

**DESHABITAR EL MAL PARA HABITAR EN
EL ETHOS: UN RETORNO AL SÍ MISMO.**

JOSÉ ISRAEL FAMILIA SANTANA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA
BOLIVARIANA ESCUELA DE TEOLOGIA,
FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y
LETRAS MEDELLÍN
2021**

**DESHABITAR EL MAL PARA HABITAR EN
EL ETHOS: UN RETORNO AL SÍ MISMO.**

JOSÉ ISRAEL FAMILIA SANTANA

**Trabajo de grado para optar al título de
Licenciado en filosofía y letras**

**Asesor
MAURICIO CALLE ZAPATA
Mg. En Filosofía**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA
BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y
LETRAS
MEDELLÍN
2021**

NOTA DE ACEPTACION

**Firma Nombre
Presidente del jurado**

**Firma Nombre
Presidente del jurado**

**Firma Nombre
Presidente del jurado**

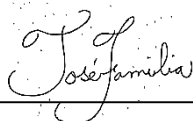
Medellín, noviembre de 2021

02 de noviembre del año 2021

JOSÉ ISRAEL FAMILIA SANTANA

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma del autor



En honor a esta hermosa tierra colombiana que me ha acogido, para formarme cada vez más humano, cada vez más persona, a través de los múltiples ejemplos visto en docentes que con su humanidad y conocimiento iluminaron mi camino de formación en mi pasar por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB).

Agradecimientos

A Dios:

Quien me va guiando siempre por el camino de la vida, me conduce siempre a puerto seguro y me da la fuerza para nunca rendirme y la capacidad y los dones para luchar cada día por mis sueños y me ha permitido seguir formándome en función de lo demás.

A Carmen Alcalá y Celestino Santana (abuelos) y a María del Carmen (mi madre):

Desde el cielo, sé que están orgullosos de mí. Sigán cuidándome.

A mi Familia:

Gracias por seguir apostándome por mí y por comprender todas mis ausencias.

A mis amigos, en especial a Libia Bautista y Samuel Ferreras.

Ustedes saben quiénes son, mis segundas casas, mis puntos de apoyo y refugio, mis cómplices y mis defensores, gracias por su amistad. Gracias por estar siempre presente de mis procesos y por no juzgar ninguno de ellos.

A mi familia Salesiana.

Que me ha acompañado y se me ha preocupado por mi proceso de formación en favor de los jóvenes y mi propia persona. A mis hermanos salesianos de Posnoviciado Salesiano Felipe Rinaldi. Gracias por la experiencia vivida, por la vida compartida, por estar.

Mi Asesor de Tesis: Mg. Mauricio Calle Zapata

Gracias a usted me sentí acompañado en todo el proceso, gracias por su disponibilidad, por su tiempo, por guiarme y orientarme en este camino, quedo muy agradecido con usted, con su calidad humana. Más que un maestro, un amigo.

Contenido

RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I:.....	13
EL MAL UNA OCUPACIÓN DEL QUEHACER FILOSÓFICO	13
1. El mal en la antigüedad.....	16
1. 2. La idea del mal en el Medievo: La privación del bien.....	25
1. 3. La idea del mal en la época moderna.	35
1.3.1 Retrospectiva del mal: Dios sin responsabilidad sobre el mal	40
1.3.2 El mal en la última reflexión de los modernos	48
1. 4. La idea del mal en la época contemporánea.	59
CAPITULO II:.....	66
UN ETHOS COMO FORMA DE HABITAR EL MUNDO	66
2.1 Retornar al Ethos originario.....	67
2. 2 Habitar romántico en el pensamiento de Iván Illich.....	70
2. 3 Habitar y el morar poético de Martin Heidegger.....	75
2. 4 Habitar en el pensamiento de Paul Ricoeur.....	85
2. 5 El deshabitar el mal	91
CAPÍTULO III	96
EL RETORNO AL SÍ MISMO.	96
3.1 El sí mismo: prudencia y amistad en Aristóteles.....	96
3. 2 El sí mismo, como conocimiento de sí. Kant	103
3.3 El sí mismo, como ocupación de sí. Heidegger.....	111
3.4 El sí mismo, como otro. Paul Ricoeur.....	120
CONCLUSIONES.....	126
BIBLIOGRAFÍA.....	131

RESUMEN

Pensar el mal sigue siendo un asunto humano. Y como algo que le compete al hombre, debe ocuparse de él, en especial, a esa manera de habitar en el mundo desde la ausencia de su sí-mismo. Esto quiere decir, que durante el transcurrir de la existencia del ser humano, es posible que el mal lo habite y se deje habitar por él actuando en perjuicio de los demás y de sí mismo. Por eso, surge la urgencia por pensar unas maneras de des-habitar el mal al que nosotros mismos le hemos dado lugar en cada uno de nosotros y que con miras a pensarnos y a vivir de manera concreta sobre un nuevo habitar, se propone en este trabajo retomar la categoría filosófica del sí-mismo y desde allí habitar construyendo para nosotros mismos y para los demás un nuevo porvenir donde podamos comprender nuestra humanidad en relación con los otros en tanto un proceso emancipador, autónomo e independiente que guíen el actuar ante sí mismo y ante los demás.

PALABRAS CLAVE

Mal. Habitar. Retorno al sí mismo. Ethos. Des-habitar. Relación con el otro. Construir.

ABSTRACT

Thinking evil following a human matter. And as something that is the responsibility of man, he must deal with it, especially, as that way of inhabiting the world from the absence of his self. This means that during the life of the human being, it is possible that evil inhabits it and allows itself to be inhabited by it, acting to the detriment of others and of itself. For this reason, the urgency arises to think about ways to de-inhabit the evil to which we ourselves have given place in each one of us and that with a view to thinking and living in a concrete way about a new inhabit, is proposed in this work retake the philosophical category of the self and from there inhabit building for ourselves and for others a new future where we can understand our humanity in relation to others as an emancipatory, autonomous and independent process that guide acting before ourselves and before others.

KEYWORDS

Wrong. Inhabiting. Return to the self. Ethos. De-inhabit. Relationship with the other. Build.

INTRODUCCIÓN

El problema sobre el mal ha sido durante siglos, motivo de reflexión para la filosofía y otros saberes a fines. Su historia parece ser tan antigua como la misma aparición del hombre sobre la tierra, pero sólo cuando el ser humano comienza a pensarse a sí mismo con relación al otro, es allí donde aparece la reflexión sobre sus acciones y a lo que estas conllevan, ya sea, a favor de sí, en detrimento del ser del otro y en su movimiento contrario.

Por eso, desde el lugar de la acción del ser humano respecto al otro y a sí mismo, queremos pensar al mal como un modo de habitar el mundo, es decir, como un modo de ser del ser humano quien también se dispone, en el transcurso de su existencia, a actuar en detrimento de los demás y frente a sí mismo. Dicho de otra manera, el mal es el modo de ser del ser humano habitado por el dolor y el sufrimiento que causa al otro, pero también a sí mismo. Desde este lugar, la tesis que procurará orientar este trabajo parte de considerar que en algún momento de nuestra existencia le damos lugar al mal encarnado en algunas acciones que nos privan de nuestro sí mismo. Esto puede resumirse en la siguiente sentencia: *el mal existe y habita en el bien que somos en relación a sí mismos, los demás y la naturaleza.*

En este sentido, más allá de las concepciones metafísicas y morales sobre el mal, este, no deja de ser un problema ontológico de primer orden que se abordará desde un ejercicio hermenéutico y fenomenológico. El mal como cosa o como objeto de pensamiento práctico que tiene unas incidencias desde la libertad del hombre en el mundo y en el convivir con el otro. En esta medida, sostenemos que el problema sobre el mal, suspendiendo por un momento lo que pueda decirnos cualquier tradición filosófica, religiosa, política o antropológica sobre este, *el mal es la ausencia del sí mismo*, en tanto privación de la relación de un Ethos consigo mismo y con los otros.

Dicho de otro modo, este Ethos será entendido en el presente trabajo, lejos de la concepción filosófica del concepto como deber y obligación, como morada y como un habitar del ser humano en el mundo para la comprensión de sí y de los demás. En definitiva, el mal es la ausencia de otro tipo de habitar y de morar el mundo que le sigue siendo ajeno y extraño al ser humano y que le impide sentirse en casa y acogido dentro del mundo.

Respecto a lo anterior, es posible preguntarse: Si el mal es una forma de habitar el mundo desde el dolor y sufrimiento al otro y a sí mismo, es también ese deshabitarlo ¿Un retorno al sí mismo desde un Ethos que posibilite el encuentro del ser humano con el otro, pero esta vez dentro de un mundo en el que se sientan en casa y acogido?

Así las cosas, que el “Mal” sea visto como un modo ser del ser humano, o, mejor dicho, como una forma de habitar un mundo ajeno y extraño para sí y para los otros, tendrá que ser pensado desde una propuesta de la filosofía práctica, donde el pensar el sí mismo, se propone como un retorno a lo propio de sí, como superación del mal, transformando las acciones y el obrar en un proceso emancipador, autónomo e independiente que guíen el actuar ante sí mismo y ante los demás.

En resumen, ese deshabitar el mal, en tanto modo de ser del ser humano, no sólo reúne las propuestas tradicionales derivadas de la filosofía, como por ejemplo la superación de la ignorancia en Sócrates, la aceptación del sumo bien (Dios) en San Agustín, la obligatoriedad dictada por la razón en Kant (imperativo categórico), como ese estar más allá del bien y del mal en tanto reducción a una moral de la misma en Nietzsche, entre otras, sino que va un paso más allá de estas visiones, para pensar el retorno al sí mismo que le posibilita al ser humano reconocer en sus acciones cotidianas la manera en cómo puede habitar de otro modo el mundo.

Es desde acá desde donde creemos se puede dar claridad a la cuestión sobre el mal, ya no desde su contrario, el bien, sino desde la caracterización y posibilidades de la denominada filosofía práctica, en este caso, de la Ética. Así el problema del mal no sólo pasa por la valoración de una acción sino también por indicar cómo, por qué y de qué manera se vive, se mora o se habita dentro de unas acciones que son valoradas como perversas o malas, es decir, qué medios, fines, motivos, entre otros, llevan a que el ser humano habite el mundo desde acciones que procuran estar en detrimento de sí mismo y de los demás.

El habitar, desde autores como Iván Illich, Martín Heidegger, Paul Ricoeur, entre otros, puede referirse a ese nuevo construir y vivir, ya sea para el reconocimiento del otro en el espacio de la comunidad o para referirse a esa apropiación del ser que no es otra cosa que la

construcción del sí mismo. De esto nos surgen las preguntas: ¿por qué hablar de un deshabetar el mal? ¿acaso, así como habitamos el bien, por qué elegimos habitar el mal?, ¿qué nos conduce y mueve a ello? ¿y por qué buscar habitar en el Ethos para comprender nuestra condición y poder retornar al sí mismo? ¿cómo deshabetar el mal para habitar en un ethos? O finalmente, ¿qué se perdió en términos del lugar que habitamos en el mundo como para optar y elegir habitar el mal?

Al abordar estas preguntas entendemos que, una filosofía práctica, que quiera pensar la inmanencia y la concreción humana, tendrá como tarea aquello que cotidianamente aparece en la vivencia del ser humano en relación consigo mismo, el otro y lo otro. Habitar, en su aproximación filosófica apunta a que el lugar que ocupó en el mundo se construye y habita, para que la vida sea comprendida en su multidimensionalidad, con el otro.

Si entendemos el “habitar” como un modo de ser del ser humano respecto al reconocimiento del otro en su lugar en el mundo, entonces será con el concepto de Ethos (no ética), que desde Heráclito hasta nuestros días no sólo comporta el sentido de carácter sino de morada, de casa y hogar para indicar con ello, que el ser humano está llamado a habitar con el otro en un determinado lugar, ya sea la polis, la cultura, en la experiencia religiosa con lo sagrado, en fin, en el mundo en su totalidad.

Por consiguiente, el habitar podemos entenderlo como la apropiación del sí mismo, como un trabajo sobre sí para pensar nuestra identidad y la alteridad como parte de nuestra existencia. Se nos presenta entonces al sí mismo como el reconocimiento de lo que somos y donde estamos para abrirnos al otro desde nuestras acciones intencionadas, no desde la maldad o la perversidad sino desde el trato justo y libre para que toda acción en relación consigo mismo y con el otro sea producto de nuestras acciones abiertas y posibilitadoras de transformación en el mundo.

En definitiva, en la siguiente investigación se propone una nueva tarea para la comprensión sobre el mal, dentro de esa larga tradición filosófica, pero esta vez entendiéndolo como la ausencia del sí mismo o como privación de un Ethos consigo mismo y con los otros. Y es por eso que, se propone el análisis del concepto del sí-mismo como retorno a lo propio de sí, para una posible superación del mal que permita a su vez,

transformar las acciones y el obrar de ser humano respecto a sí y a los demás con quien convive.

Fundamentalmente, para una mejor comprensión de dicha investigación fue necesaria la distribución por capítulos, los cuales son los siguientes:

En el capítulo 1, se procura hacer un recorrido histórico sobre la concepción que en la tradición filosófica se ha hecho sobre la idea o concepto del mal, tratando de apuntar a la búsqueda de su origen o procedencia, de su sentido y el papel que juega en devenir de la existencia misma, rastreando dicho concepto en el pensamiento de autores que pasan desde la época antigua, medieval, moderna, hasta la contemporánea.

Luego, en el capítulo II, se propone analizar el concepto de Ethos como morada y como un habitar del ser humano en el mundo para la comprensión de sí y de los demás. Allí, se busca hacer una hermenéutica a la concepción originaria de este concepto, y presentar las diversas posturas filosóficas que se han dado a la tarea de abordar este término, a lo largo de la tradición filosófica, en concepciones concretas como, el Habitar romántico en el pensamiento de Iván Illich, el Habitar poético de Martin Heidegger, el Habitar análogo de Paul Ricoeur, presentando en último término, la idea de “Deshabitar el mal para habitar el Ethos” como un proceso emancipador, autónomo e independiente que guíen el actuar ante sí mismo y ante los demás.

En lo que respecta al capítulo III, se plantea la idea del retorno al sí mismo, como superación del mal y como deshabitación de este en búsqueda de un actuar poético, es decir, constructivo de las acciones del ser humano, partiendo de la comprensión del sí como prudencia en la tradición aristotélica, del sí mismo como conocimiento de sí en el pensamiento de Kant, del sí mismo como ocupación de sí, desde la mirada de Heidegger y del sí mismo como otro desde la línea filosófica de Paul Ricoeur, proponiendo al final, una nueva comprensión del problema del mal, desde puede surgir una propuesta ética, que partiendo del retorno al sí mismo, nos posibilite una mejor en entendimiento de nosotros mismo y del otro.

CAPÍTULO I: EL MAL UNA OCUPACIÓN DEL QUEHACER FILOSÓFICO

¿Qué es el Mal? ¿cuál es su origen? ¿de dónde proviene? ¿cuál es su sentido? ¿es el Mal la razón del dolor y del sufrimiento humano? ¿qué implicaciones sigue teniendo sobre la vida y las relaciones de los hombres entre sí? ¿cuáles son sus consecuencias directas e indirectas? ¿cómo pensarlo más allá de su contrario el bien? Y mejor, ¿de qué manera seguimos comprendiendo el mal en nuestros días? Estas preguntas siguen teniendo un carácter enigmático que de antiguo se actualizan una cada vez en nuestra cotidianidad cuando en el actuar propio o ajeno afirmamos su existencia. Pero resolver su enigma no es nuestra intención, nada más inútil que ello, pues tratar de resolverlo implica ya desnaturalizarlo y al hacerlo, perderíamos algo del mal que tal vez no se haya pensado en él y que, en nuestro caso, pensamos desde *un deshabitarlo* en sus formas más elementales, entre ellas, la más elemental de todas: *que mal sólo puedo hacérmelo yo mismo* y nadie más, ni un sistema, ni un afuera, ni un otro puede infringirme el mal, tal vez dolor y de allí sufrimiento, pero nunca el mal en sí mismo, porque este, sólo aparece en mis acciones de las cuáles sólo yo soy responsable.

Sobre esto volveremos al final del capítulo. Por lo pronto, y retornando al propósito que nos reúne en este momento, intentaremos, aunque la labor es más titánica que lo que procuraremos en este capítulo, presentar brevemente cómo durante la historia del pensamiento aparece el Mal como una de las reflexiones centrales que han ocupado el pensamiento de grandes filósofos y que hasta hoy procuran su actualidad. Todo ello, para intentar comprender cómo aquellas cuestiones enigmáticas alrededor del Mal han procurado encontrar alguna respuesta que permitió una hermenéutica que abre nuevas posibilidades de interpretación, en este caso como la propuesta en este trabajo.

Asimismo, se ha dicho que el Mal es una realidad inmersa en el centro de la vida misma del ser humano. Todas sus manifestaciones a través de la historia, en las guerras, los

dolores, el sufrimiento, plagas, pandemias, torturas, muertes, entre otras, aunque generen la sensación de destrucción de la vida, no podría afirmarse su absoluto que se encarna en una realidad específica. Al contrario, proponemos en este trabajo, pensar al mal como una pérdida de sentido o mejor, de significatividad del mundo del que el hombre se priva a raíz de sus acciones respecto de los demás, de la naturaleza y en especial, respecto de sí mismo. Pero antes de llegar a ello, en este primer momento nuestro interés radica en observar, de manera sucinta, no por ello profunda, desde la antigüedad hasta nuestros días, la historia del Mal como concepto y como realidad que sigue manteniendo en vilo el pensar humano.

A lo largo de la historia, los filósofos han distinguido tres distintos tipos de males, señalando entre ellos: Males naturales, males físicos, morales o éticos y por último como el mal metafísico propio de status ontológico de la criatura. A pesar de ello, ya sea visto el mal como la lluvia torrencial que antes regaba los cultivos, pero luego los destruye, o sea visto como una enfermedad causada por la misma condición biológica-natural del cuerpo que causa dolor y sufrimiento, o visto como contrario a las leyes morales instituidas socialmente, o como la encarnación del pecado, lo cierto es que el mal no deja de ser una preocupación del hombre del cuál debe ocuparse él mismo para comprender su propia naturaleza, para entender aquello que se le aduce desde aquello que históricamente se le ha señalado.

