por qué*, pero sobre todo del *por qué a mí* como duda nuclear sobre el problema del Mal: es ella la que vertebrada todas las demás dudas acerca del posible carácter teleológico de la existencia humana. Pone de relieve el drama de la inseguridad de la existencia, de la finitud y del sufrimiento. Las falsas certezas, de las que necesariamente había que emanciparse, han traído consigo la reapertura de la herida sobre el problema de la condición finita del Hombre y la eterna pregunta por nuestra propia naturaleza.

3. La pregunta por la esencia

La confortabilidad de la existencia se ha quebrado con el terremoto de Lisboa. La Naturaleza se torna ahora una hostil y vasta potencialidad destructora. Las certezas en las que nos movíamos han desaparecido o están en grave cuestión, se hace necesario un replanteamiento de la relación con la realidad y con nosotros mismos.

Vuelve a sucedernos como en el relato bíblico en el que, tras comer del árbol prohibido, tomamos conciencia de nuestra desnudez al haber sido expulsados del paraíso terrenal. Las metafóricas vestiduras de Pope y Leibniz son una quimera que queda atrás ante la extraña sensación de indefensión que la vida nos suscita.

El principio de razón suficiente, por ejemplo, pretendía explicarnos la forma en cómo la realidad interactúa con nosotros y cómo ocupamos un lugar en ella, un sentido. La tesis del *todo está bien* está referenciada a nosotros mismos, pretende explicarnos que lo que vemos, sentimos y no comprendemos muchas veces, es así porque **debe ser así** y responde a un bien mayor.

Pero con el replanteamiento que de la cuestión hace Voltaire se obtiene un nuevo e inquietante punto de vista en el que como hemos visto no hay hueco para la esperanza ultraterrena ni para el exceso de optimismo respecto de la condición humana.

La reflexión verdaderamente importante no es ahora acerca de cómo Dios organiza el Mundo o si lo que en él hay contenido es efectivamente la mayor cantidad posible de Bien, sino que ahora es el Hombre el que está en el centro del debate. Las grandes preguntas no se refieren ahora al pensar de Dios acerca del ser humano sino que como éste último encaja los padecimientos de la existencia.

Padecimientos que siguen compartiendo, como bajo la tesis de Pope, una doble naturaleza, esto es, física y moral. De los primeros (y tal y como aventura Rousseau) podemos llegar a ser en parte responsables al no poner los medios para mitigar sus efectos^{XII}, pero hemos de reconocernos en la mayoría de los casos indefensos ante su acontecer. De los segundos, somos directamente responsables tanto de su acción como

^{XII} Me estoy refiriendo a cuando Rousseau reflexiona acerca de cómo el terremoto de Lisboa se hubiese cobrado menos vidas si los gobernantes no hubiesen tolerado el hacinamiento de las gentes en la ciudad de Lisboa.

de sus consecuencias. La decisión de aquel marinero de saltar del barco en el que viajaba junto con Cándido para dedicarse al pillaje, a emborracharse y a comprar los favores de los pobres desdichados que sufrían los tormentos del Mal físico que les azotaba, es ahora una decisión directamente salida de la capacidad del ser humano para ejercitar su libre albedrío, dejando a un lado la Ley moral y actuando pura y llanamente en beneficio propio.

Voltaire imprime el primer movimiento a una cuestión latente quizás en la sociedad de aquel entonces, presente en las reflexiones de aquellos que, como Cunegunda, se habían confrontado con la cruda realidad de la desigualdad y el sufrimiento libre y voluntariamente ejercido por sus semejantes.

Pero la desigualdad, el sufrimiento, el dolor etc. producidos por el Mal moral no son sino los efectos visibles de una causa invisible, una máxima desconocida que logra *seducir*^{XIII} al Hombre para el ejercicio del Mal moral. Hay pues, a la base de esta problemática, una cuestión aun no resuelta y que puede constituir la clave para la reinterpretación del drama del sufrimiento derivado de la acción humana.

Ya el elemento fundamental no es, a mi juicio, el hecho de si la realidad posee o no una teleología, si la Naturaleza de las cosas es buena o no, o si todo responde a un plan incognoscible para nosotros. Estas son cuestiones que habíamos convertido en capitales para eludir la verdadera pregunta ante el dramático hecho de una existencia sin un aparente sentido en la que somos responsables directos de nuestros actos: ¿Por qué obramos moralmente Mal si ya no estamos en el mejor de los mundos posibles?

Hasta ahora, dábamos respuesta al dolor y al sufrimiento, dotándolos de sentido al objeto de darnos nosotros mismos una sensación de sosiego sobre la realidad, curándonos del desamparo al que nos vemos arrojados desde el comienzo de la existencia hasta el final de nuestros días.

La privación de un sentido teleológico para la existencia nos obliga a convivir con el hecho de la responsabilidad de las acciones y de todo efecto indeseado de las mismas: ya no puede ser racionalizado en la clave en la que se venía haciendo hasta ahora.

^{XIII} KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, Pág. 53.

El Hombre parece comprender que sus acciones son ya responsabilidad de actos voluntarios y libres fruto de su elección y, como consecuencia de ello, se confronta con el desalentador panorama de la gratuidad del sufrimiento.

Pero cabe plantearse si estas acciones voluntariamente elegidas son consecuencia de una natural propensión al ejercicio del Mal moral o si, antes bien, se trata de cuestiones meramente circunstanciales, mediadas por el contexto en el que se desarrollan.

En este sentido Kant, en la obra ya citada con anterioridad, establece un exquisito análisis acerca de las posibilidades de las diversas condiciones del género humano en relación con el problema del libre albedrío y sus consecuencias.

La Libertad constituye, con la cuestión moral, un binomio inseparable. Las acciones libres son siempre o buenas o malas de acuerdo a la ley moral que los propios sujetos deciden darse. Es por ello que en un nuevo contexto en el que el Hombre está en el centro de las explicaciones, ante el Mal moral, la cuestión de la libertad se vuelve ineludible.

Para esto supo tener gran acierto Kant a la hora de analizar el proceso y su complejidad. Como él mismo concluyera, en cuestión de moralidad no existen los términos medios y, ante la pregunta de las razones por las que el ser humano se hace responsable de sus actos, no caben posiciones intermedias: El Hombre debe ser o bueno o malo.

