

FERNANDO SAVATER: MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

Savater se sitúa como un último esfuerzo por explicar el problema del mal al margen de la metafísica y de la teología. En este sentido, su reflexión podría catalogarse como antiteodicea, pues el mal deja de ser problema y Dios desaparece como dato objetivo, que no especulativo. El elemento que anima su reflexión es que el mal subsiste frente al bien, más aún, «*el mal como fundamento, como estiércol del que nace el bien*»¹. Pero de esta forma, al quedarse el hombre sólo y desnudo frente al problema surge la necesidad de justificar al hombre. De ahí que su antiteodicea se transforme en una antropodicea, un intento de hacer soportable el mal al hombre. Nos ceñimos en este artículo a varias de las obras éticas de Savater².

1. PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

Nuestro autor parte de dos críticas, una crítica a la ontología que funda un mundo estable y estructurado en sí mismo; y una segunda a la epistemología que percibe la realidad por la razón. La pluralidad frente al todo y el hundimiento de la razón son dos pilares hermenéuticos. A esto hay que añadir un tercer elemento, la transmutación de valores, pues ya no hay normatividad de los mismos.

1 F. Savater, *Invitación a la ética (IE)*, Anagrama, Barcelona 1997, p. 84.

2 Para el presente estudio nos ceñimos a las siguientes obras del autor: F. Savater, *Invitación a la ética (IE)*; *Ética como amor propio (EAP)*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997; *Ética para Amador (EA)*, Ariel, Barcelona 1998.

1.1. ONTOLOGÍA: DE LA SUSTANTIVIDAD A LA SUBJETIVIDAD

El fundamento de la ética es la acción, no el ser o el deber ser. El autor está contra la sustantivación del hombre. Una postura metafísica supondría cosificar al hombre, y el hombre precisamente se autoafirma frente a las cosas para no quedar enmarcado en su mundo. Por eso lo ontológico del hombre no puede ser visto como una esencia acabada sino como un dinamismo inagotable³.

«Ser, para el yo, es permanecer como un todo y abrirse juntamente a lo posible»⁴.

1.2. EPISTEMOLOGÍA: DEL COGITO ERGO SUM AL VOLO ERGO SUM

La epistemología moderna postula la primacía de la razón como instrumento de análisis de la realidad. La razón ilustrada se limita a la experiencia, por tanto no puede dictar leyes a lo real, sino someterse a la realidad. Además, es una razón progresista, que cree en un desarrollo constante de las capacidades humanas, de dominio sobre lo natural y lo social⁵.

Al quebrar una cosmovisión estructurada y totalizante, la razón objetiva da paso a la subjetividad centrada en la voluntad: el hombre que quiere y que desea querer ser. Frente a la razón, la voluntad no es algo encerrado en la realidad, sino abierto a múltiples posibilidades, esto es, va deviniendo⁶. No se trata del hombre que actúa racionalmente, sino del que sigue los dictados de la voluntad.

«La razón no puede dar ninguna ley a la voluntad, ni encontrará ningún precepto ético desinteresado que respetar en lo hondo del corazón humano: su tarea es precisamente comprender el funcionamiento de la voluntad y darse cuenta de la falsía de la promesa de felicidad, sacando todas las consecuencias oportunas de este descubrimiento. De lo que se trata no es de encauzar racionalmente la voluntad (es por el contrario la razón la que obedece a un diseño voluntarista) sino de amortiguarla por descrédito de sus ilusiones motivacionales comunes y, en último término, de abolirla»⁷.

3 Cf. IE, p. 19.

4 IE, p. 27.

5 Cf. EAP, p. 216.

6 Cf. IE, p. 53.

7 EAP, p. 245.

1.3. AXIOLOGÍA: VOLUNTAD DE DEBER VERSUS VOLUNTAD DE PODER

El origen de los valores es el individuo concreto, no una idea absolutizada del individuo hipostasiada en un Ser o una Comunidad. Rechaza la concepción kantiana de los valores al no ser estos más que categorizaciones proyectivas. Al contrario, el valor surge del individuo singular que se mueve por el anhelo de excelencia y perfección. Ese es el origen de la universalización de la ética y sus valores, no la normatividad objetiva de los valores descubiertos por una razón sustantiva en un logos divino o una forma esencial humana⁸. Es la radicalización de la autonomía del individuo descubierto por la modernidad: el héroe.

«El héroe es el individuo autónomo que, en cumplimiento o invención de la más alta moralidad, decide vivir su peripecia personal y social como una aventura irrepetible»⁹.

De esta forma nuestro autor huye de una ontología platónico-aristotélica al rechazar una imagen del mundo y la realidad como lo que es y nos viene dado. Rechaza una epistemología racional ilustrada que entiende la razón como descubrimiento de un orden, una «racionalidad» de la realidad. Por último, se aparta de una axiología kantiana que se centra en el deber ser, normativa objetiva y sustantivada. El ente y el ser, el deber ser y las normativas morales, la razón, no son más que proyecciones superderogatorias del hombre. Y a él deben volver.

Frente a ello impone el individuo, la voluntad de poder y el ideal ético. Queda un cuarto elemento hermenéutico, que estudiaremos más adelante, y que es la clave de bóveda de la convergencia entre la ontología, la ética y la epistemología: la muerte de Dios que produce la fractura del ser. Al no haber un referente último desde el que se establezca la verdad y el bien, éstos quedan en manos del hombre, de donde nunca debieron salir.