Visto así, se puede indicar entonces que el mal se da de una u otra forma, se padece, se hace o se provoca. Sea cual sea, el mal se presenta, aparece para perturbar la vida individual o colectiva del ser humano de manera constante afectando de manera general la existencia misma. El problema aparece cuando al respecto del tema del Mal se trata de responder a la cuestión: ¿qué es lo que debe calificarse como malo? O mejor ¿cómo y quién juzga qué es lo malo? De ahí que el hombre al confrontarse con estas cuestiones sabe que cuando experimenta el mal, puede verlo como ajeno a sí mismo o como una condición previa para actuar. Este experimentar posibilita entonces que se reconozca el mal como una posibilidad dentro de las acciones del hombre. Lo valioso acá es que todos experimentamos el mal sea cual sea nuestra concepción de este, ya sea desde sí o afuera. El problema no es este, el asunto tiene que ver con aquello que se abre en el sentido del ser humano para que aparezca la pregunta por las acciones en la cotidianidad y estas no vayan en detrimento de

sí y los demás.

Así pues, existen dos posturas históricas importantes al respecto del mal que se ubican, por un lado, en su un origen externo relacionado con una concepción trágica del mal, y, por otro lado, el mal interno ligado a una visión ética o moral de este. Es claro que, algunas hermenéuticas sobre la idea del mal señalan que el ser humano se ha formado con la concepción trágica del mal y que pueden verse por ejemplo en las tragedias griegas de la antigüedad donde también se hace énfasis en una concepción del Ethos del mal, que integra en sí la primera interpretación, pero con un corte más ético. No obstante, en plena contemporaneidad algunos filósofos se han inclinado por una tercera interpretación que relaciona las concepciones trágica y ética, con el fin de indicar que el mal puede estar o ser, dentro o fuera del ser humano al mismo tiempo y en el mismo sentido¹.

De esta manera, a continuación, abordaremos desde la filosofía, en cada una de sus épocas, desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, el asunto sobre el mal como una realidad que se hace presente en la existencia del ser humano y que nos puede ayudarnos a entender las distintas concepciones sobre el mal y darnos luces para tratar de actualizarla desde la perspectiva del cómo deshabitarnos del mal para habitar en un Ethos. Este aspecto entonces nos permite observar cómo la historia se forma a partir de la confluencia de muchas eventualidades y de hechos que han ocupado y preocupado el pensamiento de muchos filósofos de todas las épocas sobre la concepción sobre el mal.

De hecho, si se pensara que, a lo largo del devenir histórico, la idea del mal ha quedado inmutable e inalterable con el pasar del tiempo, sería una consideración muy pobre al respecto. Pero si hay algo que se actualiza constantemente en el transcurrir de la historia, y más aún dentro del pensamiento filosófico, es la idea del mal que en su presentarse en cualquier momento nos sigue procurando hasta nuestros días, un sentido que creemos puede constatarse en nuestro modo de habitar el mundo en relación consigo mismo y los demás.

¹ Francisco Javier Rojo Vázquez. “Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera”. (Tesis magistral, Universidad Pontificia Comillas, 2017), 3.

1. El mal en la antigüedad

Durante este período, surgen de manera particular diversas concepciones acerca de la idea del mal. En el pensar griego, no hablamos de una filosofía del mal ya que no era el interés de los grandes pensadores de la época. Debido a que su preocupación pasaba por varios estadios, entre esos, el problema sobre el conocimiento. Inicialmente se indicará cómo aparece el mal desde la posición de Sócrates y Platón. Luego de ello, es importante nombrar cómo las escuelas Helénicas, entre ellas el Epicureísmo y Estoicismo comprenderán esta realidad del mal y por último abordaremos a Aristóteles con quien habrá una comprensión del mal, apuntando con algunas diferencias respecto de sus maestros, a las acciones morales del hombre desde las que se el mal tendrá su lugar en la historia del hombre.

Si habláramos sobre el origen del mal, tendríamos que remontarnos a la historia de mitología griega. No obstante, aunque no es la intención acá, podría afirmarse que el mal estuvo relacionado con la existencia de los dioses y las luchas que aparecían entre ellos. Desde allí, y sólo por dar un ejemplo, el mito de Pandora puede indicarnos una acepción del mal como dolor y sufrimiento, pero más allá de estas consideraciones donde también podría hallarse una concepción sobre el mal, el centro de atención acá estaba puesta en la mirada moral individual, que indefectiblemente, se extrapola a la organización política y a las reglas de convivencia que se establecían con el objetivo de evitar el mal. Lo que se entendía por el mal (μέλεος), tenía su origen en un primer lugar en la misma divinidad.

Ahora bien, en la Apología de Sócrates, toma relevancia el concepto del mal referida a las acciones que se hacen sin ser consciente del dolor o sufrimiento que puede provocarse a sí mismo o a los otros. En doble vía Sócrates afirma que: “Estad persuadidos de que, si me hacéis morir en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal no será sólo para mí. En efecto, ni Anito, ni Melito pueden causarme mal alguno, porque el mal no puede nada contra el hombre de bien”².

² Platón. Obras completas, Tomo I. (Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871), 89-70.

Ya con esta perspectiva, el mal se mueve al ámbito individual como “Auto-causado”, produciendo su desplazamiento de lo externo a lo interno del ser humano. Ya no son los dioses quienes nos causan el mal, somos nosotros a sí mismos y a los otros. “El conocimiento del Bien no sólo tiene como fin hacer sabio al hombre, sino hacerlo, ante todo, un hombre de bien. Para ser sabio se necesita primero conocerse a sí mismo, porque el conocimiento no lo es de afuera, sino que está en uno mismo”³. Visto así, el mal comienza a desplazarse al plano del entendimiento que va desde afuera del individuo hacia adentro, constituyéndose así el mal en una posibilidad estrechamente relacionada con la libertad humana.

Por eso, es en este punto donde aparece Platón con el concepto de “Ignorancia”, para explicar con ella, que toda su causa proviene de ella y que, por tanto, una vida virtuosa permitirá erradicarla y en este mismo curso, el mal mismo. “Ser inferior a sí mismo no es otra cosa que estar en la ignorancia; y ser superior a sí mismo no es otra cosa que poseer la ciencia”⁴. La ignorancia acá no es otra cosa que un desconocimiento de sí mismo que desea poner como causa de sus acciones el “afuera” (responsabilidad divina) tal como puede verse en el mito, sino que se niega por ignorancia a reconocer su responsabilidad. De aquí, que, en ambas instancias, el mal se comprenda como fuera del tiempo puesto en lo divino y dentro del tiempo como responsabilidad del hombre.

Si observamos, diferente al mito clásico, en las tragedias griegas, por ejemplo, como las de Esquilo, el ser humano se encuentra siempre ante decisiones de tipo moral, y ante el dilema de saber cuál decisión es la correcta e incorrecta. Independiente de ello, el mal hará presencia en alguna de ellas. En Agamenón, la tragedia muestra a un individuo, que aún sin cometer una acción deshonestas de manera voluntaria, cae en desgracia a pesar de actuar según el destino que los dioses habían elegido para él por lo que se ve coartada su libertad individual y sometido a lo trágico a pesar de la orientación de sus acciones.

³ Platón, Obras completas, Tomo I, 229.

⁴ Platón. Obras completas, Tomo II. (Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871), 86.

En un segundo momento entonces, con Sócrates, la idea de que mal, se deshace a través del conocimiento, y, por consiguiente, el mal es consecuencia de la ignorancia toma fuerza. Ya con Sócrates el reflexionar sobre las virtudes humanas y con el desarrollo del conocimiento, es posible superar el mal. Sin embargo, con la muerte de Sócrates (470-399 a.C), la muerte de un hombre justo por parte de un poder injusto nos lleva a pensar en cómo el mal se encarna con el asunto del poder, que en otro momento de este trabajo tocaremos. Por tanto, la comprensión del mal entra en una nueva etapa ahora iluminada por Platón. Por eso preguntamos ¿hemos ignorado mal qué es el mal? Tal vez parezca extraño, pero desde acá vamos abriendo la problemática interesante alrededor del nuestro tema en cuestión respecto al mal como poder político desde el que se ejerce opresión. Y aunque no abordaremos el asunto de la “banalidad del mal” de Hanna Arendt, diremos que ya desde Sócrates el mal político, burocrático existe y asesinó más de seis millones de personas en los campos de concentración Nazi como parte de un ejercicio del poder autoritario y totalitario.

Ahora bien, Platón está convencido que existe una prevalencia del alma sobre el cuerpo. Ya en el Fedón, cuando Platón narra el mito del “carro alado”, concibe el alma como una fuerza en movimiento que procura siempre, en los momentos de elección y acción, dos posibilidades: el equilibrio y el desequilibrio, siendo ambos necesarios para la formación del carácter. De ahí que, la idea del mal vista desde Platón sea entendida desde la perspectiva ontológica, en tanto posibilidad esencial del alma que debe mantener el equilibrio a partir del conocimiento de sí mismo y desde allí el conocimiento del bien. Quien conoce el bien no tendrá por qué verse arrojado a la maldad. Esta postura hace un llamado al hombre a equilibrarse, a ordenarse desde esas tres virtudes fundamentales como lo son la razón, la valentía y la moderación que permiten un tipo de acción propia del conocimiento del bien. Acá podemos notar, en esta caracterización en cómo evitar el mal y conducirnos en el bien, una postura ética que apunta al ser, y por eso, cuando abordemos más adelante la consideración del habitar en un Ethos, este asunto comprendido desde la búsqueda del sí mismo por las vías del conocimiento propio o individual. Sin el equilibrio entre estas fuerzas

y estas virtudes, se cae en el desequilibrio que trae por consecuencia el mal ⁵.

Por ello, en relación con esto, Platón no sólo procurará determinar unas condiciones por las que necesariamente aparecería el mal en el hombre, sino que intentará comprender cómo el alma en orden, en equilibrio puede llegar a conocer el Bien absoluto, que contrario a lo bueno, procura discernir (postura ética) lo malo dentro del campo de unas acciones donde aparezca la disyuntiva moral. Es así como el filósofo griego, en el intento por explicar la existencia del mal, acude al famoso y conocido mito de la caverna, que, si bien no nos interesa exponer en detalle acá, si queremos señalar un elemento importante en aquello que en el libro VII de la República se expone. Más allá de leer en clave gnoseológica la separación de los mundos, queremos señalar que en este mito el trasfondo ontológico pone en “disputa” aquel mundo que no es y aquel que si es. El mundo de las sombras-imagen se presentan como no son y por ello cuando se elige vivir allí encadenado a la falsedad de las imágenes aparece el mal como imposibilidad de tomar la decisión radical de salir de la caverna, fijar la mirada a la luz para acceder a la verdad.

Esa existencia entonces del ser y el de no-ser del mundo que se me presenta, omite la existencia de otro: el de la nada, que no es luz, ni sombra, ni del cual se puede pensar o decir, dado que, de la nada, nada se puede conocer. En este sentido, al conocimiento del ser, Platón lo nombrará ciencia (episteme) y al conocimiento del no-ser lo llamará opinión (doxa) asunto que ya había nombrado Parménides en su momento al referirse al camino tortuoso de la opinión y el camino a la verdad. No obstante, nos preguntamos entonces: ¿qué pasa con la nada, de la cual nada se puede saber? O mejor para volver a una pregunta clásica ¿por qué hay algo y no más bien nada? Para Platón es claro que toda opinión es una creencia no demostrada, que puede llegar a ser verdadera o falsa, que cuando es verdadera, dicho conocimiento es algo, y cuando dicha opinión es falsa, se especula o se cree que se sabe algo cuando en realidad no se sabe nada y es allí cuando aparece el error. Debido a que no se acierta con “algo”, sino con “nada” se acierta, pero con el error ⁶.

⁵ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 8.

⁶ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 10.

El hecho real que demuestra tales aseveraciones sobre la ignorancia aparece en la cotidianidad en una doble vía: ya sea por desconocimiento o simplemente cuando sabiendo, no se es consciente de cierto actuar. Existen personas que realizan buenas acciones, pero no son conscientes de ello. Para Platón esto no dejaría de ser ignorancia, simplemente que el desconocimiento no es una falta de capacidad sino de reconocimiento de la acción como buena. Caso contrario sucede cuando encontramos a una persona que realiza una acción mala creyendo que es buena, allí sus acciones, se conducen de manera directa al mal, a un desequilibrio de su acción con respecto a su propio bien. La diferencia entre una y otra acción es evidente. Por eso expresará Platón en el Protágoras, que el origen de todos los males es la ignorancia en tanto causa del mal, una enfermedad para el alma y hoy lo sabemos también, para el cuerpo ⁷.

No obstante, es importante preguntarnos si el mal es voluntario o no. Según Platón el mal es involuntario puesto que hay ausencia de conocimiento que se supone alejaría el mal. Hoy sabemos que tal consideración resultaría insuficiente pero no absolutamente negada. Conocimiento en Platón es aquello que referíamos renglones atrás: la búsqueda de la sabiduría. Por eso, la verdad es el bien que hago en conocimiento de sí mismo reconociendo no sólo el mal sino evitándolo. El deseo de saber, como lo entendería Aristóteles luego, en Platón es el deseo de conocer el bien y evitando el mal. Dicho de otra manera, actuar mal es no desear el conocimiento de sí mismo que en definitiva no es más que la afirmación de la ignorancia y del egoísmo que ve a los demás desde el abuso y uso. Con Platón entonces el mal tendría su primera definición desde el ser del hombre mismo que debe procurar evitar desde el conocimiento, en tanto sabiduría, toda acción que vaya en detrimento antes que de los demás, de sí mismo. La permanencia de este en el hombre dependerá de su decisión de habitar el mundo, que es la vida en convivencia con los demás, desde la ignorancia de sí y de aquello que le hace sabio, valiente y medido en sus acciones.

Ahora bien, si con Platón hablamos de la ignorancia de sí mismo como origen del mal, nos encontramos con Epicuro quien, por su parte, entendería el mal como algo

⁷ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 10.

transitorio al igual que el bien. La idea con esta acepción es que para el filósofo griego el mal no es permanente en el tiempo, y, por tanto, la única forma de evitar el mal o huir de él, es a través del placer, dado que allí se fundamenta la posibilidad de alcanzar la felicidad.

El dolor no se prolonga indefinidamente en la carne, sino que el dolor extremo dura poquísimos tiempo, y el que sólo consigue superar el gozo que embarga a la carne no acompaña a éste durante muchos días. Y las enfermedades de larga duración tienen una mayor dosis de gozo que del mismo dolor ⁸.

Por ello, la ausencia de temor, evitar el dolor, la pena y la preocupación, es lo mismo que evitar o alejarse del mal. Para los epicúreos el mal no es otra cosa que perturbación, la ausencia de placer, el dolor, preocupación. De ahí su afirmación:

Pues hemos comprendido que ése es el bien primero y congénito a nosotros, y condicionados por él en [89] prendemos toda elección y repulsa y en él terminamos, al tiempo que calculamos todo bien por medio del sentimiento como si fuera una regla. Y debido a que ése es el bien primero y connatural a nosotros, por eso mismo tampoco aceptamos cualquier gozo, sino que hay veces que renunciamos a muchos gozos cuando de éstos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando, tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores, nos sigue un gozo mayor. Así pues, todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afín a la nuestra, pero, sin embargo, no cualquiera es aceptable. Exactamente igual que también todo dolor es cosa mala, pero no cualquiera debe ser rechazado siempre por principio ⁹.

Sin embargo, y para no banalizar ciertos conceptos, cuando Epicuro afirma el placer como negación del mal y como afirmación de la plenitud, no refiere de modo alguno a lo

⁸ Epicuro. Obras completas. (Madrid: José Vara, Letra universales, 2012), 96.

⁹ Epicuro. Obras completas, 89-90.

meramente pasajero o lo sensual sino a la duración a lo largo de toda la existencia del hombre que le ayuda a liberarse del dolor y de aquellas inquietudes que llevan al alma a su intranquilidad y desequilibrio, es decir, el placer no es afirmado como el mero goce, sino como aquello que genera la liberación del dolor corporal y tranquilidad del alma. Este asunto de placer va más allá de una afirmación positiva de la sensación dolor, antes bien, es una total ausencia del dolor y por eso, aunque los placeres no son malos en sí mismos por lo que evitar aquellos que causan perturbaciones es la mejor manera de vivir. Según Epicuro:

Pues una interpretación acertada de esta realidad sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sintamos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa ¹⁰.

Por otra parte, para los Estoicos, el mal se comprendía a partir de una falta, en este caso de virtudes. La falta no es moral pero sí antinatural, es decir, por naturaleza estamos llamados a practicar el bien. Las acciones vistas así procuran una conformidad con la naturaleza o la voluntad divina, que implicaba no hacer nada de lo que universalmente estaba prohibido. Por eso un ejemplo de ello es Séneca quien afirmaba:

Querido Lucilio, no es una razón válida para impedirte que concibas buena esperanza de nosotros el hecho de que por ahora la maldad nos domina, que largo tiempo nos ha dominado: a nadie le alcanza antes la cordura que el

¹⁰ Epicuro. Obras completas, 89.

desatino. Todos previamente estamos invadidos por el mal: aprender la virtud supone desaprender el vicio. Mas debemos aplicarnos a nuestra enmienda con un entusiasmo tanto mayor cuanto que el bien, una vez se nos ha confiado, lo poseeremos perpetuamente: la virtud no se desaprende. Lo que está fuera de su medio arraiga mal en un terreno adverso, por ello se puede arrancar y arrojar; más se afinca fuertemente lo que encuentra su lugar apropiado. La virtud es conforme a la naturaleza; los vicios le son hostiles y contrarios ¹¹.

Para los estoicos entonces, el bien, que es la virtud no se desaprende porque una vez conocido el bien no podemos apartarnos de él porque responde a la ley natural. El mal puede erradicarse abandonando los vicios y aquello que va en contra de la naturaleza misma. Cuando no se actúa así conforme a la virtud, se actúa entonces conforme al mal y se rechaza el vivir en sintonía con la razón y con el universo dado que ambas responden a la Ley natural. Esta consideración iría un poco en contravía, aunque también se respondía a la naturaleza, con aquello que los cínicos, en el caso de Diógenes de Sinope establecían respecto a los institutos primitivos del ser humano. El mal allí era negar esta consideración del hombre para prevalecer los estamentos sociales, institucionales y convencionales que querían erradicar dicha naturaleza humana que se veía como indecente y extravagante a los ojos de la sociedad moral.