Destaca entre sus numerosas y enriquecedoras reflexiones la que hace, por ejemplo, en relación con la posibilidad de que el Mundo en su conjunto esté mal. Todo el devenir de la Historia, en definitiva, no sería más que una manera de ir perfeccionando una creación (o un estadio de la existencia si compartimos sus reflexiones acerca de la *caída*^{XIV}). La destaco por lo llamativo de su planteamiento y por lo diferente de las tesis que veníamos manejando hasta el momento, en las que la realidad parecía estar perfectamente conformada y no había espacio para nada más.

No obstante, dejando a un lado estas tesis expuestas por Kant y defendidas por pensadores como Rousseau, se nos muestra un ser humano con un *germen* de bondad en su interior que ha sido desviado de obrar el bien que posee.

^{XIV} Op. Cit. Pág. 51 y ss.

Kant establece unas interesantes matizaciones al problema del Mal. Lo primero que establece es que la idea de universalidad de la condición de maldad en el ser humano es una cuestión compleja puesto que, siempre, se trata de una decisión individual motivada por el hecho de confrontar la ley moral con las máximas de cada uno.

Pero, ¿cómo puede dar respuesta Kant al actuar de aquel marinero del Cándido de Voltaire o a aquel inquisidor que abusaba de la joven Cunegunda? ¿Qué tiene que aportar nuestro autor ante el drama del Mal moral?

Kant da una valiosa vuelta de tuerca al partir de la base de que a todo ser humano se le ha de presuponer, como en el caso de su salud física, una salud espiritual que lo hace poseedor de una naturaleza que comprende la conveniencia de la Ley moral.

No obstante, surge el problema de la sociedad de 1755 y de la actual: ¿cómo se explica entonces el hecho de que se obre mal moralmente? Se trata, quizás, de un complejo primer fundamento incognoscible para nosotros que hace que el ser humano pase de tener *disposición al Bien* a tener *propensión al Mal*.

Esta propensión moral puede afectar a las razones por las que el ser humano decide elegir el comportamiento moralmente malo, sino que además puede pervertir el sentido de las acciones para las que, según Kant, estamos naturalmente dispuestos y hacerlas degenerar en vicios^{XV}.

Y es que, a la base del problema del Mal, parece estar esa concupiscencia que nos hace ser frágiles (*fragilitas*) aun conociendo lo moralmente bueno, impuros (*impuritas*) para engañarnos a nosotros mismos a la hora de regir nuestra actuación y revestirla de legalidad y, finalmente, corruptos (*corruptio*) en nuestro actuar al invertir el orden moral de nuestras motivaciones.

Y es esa propensión que afecta a todo Hombre^{XVI}, “...*incluso al mejor...*” la que nos hace actuar mal moralmente hablando. La inversión del orden de las cosas, el someter los principios morales a nuestro intereses propios es lo que nos hace perversos de corazón en las palabras del propio Kant. Ya se nos hace insuficiente la norma moral como mero motor de la actuación y buscamos nuevas motivaciones en el actuar que acabamos anteponiendo a las razones iniciales, considerándolas más válidas.

^{XV} Cf. Op. Cit. Pág. 35 y 36

^{XVI} Cf. Op. Cit. Pág. 47

Es esa *heteronomía*^{XVII} la que provoca que no sea la ley misma la que da el impulso al acto, sino que sea más bien el objeto que media la asunción como propias de nuevas máximas por parte del Hombre puestas a la base de su libertad.

Kant expresa de manera clara y contundente las premisas sobre las que se funda aquella emancipación que iniciara Voltaire liberando al ser humano de la necesidad de una comprensión teleológica de la realidad. Kant incide, además, ya no solo en el ser humano como especie responsable de sus actos sino que enfatiza la singularidad de cada hombre y mujer que, libremente, decide tomar para sí nuevas máximas que han de regir el ejercicio de su libre arbitrio y seguir la universalidad de la Ley moral o la particularidad del amor a sí mismo.

Contravenimos de alguna forma el germen bondadoso del que participamos al alejarnos de él, al cultivar la *unidimensionalidad* del hombre frente a las *multidimensionalidad* que, por definición, podemos llegar a tener. El ser humano posee la capacidad de ser un Ser plenipotenciario, de ahí que en el ejercicio de su libertad pueda obrar de acuerdo a su condición o contravenirla al no dejarse llevar por la verdadera disposición al Bien. Obrar bien, dirá Safranski, es actuar sin límites, dejarse llenar de la gran obra del Creador y participar del gozo de este conocimiento^{XVIII}.

Unidimensionalidad representada quizás en ese sentimiento de conservación y amor propio del que habla Kant en su obra, frente a esa multidimensionalidad que nos representa como potenciales hacedores del Bien moral.

El ser humano posee pues una propensión particular a elegir máximas que contravienen la Ley moral ya que comparte, quizás, en su esencia un elemento oscuro proveniente de la Nada de la que ha salido, de esa seducción del mal radical.

Uno de los autores que plantea estas tesis acerca de nuestra coparticipación de la Nada es Schelling. Su concepción de la Naturaleza, al más puro estilo de Spinoza, con la *natura naturans* de la que emana la *natura naturata*, alberga dentro de sí un principio de vida y muerte del que somos partícipes.

^{XVII} Cf. KANT, I. *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres, Crítica de la razón Práctica, La Paz Perpetua*. México, Ed. Porrúa, 1990. Pág.52

^{XVIII} A este respecto Cf. las reflexiones establecidas en la obra de SAFRANSKI, R. *El Mal o El drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 50 y ss.

En la esencia de la Naturaleza, en la capacidad creadora de la misma, radica un elemento destructor, salvaje y despiadado que con la misma fuerza que se expande para crear vida, se contrae para destruirla. Así pues, sea por efecto de la creación, por la consiguiente participación de la Nada de la que venimos o por el hecho de formar parte de la Naturaleza de la que nos habla Schelling, se abre una interesante ventana a la concepción del ser humano.

La participación necesaria de éste de una dimensión oscura y destructiva, nos permite abrir una senda de interpretación de los actos humanos radicalmente diferente. Poseemos pues, una dimensión irracional y pulsional a la par que otra racional.