El mal queda referido a la voluntad, de ahí que no pueda ser ni sustantivado (el Mal), ni moralizado (la maldad y la culpa), sino que haya que hablar, más bien, de lo malo, de aquello que atenta contra mi querer.

2. LA ÉTICA

Antes de abordar el tema del mal, o mejor como presupuesto para su correcto planteamiento, abordamos la concepción de la ética que tiene Savater.

⁸ Cf. *EAP*, pp. 113, 166 ss., 329; *IE*, p. 42.

⁹ *EAP*, p. 334.

No podemos entrar de lleno a analizar el problema del mal en nuestro autor sin mostrar antes su pensamiento ético y así comprender cómo se inserta en el conjunto del mismo. Savater no ha escrito ninguna obra expresamente dedicada a abordar el problema del mal. Por el contrario, su pensamiento en éste punto se halla disperso en varias de sus obras sobre ética —que son a las que aquí nos limitamos—, como no podía ser de otra forma, ya que el mal constituye un punto de referencia obligado de toda ética. El hombre que actúa, tarde o temprano, tiene que toparse con el mal: bien como algo que le toca padecer injustamente; bien como algo que él mismo causa, a sí mismo o a los demás, fruto de su libre elección.

En las primeras páginas de *Invitación a la ética*, como si se tratara de una posición de principios, Fernando Savater nos adelanta ya lo que entiende por ética, de tal forma que a lo largo de toda la obra nos irá desgranando, capítulo a capítulo, el contenido de una definición que a la altura del prólogo, sin haber profundizado en su pensamiento, no nos resulta aún comprensible. Dice así:

*«Llamo ética a la convicción revolucionaria y, a la vez, tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre; llamo bien a lo que el hombre realmente quiere, no a lo que simplemente debe o puede hacer, y pienso que lo quiere porque es el camino de la mayor fuerza y del triunfo de la libertad»*¹⁰.

Nos encontramos aquí con los puntos claves de su propuesta: ética racional, apoyados en la razón elegimos un modo de actuar frente a otros, no todo vale por igual; ética inmanente, las razones para actuar no vienen de ningún más allá; ética fundada en la voluntad, la razón por sí sola no basta; el contenido de la voluntad es el querer; la ética no es lo que el hombre puede o debe hacer, sino lo que quiere hacer; el bien es lo que el hombre quiere, y lo quiere porque le conviene con lo que es.

Vamos a ir aclarando más detalladamente el sentido de estas afirmaciones de forma que, situadas en el conjunto de su pensamiento ético, nos sean comprensibles. Éste es el punto de partida necesario para plantearnos el problema del mal que está en relación directa con el querer esencial del hombre, de donde arranca todo el edificio ético.

10 *IE*, p. 10.

2.1. LA ACCIÓN COMO PRINCIPIO – LA VOLUNTAD COMO FUNDAMENTO

A) *La acción*

No puede haber otro comienzo para la reflexión ética que partir de la acción humana como principio. El hombre no es algo hecho y acabado de una vez para siempre, sino que es lo que hace y se hace en su actividad ¹¹. Además, comprender al hombre como un ser activo es un punto de vista clásico que ya se encuentra en el pensamiento de Aristóteles, pero que alcanza su máxima expresión filosófica con Spinoza, Leibniz o Fichte.

Ahora bien, las cosas que pueblan el mundo, para permanecer idénticas a sí mismas, se resisten a la acción transformadora del hombre. De ahí que la actividad humana sea demoledora, pues lo primero que podemos conocer del mundo es que lo estamos deshaciendo ¹². Pero, a pesar de todo, no podemos dejar de enfrentarnos a las cosas porque es la única manera que tenemos los hombres de probar que no somos cosa alguna. Es la única forma que tenemos de huir de la identidad cosificadora, ya que ninguna cosa puede bastarnos porque todas ellas son de por sí insuficientes. Si los hombres fuéramos simples cosas, con lo que las cosas pudieran darnos nos bastaría, pero como no somos puras cosas, necesitamos cosas que las cosas no pueden darnos porque no las tienen ¹³. Por ello se propone una identidad perfecta, ideal, capaz de colmar al hombre, a la que denomina *egoísmo*, entendido como amor del yo por lo posible, como «*fe de la subjetividad en su propia infinitud*» ¹⁴. De aquí que el fundamento de la ética no sea el altruismo, sino el egoísmo, el amor propio, como expondremos en el apartado siguiente.

B) *La voluntad*

La acción no es ciega, sino que es conducida por la voluntad. «*La moral proviene directa y únicamente de la voluntad: es un querer y un rechazar, pero nunca un desinterés*» ¹⁵. El hombre activo es el hombre que quiere, que desea, la acción se funda en el querer, y querer es querer ser, querer ser más, aspirar a lo posible. Es algo esencial, constitutivo del hombre. El querer se niega a ser identificado con una cosa, porque entonces perdería el ámbito de su posi-

11 Cf. *IE*, p. 15.

12 Cf. *IE*, p. 16.

13 Cf. *EA*, p. 90.

14 *IE*, p. 19.

15 *EAP*, p. 329.

bilidad, renunciaría al anhelo infinito que le constituye para circunscribirse a la realidad finita de las cosas ¹⁶. A su vez, el querer va configurando un núcleo aglutinador, infinito en cuanto a sus anhelos; finito por sus opciones, logros y pérdidas. Este núcleo es el yo, que constituye el resultado esencial del querer.