Finalmente, y para ir recogiendo esta perspectiva antigua del mal, Aristóteles, entenderá el mal desde su principio desde las cuatro causas. El mal es sólo una causa material, es decir, no tiene una causa formal, ni eficiente, ni final puesto que sólo es solo carencia en las acciones de aquello que procura daño al otro o a sí mismo. Ya desde esta posición Aristóteles no reducirá el asunto del mal a la ignorancia como Sócrates y Platón, al contrario, el mal estará directamente conectado al asunto de las acciones de los hombres que no conducen al bien, es decir, como una acción que priva al hombre de su propia felicidad.

Por eso, al respecto de la ignorancia, Aristóteles distingue, entre el actuar *por*

¹¹ Séneca. Cartas Morales a Lucilio. (Madrid: Gredos, 1986), 294.

ignorancia y el actuar *en* ignorancia. No es lo mismo aquel que actúa en un arrebato de ira o embriagado que en este caso actúa *por* ignorancia, que aquel que actúa por falta de conocimiento midiendo fines y medios, pues allí actúa *en* ignorancia.

Parece que es diferente obrar por ignorancia y obrar en ignorancia, igual que el que se emborracha o se irrita no parece que obre por ignorancia, sino por una de las razones ya señaladas: obra sin ser consciente, sí, pero lo hace en ignorancia. Ahora bien, todo hombre malvado ignora lo que se debe hacer y aquello que se debe evitar ¹².

Desde esta característica el mal entonces viene comprendido a través de aquello que denominamos acción moral lo que implicaría que la materia de esta es la acción, pero su forma estaría entonces puesta en el fin último de la acción que puede o no ser voluntaria tal como expone Aristóteles. Con ello, lo que Aristóteles pone de manifiesto es que las acciones no tienen forma, ni causa eficiente ni final porque no podemos advertir el daño para el otro en aquellas acciones que se hacen al margen de la intención o mejor, involuntariamente fuera de lo previsto o consciente para hacer mal al otro.

Ahora bien, Aristóteles entonces propone pensar el mal ya no como ignorancia como lo afirmamos renglones atrás sino a partir de aquellas acciones que en su término pueden llegar afectar al otro y hacer mal. Por eso el mal visto desde las acciones procurará advertir en su seno lo justo para sí y para los demás. Afirma Aristóteles que:

Pues bien, esta clase de lo justo es lo proporcional, mientras que lo injusto es lo contrario a proporción. Puede, entonces, ser lo más o lo menos, que es lo que sucede de hecho: el que comete injusticia tiene más, y el que la recibe tiene menos, de lo bueno. Y con lo malo, igual: el mal menor, comparado con el mal mayor, está en la cuenta de lo bueno: el mal menor es preferible al mayor y lo preferible es bueno. Y cuanto más, mejor. Pues bien, ésta es una especie de la

¹² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (Madrid: Alianza editorial, 2005), 94.

justicia ¹³.

En suma, si bien el Estagirita pone el mal como un asunto de las acciones en la elección de estas en relación con el otro, ya pone de entrada que el mal que hago desde aquello involuntario o consciente es el mismo que procuro para mí mismo sólo que no expreso su justicia o injusticia cuando me conviene o no dicha acción.

Si en términos generales «obrar injustamente» es dañar a alguien voluntariamente, y «voluntariamente» equivale a «sabiendo a quién, con qué y cómo» -y el hombre incontinente se daña voluntariamente a sí mismo- entonces uno podría sufrir injusticia voluntariamente y sería posible dañarse a sí mismo. Y uno de los problemas que se debaten es precisamente éste: si es posible ser injusto consigo mismo ¹⁴.

Pues si la apuesta para alcanzar la felicidad es el obrar bien, de alguna manera el hombre debe procurar, evitar el mal menor, (porque puede darse en aquellas acciones que no tienen como finalidad el causar daño), para alcanzarla y además de ello, volver al *conocimiento de sí mismo* tal como lo concebían los antiguos, porque quien se conoce, entiende, que quien hace el mal se perjudica a sí mismo, más que aquel a quien le causa daño.

1. 2. La idea del mal en el Medievo: La privación del bien.

La respuesta a qué es el mal, si se sigue comprendiendo mal, sólo a partir de la idea sacralizada de la misma en relación con el bien que predicán las religiones, nos llevará sin duda a un callejón sin salida propio de filósofos escépticos. Por eso, al llegar a este segundo momento de una historia referida al mal en la historia del pensamiento filosófico, no podemos considerar de la entrada que la reducción de este es comprensible de suyo en el

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 159-160.

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 173-174.

medievo especialmente en el período de la patrística y escolástica. Serán pensadores Agustín y Tomás de Aquino, Ockham, San Buenaventura, entre otros, quienes nos permitirán una mirada filosófico-teológica al respecto de la existencia del mal como privación del bien supremo que en Dios en las acciones humanas. De hecho, el asunto del mal será un punto álgido a raíz de unas preguntas como ¿qué es el mal? ¿cuál es el origen de este? ¿cuál es su naturaleza? ¿cómo eliminarlo de la existencia? ¿cómo limitarlo de ser el caso? Entre otras serán definitivas al momento de comprender dicho asunto.

San Agustín, por ejemplo, quien señalado como “el filósofo del mal”, categoría particular a un santo, será quien aborde el problema desde dos perspectivas. Una desde la perspectiva filosófica devenida de Aristóteles en su texto la *Metafísica* sobre la Privación, y otra, desde el punto de vista teológico-ontológico. Sobre ello volveremos más adelante. Por lo pronto no será discutido el por qué Agustín es considerado uno de los grandes padres de la Iglesia. Desde sus búsquedas, al ser maniqueísta, se acercó al pensamiento propio del mazdeísmo cuya tesis establecía que, el Dios del bien, conocido como “*Ormuz o Ahura-Mazda*”, vivía en una lucha constante y permanente con otra entidad casi divina “*Ahriman*” que era conocido como el principio del mal. La lucha de estas dos entendidas se reflejaba de manera directa en el mundo y los seres humanos estaban empujados a participar de manera activa en esa lucha, tratando de rescatar las semillas del bien, que se encontraban perdidas en la oscuridad de la materia.

Más allá de esto, el tema del mal preocupó profundamente a Agustín en todo su pensar filosófico y teológico. En todo su acercamiento al maniqueísmo, tristemente si puede expresarse de algún modo, no encontró respuesta a las preguntas que surgían de su interior, lo que generó que se apartara de esta perspectiva llevándolo a relacionarse con el movimiento escéptico, en el que tampoco encontró eco a sus preguntas más profundas y terminó con su conversión. Fue entonces su conocimiento y acercamiento a la figura de San Ambrosio quien le cautivó y a partir de ello, llega su conversión. Declarará más tarde Agustín será el impulso definitivo de su acercamiento al cristianismo, hecho que lo describirá como una experiencia de certeza en la fe.

Ahora bien, frente al primer abordaje sobre el mal, Agustín acude al concepto aristotélico de la Privación para comprender el problema. El concepto en su tratamiento lato en Aristóteles y reinterpretado por el obispo de Hipona, no es más que la ausencia de bien y de ser, pura impotencia e infertilidad. En el libro VII de *Confesiones*, Agustín iniciará a reconocer que el mal es privación del bien que es ser, potencia, actividad que se identifica con Dios mismo. De hecho, más allá de quienes acusan a San Agustín de reducir el mal a una privación exculpando a Dios de ser también el creador del mal, el obispo de Hipona afirma que:

Por consiguiente, donde veía que había que preferir lo incorruptible a lo corruptible, allí debía buscarme y desde allí pasar a ocuparme de dónde procede el mal, esto es, de dónde procede esa corrupción por la que toda sustancia en modo alguno puede verse vulnerada. Y es que la corrupción no vulnera a nuestro Dios de ningún modo ni por voluntad alguna, ni por necesidad alguna, ni por azar alguno, porque Él mismo es Dios y lo que quiere para sí es bueno y Él mismo es el propio Bien; corromperse, por el contrario, no es un bien ¹⁵.

Esto sin duda ubica la privación como daño o defecto de la naturaleza del ser que le lleva a buscar lo corruptible y en esa medida el mal. La privación es entendida acá como una condición más no como una determinación. Recordemos que la potencia en Aristóteles, y así la asumirá el Agustín permite direccionar a todo ser a la búsqueda del orden y de lo incorruptible, es decir, de lo que posee por naturaleza para llevar al acto su realización como tal. Así pues, el mal como privación de un bien en específico no se da propiamente en su naturaleza y esta es la diferencia respecto a Aristóteles, se da en la interacción con otros seres racionales y de su libertad en la relación con Dios. Dicho de otra manera, si Dios no obra el mal y las criaturas son buenas en sí misma la causa del mal debemos encontrarla o la hallaríamos en la libre voluntad de las criaturas racionales, son ellas las que causa el mal a través del abuso de su libertad en la que el bien o la perfección se privan del orden, de Dios mismo.

¹⁵ San Agustín. *Confesiones*, Libro VII. (Madrid: Gredos, 2010), 341.

En San Agustín la segunda perspectiva sobre el mal es un alejarse de la voluntad de Dios, una acción que lleva a cabo el ser humano por su propia voluntad. Este tipo de posición teológica ontológica rechazará la teoría maniquea que sostiene que mal tiene origen en Dios, debido a que entiende que, no hay ninguna realidad, o esencia mala que haya sido creada por Dios, sino al contrario, toda la creación es buena, ya que todo participa de la Bondad y de la Verdad de Dios que es su creador. Y así, el alma de los seres humanos está dotada de voluntad y que nunca va a querer el mal para sí. El mal no existe hasta que no es realizado y, por tanto, al no existir como esencia real no puede ser elegido. De ahí que es comprensible de suyo que el origen del mal se da en las elecciones libres que corrompen al hombre donde la voluntad siempre opta por un bien superior, pero si decide optar por un grado inferior pudiendo haber elegido lo superior, no estaría seleccionando lo malo, pero si estuviese eligiendo un mal. “Indagué en qué consistía la maldad y no descubrí una sustancia sino la perversión de una voluntad desviada hacia lo más bajo desde la sustancia más alta — desde ti, Dios— y que desecha lo más profundo de su ser y se inflama hacia afuera”¹⁶

En el fondo, el ser humano ignora en sí mismo, la voz de su capacidad de inteligencia o su consciencia que le recuerda todo el tiempo que hay una superioridad de lo eterno sobre lo que si se corrompe. Dicho de otra manera, cuando se procura una vida desordenada para Agustín, acarrea sufrimiento y dolor. El mal moral o el pecado, produce su propio castigo, ya sea este un mal de pena o un mal físico. Todo dolor tiene su causa en el pecado.

Por otra parte, antes de pasar a Santo Tomás de Aquino, sería importante nombrar otros personajes importantes en este período quienes aportarán a la discusión sobre el mal, su origen y sus consecuencias. Dionisio de Areopagita por ejemplo afirmará que:

El mal no procede del Bien, y si procede del Bien no es mal, al igual que no es propio del fuego el enfriar, tampoco lo es del Bien el no producir bienes (...) el mal no es ser, y si no es del todo mal tampoco es no-ser, pues no puede existir

¹⁶ San Agustín, Confesiones, Libro VII, 364.

algo que sea absolutamente no-ser, a no ser que digamos que existe supra-esencialmente en el Bien. Ciertamente el Bien se encuentra y existe mucho antes que el simple ser y que él no-ser, en cambio el mal no existe ni en las cosas que son ni en las que no son, sino que dista más del Bien y tiene menos realidad que el no-ser.¹⁷

Esta idea del mal aparece acá de nuevo como privación en tanto pérdida y ausencia del bien. Con este argumento ontológico, Dionisio hace referencia a la destrucción de las posibilidades que devienen con el mal en las acciones del hombre. “Verdaderamente, el mal en sí no es ni ser, ni bien, ni origen ni productor de seres o bienes, en cambio el Bien, en lo que esté plenamente, hace cosas perfectas, puras, totalmente buenas, y las cosas que participan menos del Bien, al faltarles parte de Bien, son imperfectas y mezcladas”¹⁸

Ahora bien, el mal en Dionisio como privación, como falta o carencia de un bien, ya en la filosofía antigua, permite sostener que dicha idea aristotélica sigue comprendiéndose acá bajo la tesis del ser que por naturaleza no puede llegar a poseer. Por tanto, algunos discutían si Dios había creado el mal, una tesis que se sostuvo entre los pensadores medievales pero que en definitiva esa supuesta inherencia del mal a Dios por ser la causa primera de todo caía de su propio peso desde la teología porque si Dios es bueno, creador y es amor, entonces no sería lógico que un Dios con estas características pudiese haber dado vida al mal, a lo corruptible mismo. Por eso, si pensamos el ateísmo desde la primera tesis, tranquilamente quedaría justificado y aún más, la existencia del mal no tendría que pasar por un análisis teológico debido a su inmediata comprensión.

Por otro lado, San Anselmo de Canterbury comprende en su *Tractatus de casu diaboli*, o *Tratado sobre la caída del demonio* que el mal es un asunto ontológico en cuanto no es un ser constitutivo o creado por Dios puesto que, si llegase a ser, no tendría ninguna

¹⁷ Pseudo-Dionisio de Areopagita. Los nombres de Dios, Obras completas. (Madrid: Autores cristianos, 2007), 46.

¹⁸ Pseudo-Dionisio de Areopagita, Los nombres de Dios, Obras completas, 47.

relación con Dios pues él y la bondad son lo mismo. Para sostenerse en esta afirmación, San Anselmo deja claro que el mal no es una pura abstracción ya que vemos en el mundo la manifestación de este a través del sufrimiento, la desgracia o el daño. No hay simple mal (simple malum). Al contrario, la maldad en algún sentido es causa de ciertas cosas que evidentemente deben ser algo, pasiones, placeres, vicios o pecados. Por lo tanto, "Sería admirable, si se pudiera mostrar que la nada es capaz de hacer todo eso" ("mirum est sí poterit ostendi nihil haec omnia operari")¹⁹. Dicho de otra manera, el mal parece ser algo y no simplemente nada.

La existencia del mal acá no se entiende como algo simple que hay que pasar de largo, al contrario, el mal existe para San Anselmo, pero no puede atribuirse a la existencia de Dios. Para el pensador medieval, el mal correspondería más a la existencia de lucifer quien, seduciendo a Eva, procura entregar el fruto del conocimiento del bien y del mal para introducir en la obra buena creada por Dios el mal mismo. Si observamos, más allá de esta consideración y para no dejar pasar por alto este aspecto, el mal es un asunto de voluntad, o mejor, de unas acciones, en este caso de Adán y Eva, que posibilitaron la introducción del mal en el mundo. "Ninguna cosa se llama mala, excepto la mala voluntad del hombre malo o la acción mala: nada es más obvio que el hecho de que ninguna cosa es mala, y que el mal no es otra cosa que la ausencia en la voluntad de la justicia abandonada o en alguna cosa por una mala voluntad"²⁰.

San Buenaventura por su parte, ante la existencia del mal expresa que, si Dios así lo hubiese querido este mundo sería el mejor de los mundos posibles, y que esto lo lograría creando existencias mucho más nobles que la existen. Dios pudo crear seres humanos con una moral mucho más alta, así como los ángeles. Pero entonces el hombre dejaría de ser hombre y sería un ángel, es decir, no sería ya ser humano. Por eso Dios permite que el ser humano se sirva de su libre albedrío para actuar. Es desde allí desde dónde el ser humano debe utilizar su capacidad racional y moral para actuar bien y evitar el mal.

¹⁹ Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del demonio, Opera Omnia VI. (Stuttgart: Friedrich Fromman Veriag, 1968), 23.

²⁰ Anselmo de Canterbury, Tratado sobre la caída del demonio, 264.

Si se nota, San Buenaventura, así como San Agustín no niega la existencia del mal y lo ubica al asunto de las acciones. El mal se comprende a partir del bien, pero en este caso desde la capacidad de obrar del ser humano. De hecho, en San Buenaventura aparece el mal comprendido desde el concepto de culpa. Desde esa afección el mal tendría existencia. El mal de pena y mal de culpa son dos especies de males que se experimentan como afecciones. El primero aparece es propio de nuestra naturaleza y es involuntario pero el segundo si se deriva del libre albedrío y por eso cuando se rompe la justicia moral el mal de culpa apunta a una acción voluntaria de daño al otro y a sí mismo. Dicho de otra manera, el mal de pena implica un mal natural mientras el mal de culpa, acaecido por voluntad nuestra, se convierte en mal moral. En definitiva, el mal sigue siendo acá una privación del bien ²¹.

Ahora bien, hemos hablado sobre el libre albedrío y uno de los pensadores un poco desconocido por la tradición quien problematiza este asunto es Juan Duns Escoto. El actuar humano no es moralmente malo porque su objeto, salvo que este tenga como fin a Dios, está constituido como determinación divina, al contrario, el acto moralmente malo aparece en ausencia de una circunstancia que nos lleve a ello. Este argumento se opone fuertemente a las posiciones de la voluntad expresadas por algunos pensadores medievales:

A lo tercero: se dice que [la voluntad] puede querer los opuestos que caen bajo su primer objeto, que para el acto de la voluntad es el bien verdadero o aparente; pero que no puede querer lo opuesto a su primer objeto, a saber, el mal en cuanto mal. De igual modo [se dice] que [la voluntad] puede tener actos opuestos, como querer (velle) y rechazar (nolle), sobre aquellos objetos en los que hay algo del primer objeto de tales actos, a saber, algo de bien o algo de mal. En el fin último no hay nada de mal, y algunos parecen afirmar que [la voluntad] no es potencia racional respecto de él. Asimismo, afirman que por cierto hábito [la voluntad] puede ser determinada respecto de algunas cosas que no son el fin último. Omito investigar aquí la discusión de estas opiniones –y de si el acto de querer (velle)

²¹ San Buenaventura. De la corrupción del pecado, Del origen del mal en general. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1946), 280-290.

está determinado acerca del fin y el de rechazar (nolle) cuando se refiere a lo malo en cuanto malo ²².

El hecho de que en algunas ocasiones decidamos hacer el mal cuando incluso vemos claramente qué es lo bueno, es lo que Escoto verá como debilidad de la voluntad que ya no se encuentra en la ignorancia, ni en las pasiones sino más bien en la naturaleza misma de la libertad que jamás es unívoca ni perfecta como para decidir circunstancialmente el bien o el mal. La posición de Escoto se mide desde el anti-intelectualismo. No basta con saber qué es el mal sino ser bueno, no basta con saber qué es el mal para evitarlo. En fin, el núcleo de esta consideración no está puesto en el conocimiento del bien moral, sino en el amor y en la dedicación al bien que somos capaces de hacer.