Schelling ahonda más en esta comprensión en un plano “...cosmológico y teológico...” de la realidad y considera que la acción creadora de Dios es inacabada, debe cobrar forma en el desarrollo de sus potencialidades. Dios en el crear solo pone en movimiento las cosas, pero corresponde a ellas el obrar en un sentido u otro, en plenitud o sin ella.

Se obra bien en la medida en que se actúa saliendo de los límites, de la materialidad, trascendiendo, expandiéndose como ese acto creador del Dios mismo y ayudando a dar forma y consecución a la obra creada. Es pues el Mal lo antagónico a este proceso, lo que queda pendiente de desarrollarse.

Lejos de tratarse de una mera especulación, el planteamiento de Schelling tiene como objeto exhortar al Hombre a ser consciente de su participación en la Naturaleza. Pero esta participación posee unos riesgos inherentes radicados en la posibilidad de perderse, de obrar en contra de lo que aparentemente se *es*. La absoluta posibilidad que representa la existencia humana, puede albergar tanto las más resplandecientes luces como las más siniestras y lúgubres tinieblas.

El Hombre se constituye como un ser emanado de la misma Naturaleza que crea y destruye brutalmente. No actúa a sabiendas mal por el hecho de ser malo por naturaleza, sino como consecuencia de su tendencia a “...permanecer en sí y junto a sí. Implica un movimiento contractivo...”^{xix} en lo que a mi juicio parece referirse a un principio de subsistencia.

Como en el caso de Kant, el deseo de conservación, el principio de felicidad y de amor a sí mismo hace que el ser humano desarrolle una actividad *contractiva* alejada de la

^{xix} Op. Cit., p. 58

expansión y el carácter plenipotenciario implícitamente contenido en la acción expansiva del obrar bien.

Schelling lo ejemplifica muy bien con la idea de Dios. Define el acto creador como un acto de expansión, de conciencia, cuyo opuesto es la oscuridad inherente al acto de contracción o inconsciencia.

El ser humano, que es la máxima expresión de la Naturaleza consciente de sí, representa la potencialidad a desarrollar, a rebasar los límites de su propia materialidad. Schelling establece un curioso método de comprensión o acercamiento al fenómeno natural y, por ende, al ser humano.

Mediante su narración del acto creador de Dios como ejercicio de expansión consciente, representado todo ello en la *natura naturans* de Spinoza, da el salto hacia la *natura naturata* para afirmar la singularidad del hombre frente al resto de la Naturaleza. Dios posee una dimensión incognoscible que se desarrolla en lo creado, que no está concluida por definición (*natura naturans*) pero que, en el caso del Hombre, puede consumarse como ejemplo vivo y consciente. “...*el abismo de Dios es el Dios todavía inacabado, el ser oscuro y cerrado, que aún no ha penetrado en la propia transparencia...es la potencia...*”^{XX}

Se trata pues de consumir, de desarrollar en su plenitud el acto de desplegar la potencia de la Naturaleza representada en nosotros que, como desarrollaría Kant, depende de nuestra capacidad para explotar los talentos que se nos han dado en un ejercicio individual aunque en última instancia asistida por la *gracia divina* tal y como recoge este fragmento de su obra^{XXI}:

“...*cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y solo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc. XIX, 12-16), cuando se ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más altas...*”.

^{XX} Op. cit., p. 56

^{XXI} El propio Kant reconoce en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que se trata de una labor hercúlea el hecho de vivir en el principio de ser mejores Hombres y respetar la Ley moral dejando de lado el mal radical, llegando incluso a abrir la posibilidad de estar receptivos a ayudas exteriores. Pág.61

Esta posibilidad puede quedar frustrada o, por el contrario, el ser humano puede convertirse en el “cómplice” de Dios. La vida desplegada a lo largo de siglos de Historia es la manera que tiene la creación de darse a sí misma, de abrirse y convertirse en la forma en la que Dios se conoce a sí mismo y perfecciona su creación a la manera que, con anterioridad también, expresara Kant^{XXII}.

El planteamiento de Schelling materializa, una vez más, el deseo de explotar el potencial piadoso inherente al Hombre. Llama a la rebelión consciente de esa tendencia a la conservación de los propios límites de la materialidad, a un transgredir las fronteras de la voluntad individual (a la manera del amor a sí mismo o principio de la propia felicidad de Kant) sobre la que se ciñe el deseo de fagocitar a lo que se tiene en el entorno, para ser capaces de aprehender la potencialidad que poseemos.

De la pregunta acerca de las causas por las que aquellos personajes de Voltaire hacían lo que hacían hemos empezado a preguntarnos por nuestra propia condición y, en este reiterar la pregunta por la condición humana y sus tendencias, es donde Schopenhauer ahonda en la línea abierta por Schelling, al conmocionarle la extraña relación del hombre con la oscuridad, la individualidad y la potencia no llevada a cabo.

Schopenhauer profundiza en el intento de comprender esta dimensión oscura del Ser en el Hombre y consume su modelo en torno a la idea del Mundo como Voluntad y Representación. La historia en la que, según Schelling, la Naturaleza debía conocerse a sí misma mediante el desarrollo de su potencialidad, no tiene nada de glorioso sino más bien todo lo contrario.

Para Schopenhauer, el Hombre tiende no solo a la contención en sus límites materiales y a la individualidad, sino a la instrumentalización de la realidad y al ejercicio del Mal. Este no es el mejor de los mundos sino que, antes bien, se trata del peor de los posibles.

El Hombre tiende al Mal de forma natural, la razón, que es el elemento diferenciador con el resto de la realidad, se torna en nuestro pensador en un elemento más al servicio del deseo de consumación de la Voluntad individual frente a la universal. Dice más: el Todo, la Naturaleza, es la Voluntad misma de conservación y nosotros no podemos (ni sabemos) escapar de ella.

^{XXII} Recuérdese en este punto cómo el propio Kant aseveraba lo siguiente: “...que el Mundo está Mal es una queja compartida por todos...” para posteriormente decir que está extendida entre algunos pensadores el hecho de que “...progresas precisamente en la dirección contraria...”

El Mundo cobra sentido referenciado sobre nosotros mismo, no se lo percibe como “lo otro”, sino como una representación al servicio de nuestro deseo, como un mero instrumento a la manera que tanto horrorizaba a Kant cuando hablaba de cómo el *mal radical* corrompía el fundamento de todas las máximas y caía en la perversidad.