Lo que el yo quiere es ser, es decir, permanecer como un todo y abrirse a lo posible. De aquí surge la paradoja del yo: es un todo que tiene su totalidad fuera de sí, que la recibe permanentemente del exterior; pero a su vez, esa totalidad no es más que la proyección de un anhelo infinito, siempre abierto a lo posible ¹⁷.

C) *La pregunta por la ética*

Desembocamos en la pregunta radical en torno a la cual gira la ética. La pregunta por la ética no es: ¿qué puedo hacer?, como se formula desde posturas escépticas, cuya versión más sublime es la *Ética* de Spinoza, suponiendo que el hombre está mucho más condicionado en sus opciones de lo que suele aceptar. Tampoco es: ¿qué debo hacer?, pues más allá de ésta pregunta siempre podrá plantearse: ¿y qué pasa si no hago lo que debo? o ¿por qué debo hacer lo que debo? El deber, como pretendía Kant, no es la última palabra ética ya que él mismo debe ser fundado.

Hay una pregunta sobre la que se asienta la ética con toda la firmeza de su fragilidad: ¿qué quiero hacer? Es de mi querer esencial, del que me constituye, de donde han de brotar mis normas y valores. Mi querer es mi posibilidad y mi deber ¹⁸.

¿Qué es lo que quiero? Llegar a ser plenamente yo, no cosa, totalidad abierta en la que pueda confirmarme como autodeterminación ¹⁹. ¿Cómo lograrlo? creando una comunidad de sujetos —objetos infinitos— con los que sea identificado. La relación con el otro es la única que puede hacerme huir de la identidad cosificadora, ya que es la única que puede reconocer lo que el yo quiere: ser una totalidad abierta a lo posible, autodeterminante y creadora. Pero si deterioramos nuestra relación con los otros hasta el punto de convertirlos en cosas, nunca recibiremos de ellos lo que sólo ellos pueden darnos ²⁰.

16 Cf. *IE*, p. 26.

17 Cf. *IE*, p. 27.

18 Cf. *IE*, p. 29; *EAP*, p. 26.

19 «*Querer seguir siendo, querer ser más, querer ser de forma más segura, más plena, más rica en posibilidades, más armónica y completa: ser contra la debilidad, la discordia paralizante, la impotencia y la muerte*», *EAP*, p. 28.

20 Cf. *EA*, p. 90.

El supuesto básico de la ética podría plantearse así: *«los obstáculos que interfieren la confirmación de mi yo... son los mismos obstáculos que me separan del otro y me enfrentan a él; lo que me reúne conciliatoriamente con el otro... me devuelve también la integridad de mí mismo, mi totalidad abierta»*²¹. No hay relación ética más que con hombres, los animales y las plantas escapan a todo tipo de relación ética porque están fuera de mi competencia moral.

La ética no es ni una forma de ser, ni una manera de obrar, sino una disposición del querer. No presenta una descripción exterior de la conducta humana, sino que propone un ideal: *«el ideal ético es la explicación racional del símbolo de la totalidad abierta y autodeterminante que nuestro querer se propone llegar a ser para huir de la identidad cosificadora»*²².

2.2. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA EN EL AMOR PROPIO

A) Ética egoísta, no altruista

Quizá lo más escandalosamente provocativo de la propuesta ética de Savater sea su pretensión de fundarla en el amor propio, mejor aún, en el egoísmo. Resulta, sobre todo, chocante porque cuando decimos que alguien mantiene una conducta ética, inmediatamente pensamos en un obrar guiado por una serie de principios altruistas, buscando lo mejor, no para uno mismo, sino para los demás y para el resto de la sociedad.

Sin embargo, para nuestro autor, no hay una ética altruista, ya que ésta impondría al sujeto un motivo distinto de lo mejor para sí mismo²³. La fundamentación de la ética en el amor propio choca con la tradición de la moral renunciativa, de impronta cristiana, que ha hecho de la superación del amor propio y la correspondiente potenciación del altruismo la característica propia de toda ética²⁴. Pero el cristianismo usará el amor propio como arranque y baremo del amor a los otros, acuñado en la frase: *ama a los demás como a ti mismo*²⁵. Si no me amo a mí mismo, no sabré amar a nadie ni a nada, puesto que todo lo que amo lo amo por su relación conmigo. Si no amamos lo suficientemente bien a los otros es porque no nos amamos lo suficientemente bien a nosotros mismos.

21 IE, p. 37; EA, p. 174.

22 IE, p. 49.

23 Cf. EAP, p. 36.

24 Cf. EAP, p. 35.

25 Cf. EAP, p. 50.

A pesar de todo, fue realmente con el cristianismo con quien comenzó la crisis del amor propio en Occidente. Troqueló el amor propio en odio a sí mismo en este mundo para mejor asegurar mi amor propio en el otro; el eudemonismo inmanente en este mundo por el eudemonismo transcendente en el metamundo ²⁶.

Frente a esto, el proyecto moral no parte ni del deber, ni de la elección consciente, ni de ningún otro movimiento anímico moralmente respetable, sino de todo lo contrario, del egoísmo, de aquello que avergüenza a nuestra racionalidad ²⁷. No hay, ni puede haber, otro motivo ético que la búsqueda de aquello que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene. Nada hay en la ética laica, inmanente, que nos imponga renunciar a lo que somos ²⁸.