De Escoto pasamos a Guillermo de Ockham. Si bien el mal viene asumiéndose en este período como una realidad provocada por la ignorancia, la voluntad o por la culpa, con Ockham se moverá el plano de un imperativo moral de hacer algo cuando se está en la obligación de hacer lo opuesto. La voluntad movida desde la libertad está sujeta a una obligación moral debido a que el hombre depende por completo a Dios que se manifiesta en sus actos libres, pero por obligación ²³. El mal visto así, no es otra cosa que una acción que va en contra de lo que estamos obligados hacer. De hecho, el único que no está obligado moralmente será Dios ¿por tanto, Dios puede hacer el mal? Ockham respondería que sí, pero Dios no lo hace porque su voluntad es hacer siempre el bien.

Asimismo, Ockham expresa que, Dios actúa como creador universal, y que incluso un acto de odio a él mismo por causa en la voluntad del ser humano es un acto moralmente malo puesto que la responsabilidad recae sobre el individuo. Dicho de otra manera, si el sujeto fuera responsable de ese acto, estaría cometiendo pecado, debido a que está obligado a amar a Dios y no a odiarle, aunque esta obligación no puede afectar a Dios mismo. De ahí

²² Juan Duns Escoto. Naturaleza y voluntad, QUAESTIONES SUPER LIBROS METAPHYSICORUM ARISTOTELIS, IX, Q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. (Madrid, Cuadernos de anuario de filosofía, 2007), 71.

²³ Guillermo De Ockham. Quodlibeta Septem. (Nueva York: Instituto Franciscano de San Buenaventura, 1980), 76-78.

que, si Dios fuera el causante de un odio a sí mismo en la voluntad de un individuo, este no pecaría, ni pecaría Dios, porque ni Dios está bajo ninguna obligación y el ser humano en este caso tampoco estaría obligado, debido a que dicho acto se escapa de su propio poder.

Para Ockham entonces es de suma importancia señalar la omnipotencia de Dios y su libertad divina. Sería Dios el que puede prohibir, pero al mismo tiempo establecer un nuevo orden moral en el que aquello que no podía llevarse a cabo se hiciera por parte del ser humano. Es evidente que en Ockham la existencia de un código moral para los seres humanos solo es posible si este código ha sido revelado de parte Dios hacia los hombres, porque de no ser así, no hubiese forma de conocer la voluntad divina y lo que esta quiere. Nuestra razón no podría por más que esta quisiera, alcanzar el conocimiento de lo que moralmente se debe hacer. El ser humano solo puede llegar a comprender que seguir su propia conciencia e incluso si esta es errónea, es guiarse solo por lo que Dios quiere que hagamos y de la manera que quiere que las hagamos. Dado que, aunque el ser humano ha sido creado libre este depende por entero de Dios y esto moralmente le obliga a que su voluntad coincida siempre con la voluntad divina, hacer siempre Dios manda y no hacer lo que Dios prohíbe ²⁴.

Finalmente, con Santo Tomás de Aquino, llegamos al final de este período. Y aunque son muchas las consideraciones en él sobre el mal, la idea es fijar nuestra mirada en aquella que refiere al mal como privación. Recordemos que esta se define a grandes rasgos como la carencia de un ser de algo de su propia naturaleza que impide su potencia y acto, pero en el caso de Tomás, como un bien debido.

El mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que las cosas que de ningún modo existen son males, y asimismo que cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo,

²⁴ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 49.

el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león ²⁵.

Ahora bien, el mal como privación de la potencia del ser y de su acto, se comprende desde lo naturalmente ordenado y por tanto perfecto. El mal es imperfección de aquello que por naturaleza está llamado todo ser, en este caso a la acción y que en sí mismo tiene el bien. Acá Tomás aplica un silogismo especial para demostrar tal apreciación. Premisa 1: Todo lo apetecible es un bien. Premisa 2: Toda naturaleza apetece su ser y perfección. Por tanto, el ser y la perfección de toda naturaleza son un bien. Por eso, con esta demostración Aquino asegura que toda la naturaleza es buena y cuando aparece el mal priva al ser de dicha perfección, que, sin duda, ha sido creada por Dios mismo ²⁶. Por eso, Asegura Tomás que:

Toda naturaleza es, o un acto, o una potencia, o un compuesto mixto. Lo que es acto, es perfección, y tiene la cualidad del bien, porque lo que está en potencia, aspira naturalmente a estar en acto. Es un bien lo que todos apetecen; y por lo mismo, lo que está compuesto de acto y de potencia participa de la bondad en cuanto participa del acto. Por otra parte, la potencia, en cuanto que está dispuesta para el acto, participa de la bondad, y la prueba es que la potencia es tanto más recomendable, cuanto mayor es su capacidad para el acto y la perfección. Dedúcese de estas premisas que ninguna naturaleza es mal en sí misma. Además, cada cosa está completada por lo mismo que está puesta en acto, porque el acto es la perfección de la cosa ²⁷.

Para Santo Tomás, en suma, esta carencia no se toma de manera absoluta, es decir, no es esencial sino sustancial. Esto quiere decir que aquello de lo que se priva el ser no es de lo esencial como determinación sino de sus actos que indiscutible deberían ser buenos. Esta idea de privación, tal como la hemos visto durante el desarrollo de las dos épocas anteriores será definitiva para la exposición del tercer capítulo de este trabajo. El asunto es que esta privación es una ausencia real, palpable en la cotidianidad desde donde se

²⁵ Santo Tomás de Aquino. Suma teológica. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001), 476.

²⁶ Santo Tomás, Suma teológica, 472.

²⁷ Santo Tomás de Aquino. Compendio de teología. (Barcelona: Planeta Agostini, 1996), 68.

comprende el desgarramiento y empobrecimiento del ser humano en la pérdida de su relación con Dios. Si bien el pretendido en ningún momento fue establecer un estudio detallado de la obra de Santo Tomás ni mucho menos llevar a cabo un tratado sobre el mal en Tomás, si es claro que el filósofo y santo, no intenta tampoco dar solución al mal, sino comprenderlo en su naturaleza estableciendo una metafísica del ser desde el que podemos encontrar los principios del origen del mal en su realidad fáctica por decirlo de algún modo, en este caso privarnos del bien en la conducta humana respecto a Dios y a sí mismos.

1. 3. La idea del mal en la época moderna.

Hablar de modernidad en general es nombrar la razón, la ciencia, el progreso como los constitutivos de una nueva forma de ver el mundo y no sólo ello, sino una nueva manera de concebir la existencia del hombre fuera de toda imposición trascendental del viejo Dios medieval. Sin embargo, la modernidad se da en la sucesión conflictiva de los parámetros epistemológicos propios de racionalista, empiristas, criticistas, idealistas entre otros, todo por constituir un mundo a partir de aquello que capacita al hombre para ello, a saber, la razón. Por eso, desde acá puede pensarse el asunto sobre el mal, que, si bien en la modernidad no tendrá el tono teísta, por lo menos sí tendrá una comprensión más amplia al respecto de aquello que autores como Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Kant, Rousseau, Kant, Hegel entre otros aportarán a la cuestión sobre el mal.

El interés en este momento será exponer de manera sencilla, y no por ello ausente de rigurosidad conceptual, aquello que se ha concebido sobre el mal durante la filosofía moderna. De hecho, el esquema que utilizaremos a continuación, a diferencia de las elaboraciones anteriores, es aquella que implica dos momentos para abordar de manera más clara el problema sobre el mal. El primero tiene que ver con aquellos filósofos que aún, no por ello igual, defienden una teoría teísta sobre el mal, entre ellos Leibniz y Rousseau. Y segundo los pensadores que, luego de aceptar la realidad del mal en el mundo, proponen desde la praxis ética y moral, en su manera no sólo interna de darse sino también externa, la disolución de este como es el caso de Kant, Hegel, Fichte, Schopenhauer y Nietzsche que al final de esta época, propondrán una comprensión del mal como un asunto no sólo surgido

del hombre mismo sino externo a él que posibilita unas condiciones de acción que se alejan de la bondad que le habita.

La concepción del mal en la época moderna inicia con un evento que contradice, o mejor, contraviene todo aquello que el hombre había alcanzado por medio de la razón, a saber, la Revolución Francesa de 1789. Decimos que contradictorio porque la supremacía de la razón como producto de la ilustración termina en un escenario violento entre la monarquía y el pueblo. Más allá de puntualizar asuntos que por la historia ya conocemos, sólo diremos que este será el momento más decisivo de la historia del pensamiento humano pues la razón aunada a la idea de progreso económico, serán las que nos posibilite pensar las causas de las siguientes guerras y conflictos humanos después este evento. Literalmente, con la razón, se justifican cabezas e ideas rodando por el suelo.

La revolución francesa y sus excesos a la hora de tortura y ejecutar a los supuestos traidores de la revolución, fue un evento épico y trascendente que pasó factura a toda Europa y que siguió marcando el ritmo de las épocas venideras. Immanuel Kant dirá, por ejemplo, que se podría comprender mucho de la humanidad, si se analizara no de forma directa la Revolución francesa, sino la reacción que provocó en la esfera internacional. Queriendo indicar desde aquí, puntos de vista del mundo relacionado con lo moral, donde la digna humana tendría que pasar a ser un bien y no un objeto de trueque, afirmando con ello que hay acciones extremadamente malvadas y viles que no pueden llegar a ser redimidas. Tal vez ello nos adelantaba ya, a las guerras mundiales sustentadas bajo el mismo lema del progreso moderno.

Desde los inicios de la ilustración el problema en cuanto al mal ha estado orientado por dos principios básico, el primero de ellos relacionado con la visión de Rousseau quien entendía que, la moralidad exige en que se haga al mal inteligible y el segundo principio orientado desde el pensamiento de Voltaire quien defendía lo contrario, la moralidad no exige que el mal se haga inteligible. Por lo que, para Voltaire una acción maligna no es otra cosa que dar a entender que no es susceptible de eso mismo, y que señalarlo como eso, es una amenaza a la confianza en el mundo que se necesita para orientarnos de manera

adecuada en él ²⁸.

Ahora bien, los filósofos modernos, sostendrán la idea de que, la humanidad por ocasiones ha llegado a tener ciertos progresos morales, que en su mayoría se tratan de un espejismo que busca justificar los esfuerzos para seguir progresando como humanidad tanto de manera individual como colectiva, pero que por otro lado, la amenaza de fracasar en estos intentos ha estado siempre presente, surgiendo la pregunta de ¿cómo sostener un compromiso de rectitud en el juicio y una obligación moral, si no todos en la sociedad tienen esta misma intención?

El problema sobre el mal fue uno de los temas claves de la filosofía de los siglos XVIII y XIX. Más allá de una concepción teísta dada en la medievalidad, los filósofos modernos llevarán la discusión sobre el mal respecto a su separación física y moral. De aquí, que las ideas modernas entorno al mal estuvieron enfocadas en dejar de culpar a Dios por estado fallido del mundo, para trasladar esa culpa a la propia responsabilidad del ser humano y encontrar en medio de todo esto la forma de redimirse lejos de la omnipresencia divina. Por eso, la concepción del mal sigue estando en la modernidad con más fuerza para explicar ya no su causa sino sus consecuencias.

Con Descartes, quién sigue siendo lugar de “inicio” y comprensión de la modernidad, pensamos la idea del mal a partir de su *genio maligno*. Con esta categoría, no refiere el filósofo francés a un mal físico o moral, sino a una amenaza para el pensamiento, en este caso, para alcanzar la verdad. Acá es evidente que el error será comprendido como mal en su sentido epistemológico. Descartes se pregunta al respecto ¿Y si el mundo fuera la obra de un Ser cuyo propósito es atormentarnos y engañarnos con ilusiones? Dios sabe bien que hay ocasiones en que sí aparece este ser, es decir, el error. Por eso, el error no lo evita Dios, sino el hombre mismo, su razón. Según Descartes,

²⁸ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 61.

De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo la resolución firme y constante de utilizarla bien, es de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. cual es seguir perfectamente la virtud ²⁹.

Con ello, Descartes ve en el juicio, es decir, en distinguir el error de la verdad, un acto de voluntad derivado del entendimiento como facultad que recibe los datos de la percepción y los convierte en posibilidad de comprensión del error y la verdad. El mal así entendido será un tipo de elección del error antes que, del bien, es decir, de lo claro y distinto. Dios entonces, a diferencia de los medievales, no nos ha condenado diría Descartes irremediamente a equivocarnos pues nos ha conferido el poder de no hacerlo, pero apelando a la propia voluntad para evitar el error. Más allá de discutir si Dios es un problema epistemológico, lo que propone pensar Descartes es que el mal es un asunto práctico del uso inadecuado de la razón que lleva a un obrar que va en contravía de la perfección, en este caso Dios quien no sólo garantiza el bien como verdad.

Por otra parte, con Baruch Spinoza en la parte tercera de su *Ética*, considera que, mente y cuerpo son una misma cosa, por tanto, las acciones que realizamos mentalmente están determinadas como las acciones que se realizan corporalmente. De aquí, que nada se puede hacer, sino lo que sigue propiamente a su naturaleza, entendiendo que, la naturaleza o esencia de algo determina sus acciones. Visto así, toda cosa individual siempre se esfuerza por preservar e insistir en su propio ser que Spinoza denomina *Conatus* como apetito o deseo que se hace acción que puede causar placer, pero también dolor.

²⁹ Descartes. *Tratado de las pasiones*. (Madrid: Tecnos, 1997), 226-227.

El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él ... así, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente (por la Proposición 22 de la Parte II) del afecto mismo de la alegría o de la tristeza ³⁰.

Dicho deseo entonces es reflejado en la consciencia de dos modos; como una transición a un estado más alto, que cuando esto se pasa el deseo es llamado “placer” y como un movimiento a un estado más bajo, que cuando esto ocurre el deseo, es nombrado como dolor o tristeza. Spinoza lo llamará aumento y disminución. “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” ³¹. Dicho de otra manera, las pasiones nos hacen sufrir y padecer cuando no conocemos la causa de estas y no procuramos controlarlas a partir de la razón.

Desde esta consideración, Spinoza afirmará que mal, son todos aquellos placeres que nos causan dolor, y que frustran de manera especial nuestros deseos. De aquí, que será cada ser humano quien juzgue según su propio deseo, que es lo bueno o que es lo malo. De ahí que Spinoza enfatice en que, los seres humanos y todas sus emociones, se derivan a partir del deseo, el placer y el dolor. Estas tres pasiones, que son fundamentales para el ser humano, en tanto se asocian a la idea externa de placer y se le señala como buenas en sí mismas. Contrario a ello, sucedería con el mal pues la idea externa será asociada como dolor y sufrimiento. Así pues, el mal no es más que aquello que elijo para mi según las pasiones que me aborden en el momento. Esta idea es genial puesto que en Spinoza el ser humano elige sufrir, padecer o ser feliz cuando es conciencia de sus propias pasiones. El saber elegir, del que nos insistía Descartes en su *Discurso del Método* respecto a las pasiones, se acerca a esta idea de que la razón posibilita conocer la causa de nuestro sufrir para ponerle sus límites y evitar el dolor.

³⁰ Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Madrid: Orbis, S. A., 1980), 131.

³¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 86.

Ahora bien, la intención hasta acá era simplemente hacer una panorámica de los inicios de la modernidad con Descartes y Spinoza, que evidentemente defienden la posición voluntarista del ser humano por la vía de la razón para evitar el error y el sufrimiento. A continuación, trataremos de exponer el asunto del mal de manera menos cronológica como lo hemos hecho hasta el momento, para empezar a problematizar aún más este asunto que si bien se eleva al nivel tradicional o histórico de la filosofía, comienza a tornarse un poco más crítico al respecto de las consecuencias que se derivan de allí.

1.3.1 Retrospectiva del mal: Dios sin responsabilidad sobre el mal

Cuando Leibniz escribe la teodicea, un concepto que él mismo acuña para pensar el mal, en especial como aquel que aparece para defender a Dios de la responsabilidad de todos los males que sufren los hombres. La idea de que Dios es responsable se debe a que si el mismo es el creador del bien entonces pudo haber elegido no crear al mal y al parecer así lo hizo. De ser así, podría ser fácil determinar que, Dios el creador del mal mismo, ya que pudo haber creado un mundo con menos maldad y dolor y sabiendo las consecuencias de esto quiso hacer el mundo tal y como es hoy. Por eso, la teodicea será la defensa de Dios como responsable del mal, que desde Job hasta nuestros días él es el único responsable. Tal defensa puede recogerse en dos perspectivas: una que indica que Dios no pudo actuar de otra manera porque así es su ser y la otra que señala que todos los actos del Creador son necesariamente mejores. Dicho de otra manera, la primera se dedicará a pensar los actos de Dios y la otra se ocupará de pensar la naturaleza de las consecuencias de los mismo en el mundo.

Para Leibniz el mundo no es malo, sino que nos tocó estar en el mejor mundo posible, es decir, estamos en el menos malo. Esto lo asegura porque Dios concibió infinitos universos y quiso quedarse en este. Aunque esto suene un tanto simplón, para Leibniz tiene sentido puesto que las leyes que Dios propuso para este mundo son para indicar un orden al cuál responde el hombre y este responde a ellas incluso cuando se enfrenta al mal. Para dicha defensa entonces propone diferenciar entre el mal metafísico, natural y moral. El primero es la degeneración existente en el mundo de las sustancias que en él habitan, el segundo es el dolor y sufrimiento que experimentamos por esa causa y el mal moral es el crimen y castigo

cierto e inevitable derivado del mal natural. Según Leibniz,

El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal ³².

Para Leibniz, sería difícil considerar como una solución viable al problema del mal, el hecho de considerar que un Dios que permite el mal, luego juzgue la vida de la persona por Él creada como pecaminosa y que por último les ordene una tortura implacable por toda una eternidad, dado que estaría condenando a seres finitos e imperfectos creado por Él mismo, sería injusto el hecho de que estas criaturas les espere un fuego infernal por todos los siglos de los siglos. Según el filósofo:

Dios quiere antecedentemente el bien, y consiguientemente lo mejor; y respecto al mal, Dios no quiere de ningún modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos; y por esto no hay una predestinación absoluta a la condenación; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes ³³.

³² Gottfried W. Leibniz. «Teodicea: Ensayos sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal». Última modificación, 05 de agosto del 2021. (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), 76. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/Teodicea.pdf>

³³ Gottfried W. Leibniz, «Teodicea: Ensayos sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal», 76.