Las relaciones humanas están igualmente mediatizadas por este principio y se escoran irremediabilmente hacia la lucha y las rencillas por la primacía de unas voluntades sobre las demás. El Mal, que no es fruto de ningún ente extraño ni diabólico, es la ausencia de núcleo espiritual en las cosas^{XXIII}.

Es esta Voluntad la que socavó, en la Humanidad heredera de la Ilustración, una razón instrumentalizada al servicio, por ejemplo, de la barbarie del nazismo o de tantas otras que se han cometido a lo largo de la historia de la Humanidad^{XXIV} en las que la corrupción está a la base de la acción.

La posibilidad de reconducir la situación en el Hombre es vista por Schopenhauer con desánimo y poca esperanza hasta el punto de que no concibe la creencia en el libre albedrío sino en una consecuencia lógica de nuestra esencia de la que, además, dirá^{XXV}:

“...si obra mal esto proviene de que es malo, y entonces la culpa no es suya, sino de quien lo ha creado [...] que están tan seguramente determinadas por todo esto como un triángulo por dos ángulos y una línea...”

por lo que incapacita al sujeto para una actuación diferente a la que está, de alguna manera y por esencia, conminado a realizar por una naturaleza y un carácter en conformidad al cual ha de actuar. Lo contrario implicaría admitir una existencia sin esencia.

Se hace fuerte en las tesis de la brutalidad del Mundo y del género humano. No cree que exista la posibilidad de la reconciliación de la Historia ni de la Humanidad a lo largo del Tiempo sino que, antes bien, ésta solo ha evidenciado el fracaso de toda creencia en la bondad humana

^{XXIII} Cf. Op. Cit., p. 70

^{XXIV} Véase a este respecto KEKES, JOHN; *Las raíces del Mal*; Argentina, El Ateneo; 2006.

^{XXV} SCHOPENHAUER, A; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*; Madrid, Edaf, 1996. Pág. 165.

La esperanza de redención de la Humanidad parece encontrar un resquicio, en medio del Mal que conmueve a Schopenhauer, al ser capaz de gestar la figura de los santos: personajes singulares que son capaces de trascender por encima de la mundaneidad en un ejercicio de introspección, en el que “...*el hombre llega al estado de renuncia voluntaria, de resignación, de verdadera indiferencia y total despojo de la voluntad...*”

Su indiferencia por el mundo conmueve a Schopenhauer. Son capaces de contemplar la realidad como meros espectadores, alejados de la vorágine de voluntad de supervivencia que rige todo acto. La Naturaleza es contemplada extáticamente desde la lejanía, comprendiendo que su dimensión va más allá de la individualidad y del principio rector de ésta.

Estas figuras han sido capaces de concebir el mundo por encima de la mera representación a la que estamos acostumbrados, han logrado rebasar la barrera del individualismo y del límite del sujeto para romper con la dinámica de la oscura voluntad, sienten compasión, empatía.

Todo ello en un oscuro e incognoscible proceso que se escapa de la comprensión del propio autor, que no sabe describir este proceso de una manera clara y ante el que únicamente se puede hablar de una suerte de *ruptura de la Voluntad*.

Y ese mismo deseo de superación de la mera Voluntad vacía de conocimiento es lo que asombra a Schopenhauer; los que antes se movían por espejismos y se dejaban atormentar ahora contemplan “...*a las figuras del ajedrez...*” con contemplación estética, alejada y abstraída. La verdadera trascendencia no es el hecho de descubrir la esencia de las cosas que ya sabemos que es la voluntad misma, sino el hecho en sí de abstraerse para tomar distancia de la realidad y salir de la dinámica de esa esencia.

Porque era la tiniebla la que rige el movimiento de las cosas en un deseo de conservación desde el comienzo mismo:

“...Es inútil intentar explicar la oscuridad que se extiende sobre nuestra existencia [...] esgrimiendo razones al estilo de que hemos sido desgajados de una cierta luz originaria, o de que nuestro ángulo visual ha quedado reducido por causa de algún obstáculo exterior; o de que la fuerza de nuestro espíritu no es adecuada a la magnitud del objeto, A tenor de tales explicaciones dicha oscuridad sería solamente relativa, se daría tan sólo en relación con nosotros y nuestra forma de conocimiento. ¡No!, la

oscuridad es absoluta y originaria: se explica por el hecho de que la esencia interior y primigenia del mundo no es conocimiento, sino solamente voluntad, una voluntad carente de conocimiento. El conocimiento en general es de origen secundario, es accidental y exterior. Por ello la mencionada oscuridad no es una mancha casualmente ensombrecida en medio de la región de la luz. Muy al contrario, el conocimiento es una luz en medio de una originaria tiniebla sin límites, de una inmensidad tenebrosa en medio de la cual se pierde... »^{XXVI}

^{XXVI} SAFRANSKI, R. *El Mal o El drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p.74 citando a Schopenhauer.

4. La angustia por la respuesta.

Hasta este momento hemos realizado un tránsito desde el Mal físico, representado en el desastre de Lisboa de 1755, hasta el Mal Moral. Dicho viaje ha venido suscitado por las lógicas preguntas que sobrevienen de un acercamiento a una nueva concepción de la realidad como la que se plantea de la mano de Voltaire que, recapitulando, en su empeño de liberar al ser humano de esa tendencia a creer en el “todo está bien”, ha vivido ajena a cuestiones que le afectaban directamente.

Con la puesta a un lado de la cuestión teleológica (y teológica) del asunto, se abría como vimos una etapa en la que el Hombre ocupa el centro de las reflexiones acerca del problema del Mal, especialmente en su dimensión Moral. Aquellos personajes que Voltaire en su obra sobre el optimismo describiera con tanto lujo de detalles, nos hicieron reflexionar sobre nuestra condición.

Kant nos aportó luz al dilema sobre si somos o no, malos por naturaleza y Schelling y Schopenhauer dieron su especial visión de la cuestión. No obstante, y si hubiera que trazar un denominador común a la cuestión última que explica el problema del Mal moral, quizás podríamos decantar una idea, un concepto: una suerte de *principio de conservación* que, en Kant, podría ser denominado amor a sí mismo o principio de Felicidad y en los otros pensadores unidimensionalidad o Voluntad.