B) Clarificación terminológica

Necesaria para evitar las malas interpretaciones a que pudieran dar lugar el uso de conceptos como egoísmo y amor propio.

— *Egoísmo*: la expresión egoísmo incluye la potenciación de la noción de ego o yo. En su uso habitual de preferencia desmedida del propio interés por encima y en contra de los intereses de los demás, no responde más que a una variedad primaria del egoísmo ²⁹. El yo que sabe lo que le conviene no sólo no es asocial, sino que interioriza y refuerza las razones de la sociabilidad ³⁰. El egoísmo de un ser social no puede ser no social.

Lo normalmente recusado no es tanto el egoísmo como el *egocentrismo*, es decir, el repliegue excluyente sobre sí mismo.

— *Amor propio*: la insistencia en el querer como pregunta por la ética es la razón que hace preferible hablar de amor propio en lugar de egoísmo. Decimos *propio* con el fin de subrayar ³¹:

- su índole inmanente, no referido a ningún absoluto transcendente;
- su condición abierta y temporal, no concluida;
- su punto de partida reflexivo e individual.

El producto más exquisito del amor propio, adecuadamente considerado, es el anhelo de perfección, culmen del arte de vivir ético. El principal equívoco

26 Cf. *EAP*, pp. 240-241.

27 Cf. *IE*, p. 41.

28 Cf. *EAP*, p. 35.

29 Cf. *EAP*, p. 39.

30 Cf. *EAP*, p. 37.

31 Cf. *EAP*, p. 40.

con respecto al amor propio es confundirlo con la autoestima más o menos exagerada, la preocupación por el renombre, el afán de halagos.

«Este querer a sí misma de la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las posibilidades en busca de las más altas, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio»³².

C) *Lo bueno y lo malo*

El tema del bien y del mal, de lo bueno y de lo malo, está en relación con el querer como pregunta radical de la ética y del amor propio como fundamentación de la misma:

«entiendo por bueno lo que me conviene y por lo tanto lo que amo, siendo malo lo que me contraría y por tanto aborrezco»³³.

Es el amor propio quien nos descubre lo bueno y lo malo en un mundo que, por ser mezcla de lo bueno y de lo malo, hace sufrir al hombre. Éste, por medio de la facultad racional de conocimiento, instrumento al servicio de su amor propio, intenta discernir lo bueno de lo malo. Tarea nada fácil ya que *«lo malo parece a veces resultar más o menos bueno y lo bueno tiene en ocasiones apariencia de malo»³⁴*. De esta forma, la existencia del hombre se convierte en los *«intentos perpetuos del amor propio por alcanzar lo bueno y rechazar lo malo, propósito siempre amenazado por la vastedad de proporciones del mal, por su mezcla irremediable con el bien y por la incompetencia del conocimiento humano para elegir y consolidar lo en cada caso preferible»³⁵*.

En esta tarea el amor propio muestra su impaciencia, lo que contribuye a que el conocimiento se equivoque respecto a lo que nos conviene, señalando como bueno lo que en realidad no lo es.

2.3. LOS VALORES (QUÉ VALE Y CÓMO VALE)

A) *El ideal ético*

El ideal ético es un claro rechazo de la indiferencia, del «tanto da lo uno como lo otro». Para la voluntad moral no todo vale: *«Yo creo que la primera e indis-*

³² EAP, p. 329.

³³ EAP, p. 238.

³⁴ EA, p. 22.

³⁵ EAP, p. 238.

*pensable condición ética es la de estar decidido a no vivir de cualquier modo: estar convencido de que no todo da igual aunque antes o después vayamos a morir»*³⁶. En la vida hay cosas que no vale hacer, mientras que otras cosas son excepcionalmente valiosas. Lo que no vale es lo que no responde a lo que el hombre quiere. Por el contrario, lo que vale para el hombre no es sino aquello que él quiere: ser, ser más y ser una totalidad abierta a lo posible y autodeterminada³⁷.

El ideal ético no puede realizarse de una vez por todas sin dejar de serlo, y ello no porque sea irrealizable, sino por todo lo contrario, porque nunca renuncia a lo posible. Su perfección consiste en mantenerse inacabado, nunca plenamente realizado³⁸.

B) *La voluntad de valor*

La voluntad de valor es el núcleo originario del ideal ético, porque en ella se contiene lo que éste simboliza:

1. Que nuestras acciones no son consecuencia de condicionamientos externos o internos, sino decisiones de una intimidad que se autodetermina.
2. Que no es indiferente optar por una u otra acción.
3. Que la conducta preferible debe ser justificada racionalmente.

Genéricamente, la voluntad de valor es la posibilidad de realizar cada cual su querer en el ámbito de las relaciones con los otros hombres. Ella misma es universal, aunque se realiza de forma desigual según individuos y culturas. En cada individuo tiene un componente de predisposición, una facilidad o una dificultad congénita. Las concreciones de la voluntad de valor en preceptos de tal o cual rango pueden tener una validez convencional, ser, por tanto, discutibles o derogables. Pero la voluntad de valor en sí misma no es convencional ni hipotética ni está sujeta a discusión³⁹.