Teniendo en cuenta esto, el mal, el dolor, el tormento llega a todos sin distinción ninguno, recae sobre niños, ladrones, reyes, príncipes, asesinos, nobles, y sería ilógico pensar que el creador de este mal es un Dios que se dice omnipotente y a quien se debe adorar, supuestamente. De ahí que, Leibniz se cuestione al respecto de culpar a Dios de los males ¿es posible que el Dios creador del universo, del hombre, de todos los seres, de la belleza, entre otros, sea el mismo creador del mal y del castigo que le espera al ser humano al final de su vida por todos los pecados? Para Leibniz esto sería un error inadmisibles como lo citábamos renglones atrás. Si lo único que habita en la humanidad, es perversión, miseria, vicios, pecados, entonces se podría indicar que esto es sólo obra de una entidad superior, tremendamente maléfica, la encarnación del genio maligno de Descartes, multiplicado a la última potencia y que, para colmo, crea al ser humano a su imagen y semejanza, solo para su propio perverso y malévolos placer.

Pero nada más alejado de la realidad que esto. Es claro que el mundo en su totalidad no se concibe de ese modo. El mundo no está constituido en su totalidad por desgracias, miseria, males, perversión, entre otros, sino también por aquello que Dios ha dispuesto como creador para sus criaturas según Leibniz. El bien mayor ha sido dado al mundo físico que se traslada indefectiblemente al universo moral. La defensa de Leibniz a Dios se sostuvo entonces bajo la premisa de que él no podía haber hecho las cosas mejor de como las hizo, una afirmación que le resta poder a Dios pues de alguna manera, si puede expresarse de otra forma, el sentido de la existencia de Dios parece más a una imagen del creador establecida por nosotros. Hasta acá Leibniz. Y sólo por nombrar otras posturas y sin ahondar en ellas, observemos brevemente a Bayle y Hume, quienes para este asunto son vistos como meros replicadores de ideas maniqueístas o mejor, como reproductores de una idea del mal constituida entre la fe y la razón.

Con Pierre Bayle, por ejemplo, el asunto del mal se presenta en toda su plenitud, cuando se intenta sostener tres ideas que no se coligan entre sí, que son imposibles de unificarlas, pero que revelan unas posturas importantes para la comprensión del problema. La primera de esta idea es que mal existe, la segunda es que Dios es benévolo, y la tercera, Dios es omnipotente. Si esto es así, se estaría hablando de un Dios que permite que sus hijos

sufren para luego mostrar su extraordinario poder sanándolos, de aquí estas tres cuestiones no sea posible sostenerlas las tres al mismo tiempo. Sería imposible creer en un Dios supremo que redime solo a una parte de las creaturas por él creadas y que el mismo permitió que cayeran en un pecado mortal.

Ante estas cuestiones, Bayle se llegó a preguntar: ¿Y si Dios en lugar de ser un padre sensato y providente, fuera un Dios que te dejara caer hasta el fondo por causa de sus propias necesidades narcisistas? O mejor, ¿y si Dios, más allá de ser amoroso, es un ser que permite la ruina de sus creaturas y las envía a un lugar de sufrimiento eterno, solo por envidia? Bayle, se concentró por todos los medios en combinar la necesidad nuestra de conciliar la bondad de Dios, con nuestro errado conocimiento de lo que está mal en el mundo llegando a la conclusión de que el mal es natural ³⁴.

Ahora bien, David Hume se centrará en la impotencia de la razón para tratar de abordar el problema del mal. Allí, pone énfasis en la demostración empírica de lo que se puede conocer verdaderamente por medio de la razón, proponiendo que, en lugar de dar a una significación objetivo de la necesidad en el concepto de causa, era necesario admitir solo una significación subjetiva, el negar a la razón que el mal tiene una causa en sí. Se preguntaba, ¿a qué lleva el acto de causar? Y con esta pregunta desmentía la idea de que algo causa alguna otra cosa, debido a que ninguna ley lógica ordinaria, establece que los acontecimientos necesitan una causa, y tampoco la experiencia nos da razón para sustentar esta idea.

Visto así, Hume entiende que la razón humana no nos permite comprender que el mundo funciona de manera natural, sin ninguna intervención divina ni de Dios, ni ninguna deidad. Desde su teoría de la religión natural nos explica que el mundo ha sido creado de manera orgánica, su defecto nos habla de manera clara de que no existen un arquitecto universal que lo haya diseñado, sino que el mundo se ha venido haciendo a sí mismo y que somos nosotros lo que hemos querido delegar su creación a un ser superior, como delegamos

³⁴ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 75.

a este la responsabilidad ante el mal y ante los defectos que nosotros mismos provocamos en el mundo.

Por otra parte, Alexander Pope, poeta, a quien sólo haremos referencia contraria a lo expuesto por Leibniz, entrará a esta discusión sobre el mal. El poeta aduce, contrario a Leibniz que, más allá de tener qué conocer a Dios para legitimarlo como el creador del universo es necesario conocernos a nosotros mismos, en especial a nuestras pasiones y posibilidades puesto que ellas toman parte y son injerencia directa hacia el mal. ¿Pero qué tendría que ver ello con el mal? O mejor ¿de qué manera solucionaría el problema? Para el lector desprevenido tal vez no estará clara la respuesta con semejante pregunta retórica.

Sin embargo, el sentido de esta consideración que aparece en su *ensayo sobre el hombre*, es que el conocernos a nosotros mismos conocemos cómo el mundo está hecho a nuestra medida de las posibilidades, propósitos, necesidades etc. lo que procura que seamos nosotros los responsables de lo que pasa en el mundo y no Dios. De él esperamos su providencia que puede saciarnos y redimirnos en esta vida terrea. Por ello, el mal es nuestra responsabilidad porque “errar es de humanos y perdonar es Divino” y si nuestro amor propio incita a la razón a obrar correctamente el mal no tendrá lugar alguno en nuestra existencia. Tal vez acá Pope va más allá que Leibniz ofreciendo desde su perspectiva un asunto práctico para evitar el mal.

Ahora bien, Rousseau negaría de forma rotunda y razonada la idea del pecado original. Entendía que ningún mal particular es genuino. Explicando que, todo mal que se experimenta funciona como un tratamiento médico radical, a manera de ejemplo, que es aplicado por un doctor competente, donde no importa que tan terrible parezca el tratamiento que se le aplica al paciente, de todas las otras opciones serian peores si no le aplicará este, Rousseau llamó a este planteamiento la doctrina del optimismo. Por eso para el francés negar la existencia del mal sería una forma fácil y cómoda de excusar al autor de dicho mal de la responsabilidad que tiene por su acción. Si se parte de la idea de que los males son solo aparentes, y todo cuando es, es lo mejor que podría ser, no hubiera necesidad de hacer nada en relación con estos. Si no existe un mal genuino, entonces surge la pregunta: ¿cómo puede

representar entonces el asunto del mal?

Los autores que reconocen el mal como genuino, cayeron en la cuenta de que rechazaban de manera literal toda explicación racional del mismo como los filósofos anteriores, dado que la propia presencia del mal hace dudar de todos los recursos del razonamiento. De ahí que filósofos de la época, llegaron a afirmar que analizar el mal era una tarea inútil y un error intentarlo, por eso, lo más que se puede hacer ante el mal es solo describirlo, por lo que antes de Rousseau ante el problema del mal solo había dos cuestiones ante este: No existe un problema ante el mal o no hay respuesta ante este problema. El asunto era coligar el mal con una perspectiva del castigo, la figura de Dios como creador del bien, como pecado original, como un asunto natural o como una acción derivada de nosotros mismos.

Por eso Rousseau, ante esta perspectiva retoma la idea del mal natural para explicar que esa famosa Caída y las consecuencias de esta podían explicarse desde el punto de vista natural o mejor, científico para quitarle la responsabilidad del mal a Dios para trasladarla al ámbito humano. El mal es obra nuestra y no toda la existencia del hombre se procure en la perversidad tal como lo pudo concebir Hobbes en su momento. Esto se acercaría a Pope, pero con una distinción, y es que para el filósofo francés del desconocimiento no sólo de sí mismo, sino de cómo viene presentándose la idea del mal como concepto y no como realidad. Para Rousseau, el mal sí existe y hay que hallar la solución al mismo comprendiendo su origen, no desde el punto de vista religioso, sino histórico para que desde allí se encuentren las prácticas para evitarlo. Según Susan Neiman,

Una vez que lo tenemos, estamos en libertad de reparar el daño en cualquier momento. Para Rousseau, tanto el problema del mal como su solución dependen de la idea de que el mal ha evolucionado con el tiempo. Esto supone, a su vez, que los seres humanos evolucionan con el tiempo, como especie lo mismo que como individuos. La naturaleza humana ha sufrido cambios. Después de Rousseau, no nos hace falta negar la realidad del mal. En lugar de eso, podemos incorporarlo a un mundo cuya inteligibilidad está aumentando. Explorar el mal

como un fenómeno histórico se convierte en parte de nuestros esfuerzos para hacer el mundo más comprensible en la teoría y más aceptable en la práctica ³⁵.

Rousseau, en su discurso sobre la desigualdad procura entonces comprender el mal como un asunto de la condición humana que se traslada al ámbito social y por tanto es un asunto moral. Esta obra nos ofrece un origen del mal que puede explicar un poco más las intenciones del filósofo francés al respecto. Ese mundo que nos hace llorar, quejarnos no es natural, más bien, es el universo resultado de nuestras manos, egoísmos y de nuestras propias ambiciones. La civilización que tenemos hoy y de la cuál renegamos es nuestra, la hicimos y por ello nos resulta intolerable e inaceptable.

De hecho, frente a esto, Voltaire considerará, distinto a Rousseau, que la miseria en el mundo o este tipo de asuntos de la moral no suele hacer distinciones entre clase sociales, todos los seres humanos la padecen no importando su origen o condición. Por eso, defiende nuestro derecho inalienable a disponer de otra perspectiva, ante la miseria y el mal mismo, entre esos, el derecho que tiene el ser humano de cuestionar a Dios mismo, sobre el porqué de sus males, aunque este no se preocupe por causarle un bienestar a sus creaturas. Esta perspectiva radical, rechaza la existencia de la providencia divina, dado que esta estuviera, no se encubriría la conexión existente entre el mal moral y el natural.

Diferente a esto, Rousseau se sostiene en que la naturaleza humana, parte de una historia y decisiones que la afectan y por eso es importante que la categoría del mal, como un asunto histórico se piense en consonancia con lo natural, moral y social. El hombre primitivo, no conocía ni el bien ni el mal, pero cuando aparece la necesidad de aniquilar al otro allí aparece la maldad. Según Rousseau:

Con pasiones tan poco activas y un freno tan saludable, los hombres, más bien feroces que malos, más atentos a ponerse a cubierto del mal que podían recibir

³⁵ Susan Neiman. El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía. (México: FCE. 2012), 76-7.

que inclinados a hacer daño a otros, no estaban expuestos a contiendas muy peligrosas. Como no tenían entre sí ninguna especie de relación; como por tanto, no conocían la vanidad, ni la consideración, ni la estima, ni el desprecio; como no tenían la menor noción del bien ni del mal, ni alguna idea verdadera de justicia; como miraban las violencias que podían recibir como daño fácil de reparar, y no como una injuria que debe ser castigada, y como ni siquiera pensaban en la venganza, a no ser tal vez maquinalmente y en el mismo momento, como el perro que muerde la piedra que se le arroja, sus disputas raramente hubieran tenido causa más importante que el alimento ³⁶.

En este sentido, no es necesario negar la realidad del mal, sino que hay que incorporarlo al mundo y desde allí describirlo. Entender qué es y cómo aparece el mal implica hacer historia de este en la historia de la humanidad ya no sólo para su inteligibilidad sino para que comprendiéndolo se pueda atacar el mismo en las relaciones sociales que se condicionan desde allí. Esta postura histórica permitirá entonces comprender el mal como un proceso histórico de la civilización permitiendo apartar las concepciones individualistas de la voluntad y llevando a comprenderla como un asunto colectivo, social en el que para Rousseau ese hombre primitivo se encadenaba a la perversidad dictada por las leyes civiles-sociales. En el estado de naturaleza, previo al estado civil, el mal ni el bien habían sido los presupuestos de la vida del hombre y de ahí que la invitación que hace el francés es a preocuparnos de los males que surgen de nuestra propia responsabilidad y no culpar a Dios por ejemplo de los asuntos que le competen a cada uno. Por eso, en ese estado natural, según Rousseau,

A primera vista que en este estado, no teniendo los hombres entre sí ninguna clase de relación moral ni de deberes conocidos, no podrían ser ni buenos ni malos, ni tenían vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llamen vicios del individuo las cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes, las que a ella puedan contribuir;

³⁶ Rousseau. Discurso sobre la desigualdad entre los hombres. (Madrid: Calpe, 1923), 27.

en este caso, habría que considerar como más virtuoso a quien menos resistiera los meros impulsos de la naturaleza ³⁷.

Finalmente, la intención de Rousseau es indicar cómo este estado natural era favorable para el sentido de la compasión y el amor, no sólo a sí mismo, sino también a la conservación de los demás.

Es, por tanto, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo de su amor a sí mismo, concurre a la mutua conservación de la especie. Ella nos impulsa sin previa reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; ella substituye en el estado natural a las leyes, a las costumbres y a la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer su dulce voz; ella disuadirá a un salvaje fuerte de quitar a una débil criatura o a un viejo achacoso el alimento que han adquirido penosamente, si espera hallar el suyo en otra parte; ella inspira a todos los hombres, en lugar de la sublime máxima de justicia razonada *Pórtate con los demás como quieres que se porten contigo*, esta otra de bondad natural, acaso menos perfecta, pero mucho más útil que la anterior: *Haz tu bien con el menor daño posible para otro*. En una palabra: es en este sentimiento natural, más bien que en los sutiles argumentos, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre siente a obrar mal, aun independientemente de los preceptos de la educación ³⁸.

1.3.2 El mal en la última reflexión de los modernos

Ahora bien, Kant va a considerar que la diferencia entre razón y naturaleza es la oposición vital que hace mover al mundo, partiendo del hecho de que la razón trata sobre lo que es y debe ser la naturaleza. Desde allí, se entiende que, la brecha entre lo que es y lo que debe ser, no es accidental según Kant, sino sistemática. Partiendo del principio de razón suficiente explicaba que todos los seres humanos somos ignorantes y que el comprender las

³⁷ Rousseau, Discurso sobre la desigualdad entre los hombres, 24.

³⁸ Rousseau, Discurso sobre la desigualdad entre los hombres, 24.

problemáticas sobre Dios y sus objetivos, el sentido de la Creación, la naturaleza, el problema del mal, están fuera del nuestro alcance. Darles respuesta a estas cuestiones, sería el deseo de trascender a los propios límites de la razón humana ³⁹.

Los efectos de tal perspectiva pueden leerse desde el deseo insatisfecho del ser humano de ser como Dios. Intentar superar nuestras deficiencias innatas era solo un intento de querer rebasar los límites impuesto por la naturaleza a cada individuo. De aquí, que Kant ponga su atención en la idea de que toda acción moral tiene un propósito final, entendiendo que siempre que el ser humano actúa de manera correcta está contribuyendo a que el mundo se aproxime al ideal de lo correcto. Un ideal que parte del concepto de libertad trascendental que propone en la crítica de la razón pura en el apartado de las antinomias de la razón. La naturaleza no es la única que puede causar algo, también las acciones del hombre pueden hacerlo y desde allí el deber ser como imperativo categórico posibilita entender que el mal es la acción que toma al otro como un medio y nunca como un fin. Según Kant,

Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término naturaleza — el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por libertad, estaría en directa contradicción con los predicados de moralmente bueno y moralmente malo— hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en

³⁹ Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 69.

una máxima ⁴⁰.

Si bien la cita es extensa, ya Kant allí expone que la libertad no toma como objeto algo afuera de sí ni mucho menos un tipo de causalidad que explique ciertas acciones que moralmente deberían aspirar al bien de sí y del otro. Kant invita a tener en cuenta nuestras acciones como si de ellas al actuar se promulgaran leyes universales, no como las que explica la ciencia en comprensión de la naturaleza, sino expresando con estas lo esencial de cualquier anhelo profundo de equidad. De ahí que su imperativo categórico tenga tanta fuerza hasta nuestros días, pues al considerar que actuar no sólo por la voluntad propia del ser humano, sino también aspirando a que mi acción se convierta en una ley universal de la naturaleza, ubica a Kant en el filósofo más influyente que sin analizar el mal como sus antecesores, permite comprender que toda acción se vuelve una reconstrucción de la creación misma del hombre y no de Dios a quien se le responsabilizaba de su origen.

Finalmente, Kant considera, que, si el ser humano llegará a obtener el conocimiento científico de la existencia de Dios, toda moral se derrumbaría poco a poco. Se colocaría al individuo frente a una cuestión de vital importancia; si el ser humano tiene la seguridad de que Dios siempre se hará cargo del mundo, ¿para qué tendría el hombre que preocuparse por hacer algo en este mundo? De ahí su idea, de que el problema del mal no es solamente algo imposible, sino inmoral. El actuar solo con la intención de obtener una recompensa divina, no nos hace seres morales, por eso el filósofo considera que, una acción es una acción moral, sólo si es realizada en relación con la ley moral misma, sin que importen las consecuencias.

Desde otra perspectiva, es Hegel con quien se retomará el problema del mal, como un asunto en el que se enfrenta en oposición absoluta el pensamiento y el ser, es decir, la dicotomía entre lo racional y lo real. Para este autor el tema del dolor individual le preocupa muchísimo menos, que lo que denomina el sufrimiento desinteresado: el sufrimiento que surge de la conciencia de que somos seres finitos. Por eso la necesidad de nuestra voluntad al comprenderse como sujeto efectivamente moral, que surge del deseo de anular nuestra

⁴⁰ Immanuel Kant. La religión dentro de los límites de la mera razón. (Madrid: Alianza editorial, 1981), 31.

propia contingencia. Afirma Hegel,

La modestia mencionada es el retener firmemente, frente a lo verdadero, semejante vaciedad, lo finito, y es, por tanto, ella misma, lo vano. Esta vanidad se mostrará, en el desarrollo del espíritu, como la inmersión máxima en su propia subjetividad y contradicción más íntima, y con ello punto de inflexión; se mostrará como el mal ⁴¹.

Es por eso que, a mediados del Siglo XVIII, existía un empeño grande por eliminar el mal natural, a través de la medicina y los primeros avances tecnológicos, erradicar el mal moral como pecado a través de la pedagógica y, por último, el hecho de posibilitar las mejores condiciones económicas para los seres humanos con tal de disipar la conexión que existen entre el mal natural y el mal moral a través de la justicia política.