Mi planteamiento es que a la base de la cuestión de la Naturaleza del ser humano no está solo la propensión al Mal por la asunción de máximas egoístas, o nuestra participación de una naturaleza destructiva, etc. sino que ese elemento incognoscible por el que tendemos a obrar moralmente mal está en una causa (la finitud) que se deja entrever por medio de unos efectos (el principio egoísta).

Quizás la sociedad, los sujetos que la componen, se ha orientado de tal manera que casi cualquier cosa está relacionada con el hecho de olvidar la única certeza que poseemos desde el momento en el que somos arrojados al Mundo: que somos seres caducos, finitos.

Se entiende, en consecuencia, que este miedo irracional, esta ausencia de preparación para el último y definitivo instante en la vida de todo ser humano permanezca latente en la cotidianidad de la vida de todos y cada uno de nosotros.

Desde que nacemos se nos enseña a vivir aprovechando el momento, a la sombra del *Carpe Diem* y a vivir ajenos al, quizás, tan necesario *Gnose te ipsum*. Las instituciones, los valores, las creencias permiten al hombre existir distanciándole de la inquietud y el desasosiego existencial que la pregunta y la respuesta por su propia condición le producen.

Esta dolorosa realidad es la certeza que le queda a la Humanidad tras, como Descartes, someter a la duda metódica todo cuanto le rodea. Salvemos no obstante una diferencia manifiesta: en el caso del cartesianismo las consecuencias de este método fueron la construcción de un sistema sobre la premisa misma que se había logrado aseverar (el Yo) mientras que, en un ejercicio digno de estudio del psicoanálisis, la Humanidad construye sobre la pregunta por el Ser, el parapeto que oculta la respuesta misma.

Quizás nos suceda como a la sociedad de la Europa de 1755, que vivía plácidamente en la quietud y la calma que le brindaba la comprensión de la realidad a la luz del prisma del “todo está bien”. Ahora, también quizás, puede que vivamos en la ficción del “todo es para siempre” por lo que se antoja necesario un replantear, ya no la cuestión de la autoría del Mal moral, sino las verdaderas causas del mismo, ahondando en esas insondables cuestiones de las que hemos venido hablando.

Para esta hercúlea labor no se me ocurre mejor pensador que la figura de Martín Heidegger que, con su estar la **finitud a la base de la pregunta por el Ser del Hombre**, explica la manera en la que éste (en lo sucesivo Dasein) se relaciona con la realidad (la denominada disposición afectiva [*Befindlichkeit*]) poseyendo de forma singular en lo social (en lo sucesivo das Man) la forma de una aprehensión tangencial de la realidad meramente instrumentalizadora, esto es, inauténtica en confrontación con la auténtica.

Autenticidad e inautenticidad que apuntan a una manera de relacionarse con la realidad y consigo mismo. La primera con una tendencia a hacerse dueño y plenamente consciente de su existencia y, por ende, de su finitud. La segunda más orientada a un vivir disuelto en el anonimato que le brinda el Das Man.

Inautenticidad que no debe ser entendida en un sentido peyorativo o degradador de la calidad óptica del Dasein, sino más bien como un estado^{XXVII} perfectamente natural del propio Hombre, una posibilidad de ser tan factible como su opuesta.

El hecho mismo de existir exige, de forma inexorable, al Dasein el verse expuesto a relacionarse con la realidad de forma fatigosa, a la manera de una carga, conminado por mandato existencial propio de su condición de Da Sein [ex – sistir, ser ahí]. Esta carga, quizás, le hace preferir la existencia mediada por el das Man que alivia el peso existencial al sujeto.

Esta nueva forma de relacionarse lo libera, aparentemente, de la obligación de aprehender la realidad de manera auténtica y satisface la inquietud^{XXVIII} por sentirse arrojado al Mundo [*Geworfenheit*] propia de su naturaleza.

El Dasein se relaciona, entonces, con la realidad mediado por los instrumentos que le marca el das Man en que está voluntariamente inserto, absorto y perdido, imbuido en el carácter público de la masa con el fin de negarse a sí mismo la posibilidad de existir de forma *auténtica*. Se reconforta, eso sí, en esta existencia tranquilizadora que le brinda la publicidad unívoca del das Man, se olvida y queda *absorto* en el Mundo de la generalidad.

Con sus instrumentos (la publicidad, la simplificación del todo y el conocimiento sin aprehensión de lo real) hace realidad una existencia esquiva (que anhela la paz y la calma) al amparo de vivir en el *todos* y a la vez *ninguno* del das Man.

Este estado que Heidegger describe con todo lujo de detalles en su obra, es denominado *caída* [Verfallen] y es consecuencia del deseo de darnos estrategias para garantizar la subsistencia en un entorno al que no hemos decidido venir^{XXIX}. La individualidad, que trae consigo la dureza de confrontarse con la existencia propia y finita (como seres vueltos hacia la Muerte) considera al tiempo como una amenaza entre

^{XXVII} Cf. Op. Cit., p. 198 Op. Cit.

^{XXVIII} Inquietud que no parece solventarse nunca de manera satisfactoria tal y como describe HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003; en la página 160 §136, al hablar de la “inexorable enigmaticidad que fija su mirada en él” ante la pregunta al Dasein por su “*que es*” o en el hecho de reconocer que es la propia disposición afectiva la que activa esta condición de arrojado al mundo y, por ende, de perpetua *aversión esquivadora*.

^{XXIX} A este respecto es brillante el paralelismo que establece M. Fraijó en la obra citada, *Dios, el Mal y otros ensayos*, al reconocer como el ser humano a lo largo de su historia ha establecido mecanismos para relacionarse e interactuar con el entorno haciéndolo más accesible, “...*personalizándolo*...” P. 210.

bastidores, se hace extenuante y por tanto decide entregarse (en la constante lucha del Ser del Dasein por “ser”) a la caída.

Autenticidad y aprehensión quedan olvidadas bajo el bálsamo relajante de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Se rumorea sobre cualquier cosa, porque así lo dicta el imperfecto método del das Man. El hablar sobre algo, sobre la realidad que nos rodea y sobre nosotros mismos, deja de ser un acto de aprehensión y transmisión para devaluarse en forma de difusión y repetición de lo que se presupone correcto.