C) *Los valores*

El origen de los valores está en los distintos niveles del querer humano⁴⁰, y aquí radica su objetividad y su idealidad: fuera de este querer, en el cielo y en la tierra, todo da igual. Los valores pueden entrar en conflicto unos con otros,

36 EA, p. 95.

37 IE, p. 63.

38 IE, p. 53.

39 IE, p. 57.

40 Cf. EAP, pp. 27, 32.

de ahí la necesidad de jerarquizarlos. El criterio jerarquizador es la peculiaridad humana ⁴¹: lo más inestable, lo más improbable, es lo más intrínsecamente humano y por tanto lo más valioso, lo más querido por el hombre. En último término, los valores del hombre provienen de sus apetitos. La tradición canónica distinguía tres tipos de apetitos: sentidos, conocimiento y dominio. El ideal ético pretende estructurar y conciliar lo que vale para los diversos apetitos, teniendo en cuenta su racional jerarquía y la posibilidad subjetiva de primar los valores de un apetito sobre los de otro ⁴².

Lo más valioso para el hombre es aquello que preserva su vida (ser), aumenta su capacidad de acción (poder) y le confirma en su condición de ser racional y libre (humanidad). Esto constituye lo más valioso porque ser, poder y humanidad es lo que el hombre quiere. Hablamos de lo valioso para el hombre, es decir, para todos y cada uno de los hombres. Y lo valioso categóricamente, pues se trata del último querer del hombre, algo querido siempre como fin, nunca como medio ⁴³.

D) *La virtud*

Virtud proviene etimológicamente de «vir», fuerza. El virtuoso es el triunfador, el más eficaz. Ya decía Aristóteles: no definamos las virtudes, admiremos al excelente. Las virtudes soportan peor la definición que el ejemplo. El héroe es quien mejor encarna la virtud ⁴⁴.

Ahora bien, no toda forma de triunfar vale. La virtud es la manera de vencer compatible conmigo mismo, la acción más eficaz y la que mejor responde a lo que yo intrínsecamente quiero y soy ⁴⁵. Las virtudes son las formas de comportamiento más eficaces que tienen los hombres para conseguir lo que consideran supremamente valioso. Sólo hay una forma de ser auténticamente ético: creer en la posibilidad eficaz de la virtud ⁴⁶.

2.4. CONCLUSIONES

La Ética de Savater se halla a medio camino entre la autonomía y la heteronomía. Frente a la autonomía existe un referente moral, que si bien no es

41 Cf. *IE*, p. 64.

42 Cf. *IE*, p. 69.

43 Cf. *IE*, p. 66.

44 Cf. *IE*, p. 60; *EAP*, p. 334.

45 Cf. *IE*, p. 71.

46 Cf. *IE*, p. 40.

objetivo, sí que impone unas valencias a seguir (no todo vale, luego no hay autonomía absoluta). Frente a la heteronomía devuelve la ética al individuo y a su interioridad (no hay valores universales y externos al hombre). Por eso se puede hablar de una antroponomía, siendo el hombre el centro la reflexión ética. Y en este contexto debe situarse el mal: no en algo externo al hombre, sino en una experiencia que surge en su interior y le es inmanente.

La Ética planteada por Savater es una ética basada en un nihilismo ontológico, un escepticismo cognoscitivo, la fluidez del bien y el mal, donde existe una anuencia de sentido y significación de las cosas, esto es, un pesimismo. De esta forma el mal se adelgaza ontológicamente y se desdramatiza. El mal no se opone al bien, sino que se confunde con él y no es necesario anhelar un final feliz y una salvación total.

3. ENTIDAD DEL BIEN Y DEL MAL

Antes de hablar del bien y del mal es necesario abordar un criterio epistemológico clave. La muerte de Dios. Dios desaparece del problema porque más bien es un estorbo para su correcto desarrollo. Se rompe así con la teodicea clásica que intenta justificar, e incluso repensar, a Dios. Queda, eso sí, una referencia a lo sagrado, pero inmanentizado en el hombre (de ahí la necesidad de una antropodicea).

La ética se mueve dentro de un contexto antropológico claro: la voluntad de poder creadora. Es necesario, por tanto, abordar el tema en una doble variante: epistemológica (¿puede pensarse el mal?, ¿cómo pensarlo y qué pensar de él?, ¿pensar el mal es pensar mal?); y otra categorial (¿existen el Bien y el Mal como sustantivos o sólo lo bueno y lo malo como adjetivos?, ¿el Bien y el mal son conceptos abstractos y vacíos?), que ha de derivar en una cuestión ética (¿lo malo o lo bueno frente al Mal y al Bien?, ¿el mal frente a la libertad?).

3.1. PRESUPUESTO HERMENÉUTICO: LA MUERTE DE DIOS

Una vez devuelto el ser del hombre (querer ser) al hombre no queda otra postura que certificar la muerte de Dios. Como hemos señalado anteriormente al producirse una quiebra del ser ya no hay fundamentación última desde la cual establecer la verdad, la bondad, lo bello, el sentido de la historia ⁴⁷.

47 Cf. *EAP*, p. 126.

— *Muerte del Dios trascendente*: el Dios como absoluto debe ser descartado de cualquier reflexión. No es más que una proyección del hombre que superderogatoriamente anula sus capacidades.

— *Muerte del Dios ético*. Pero también es necesario acabar con un concepto de Dios-moral, tanto el que desde dentro nos inscribe una ley natural, como el que desde fuera nos marca los deberes éticos.

En ambos casos ese Dios es una castración de las posibilidades humanas y produce la culpabilización del hombre. Dios debe ser sustituido por el hombre, pero con un rostro concreto: el héroe, el que toma las riendas de su vida y sigue la voluntad de poder. De esta forma el lugar de Dios es ocupado por el hombre:

*«Nietzsche llegó a decir que la razón de su ateísmo era no poder tolerar que hubiera un Dios en el universo y no ser él»*⁴⁸.