Hegel retoma el concepto del mal metafísico, que había propuesto Leibniz, explicando de que el hecho de que las cosas hayan sido creadas de manera material ya les confiere límites, y es justamente, el rechazo que tiene Hegel hacia la finitud lo que nos devuelve como un efecto bumerán al problema del mal metafísico. Afirmar la idea del mundo regido por dos principios, por un lado, Dios y por el otro Satanás, quienes se mantienen en una lucha constante por el poder, no es más que una explicación que se pudiera entender desde la experiencia y no de la reflexión desde la razón absoluta ⁴². Por lo que Hegel insiste en que el mal aún debe ser un asunto filosófico

Se han librado de los malos, [pero] el mal se ha quedado»; y el mal es ahora peor que antes, porque nos confiamos a él sin sospecha ni crítica; como si aquella calamidad que ahora se mantiene alejada, la filosofía, fuera otra cosa que la búsqueda de la verdad, pero con conciencia de la naturaleza y valor de las relaciones de pensamiento que vinculan y determinan todos los contenidos ⁴³.

⁴¹ Georg Friedrich Hegel. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 438.

⁴² Rojo Vásquez, Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera, 75.

⁴³ Georg Friedrich Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, 63.

Tomando distancia de Hegel, nos encontramos con el filósofo Johann Gottlieb Fichte. El filósofo alemán consideraba que la sociedad política y todo el sistema de los derechos que se daban a los seres humano les proporcionaban no sólo garantías políticas sino deberes morales de aplicación inmediata. Por eso, aparece el ámbito ético, que no se caracterizaba por deducciones fundamentales sino de un marco teórico-práctico desde el que todo ser humano puede desarrollar su vida moral sin perder por ello su libertad. De hecho, una de las comprensiones sobre qué es el Estado, entra acá como espacio que salvaguarda y protege el sistema de derecho, con la hipótesis clara de que si la moral del ser humano se pudiera desarrollar por completo el Estado no tendría razón de ser y desaparecería.

Lo importante de esta consideración, es que Fichte establece una diferencia entre la teoría del derecho, la teoría política y la ética. La primera se dedica a la teoría del delito, la segunda se dedicará a los asuntos de la sociedad política y la última se dedicará a los principios morales del sujeto y de su consciencia. Es desde allí, donde Fichte procurará hacer un análisis respecto al mal moral que ubicará en la naturaleza del hombre mismo. Si se nota, acá la diferencia con algunos autores es radical. Kant había puesto la explicación al origen del mal en el asunto de la libertad, acá Fichte la traslada al ámbito natural que se antepone a la acción del hombre.

El mal radical es, primero, la inercia: permanecer en el mero impulso natural; el hombre es perezoso por naturaleza. La cobardía es el segundo vicio que explica la esclavitud. El tercero es la falsedad, la mentira y el engaño propio de los cobardes. Ése es el retrato del hombre natural común; ningún ser finito es santo. Sólo la propia libertad puede alzarnos a la moralidad, pero la plena conciencia de ella y el estímulo han de venirnos desde fuera mediante modelos ⁴⁴.

La ética de Fichte, se encuentra relacionada directamente con la moral interior y no le pide al ser humano que no realice acciones que partan del impulso de sus instintos

⁴⁴ Johann Gottlieb Fichte. *Ética*. (Madrid: Akal, 2005), 42.

naturales, ni tampoco que viva con espíritu desconectado de lo terrenal, sino que le pide a este que no realice acciones simplemente con vistas a satisfacer su egoísmo inmediato, por el contrario busca que las acciones de los seres humanos estén encaminadas hacia el ideal que el ser humano se propone como sujeto espiritual que es, en la medida que el individuo cumpla con esto se realizará como un ente moral. De hecho, la libertad para Fichte respecto a las acciones del hombre, no son para sí más que conciencia de lo que naturalmente es, a saber, un animal.

De algo ha de ser consciente el hombre si debe tener conciencia en general y ser realmente un ser racional. Como primero en el tiempo, él llega a ser consciente del impulso natural, por las razones anteriormente indicadas y actúa conforme a su exigencia, ciertamente con libertad, en el significado formal de la palabra, pero sin conciencia de esa libertad suya. Él es libre para una inteligencia exterior a él, pero para sí mismo, si es que pudiera ser algo para sí mismo, desde ese punto de vista es únicamente un animal ⁴⁵.

Fichte invita al sujeto a que actúe según su conciencia, entiendo la conciencia como lo inmediato de nuestro deber, el conocimiento inmediato de una obligación determinada. La voluntad que actúa de esta manera es la buena voluntad. De ahí que, para el filósofo alemán, la conciencia no estará dispuesta al error o a la equivocación ya que está partiendo de la pura inmanencia, es decir de su naturaleza que permite al sujeto actuar bien, dicho de otra manera, el mal es todo aquello que nos aparta de cumplir este deber para con nosotros mismos, para con nuestra propia naturaleza. Por tanto, si se realiza una acción contraria a lo que obliga el deber ser de la conciencia, se debe a que esta se encuentra oscurecida, pero no quiere decir que la obligación del deber desaparezca ⁴⁶. En este caso, se puede actuar bien de acuerdo con el principio de beneficio propio o actuar en orden al impulso ciego que nos mueve a imponer nuestra voluntad en todas partes sin ningún freno.

⁴⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Ética*, 224.

⁴⁶ Rojo Vásquez, *Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera*, 84.

Hemos explicado el mal moral en el hombre de esta manera. Cada uno ha de llegar a la conciencia de sí mismo si debe poder ser llamado un hombre. Para ello no se precisa otra cosa que hacerse consciente de la libertad en la elección de sus acciones. Esta conciencia aparece ya por el hecho de que el hombre aprende a hacer una elección entre la multiplicidad que exige de él el mero impulso natural ⁴⁷.

No obstante, para cerrar Fichte, es preciso aclarar que el filósofo no está pensando en una infalibilidad de la conciencia como si esta jamás fuese a errar, lo que quiere hacer ver Fichte es que el ser humano siempre tiene la posibilidad, de determinar cuáles son sus deberes y basándose en la seguridad de su conciencia decide y se guía en sus acciones a través de ella. Finaliza Fichte afirmando que,

No me es lícito hacer nada contrario al deber por mor de la vida, pues la vida es un fin únicamente por mor del deber; y cumplir el deber es el fin último. Contra esto se podría objetar y se suele objetar: pero si, haciendo una excepción única y sólo por esta vez en el rigor de la ley, logro salvar mi vida, puedo después hacer aún mucho bien, un bien que, en caso contrario, quedaría sin realizar. ¿No estoy obligado a hacer la excepción por mor de ese bien que yo pudiera todavía realizar? Ése es el mismo pretexto por medio del cual se suele defender en general el mal por mor del bien que, se dice, procede de él. Sólo que en esto se olvida que no nos compete en modo alguno la elección de las buenas obras que queremos hacer, ni de las otras que queremos omitir. Cada uno debe y tiene que hacer sin más lo que se le ordena por su situación, su corazón y su comprensión, y no otra cosa; y omitir absolutamente lo que le sea prohibido por ellos ⁴⁸.

Ahora bien, para ir cerrando este período, que como bien lo advertimos al inicio de este resulta imposible abarcar en un trabajo como estos la enorme producción sobre la

⁴⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Ética*, 238.

⁴⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Ética*, 294.

concepción sobre el mal, queremos traer al presente texto a dos grandes pensadores que cierran este período, Schopenhauer y Nietzsche quienes aportarán al asunto del mal que se aparta como lo veremos de todas esas concepciones previas desarrolladas durante siglos. El interés por el mal es el interés del hombre mismo por responder a la pregunta qué es el mundo. “Si nuestra vida no tuviese límites ni dolores, tal vez a ningún hombre se le hubiera ocurrido la idea de preguntarse por qué existe el mundo y se encuentra constituido precisamente de esta manera; todo se comprendería por sí mismo ⁴⁹”.

Para Schopenhauer, por ejemplo, el mundo como voluntad y representación será también ese tribunal en el que el sufrimiento será el juez del hombre, por decirlo así, y donde la propia existencia está condenada a autodestruirse y a consumirse en un incesante movimiento de aquello que nos mueve, a saber, el deseo. Y por eso tendríamos que preguntarnos ¿hay salida alguna a esto? Pues bien, aunque el mal haga parte de nuestra naturaleza debido a nuestros impulsos naturales devenidos del deseo el alma, así como tiene la capacidad de albergar los extremos, también es capaz de sosegarlos y transitarlos. Pero el mal existirá y tratar de eliminarlo de nuestra vida es aniquilar nuestra propia existencia. De ahí que afirme el filósofo,

No conozco, pues, un absurdo más grande que el de la mayor parte de los sistemas metafísicos que definen el mal como algo negativo, mientras él es justamente el elemento positivo, el que se hace sentir. En cambio, el bien, o sea toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo', es decir, la simple anulación del deseo y el final de una pena ⁵⁰.

Schopenhauer, llegará a considera que las cadenas de sufrimiento por los que pasa el ser humano no pueden comprendidas como un castigo accidental, todos somos culpables de algo y nuestra mayor culpa, es haber nacido. De hecho, si no somos más que merecedores de la miseria que nos irá persiguiendo durante toda la bien, el suicidio sería una de las salidas

⁴⁹ Arthur Schopenhauer. El amor, las mujeres y la muerte. 2000, 181, Última modificación 26 de septiembre, 2021 <http://juango.es/files/El-amor,-las-mujeres-y-la-muerte.pdf>

⁵⁰ Arthur Schopenhauer. Los dolores del mundo y el consuelo de la religión. (Madrid: Aldeberán, 1998), 120.

a esa constante agonía, pero hacer sería negar y ser cobardes ante las condiciones naturaleza que nos fueron dadas. Si se nota, más allá de leer entre líneas esta bien esta posición es pesimista y radical, el filósofo alemán nos está invitando a una sola cosa: a vivir. Por eso, aunque aparentemente no hay salida, también es posible el bien desde la generosidad, es decir, desde la conmiseración con el otro.

No hay más que tres resortes fundamentales de las acciones humanas, y todos los motivos posibles sólo se relacionan con estos tres resortes. En primer término, el egoísmo, que quiere su propio bien y no tiene límites; después la perversidad, que quiere su propio bien y no tiene límites; después la perversidad, que quiere el mal ajeno y llega hasta la suma crueldad, y últimamente la conmiseración, que quiere el bien del prójimo y llega hasta la generosidad, la grandeza del alma. Toda acción humana debe referirse a uno de estos tres móviles ⁵¹.

De hecho, y es una de las novedades entre todos los filósofos modernos y la filosofía misma, Schopenhauer propone unas prácticas ascéticas para poder poner límites a nuestros propios deseos, a nuestra voluntad y evitar sufrir. Sin estas no habría salida de esta situación si no procuramos una existencia alejada de las contradicciones de nuestros deseos que jamás terminan por satisfacerse. Por eso, finalmente afirma que:

La moral de los indostanes, tal como se expresa del modo más variado y enérgico en los Vedas y Puranas de sus poetas, en los mitos y leyendas de sus santos, en sus sentencias y reglas de vida, prescribe expresamente: el amor al prójimo, con absoluto desasimiento de sí mismo; el amor, no limitado sólo a los hombres, sino extendido a todos los seres vivientes; la caridad, llevada hasta el abandono del salario cotidiano obtenido a fuerza de sudor y de fatiga; una mansedumbre sin límites para con aquel que nos ofenda; el bien y el amor devueltos por el mal que se nos hiciera, por grande que éste sea; el perdón alegre y espontáneo de

⁵¹ Arthur Schopenhauer. El amor, las mujeres y la muerte, 147-148.

toda injuria; la abstinencia de todo alimento animal; una castidad absoluta y el renunciamiento a toda voluptuosidad para quien aspire a la santidad verdadera; el menosprecio de todas las riquezas, de toda mansión, de toda propiedad; una soledad profunda y absoluta, pasada en muda contemplación ⁵².

Finalmente, será Nietzsche con quien la filosofía revelará el carácter central del problema del mal. En Nietzsche, podría decirse, más allá del cliché en el que se ha convertido para algunos, está la crítica radical al mal y al bien desde su relativización. Una relativización que no se comprende sin los elementos unitarios de su filosofía. Dicho de otra manera, la crítica al bien y al mal parten de su crítica al cristianismo y a los grandes sistemas de pensamiento que divinizaron la razón como la única vía hacia la verdad, que para Nietzsche resulta también inútil.

Recordemos brevemente su sistema: 1. El nihilismo. Toda cultura atraviesa su propia falta de fundamento, su asidero dónde reposar sus ideales de civilización. Enfrentarse a la “nada” es por aquello por donde todo hombre y cultura debe pasar. Luego de ello, 2. La muerte de Dios ha indicado que el hombre vuelve su mirada a la tierra. Su amor fati (que se refiere a un amor a la tierra o a sí mismo), no es más que la afirmación de su propia vida y para ello Dios debe salir del lugar del fundamento. Será el hombre mismo quien esté destinado a crear y crearse. Por eso, el super hombre será quien tenga la tarea de volver a construir sobre las ruinas que deja la muerte de Dios, pero esta vez con unos valores que no se precisen cristianos desde la compasión o de la moral de los esclavos. Esa nueva decisión permitirá una 4. Transmutación de los valores que permita la creación, la vida y la libertad de aquellos sistemas rancios como lo denomina el filósofo alemán, para darle paso a unas nuevas posibilidades.

Con esta estructura, lo que busca Nietzsche es comprender que el bien y el mal son construcciones sistemáticas del pensamiento occidental para someter y procurar cierto orden que copta las posibilidades del ser humano. Ese más allá del bien y del mal no es más que

⁵² Arthur Schopenhauer. El amor, las mujeres y la muerte, 177-178.

abandonar las falsas promesas de ese paraíso por venir desde el que nos afirmaron la existencia y desde la idea según la cual el hombre no puede construir. Ahora ya la belleza, las dificultades, las vicisitudes, la grandeza de las pasiones etc. ya no serán providencia divina, serán obra de los hombres. Nietzsche afirma que,

La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis «bueno» y «malvado»: - se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el «malvado» inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el «bueno» el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre «malo» es sentido como despreciable ⁵³.

Desmoralizar el mal, pero también el bien es una de las intenciones de Nietzsche. Tal vez esta postura se comprenda mejor si entendemos la última idea del eterno retorno. Parafraseando al filósofo, en una pregunta que aparece en *la gaya ciencia*, volver a vivir la misma vida, es precisamente elegir de nuevo las concepciones moralistas que han implantado una forma del bien y del mal y no sólo ello, elegir ser esclavos de ambas desde la perspectiva en la que se ubique cada individuo. Es desde aquí, donde Nietzsche sostiene que para evitar el mal tendríamos que tocar casi con lo divino, es decir, el hombre debería ser supra-humano o Dios para evitarlo y ya esa sola idea parece más que absurda. Por eso como diría Nietzsche: “Todo lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal”⁵⁴.

⁵³ Friedrich Nietzsche. Más allá del bien y del mal. (Madrid: Orbis, 1998), 121.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, Más allá del bien y del mal, 98.

1. 4. La idea del mal en la época contemporánea.

Entramos a plena contemporaneidad y el asunto del mal sufre una transformación muy especial. La herencia moderna esta sin duda marcada por el discurso ético, pero en este caso, los eventos histórico-políticos de la contemporaneidad marcarían otras reflexiones al respecto del mal. Y sí, fueron las primera y segunda guerra mundial que llevarían a otro nivel el grado de reflexión el asunto ético y moral en el que la pregunta por lo humano sería fundamental para ello. La herencia de la ilustración y el progreso capitalista sólo nos dejaron miseria, muerte, sufrimiento que a través de la guerra nos llevaron a cuestionarnos el mundo en su totalidad pues, ¿Qué nos ha quedado de la razón? ¿quiénes somos? ¿para dónde vamos? ¿qué debemos hacer? ¿cómo evitar el dolor? En fin, miles de preguntas atravesarán el universo filosófico y llevarán a pensar cómo y de qué manera salir de esta situación.

Ahora bien, la propuesta para este último apartado es adentrarnos a tres posturas fundamentales sobre el problema del mal, y la razón a ello es ya en nuestro segundo y tercer capítulo, se establecerán los puntos más álgidos en la propuesta de un *ethos*, nacida en la contemporaneidad, que posibilite pensar el mal desde el deshabitarse de él para retornar al sí mismo. Serán pues autores como Lévinas y Ricouer quienes nos posibilitarán una comprensión interesante sobre el mal y en especial aquello a lo que debemos volver la mirada procurando un panorama mucho más abierto a este contexto contemporáneo.

Con Emmanuel Lévinas, el problema del mal es un asunto ético que toca con el propio ser del ser humano con miras al otro. Es preciso reconocer toda apariencia de ese aparecer del ser del ser humano para poder llegar a ser. Parte de la ontología que se evidencia acá, va en contra de aquella que encadena al propio ser del hombre y lo ubica como ideal, es decir, el ser del nazi como ideal político es capaz de albergar todo el mal en el ser que le guarda. Por eso una de las críticas al hitlerismo de Levinas será esta, “una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre sería posible solo si la situación social a la cual éste se encuentra engarzado más que añadido constituyera el fondo mismo

de su ser ⁵⁵”.

La idea del mal en Lévinas es un mal elemental, es decir, que aparece en el ser del hombre y que estando en el mundo la reproduce de alguna manera. Como afirma Abensour refiriéndose al ensayo el Mal Elemental de Lévinas “El mal elemental como el “mal que pertenece al ser de lo que es, que hunde sus raíces en el ser mismo ⁵⁶”. Entendido el mal de esta manera, es comprensible de suyo que el filósofo de origen judío lo comprenda como un extravío del del hombre en su mal-estar (malestar) en el mundo, en especial, en aquel que lo conduce al mal frente al otro. Con esto, el hombre no conectará con su ser y el del otro llevando al imperio del ser en apariencia sus acciones. Por eso, llegar a conectar con el otro, depende en gran medida de ver al otro cara a cara y sin vergüenza para establecer una relación entre seres cuyo único vínculo es su ser desprovisto de apariencia. Acá el sí mismo, como lo desarrollaremos en la última parte de este trabajo, se reconoce como vergonzante, no es el sentido moral del pecador, sino como la incapacidad de ese Yo céntrico de romper consigo mismo en el egoísmo y con el mal. Asegura Lévinas:

Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse de uno mismo, la presencia irremisible del yo a sí mismo... la vergüenza aparece cada vez que conseguimos hacer que se olvide nuestra desnudez. Tiene relación con todo lo que se quería ocultar y no se puede esconder ⁵⁷.