No se verifica la autenticidad de lo dicho, del *dictum*, y el convivir (mediado por el hablar) pasa a ser una devaluación total del *conocer* al carecer de fundamento alguno. Se disuelve la naturaleza propia y del Mundo en ese discurso repetitivo y carente de significación, erigiéndose la habladuría en modo de comprensión del ser humano.

El Mundo y nosotros mismos dejan de ser un compendio de significaciones de las que nos apropiamos y pasan a constituir un *entretenimiento* o *distracción* en la que pasar el tiempo en una existencia despreocupada. Todo ello para lograr que transcurra el tiempo olvidando la verdadera condición de *absoluta posibilidad* del Dasein.

La *ambigüedad* alimenta cíclicamente este ejercicio devaluador del das Man, aplasta cualquier dimensión trascendente de la realidad y, simplemente, tranquiliza.

El círculo de la ambigüedad, del relacionarse falsamente con la realidad, se sustenta en el perpetuo y profundo deseo de aprehensión auténtica contrapuesto a la perenne superficialidad en la que se mueve el pretendido conocimiento que aporta el das Man.

La caída en la simplicidad y la generalidad del das Man viene necesariamente motivada por una huida ante el sobrecogedor y extenuante ejercicio que lleva implícito el optar por la autenticidad de la existencia del Dasein, por el consiguiente hiato que produce el saberse finitos.

La caída pone de manifiesto nuestra necesidad, nuestra disposición afectiva, para dejarnos disolver en la generalidad, bajo el amparo de la publicidad que todo lo homogeneiza, la habladuría que de todo sabe, la curiosidad que entretiene y la ambigüedad que lo es todo y nada a la vez.

Con ello logramos, como en el caso del “todo está bien”, la sensación de calma y seguridad que nos arrebató al contemplar la realidad de nuestra condición.

Esta huida del Ser propio, atestigua la fuga no del Mundo sino del *sí mismo propio como poder ser sí mismo propio*, dando la espalda de forma consciente al hecho de hacernos dueños de nuestra existencia porque sus implicaciones nos sobrecogen, nos **angustian**.

Y es que la angustia, que tiene por objeto lo enteramente indeterminado, genera un sentimiento de desazón [*Unheimlichkeit*], de inquietud^{xxx} y ausencia de familiaridad, de orfandad (en abierta confrontación con la sensación tranquilizadora que brinda el das Man) en el Dasein.

A diferencia del miedo, aquí no tenemos contra qué luchar o de qué huir, sino que parece que nos vemos forzados a quitar la vista, a *dar la espalda* a la aterradora visión que se nos muestra ante nuestros ojos por la inautenticidad de la existencia derramada en un mundo que no conocemos y que nos resulta *extraño* y ante lo que no podemos adquirir la habitual metodología Sujeto/Objeto.

La Angustia remueve los cimientos de la familiaridad^{xxxI} con la que el das Man nos había edificado el Mundo frente a nosotros. Nos damos ahora cuenta de la fragilidad de nuestro conocimiento, de la ambigüedad del mismo y de la burda distracción en la que estábamos inmersos. El Mundo, como cuando desalojamos a Dios y a la comprensión teleológica de la existencia del centro de nuestro pensar, se torna extraño, irrelevante e insatisfactorio, parece casi ser él mismo el que angustia.

Pero además, la angustia obra un proceso aún más importante que la diferencia radicalmente del miedo, y esa es la conmoción que genera en el Dasein. Si la configuración del Dasein se había hecho en base a la percepción del estar en el Mundo que le brindaba el das Man, derrumbados estos esquemas se agota la comprensión del sí mismo a partir del Mundo.

Se revela ahora ante nuestros ojos lo que hemos venido negando desde nuestra caída: la posibilidad absolutamente cierta de ser seres hacia la Muerte.

^{xxx} “...el no estar en casa [*Nicht-zuhause-sein*]...”

^{xxxI} “...*Zuhause-sein*...”

La angustia posee, por tanto, la capacidad de conmover y **revelar** al sujeto la posibilidad de decidir si retomar auténtica o inauténticamente su existencia y, además, le muestra el hecho de que, tanto angustia como caída, son elementos esencialmente constitutivos del Dasein. Esta sensación de arrojo al Mundo, de no familiaridad, es la situación natural en la que debería moverse el Dasein desde el momento de su nacimiento y hasta el día de su muerte ya que se trata de la lucha por el ser de nuestro ser.

Como para los ciudadanos de la Lisboa de 1755, la pregunta por el Todo acabó desembocando en nosotros mismo y ahora esa angustia que unos sintieron por la barbarie que les asolaba ha sido capaz de dejarnos entrever lo que se encontraba detrás de las dudas por la razón de ser de nuestras acciones: se nos ha revelado la pregunta por el Ser.

La Muerte adquiere, pues, un papel importantísimo al tratarse de un elemento fundamental para comprender el proyecto existencial del Dasein ya que, como vivencia personal e intransferible, no podemos llegar a comprenderla en su totalidad hasta vivenciarla, lo que supondrá la pérdida de la condición de *poder ser* del Dasein. A lo que podemos aspirar, por tanto, es a una comprensión de la muerte como un *estar vueltos hacia ella*.

Por ello la generalidad, la peculiar relación del das Man con el fenómeno de la finitud es meramente tranquilizadora. Nuestro día a día contempla la Muerte con ojos curiosos, como algo que *todavía* no nos ha acontecido, de espaldas a la posibilidad más certera que tenemos, como algo que *todavía* no está ahí y que acontece a otros y de lo que parecemos estar a salvo.

La caída nos mantiene familiarmente alejados de ella, imbuidos en la falsa creencia de que su inmediato y regular saber sobre ella aún no compromete nuestro poder seguir existiendo, cuando la triste y cruda realidad es que se trata de “...*nuestro poder-ser más propio...*”. El das Man nos muestra a la Muerte no como nuestra más certera posibilidad, sino como algo que no pertenece a nadie en concreto^{xxxii}.

^{xxxii} “...el encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las personas “cercanas” se esfuerzan todavía por persuadir al moribundo de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del

La admite, pero no como posibilidad más propia e insuperable de cada Dasein, sino como un fenómeno que acontece con carácter meramente probable.