3.2. CRISIS EPISTEMOLÓGICA: REPENSAR EL MAL

La metafísica occidental ha sido optimista hasta comienzos del siglo XIX, en el que este optimismo se rompe definitivamente. De ahí que las morales apoyadas en ella hayan desterrado el mal de sus planteamientos. El mal es la nada, es una falta de ser, dice el racionalista. El hombre religioso sólo constata la existencia del malo, pero no ve el mal por ninguna parte. Los filósofos que han trazado la genealogía de los términos morales han desechado tanto el mal como al malo, quedándose con lo malo como polaridad frente a lo bueno⁴⁹.

Spinoza constituye el más ilustre y original negador del mal y afirmador de lo malo. El mal es una idea abstracta. No hay Mal o Bien en sí, pero hay malo o bueno para mí, juzgado a partir de mi actividad o de mi esencia. Además, todo lo malo me viene de fuera, nada malo puede venirme de lo que soy.

De esta forma se produce la quiebra del optimismo metafísico. Se produce de la mano de tres grandes pensadores:

1. Schelling, para quien el mal existe, siendo el fundamento incausado del que brota la personalidad de Dios. No podría suprimir el mal sin suprimirse a sí mismo. Lo supera en su unidad y personalidad absolutas, lo que no es logrado por la pluralidad de los hombres. Sin embargo, este planteamiento aún es deudor del optimismo clásico.

⁴⁸ IE, p. 136.

⁴⁹ Cf. IE, pp. 79-80.

2. Schopenhauer, el mal no estriba en tal o en cual acción o encuentro del hombre con algo exterior, sino en su propia esencia, en su dualidad irreconciliable, de la que también surge lo moralmente aceptable. El mal no es la voluntad, sino la individuación que hace surgir la dualidad: en cuanto voluntad total nada limitado puede satisfacerle; en cuanto individuo debe renunciar constantemente a muchas cosas.

3. Freud, lo más terrible de la descripción freudiana consiste en que el ideal moral no es la denuncia del mal desde la libertad, sino que la moralidad constituye la raíz misma del mal. La moral es el mal mismo en su sentido más amenazador ya que es un envenenamiento desde dentro.

Gracias sobre todo a la obra de estos pensadores mayores, junto con las aportaciones de otros menores, el mal, largo tiempo arrinconado, se ha ganado su derecho a estar presente en la razón metafísica occidental.

3.3. CRISIS ONTOLÓGICA: REPENSAR LA ESENCIA DEL MAL

A) *Realidad*

¿En qué consiste ésta denominada *tentación de la serpiente* que recorre, una y otra vez, todo el capítulo dedicado al mal? ¿Cuál es su realidad? ¿Puede ser identificada esta serpiente, como hace la Biblia, con el Malo por excelencia, con el demonio?

El contenido de esta tentación no parece ser otro que la continua pretensión de sustantivar el mal, de concebirlo como algo con entidad propia:

*«El Mal como algo subsistente por sí mismo y opuesto al bien, tal es la tentación de la serpiente»*⁵⁰.

Es el Mal el que tiene verdadera entidad, según la serpiente, porque no sólo subsiste frente al Bien, sino que lo haría incluso si no existiera el Bien. Además, sigue ofreciéndonos su manzana envenenada:

*«La serpiente sigue ofreciendo su manzana envenenada y envenenadora: el Mal existe y subsiste frente al Bien; aún más: incluso si no existe el Bien, sólo lo bueno, existe indudablemente el Mal»*⁵¹.

50 *IE*, p. 80.

51 *IE*, p. 82.

La entidad del Mal sigue existiendo aún en el caso de que no existiera su contrario como entidad: el Bien.

En el relato del Génesis, la serpiente ofreció al hombre la posibilidad de ser como Dios si comía del árbol del conocimiento del Bien y del Mal. Ahora como entonces, «*la serpiente, con su insidiosa tentación, sigue ofreciendo el conocimiento del Bien y del Mal a quien quiera arriesgarse a ser Dios, con todas sus consecuencias*»⁵². En esto ha consistido desde siempre para la Iglesia la tentación de la serpiente: querer ser como Dios en el conocimiento del Bien y del Mal. Sin embargo, ¿no se ha hecho Dios hombre para que el hombre se haga Dios? ¿No ha querido Dios que el hombre a través de la ley natural, inscrita en su corazón, y de la ley divina pueda tener criterios suficientes para conocer por sí mismo qué es lo bueno y qué lo malo? ¿No tiene el hombre, desde el ejercicio de su libertad, la posibilidad de escoger una opción frente a la otra, luego, algún conocimiento habrá de tener sobre lo que es el Bien y lo que es el Mal?

Para Savater, como ya hemos explicado al comienzo de este capítulo, sólo desde el mal puede reconocerse al hombre como tal, porque sólo desde el mal gana su esencia y puede surgir su fuerza regeneradora. Del mal que separa y enemista al hombre con Dios, nace la libertad, fruto —como a continuación veremos— del mal, porque sin la posibilidad del mal no habría ejercicio posible de la libertad. Sólo desde la libertad el hombre puede alzarse contra Dios⁵³. En este sentido «*es la serpiente —y no Dios— quien ha creado al hombre*», ya que de ella surge lo más genuinamente humano: la libertad.