Dentro de este universo de concepciones sobre el mal, es entendible que el filósofo francés le ocupara dicha reflexión desde la perspectiva histórico-ontológica. El hitlerismo, como lo ve Lévinas encarga ese mal-estar del ser en un mundo que idealizó unas formas de aniquilación y barbarie para con el otro. Por eso, legitimar ontológicamente ciertas acciones por parte del nacionalsocialismo para Lévinas son no sólo terribles, sino que ponen en

⁵⁵ Emmanuel Lévinas. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. (Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 14.

⁵⁶ Miguel Abensour. El mal elemental: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 107.

⁵⁷ Emmanuel Lévinas. De la evasión. (Madrid: Arena Libros, 2000), 100-101.

cuestión a esa misma tradición filosófica que con la razón encargada en el Yo procuró por ver al otro como impropio y extraño. Por eso, “el hitlerismo, mal elemental, no es malestar: bajo el hitlerismo, la mayoría del pueblo estaba cómodo, se sentía a gusto, el hitlerismo le caía bien. No es solo encadenamiento, es aceptación del encadenamiento, el encadenamiento en el encadenamiento ⁵⁸”.

Frente a ello, y para establecer cuál es la salida que ofrece el filósofo francés acá, es necesario hacer referencia al concepto de revuelta que propone Lévinas como un deber ético. Ya Camus, en el hombre rebelde, encarga esta idea según la cual hay que negar su propio ser, en especial ese que se individualiza, para poder comprender el otro en su ser. Esta revuelta, diferente a la revolución, es el movimiento instintivo de rechazo a sí mismo, de la propia condición y de ese mundo ajeno, en suma, no es un concepto negativo sino el retorno al sí mismo de sí, a lo originario de sí para entrar en relación con el otro. Como diría Camus,

La rebelión, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si el individuo, en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino ⁵⁹.

En definitiva, Lévinas nos ubica en un contexto real, como el de la guerra para hablarnos del mal del ser como aquello que ubica al otro en su utilidad y fragmentación, Como dice el filósofo,

Se trata de buscar algo que ya poseemos. [...] No se trata de afirmar la libertad absoluta del sujeto que extrae todo de sí mismo, sino de subordinar toda iniciativa a la realización anticipada de algunas de nuestras posibilidades. Siempre hay algo cumplido en nosotros y únicamente nuestro compromiso a fondo en la existencia nos abre los ojos a las posibilidades del porvenir. Nunca

⁵⁸ Miguel Abensour, El mal elemental: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, 86-87.

⁵⁹ Albert Camus. El hombre rebelde. (Buenos Aires: Losada, 1978), 19.

comenzamos, nunca estamos íntegramente de nuevo ante nuestro destino ⁶⁰.

Ahora bien, con Paul Ricoeur, el mal tendría una suerte de giro fenomenológico y hermenéutico antes ontológico, es decir, una fenomenología del mal que permite abrir el sentido cerrado del mismo que es evidente dentro de la tradición filosófica occidental. Por eso, y para un análisis del mal en el filósofo francés, hay que tener presente que el mal no es lo que se critica, sino más bien contra lo que se lucha, dejando claro que el mal está afuera y puede verse en una doble vía, como lo expresará en su *Simbólica del Mal*, en el mito y símbolo que da qué pensar. El símbolo, tal como lo vemos en las culturas, son el testimonio de la imaginación desplegada por los pueblos antiguo para que los hombres hicieran frente a su condición, ya sea de culpabilidad, gloria entre otras, y pudiesen vivir. Una fenomenología del símbolo, especialmente sobre el mal, es pues la tarea del filósofo francés para liberar los múltiples sentidos de este y a su vez comprender las diversas interpretaciones.

La intención del filósofo es pues, replicar el mal a partir de su concepción del mito y el símbolo para comprenderlo y que desde allí posibilitemos vivir al ser humano. Por ello, el mal de injusticia, que aparece como la desproporción entre la voluntad que hace mal y aquel que la sufre en carne viva. Tal vez la expresión sirve para indicar que el mal de injusticia es aquel que juzgó racionalmente a partir de la pena, de la venganza o incluso desde la indemnización a la víctima. Pero ello no suprime el mal pues aún no se ha vuelto la mirada sobre el sufrimiento, el dolor y aquello que siente la víctima. Nunca tales medidas racionales devolverán a la vida a la víctima.

Ahora bien, para Ricoeur, más allá de que el mito y el símbolo hayan significado mensajes transmitibles que cumplen una función ejemplarizante, alegórica, o lógica, será comprendido como:

Desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y un espacio

⁶⁰ Emmanuel Lévinas. *De la existencia al existente*. (Madrid: Arena Libros, 2006), 128.

imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia crítica. Así, por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero para la historia en la que se narra la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es una leyenda mítica de segundo grado, en que se ponen en escena personajes, lugares épicos y episodios fabulosos. El destierro es un símbolo primario, no un mito por ser acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana ⁶¹.

Con esta indicación podemos establecer que una simbólica del mal apuesta por ver el acontecimiento no desde el punto de vista mítico, o mejor, como un asunto meramente lingüístico que transmite un mensaje. En su simbólica del mal, Ricouer acude a diferencias tres concepciones del mal siendo la última la que posibilite comprender más a profundidad la cuestión. La primera de ellas es el símbolo de la mancha entendido como la privación y ausencia de orden, la segunda el símbolo de la culpabilidad que entiende el mal como externo al hombre respecto de su libertad y, por último, la infección que se coliga con la exterioridad puesto que es la afección de uno mismo en tanto autoinfección. El mal entra al mundo por el hombre porque él es intermediario de sí mismo, es decir, de sí a sí mismo, hace lugar al mal, aunque por más que le afecte o infecte no puede hacer que el hombre deje de ser hombre ⁶².

El símbolo entonces no es más que el rodeo que hace el hombre para comprender y comprenderse a sí mismo en relación con el mundo. Por eso, el símbolo que da que pensar en sus múltiples apariciones en la culpa, en la caída, etc permite no que se suprima el mal, pero si comprenderlo y asumirlo para enfrentarlo. El mal en Ricouer no se debe justificar, pero si puede comprenderse a la luz de aquello que abre el sentido de su aparición en el mundo, en especial, la experiencia que se tiene de él. Por eso, ante el mal, Ricouer propone el su pensar, su obrar y su sentir para transformar de alguna manera todos los ámbitos de la vida humana respecto a su reconocimiento.

⁶¹ Paul Ricouer. *Finitud y culpabilidad: La simbólica del mal*. (Madrid: Taurus, 1982), 181.

⁶² Paul Ricouer, *Finitud y culpabilidad: La simbólica del mal*, 18.

Queremos entonces terminar con tres fragmentos de su texto, *el mal, desafío a la filosofía y a la teología* y a pesar de su extensión creemos que vale la pena dicha concepción para todo aquello que se abre en la contemporaneidad respecto a este asunto sobre el mal en el pensar, en el obrar, pero sobre todo en el sentir. Una triada que permitirá una posibilidad de llevar a un hermenéutica sobre el mal desde otra perspectiva, a saber, la humana. Luego ya observaremos en el segundo capítulo como se introduce esa concepción sobre el “mal” en Heidegger, pero esta vez desde el concepto de Ethos, que procurará pensar de manera ontológica el problema del mal en tanto impropiedad del Dasein en el mundo. Dice entonces Ricouer para comprender el asunto del mal:

Pensar

El problema del mal, en este nivel del pensamiento en el que nos hemos movido desde que hemos dejado el estadio del mito, merece ser llamado un desafío, en un sentido que no deja de enriquecernos. Un desafío que de rodeo en rodeo presenta una falla en unas síntesis aún prematuras, y una provocación o pensar de otra manera.

Obrar

Para la acción, el mal es anterior a todo aquello que no debería ser y que debe ser combatido. En este sentido, la acción desvía la orientación de la mirada. Bajo el imperio del mito, el pensamiento especulativo es impulsado hacia atrás, hacia el origen, preguntándose: ¿de dónde proviene el mal? La respuesta de la acción -no la solución-, es ésta: ¿qué se puede hacer contra el mal? La mirada se pone ahora en el porvenir, como la idea de una tarea por cumplir, que se relaciona con aquella otra idea de un origen por descubrir. No podemos creer que, al acentuar la lucha práctica contra el mal, se pierda de vista una vez más el sufrimiento. Por el contrario. Todo el mal cometido por alguien, lo hemos visto, es a su vez, mal padecido por el otro. Hacer el mal, es hacer sufrir a otros. La violencia no cesa de rehacer la unidad entre mal moral y sufrimiento. Pero, además, toda acción, ética o política que disminuya la cantidad de violencia ejercida por los hombres, unos contra otros, disminuye la tasa de sufrimiento en el mundo. Si se subtrae

el sufrimiento infligido del hombre por el hombre, se verá qué queda de sufrimiento en el mundo. A decir verdad, no sabemos cómo la violencia impregna el sufrimiento.

Sentir

La respuesta emocional que quiero agregar a la respuesta práctica concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren el lamento y el llanto pueden pasar bajo los efectos de la sabiduría enriquecida por la mediación filosófica y teológica. Tomaré como modelo de estas transformaciones el trabajo del duelo, tal como Freud lo describe en su famoso ensayo «duelo y melancolía». El duelo es descrito como el desligar, uno a uno, todos los lazos que nos hacen resentir la pérdida de un objeto de amor tanto como una pérdida de nosotros mismos. Este desligar que Freud llama trabajo de duelo nos hace libres ante las nuevas investigaciones afectivas ⁶³.

⁶³ Paul Ricoeur. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. (Paris, Seuil, 1994), 211-233.

CAPITULO II: UN ETHOS COMO FORMA DE HABITAR EL MUNDO

Culminábamos el primer momento de este trabajo haciendo referencia a la concepción del mal desde el pensamiento contemporáneo. Allí, aunque el abordaje fue bastante general desde Lévinas y Ricouer, quienes abrieron un poco más el panorama sobre el mal respecto a como ya lo venían concibiendo algunos filósofos modernos desde el pensamiento ético, la idea ahora es poder pensar el mal, ya no como una forma de pensamiento, categoría o idea, sino como una realidad existente que habita el ser humano cotidianamente, y que, ante su reconocimiento, su aceptación y su lugar en el mundo, es preciso llevarla a la comprensión práctica para su rechazo o enfrentamiento. Evitar el mal no es contraponerle un contrario, antes bien, es des-habitarlo en sus diversas manifestaciones para habitar de nuevo en el mundo respecto a sí mismo y a los demás.

La tarea de la filosofía y del pensar mismo, deben apostar por retornar a los conceptos que han hecho posible comprender, no solo un tipo de concepción filosófica del mundo, sino una forma de ser del ser humano en el mundo. Pero este regreso, se entiende acá en un doble movimiento de ida y vuelta, uno que nos posibilita ubicarnos en el lugar u objeto al que hay que retornar y otro el que nos posibilita iluminar nuestro presente, en este caso, una nueva manera de interpretar las acciones cotidianas del ser humano, desde concepto originario de Ethos.

Si hemos aceptado que a veces nos habita el mal en el bien que somos, es porque de alguna manera nuestra forma de estar en el mundo también debe llevarse a la comprensión. Pues desde allí, no se trata sólo de realizar un mero ejercicio hermenéutico del concepto *ethos* para indicar su simple significación, sino para entenderlo como una práctica cotidiana desde la cual podamos comprender el sentido de nuestras acciones a favor de sí y de los demás. Una fenomenología del ethos como forma de habitar en el mundo desde nuestra praxis que sin duda abarca cualquier esfera de nuestra cotidianidad.

Así pues, no se pretende acá, como es tradicional, exponer de manera sistemática un bagaje de conceptos y galimatías que nos desvíen de lo sustancial de este Ethos. Por eso, nuestro retorno a este concepto se hará a partir de la concepción más antigua que se conoce hasta el momento en occidente, sobre la comprensión de un Ethos, en este caso de Heráclito de Éfeso.

Pero antes de abordar dicha concepción se hará necesario considerar de manera amplia la siguiente cuestión. Si fueron los presocráticos quienes nos permitieron la primera explicación cosmológica del origen de la Physis, es decir, desde el Arché, tendríamos que preguntarnos si estos a su vez, *¿Nos posibilitaron una comprensión de cómo el ser humano habita en medio de esa Physis de un modo particular que nos oriente a pensar desde este Ethos originario una nueva manera de comprender nuestro habitar actual?* Por ello, si entendemos que los antiguos no solo explicaron de manera racional el mundo, sino también la forma de habitarlo entonces será posible pensar una actualización del concepto de Ethos para nuestro presente.

2.1 Retornar al Ethos originario

El que nombremos a Heráclito como padre de este concepto de Ethos tiene sentido por lo siguiente. Si bien el pensador de Éfeso nos posibilitó una comprensión cosmológica y racional del mundo, también nos dejó abierta la posibilidad de pensar esa forma de habitar el mundo, de disponerlo para habitar en él. Pero *¿cómo sabemos hoy quien nos posibilitó ese concepto originario de Ethos?*

Unos de los filósofos contemporáneos más reconocidos, Martin Heidegger, como buen filólogo y conocedor de la lengua griega en su texto: “Carta sobre el humanismo”, pretende dar una interpretación muy particular del concepto de Ethos. Para Heidegger cuando Heráclito, utiliza su locución 119: “El hombre, en la medida que es hombre, habita en la vecindad del dios, ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”⁶⁴, quiere establecer una diferencia del

⁶⁴ Ricardo Maliandi. *Ética: conceptos y problemas*. (Buenos Aires: Biblos, 2004), 21.

concepto del Ethos, contraponiendo el sentido de Ethos como habitar y Ethos como destino (dáimon) indicando a la vez, que ambos sentidos coinciden en el hombre.

Con ello, Heidegger indica que en el fragmento de Heráclito la morada (*ἡθoς*) del hombre, su esencia, aquello a lo cual pertenece y que le es más propio, contiene, sin embargo, al dios, es decir, a aquello que aparentemente lo trasciende. Luego de esto, Heidegger hace referencia a Aristóteles en su texto sobre las partes de los animales A-5, 645 a, 17, para señalar, tal como lo cuenta el filósofo estagirita que unos forasteros que habían llegado a Éfeso para conocer a Heráclito lo encontraron calentándose junto al horno de cocer el pan y se quedaron muy sorprendidos, mientras Heráclito los invitaba a acercarse diciéndoles: "También aquí habitan los dioses" ⁶⁵.

Para Heidegger en su interpretación, los forasteros que se habían acercado a la ciudad de Éfeso con la idea de que se iban a encontrar con un gran sabio, como era Heráclito. Al encontrarlo quedan desilusionados al verlo en una actitud extremadamente vulgar como la de cobijarse del frío junto al horno, y más en lugar público, mezclado con toda clase de personas, y no en la soledad, apartado y meditando como se supondría de un gran sabio.

En la visión de Heidegger, Heráclito observa la desilusión de estos forasteros, que piensan darse la vuelta sin llegar a hablar con él. Pero él los invita a pasar diciéndoles: "también aquí están presentes los dioses" ⁶⁶. En esta expresión, entiende Heidegger se presenta el Ethos como morada o vivienda, como una estancia cotidiana, habitual, como lo común, lo corriente, lo ordinario, lo más cercano, lo más propio, contrario al Ethos (dáimon), visto como lo extraordinario, lo insólito, el dios (o los dioses), que en el pensamiento del Heidegger sería el ser.

Desde la anterior interpretación, comprende Heidegger que Heráclito expresa, que la oposición que se muestra en los dos últimos términos de morada-dioses es sólo aparente, y

⁶⁵ Martín Heidegger. Carta sobre el humanismo. (España: Alianza, 2006), 75-76.

⁶⁶ Maliandi, Ética: conceptos y problemas, 21.

que, en lo más propio de la morada, se presenta también, lo extraordinario. Heidegger interpreta esto desde su ontología señalando que el ser, es decir la existencia se manifiesta en la “morada del hombre”. Por eso, para Heidegger antes que apreciar una teoría ética señala la necesidad ontológica del ser del ser humano en su obrar. Dejar obrar al ser es reconocerse y reconocer al otro en sus posibilidades. El mal entonces es aquello de lo que se priva el ser humano, ya no por la naturaleza sino por su ser posible que se limita y copta las posibilidades.

Contrario a esto, aún impera un Ethos, que, en su carácter de facticidad normativa, siempre hace referencia a determinados códigos de normas o a determinados sistemas de valores, así como a ciertos tipos de concepciones sobre lo que es moral y lo que no es. A la misma vez, existen de igual forma una pluralidad de tales concepciones, sistemas o códigos que pueden verse a lo largo de la historia de la humanidad. Esta pluralidad, es percibida no sólo por medio de la observación metodológica, sino también por todos los hombres, y más cuando estos adquieren una mayor experiencia en el tiempo y el espacio, pues crece su observación espontánea.

Por eso, cuando se cae en la cuenta de que no todos los seres humanos llegan a acuerdos sobre lo que “se debe hacer”, aparece la duda y la pregunta acerca de qué se debe hacer y del por qué se debe hacer. Estas preguntas inician y dan nacimiento a la ética filosófica para reconstruir los principios que rigen la vida moral, o que intentan fundamentar las normas. Esta visión es apenas comprensible de suyo y de eso está lleno la historia de la filosofía y de la historia de la humanidad. La ética como sistema y por eso, esta nueva comprensión originaria de un Ethos como habitar y morar en el mundo amplía un sentido fenomenológico del mismo, a saber, que toda acción o mejor, previo a cada actuar del hombre estará acompañado de su ser, de su existencia que se comparte con otros.

Desde ahí, dentro de la historia de la filosofía contemporánea podemos encontrar algunas posturas al respecto. A continuación, se tratarán de abordar la más sobresalientes: Iván Illich, Martin Heidegger y Paul Ricoeur quienes en su pensar filosófico, se han encargado de enriquecer la teoría sobre los fundamentos sobre este tema.

2. 2 Habitar romántico en el pensamiento de Iván Illich

Iván Illich en una conferencia dictada en el 1984, introduce el concepto “*El arte de habitar*” y allí, tomando el término “habitar” y relacionado con la idea de “vivir” lo comprende en su sinónimo de habitar. Hace del concepto de vivir y morar, como equivalentes. “Habitar es lo propio de la especie humana. Los animales tienen madrigueras, los carros se guardan en cocheras y hay garajes para los automóviles”⁶⁷. Relación que viene dada según Illich desde los orígenes del mundo cuando este era habitable y los seres humanos lo habitaban. En su pensamiento, al abordar el concepto de “morar” establecerá lo siguiente:

¿Dónde vives?” y “¿Dónde morar?” son sinónimos. (...) el uno hace hincapié en el aspecto temporal del ser, y el otro en el espacial. Morar significa habitar las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales, uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros. El “morar” en este sentido fuerte no puede en realidad distinguirse del vivir. (...) Morar significa vivir en tanto que cada momento da forma al tipo de espacio propio de una comunidad. (...) El reconocimiento de que una nueva brecha entre el vivir y el morar los ha convertido en actividades separadas que han sido previamente desconocidas puede conducirnos a la nostalgia, pero también a la acción. Lleva a algunos al anhelo romántico de una totalidad perdida⁶⁸.