La muerte de los seres cercanos, el conmocionarnos con su pérdida, posee la capacidad de angustiarnos y hacernos conscientes de la importancia de prestar atención a esta posibilidad más cierta de todo Dasein, dejando de lado la ambigüedad de las existencia propia del uno. El mundo del Uno carece de sentido.

Y es que este estar vuelto hacia la Muerte ha de servirnos para abandonar la incierta creencia en la que estamos sumergidos, debe exhortarnos a tomar conciencia del Mundo como posibilidad de desarrollo de nuestro Ser, observando de manera auténtica su potencial para con nuestro Dasein.

Tomar conciencia, adelantarnos a la univocidad de la finitud de nuestro Ser, de la absoluta certeza de la posibilidad más cierta que es la de dejar de existir como tales, ha de servirnos para actuar en consecuencia y que el Dasein es pura potencialidad, orientando pues nuestra existencia ante la certeza de una posibilidad insuperable: la de la Muerte^{xxxiii}.

Así es como, frente a la constante negación de la respuesta por la pregunta por el Ser del Hombre, Heidegger sabe dar una magistral respuesta sobre el problema de la concepción y posterior negación del pavor que nos provoca la contemplación de nuestra finitud.

Y quizás ahí, en la certeza de la Muerte, anida el deseo de conservación manifestado como una suerte de Principio de egoísmo que se manifiesta en una instrumentalización de todo aquello que nos rodea, perfeccionado a lo largo de la Historia de la Humanidad^{xxxiv} magistralmente expresado, por ejemplo, por Rousseau.

Y es que, en última instancia, el encaje del pensamiento de Heidegger en la cuestión acerca del problema del Mal moral en el Mundo, se ha de hacer a la luz del hecho de

mundo de sus ocupaciones... .. el uno procura de esta manera una permanente tranquilización respecto de la muerte..." Op. Cit. P. 273 – 274.

^{xxxiii} "...el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el uno mismo y le conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte..."

^{xxxiv} Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1990.

cómo esa disposición afectiva del Dasein para con la realidad tiene por objeto no tomar conciencia de su finitud.

5. Hacia una ética del reconocimiento.

Si hubiese que sacar algo en claro acerca de lo expresado hasta el momento en el presente trabajo eso sería que hay dos cuestiones fundamentales en relación con el problema que analizamos, esto es, por un lado la necesidad del concepto de *esperanza* y por otro la necesidad de un *reconocimiento* de nuestra propia condición.

El problema del Mal moral, analizado en cualquiera de sus manifestaciones, ha sido un denominador común a lo largo de la Historia de la Humanidad. Ambos (Mal Moral y Humanidad) se conectan a través de un concepto que tratamos al comienzo de este trabajo a la luz de las obras de Rousseau y Voltaire: la esperanza. Ella nos conmina a la obligación moral de ser partícipes del deseo de restitución, por una necesidad de saldar cuentas, entre víctimas y verdugos que va más allá de la idea de un Creador o de una concepción teleología de la realidad.

Y es que, con el *todo está bien* o sin él, los sufrientes merecen ser consolados. Es quizás esa la clave en la que resida la necesidad de explicar el fenómeno del Mal moral en el Mundo. Un Mal al que deseamos poner cara y exigir responsabilidades para que no quede impune aunque sea recurriendo a la escatología para lograr saciar ese exigente ideal de justicia.

Como expresara M. Fraijó^{XXXV}, “...la Teodicea, exige otro escenario, un mas allá que indemnice a las víctimas...” en un intento de recuperar “...la historia para los vencidos...”. Pensar en un escenario sin esta recapitulación sería, como en el caso de los campos de concentración, reconocer la nueva derrota de los sufrientes, la inutilidad de su dolor y la victoria (una vez más) de sus verdugos. Es por ello casi necesario querer creer en una “débil esperanza mesiánica”^{XXXVI} que repare el Mal acaecido.

La dignidad de Voltaire para con la víctimas no repara el daño que han sufrido pero al menos nos pone en la senda del análisis de otros problemas de fondo que ya hemos apuntado. Con Voltaire se abrió la doble senda de la desesperanza y de la comprensión de la brutalidad a la que podía verse abocada la Humanidad.

O quizás no, puesto que el hecho de habernos puesto en el camino del reconocimiento de nuestra responsabilidad para con el Mal moral nos ha dado la clave

^{XXXV} FRAIJÓ, M. *Dios, el Mal y otros ensayos*; Ed. Trotta, Madrid. Alianza, 2006, p. 66

^{XXXVI} *Ibidem* p. 69

para la verdadera esperanza de hacernos plenamente responsables de nuestras acciones y, consecuentemente, de poder cambiar el curso de la Historia.

El mejor de los mundos posibles, con atrocidades como los campos de exterminio, sí adquiere una nueva condición desde la óptica de Voltaire, una en la que la brutalidad y la barbarie humana se reeditan dolorosamente y el drama de esas oraciones que mataron “de piedad” a Dios quedan, aparentemente, mudos por su inutilidad y otra que implica al Hombre como responsable de que sucediera y (lo más importante) de que no vuelva a suceder.

Como Kant expresara, “...cada uno debe hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor...” y es ahí donde radica la verdadera esperanza que nos brinda el haber puesto al Hombre en el centro de la reflexión sobre el problema del Mal moral. Este hito nos ha servido para reflexionar y empezar a comprender cuanto parte tenemos en el trascurso del devenir de la Historia de la Humanidad y cuanto podemos hacer para cambiarlo.

El planteamiento de Voltaire no solo nos trae el problema de la responsabilidad y por ende de la capacidad de prevenir el ejercicio del Mal moral sino que además nos abre la senda de la reflexión acerca de las razones últimas de la elección de la acción moralmente mala. Ahora es el propio ser humano el que, con la idea o no de Dios dejada a un lado, es precursor de sus actuaciones en las que lo “...demoniaco se ha independizado del demonio...es un nombre para lo que nos pasa, para las maldades que perpetramos. Nuestro demonio no es ya la figura bíblica, sino nosotros mismos...”^{xxxvii}

Y es que puede que nuestra finitud, esa respuesta a la pregunta por nuestra condición como denominador común a las concepciones analizadas sobre el ser humano, sea la que me ha hecho querer postular el hecho de que a la base del problema del Mal moral está la incapacidad de integrar la realidad de la finitud de nuestra condición de *posibilidad abierta* que es el Hombre.