Pero ¿quién es ésta serpiente?, ¿cuál es su identidad? No es Satán, el Malo por antonomasia, el gran tentador, sino el cuerpo, «*diablo peligroso*»⁵⁴ que revela la realidad de nuestra condición, el hecho de que no podamos escapar a nuestro destino terreno. Este condicionamiento que la *necesidad natural* impone a nuestra libertad es la forma más espesa de mal.

B) *Pensamiento*

¿Qué pensar de esta tentación? Al final no podemos dejar de ver una cierta contradicción, ya que la tentación de la serpiente acaba siendo no tanto la sustantivización del mal, cuanto la constatación de la existencia de lo malo. Tal vez la razón práctica no sea capaz de descubrir por ningún lado la presencia del Mal y sí continuamente la de lo malo; o tal vez la única forma de vencer la tentación de la serpiente sea negar el Mal desde la experiencia cotidiana de lo malo.

52 *IE*, p. 81.

53 *Cf. IE*, p. 83.

54 *IE*, p. 90.

«¿Qué pensar de la tentación de la serpiente? Lo malo existe, evidentemente: es aquello que va contra el ideal ético en que se refleja mi mejor querer; también podemos reconocer al malo como sujeto de los actos que conculcan y degradan el ideal ético»⁵⁵.

Pero este malo, como venimos diciendo, no es ningún demonio, es cada uno de nosotros «malo de a pie, usted y yo, el que cede a la tentación de la serpiente, hace mal uso de su libertad y peca»⁵⁶.

3.4. CRISIS ÉTICA: REPENSAR LA LIBERTAD

A) *La libertad*

Los hombres, a diferencia de otros seres vivos, podemos inventar y elegir, en parte al menos, nuestra forma de vida. Podemos optar por lo que nos parece bueno y conveniente, frente a lo que nos parece malo e inconveniente. En esa posibilidad de opción radica también la posibilidad de equivocarse.

Libertad es poder decir sí o no; lo hago o no lo hago; esto me conviene y lo quiero, aquello no me conviene y, por tanto, no lo quiero. Por muy *achuchados* que nos veamos por las circunstancias, nunca tenemos un solo camino a seguir, sino varios. Libertad es decidir, pero sobre todo, darse cuenta de que se está decidiendo⁵⁷.

Conviene, sin embargo, hacer dos precisiones:

1. No somos libres de elegir lo que nos pasa, sino libres para responder a lo que nos pasa de tal o cuál modo.
2. Ser libres para intentar algo no tiene nada que ver con lograrlo indefectiblemente. No es lo mismo elegir dentro de lo posible que conseguir siempre lo que uno quiere.

Lo serio de la libertad es que soy responsable de cada acto que libremente he elegido, cargando con sus consecuencias: enmendando lo malo que pueda enmendarse y aprovechando al máximo lo bueno. Sólo siendo responsables podemos ser auténticamente libres.

⁵⁵ *IE*, p. 88.

⁵⁶ *IE*, pp. 79-80.

⁵⁷ Cf. *EA*, p. 55. Asimismo, para todo el tema de la libertad nos remitimos a su última obra, *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona 1999, donde se encuentra un capítulo titulado «La libertad en acción», pp. 139-162, que viene a ser un resumen de lo que al respecto había expuesto en obras anteriores, sin aportar nada nuevo.

B) *El mal*

Pues bien, esta libertad que tenemos, más aún, esta libertad que somos querámoslo o no, hunde sus raíces en el mal⁵⁸. Mal y libertad se exigen mutuamente, cada uno es condición de posibilidad del otro. Si el hombre fuera naturalmente bueno, sus actos no serían expresión de su libertad, sino de la necesidad. Pero como el mal está ahí, queda un espacio para la libertad, es éste quien ha hecho que pudiera surgir.

Sin embargo, la libertad está sometida a un condicionamiento: el impuesto por la necesidad natural⁵⁹. Constituye la más espesa forma de mal porque la libertad ni puede prescindir de él, ni le puede vencer. Continuamente ha de plerarse ante las imposiciones de nuestro mecanismo biológico.

3.5. COROLARIOS

Incluimos aquí dos cuestiones que el autor se plantea y responde de pasada.

A) *El mal que no proviene de nuestras acciones*

Éste es el mal más incomprensible e injustificable, el que escapa a nuestras acciones y sufrimos inocentemente. De alguna manera el mal que proviene del ejercicio de nuestra libertad, en cuanto posibilidad de nuestro campo de acción operativo, tiene un origen y, quizás también, una justificación. Pero ¿qué pasa con el mal que no proviene de nuestras acciones?, ¿cuál es su origen? Ante este repertorio de males nos encontramos perdidos, no sabemos cómo arreglárnoslas.

«Pero ¿y el mal, ese mal que la serpiente se empeña en sustantivar frente al bien —y así permite también que el bien se sustantive—, ese mal que parece no provenir de ninguna de las acciones humanas, que las preexiste y quizá las posibilita»⁶⁰.

Nos ofrece una posible solución de la mano de lo que llama *la incompatibilidad de ciertas alternativas*. Remite al tema de los valores. Éstos no pueden darse todos juntos. Con frecuencia hemos de elegir entre valores que aprecia-

58 Cf. *IE*, p. 83.

59 Cf. *IE*, p. 89.

60 *IE*, p. 88.

mos por separado, pero que no pueden darse juntos, con lo que «*nuestra opción llevará así siempre el estigma de la alternativa omitida*»⁶¹.

B) *¿Es injustificable el mal?*

La respuesta no puede ser otra que un claro y rotundo no. El mal está plenamente justificado ya que, gracias a él somos conscientes, por un lado, de la existencia del bien; por otro, de la existencia del ideal ético, que sin la posibilidad del mal se desvanecería. Por ello «*nunca acabaremos de saldar nuestra cuenta con el mal*»⁶².

4. CONCLUSIONES GENERALES

A) *El mal es un problema práctico, no teórico*

Su campo propio de tratamiento es la ética, no la metafísica, de ahí que ni le preocupe, ni le interese —ni siquiera lo menciona— la división clásica del mal. De esta forma, no hay bien y mal objetivos, sino subjetivos, en relación con mi ideal ético que expresa mi querer y que hace que lo bueno sea lo que me conviene y lo malo lo que no.

Pero si esto es así, ¿por qué reivindica el derecho del mal a estar presente en la razón metafísica occidental?, ¿no será el mal algo más que un mero problema práctico?, ¿no han de ir de la mano en este problema la razón teórica y la práctica: la una delimitando sus contornos y proponiendo formas de abordarlo; la otra reconociéndolo en la acción y enfrentándose a él? Si el mal es lo malo, la experiencia concreta con la que me encuentro, ¿por qué no alude para nada al dolor que conlleva? Lo afronta de una forma tan aséptica que da la impresión que el dolor no tiene nada que ver con el mal, más aún, que el mal no es tan malo y que nosotros sí hemos sido malos con él.

Por otro lado, su reflexión sobre el mal sin pretender ser teórica no pasa de ahí, se convierte en un nuevo discurso sobre el mal, por muy chocante que sea. Se echa en falta una definición sobre lo que entiende por mal.

61 *IE*, p. 89.

62 *IE*, p. 93.

B) *Inversión metafísica: la nada antes que el ser,
el mal antes que el bien*

No acaba de quedar muy claro si lo que existe es sólo lo malo, o también el mal. Si por un lado afirma que la tentación de la serpiente es la continua pretensión de sustantivar el mal, por el otro afirma que la esencia del hombre y lo más específico de la misma, que es la libertad, brotan del mal.

Además, concede tal entidad al mal, que la existencia del bien depende de la del mal. Lo negativo es antes que lo positivo. Pero, ¿cómo concebir la ausencia de algo, que podría ser el mal, sin saber antes de su presencia? Cuando sabemos que algo nos falta, lo sabemos porque, de alguna manera, hemos conocido ese algo que echamos de menos.

De nuevo el problema es que no nos dice por ninguna parte qué es el mal. De esta forma se ignora la experiencia concreta de la historia dominada por esta realidad, cerrándose en un solipsismo y despreocupación por el horror y sufrimiento que acontece.

C) *Libertad, mal y sustantividad*

A este respecto son muy elocuentes las siguientes palabras de P. Ricoeur: «*hay un nexo entre mal y libertad tan estrecho que ambos términos se implican mutuamente. El mal tiene sentido precisamente porque es obra de la libertad. La libertad tiene sentido como tal porque es capaz de realizar el mal. En virtud de este hecho real rechazo la escapatoria de pretender que el mal existe a la manera de una sustancia o una naturaleza... Esta pretensión se encuentra en las fantasías metafísicas..., y todas la metafísicas que conciben el mal como una entidad... Ego sum qui ferit. No hay ningún ser mal; sólo existe el mal que yo he hecho*»⁶³. De nuevo el mal remite a la libertad humana, dejando abierta la posterior pregunta: ¿no será la esencia de la misma libertad el origen del mal? El peligro de una entidad maligna en sí no queda cerrado del todo.

D) *El adelgazamiento del mal*

El mal queda reducido de esta forma a mero problema especulativo, lo contrario de lo que pretende nuestro autor, porque no tiene un rostro concreto: no existe el mal físico o natural, pues no hay orden estable que sirva de referencia a lo que es el mal, ni ámbito ontológico donde enmarcarlo.

63 P. Ricoeur, «Culpa, ética y religión», *Concilium* 6 (1970) 335-336.

Tampoco existe el mal moral, ya que su evaluación es subjetiva y está determinada por la perspectiva desde la que se juzga. No hay principios objetivos a qué atenerse ni normas absolutas que dirijan la libertad. Hay que reconciliarse con ese sin sentido de la realidad, de la historia y la naturaleza.

E) *La esencia del hombre surge del mal*

El mal no es algo exclusivamente ligado a las acciones del hombre y desligado de su esencia. Por el contrario, tanto ésta como la capacidad de acción libre surgen del mal. Es precisamente el mal el que abre el abismo entre el hombre y Dios, con lo que el hombre gana su individualidad, su capacidad de decisión, su esencia. Sigue aquí los planteamientos de Schelling y Schopenhauer para quienes el mal no es algo exterior, sino la propia esencia del hombre; frente a los de Spinoza para quien todos los males vienen de fuera, por ello no puede haber mal intrínseco.

De esta forma el círculo hermenéutico se cierra: el hombre necesita justificarse ante el mal. El camino elegido es desdramatizar el mal, restarle realidad ontológica y enclaustrarle en una realidad sin necesidad de buscarle sentido y mucho menos superación. El hombre debe autojustificarse a sí mismo asumiendo la vida con la conciencia inmanente.

MIGUEL ORIVE GRISALEÑA