Quizás de una primaria necesidad de salvaguardar el cuerpo físico y cubrir las necesidades básicas hemos pasado a desear aglutinar bienes materiales para luego, por ejemplo, identificar la supervivencia con algo tan complejo como gestionar estructuras

^{xxxvii} FRAIJÓ, M. *Dios, el Mal y otros ensayos*; Ed. Trotta, Madrid. Alianza, 2006, Pág. 208

de abstracto poder. La supervivencia ha tendido a lo largo de los siglos a complicarse y a tornarse cada vez más abstracta hasta hacer imposible su seguimiento y conexiones primigenias. Se torna confuso comprender cómo hechos que parecen no estar relacionados directamente con la supervivencia, guardan relación inconsciente con ésta y justifican las acciones en virtud de este principio^{xxxviii}.

Todo ello quizás sirva para justificar la conexión entre el hecho de la finitud (conectado con el principio de conservación en su multiplicidad de complejas manifestaciones) y la maldad (intereses generales contrapuestos con particulares) o, si se prefiere en términos kantianos, el acoger lo malo como malo por motivo impulsor en la máxima propia y a la base del principio del libre albedrío que acaban yendo en contra del simple cumplimiento de la Ley Moral.

¿Qué cabe entonces esperar ante esta ambigüedad entre esperanza y natural propensión al Mal moral en el Hombre? ¿Debemos desistir del empeño de una sociedad mejor? Pero sobre todo ¿cómo hacerlo?

Comenzábamos este último apartado del presente ensayo destacando la necesidad de una *ética del reconocimiento*, la necesidad de volver a conocer a los sujetos presentes en el ejercicio de la eticidad, esto es, tanto los actores como los receptores.

A los primeros, los actores, se les ha de exigir el re-conocerse a sí mismos nuevamente. Al salir de la ficción en la que, según Heidegger, se vive la cotidianidad y el devenir del día a día. Un reconocimiento de nosotros mismos que pasa por la verdadera aprehensión no solo de la realidad del Mundo al que hemos sido arrojados etc. sino del binomio posibilidad abierta / finitud. Una doble condición que nos hará modificar esa disposición afectiva con la que nos relacionamos con el Mundo y con esa otra parte de esa ética del reconocimiento: los otros.

Y es que, los receptores del Mal moral son los otros, esos seres humanos que precisan un nuevo reconocimiento fundado en la esperanza de la que hablábamos en el comienzo y no solo eso sino el deseo de un futuro mejor. Con el reconocimiento de la otredad nos hacemos responsables de nuestro destino y del de los demás como sujetos éticamente activos.

^{xxxviii} Ya citaba con anterioridad la exposición acerca del origen y fundamentos de las desigualdades entre los hombres que Rousseau desarrollaba brillantemente para apoyar este planteamiento.

El ser humano siempre puede obrar en la dirección del bien pero elige el Mal por una multiplicidad de cuestiones^{xxxix} que le orientan a ello y que, en el fondo, son la manifestación visible de lo que está en su foro más interno: la disposición a la autoconservación.

Se hace necesaria una ética adulta, madura, del reconocimiento de nosotros mismo y del otro, que asuma con naturalidad y sin reservas el hecho de la finitud y el consecuente riesgo de actuar mal, una ética además, que vea en el otro la manera de desarrollar todas las capacidades propias de nuestra condición en el marco de una totalidad de la que no podemos desligarnos.

Una ética que nos haga reconocernos a nosotros y a los demás como esos seres finitos, frágiles y propensos al Mal que describió Kant, pero también como los mismos capaces de retorno al bien del que nos hemos apartado, como seres capaces de asumir que su finitud es oportunidad, es posibilidad abierta y no un lúgubre sino al que no desoír. Y a los segundos como imperativo moral.

Precisamos afrontar de manera decidida el hecho de que la potencialidad que albergamos es el contrapunto a la finitud misma. Convertir, en definitiva, la causa de ese *estado de corrupción o perversidad* en el motivo para una toma de conciencia de una existencia más auténtica.

Únicamente cuando seamos capaces de integrar el hecho mismo de la finitud, es posible que esas complejas manifestaciones del principio de conservación se tornen inútiles y la multiplicidad de efectos perversos que generaban desaparezca, apaciguando ese “Mal radical” del que hablaba Kant y que Lutero denominara *Ichhaftigkeit* o apego invencible al propio yo. Únicamente bajo la premisa de la posibilidad de erradicar la maldad del Hombre, esa culpa *innata* quedará mitigada.

^{xxxix} Cf. FRAIJÓ, M. *Dios, el Mal y otros ensayos*; Ed. Trotta, Madrid. Alianza, 2006, p. 226 en su referencia a Molt Mann al hablar de los denominados “círculos infernales”.

6. Bibliografía

- FRAIJÓ, M. *Dios, el Mal y otros ensayos*; 2ª ed. Trotta, Madrid. Alianza, 2006
- FRAIJÓ, M. *Filosofía de la Religión*; Ed. Trotta, Madrid. Alianza, 1994
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- HOBBS, T.; *Leviathan*, Argentina, Losada, 2003
- KANT, I. *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres, Crítica de la razón Práctica, La Paz Perpetua*. México, Ed. Porrúa, 1990
- KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- KEKES, J., *Las raíces del mal*, Argentina, Ed. El Ateneo, 2006.
- LEIBNIZ, G.W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.
- LEIBNIZ, G.W. W., *Escritos filosóficos*, Madrid, Mínimo Tránsito, A. Machado Libros, 2003.
- RICOEUR, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Madrid, Amorrotu, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos polémicos*; Madrid, Tecnos, 1994
- SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- SCHELLING, F. W. J, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la Libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. De Helena Cortés y Arturo Leyte; introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle; Barcelona, Anthropos, 2004
- SCHOPENHAUER, A; *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*; Madrid, Edaf, 1996.

- VILLAR, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995.
- VOLTAIRE, *Novelas y cuentos*; Barcelona, Planeta, 1982.