Aquí entonces, a partir de esta visión del pensador alemán, es necesario volver ya no a diferenciar entre el habitar, vivir y morar, como realidades separadas o como la tradición las entendía, sino más bien como en conexión con la historia de los pueblos y de las relaciones que se establecían allí con el otro. Este Ethos será interpretado como el espacio propio, la estancia o morada donde habitan las huellas del propio vivir de una comunidad y

⁶⁷ Iván Illich. El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos. (México: Universidad Autónoma de Morelos, 2014), 29.

⁶⁸ Illich, El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, 29.

la conexión que tienen estos con sus ancestros. Por eso, cuando se pone en sintonía lo vernáculo con el pasado, lo habitado, lo morado, lo vivido, aparecerá una especie de anhelo romántico de una totalidad perdida, que se desea recuperar.

Ahora bien, romántico acá indica emancipación de los niveles tradicionales de entender el habitar. El pensador alemán revitaliza el concepto para señalar ese deseo íntimo y profundo del ser humano respecto a su estar en el mundo. Este concepto tiene el carácter progresivo que se desarrolla de manera biológica dentro de toda comunidad, en especial aquellas en las que se produce un estilo cultural y social de vida en las que cada individuo se siente en casa. ¿Podemos hablar hoy de que el ser humano se siente en casa, en su morada cuando desde un mundo globalizado y mercantilizado sólo se fabrican dispositivos de dominación y exclusión?

En la mayor parte de las sociedades, estar albergado es un signo de indigencia: al huérfano se le recoge, al peregrino se le alberga, al condenado se le encarcela, al esclavo se le encierra por la noche, y al soldado -pero sólo desde el siglo XVIII- se le acantona en un cuartel. Antes, incluso el ejército debía proveerse por sus propios medios su hábitat construyendo campamentos. La sociedad industrial es la única que se esfuerza por hacer que cada ciudadano sea un elemento que hay que abrigar y por lo tanto está dispensado del deber de esta actividad comunitaria y social que llamo el arte de habitar ⁶⁹.

A esta caracterización hemos llegado y por eso recuperar el sentido del ethos como habitar resulta urgente e importante. Es por ello, que este carácter progresivo del habitar será considerado por Illich como un “arte”, en conjunto con las formas más genéricas de la comunidad y es así como el arte de habitar no es más que toda vida se comprender como morada, o atañe a la formación de morada, por tanto, se empieza a relacionar es termino morar, con morada, donde el arte de vivir y el arte de habitar se funden en un espacio interior e íntimo con una especificidad espacial ⁷⁰.

⁶⁹ Illich, El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, 32.

⁷⁰ Ramón Vanaquen Navarro. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”. (Tesis doctoral,

De lo anterior, no se puede interpretar que solo el espacio interior e íntimo de la morada da lugar al arte de habitar, ya que este se extiende más allá de un espacio específico, se extrapola hacia la misma comunidad como una especie de boomerang que tiene un movimiento de ida y retorno, el hogar de un lado entendido como lo íntimo se expande a otros ámbitos, que abarca a toda la comunidad que a su vez integrada cada morada del ser humano, por lo que sería imposible entender el habitar como un espacio personal e íntimo, donde no tiene cabida el otro, sin la condición del otro que está presente, el arte de habitar no tiene sentido.

Con esto, se va a entender que, el arte de vivir está relacionado de manera directa con el espacio que abarca a todas las comunidades y que lo íntimo con lo comunitario se comunican constituyendo así el arte de habitar. Entendiendo esto, podemos observar entonces que es una característica propia del ser humano el ser participe del arte de habitar, como lo propio de este. La morada a su vez es una condición que solo le atañe a la humanidad. “Habitar” que en cierto sentido puede ser relacionado solo con espacio físico, como un edificio, una cochera, una casa, en el ser humano este concepto tiene una relación profunda con el arte de habitar, que incluye toda la cultura, toda la experiencia, todo el pensamiento del ser humano en el transcurrir de la historia.

Visto así, la radical constitución situacional, comunitaria y tradicional del arte de habitar, se interpreta acá como la comunidad-morada, que se constituye así misma como el espacio de la comunidad, siendo considerado el lugar donde se vive, como el mismo centro del mundo. Esto le da a la tradición un sentido que marca lo temporal del arte de habitar, cuya permanencia se debe, a la transmisión constante que pasa de padres a hijos y entre una generación y la otra compartiéndose entre ellos el arte de habitar. Formándose aquí, otra definición del concepto de habitar, entendido como el permanecer en las propias huellas.

Ahora bien, este nuevo concepto de habitar, entendido como el permanecer en la propia tradición o cultura se aleja del concepto de “alojamiento” que en muchas ocasiones

Universidad de Guanajuato, 2018), 75.

ha querido relacionarse con el habitar propiamente dicho. El concepto de “alojamiento” es antagónico en toda su dimensión al arte de habitar. Los albergues, por ejemplo, son espacios establecidos de manera geométrica sin intervención alguna de quienes son albergados allí, se convierten espacios herméticos, genéricos, homogéneos, que se construyen en cualquier lugar, a veces con la misma característica, es un espacio donde no hay huellas, no hay comunidad, no hay tradiciones, no hay historia, no hay progresión ⁷¹. Quienes se encuentran en la condición de alojados, no viven, ni son partícipes de arte de habitar, el alojado se convierte en una mercancía, en un ente que ocupa un lugar.

Illich será enérgico al establecer que, el alojado no habita, se convierte en un consumidor del espacio de alojamiento, su estar en este espacio corresponde a lo mismo que estar en un garaje humano, cumpliendo consciente o de manera inconsciente una política mercantilista de las grandes urbes de occidentes que se van extendiendo como plaga en todo el mundo, promoviendo la destrucción del habitar en el ser humano, reduciendo el concepto propio de habitar al de “habitabilidad” ⁷². Que no es otra cosa de necesitar un lugar donde estar y no uno donde vivir, donde se pueda ser. Según Illich,

El alojado perdió su poder de habitar. La necesidad de dormir bajo un techo tomó la forma de una necesidad definida culturalmente. Para él, la libertad de habitar ya no tiene sentido. Lo que necesita es el derecho de exigir cierto número de metros cuadrados en el espacio construido. Aprecia este derecho y lo hace prevalecer. El arte de vivir se le confiscó: no tiene ninguna necesidad del arte de habitar -sino solamente de un departamento-; de igual forma, no tiene ninguna necesidad del arte de sufrir, pues cuenta con la asistencia médica, y probablemente nunca ha pensado en el arte de morir ⁷³.

Es imposible, por tanto, una relación pacífica entre el concepto de habitar y el de alojamiento, este último no es más que un proyecto de expansión fruto de la ocupación de

⁷¹ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 77.

⁷² Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 78.

⁷³ Illich, El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, 31.

territorios, mientras que el habitar hace referencia a las comunidades que durante siglos han vivido de manera tradicional en sus territorios. De aquí, la importancia de revitalizar, de retomar el sentido del habitar, principalmente en las nuevas urbes de occidente, generadoras de alojados, no de habitantes.

Sobre esto último, Illich expresa lo siguiente:

El alojado vive en un mundo fabricado. No es libre de hacerse un camino sobre la autopista ni de hacer hoyos en sus muros. Atraviesa la existencia sin inscribir en ella su huella. Las marcas que deja se consideran manchas -signos de usura-. Lo que deja tras de sí son desperdicios que los trascabos desalojarán. El medio ambiente formaba parte de los ámbitos de comunidad para los “habitantes”; se redefinió como un recurso para la producción de garajes que abrigan a seres humanos, bienes de consumo y vehículos. El alojamiento asigna a la gente casilleros como residencia. Se planifica, construye y equipa para ellos. Ser admitido a residir mínimamente en su propio alojamiento constituye un privilegio particular; solamente los ricos tienen el espacio para cambiar de lugar una puerta o para clavar un clavo en la pared. Así, el espacio vernáculo de la morada se remplazó por el espacio homogéneo de un garaje humano ⁷⁴.

Con ello entonces podemos pensar es una cuestión fundamental, o mejor plantear una hipótesis que podría tener cabida en este desarrollo del concepto de Ehtos como habitar analizado desde Illich. ¿Serán entonces las periferias de nuestras ciudades, por ejemplo, en Medellín o en los Barrios populares sitios de alojamiento o de habitar? ¿Se relacionará esto con los altos índices de violencia en estos sitios que denominamos malos pero que aparecen justamente porque no hay allí posibilidad para el ser humano de habitar? Al parecer lo que llamamos Ethos como habitar y morar no es más que el señalamiento de los problemas fundamentales por los que atraviesan miles de seres humanos alejados de manera radical del concepto habitar convirtiéndose en más bien en un alojado como la madriguera animal o un

⁷⁴ Illich, El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, 31

garaje para vehículos.

Si no hay lugar dónde habitar no hay posibilidad de un Ethos que posibilite un obrar y actuar con conciencia o mejor, acciones que pongan por delante el ser como posibilidad de prácticas humanas para sí y los demás. Por eso, en este concepto se encierra una primera posibilidad de hacerle frente al mal, es decir, a todas esas formas inhabitables que procuran segregación, violencia, desalojo, despojo de lo íntimo, entre que otros, que más allá de procurarle una categoría “romántica” en su sentido vulgar, si procura pensar un Ethos que rompa con las estructuras sistemáticas que generan acciones “malas” en contravía de sí y de los otros. Por eso, finaliza Illich afirmando que: “Cada ethos -pueblo, comunidad, cultura- se ha reflejado, expresado simbólicamente y reforzado por su ethos de paz: mito, legislación, diosa, ideal” ⁷⁵.

2. 3 Habitar y el morar poético de Martin Heidegger

En 1951, Martin Heidegger, dicta una conferencia muy famosa en Alemania que lleva por título: “*Construir-habitar-pensar*” en la que desarrolla de manera amplia el concepto de “habitar”. En este momento indicaremos dos asuntos respecto al conceto del habitar y el morar en Heidegger como un Ethos originario en relación también con el asunto de la técnica. Respecto a lo primero, Heidegger afirma que,

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. (...) Habitar y construir están el uno con respecto al otro en la relación de fin a medio. Ahora bien, mientras únicamente pensemos esto estamos tomando el habitar y el construir como dos actividades separadas, y en esto estamos representando algo que es correcto. Sin embargo, al mismo tiempo, con el esquema medio-fin estamos desfigurando las relaciones esenciales. Porque construir no es solo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar ⁷⁶.

⁷⁵ Illich, El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos, 52.

⁷⁶ Martin Heidegger. Poéticamente habita el hombre. Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. (Barcelona: Serbal, 2001), 107-108.

Acá podemos ver como el filósofo en un principio comienza a plantear una especie de subordinación del habitar con respecto al construir, pero luego hace una especie de relación entre ambos conceptos, llegando a indicar que construir parecería ser equivalente al habitar.

En la lengua materna de Heidegger, “Bauen” significa construir, proviene de un alemán alto “buan”, cuyo significado es “habitar”. Y partiendo del hecho, de que la etimología bauen-construir significa “Wohnen-habitar”, se justifica desde el lenguaje que construir es en sí mismo ya habitar ⁷⁷

A partir de esto, Heidegger va a establecer que: “No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto somos los que habitan” ⁷⁸. Entre la conjugación que existe entre el habitar (wohnen) y el construir (bauen), el filósofo encuentra un encadenamiento profundo entre “ser” y “habitar” llegando a la premisa de que: “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra es el habitar” ⁷⁹. Por tanto, para Heidegger, ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, que en el fondo significa: habitar.

En esta última frase, Heidegger introduce dos premisas nuevas al hecho de que somos “mortales y que estamos “en la tierra”. La tierra viene a significar en la concepción del pensador alemán: “bajo el cielo”, “permanecer ante los divinos” pero al añadir “somos los mortales”, encuentran cuatro enunciados que forman una unidad y que él denomina la “Cuaternidad”, es decir, cielo, tierra, divinos pero mortales ⁸⁰.

Esta cuaternidad es que la que habitamos siendo en relación con las cosas. Por eso, Heidegger invita a cuidar dicha hospitalidad que nos ofrece el mundo en su cuaternidad. Aunque a Heidegger se le acusa de estas galimatías metafísicas confusas lo que realmente nos indica de manera simple es que cuidar nuestra existencia para poder reconocer que

⁷⁷ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 83.

⁷⁸ Martin Heidegger. Poéticamente habita el hombre, 110.

⁷⁹ Martin Heidegger. Poéticamente habita el hombre, 109.

⁸⁰ Martin Heidegger. Poéticamente habita el hombre, 111.

habitamos esta tierra, bajo el mismo cielo, poetas (divinos) sabiéndonos finitos. En palabras simples, somos seres humanos que en la búsqueda de la propia realización debemos actuar de tal manera que podamos habitar primero el mundo antes que construirlo como lo ha pensado el sistema capitalista y los demás sistemas. “El habitar como cuidar guarda la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas. (...) el residir cabe las cosas en la única manera como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad”⁸¹.

Diferente a esta visión, Ortega y Gasset, filósofo español establecerá que este habitar del ser, no se da, ni aparecen de manera tranquila sobre la tierra como establece Heidegger, por el contrario, entre el construir y el habitar está el “esforzarse por algo” o aspirar a algo que aún no tenemos, que nos falta o que genera incertidumbre. Ortega quiere afirmar con ello que el habitar y el ser no dar al ser humano el sentido de algo logrado, seguro o tranquilo, al contrario, el ser humano lleva sobre sí la idea de que habrá insatisfacción, anhelo y sobre todo esperanza de esperar eso que tal vez nunca llegará⁸².

Otra de las discusiones entre ambos pensadores es que mientras en Heidegger el construir se da sólo en la medida que habitamos, en Ortega el hombre subsiste y para ello acude a la técnica. Ortega dirá que, “ser o estar en la tierra no es siempre habitar, sino que este habitar es una situación privilegiada y deseada que, en ocasiones, se llega y que es alcanzada, constituyéndose en la forma más plena del ser”⁸³. Por eso para Ortega, el ser humano primero construye y luego habita, contraria a la visión de Heidegger que, en cuanto construyo, habito.

Y es aquí desde donde queremos partir para analizar el segundo elemento sobre el ethos como habitar en Heidegger. Si para Ortega el hombre llega a habitar solo por medio de la técnica, entonces el espacio se asume, se asimila, se humaniza como un lugar donde se

⁸¹ Martin Heidegger. Poéticamente habita el hombre, 111-112.

⁸² José Ortega y Gasset. “Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”, Obras completas”. Occidente. Tomo IX. (1965): 643-644.

⁸³ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 88.

puede efectivamente vivir. Contrario a esto, Heidegger hará una crítica a la técnica moderna precisamente como aquella que despoja al ser humano de su espacio y lo lleva a considerar este como mera producción. Por eso el espacio en Heidegger debe procurar una recuperación del sentido del lugar o del espacio que se habita antes de construir.

Pero, aunque el enfrentamiento entre estas dos posturas parece insalvable, hay dos puntos de encuentro en que los pensamientos tanto de Ortega como el Heidegger coinciden, el primero es que hecho de “habitar” es solo una tarea del ser humano. Y segundo que, en que “habitar” en ningún” ser humano es dado como algo pleno. Para Ortega, la meta del ser humano es “habitar, pero siempre resulta inalcanzable en toda su plenitud, en Heidegger “habitar” se manifiesta como esencia “olvidada de manera misteriosa” indicando que los seres humanos no habitan plenamente.

Ahora bien, cuando Heidegger propone el asunto del Dasein, entendiéndolo como el ser-ahí, el Dasein, el hombre, apunta a que el ser humano habita en el mundo como In-der-welt-Sein (Ser-en-el-mundo) y desde el cuál se da sus posibilidades. El Dasein se encuentra, comprende y habla dentro de la cotidianidad, que no es otra cosa sino su existencia de la cual se ocupa y cuida. Por eso, ya desde 1927 con Ser y Tiempo Heidegger comprenderá que el mundo, no ese epistemológico, sino ontológico le permite afirmarse en su cada caso, en su situación actual en la que deberá apropiarse de sí para alcanzar sus diversas expectativas.

Con esta breve concepción sobre lo que significa para Heidegger el habitar desde la caracterización de Dasein en el mundo, la pregunta que aparece es ¿cómo entonces comprende el pensador alemán la situación de Dasein, su obrar desde un Ethos originario que posibilite darle lugar a su ser y hacer en medio de lo que le acontece, ya sea en el ámbito familiar, político, cultural, religioso etc.

De entrada, diremos que Heidegger rechaza de manera categórica establecer o proponer un tipo de doctrina ética. Su intención es comprender y dar una orientación diferente a lo que tradicionalmente se considera como ética. Dicha negativa de proponer un tipo de ética

aparece por primera vez en una de sus tantas entrevistas. Jean Michael Palnier pregunta al filósofo si alguna vez escribiría una “Ética”, una doctrina de la acción. A lo cual responde Heidegger con una afirmación que cierra de entrada alguna señal de propuesta ética en términos tradicionales: “¿Una “Ética”? ¿Quién se puede permitir hoy en día, y a nombre de qué autoridad, proponer una al mundo? ⁸⁴”

Con esta aclaración, Heidegger cierra cualquier posibilidad y así lo aclara de manera vertical, el considerar la elaboración y proposición de un sistema o doctrina ética. De hecho, y vale hacer la aclaración, el lector que se ha acercado a la vida y obra del filósofo alemán podrá especular que Heidegger no hace una propuesta ética porque simplemente no tendría autoridad moral para hacerlo debido a sus vínculos con el nazismo y su propio obrar durante los años de guerra. Y aunque no es necesario entrar en esa discusión sobre su actuar durante esos años, no imposibilita que su comprensión ética no se pueda darse en el campo de la filosofía.

Por eso, se insiste acá en que su propuesta no es por una doctrina ética sino por un Ethos. Este asunto es totalmente diferente a lo que implica prescribir un tipo de imperativo normativo que opere al hombre desde el deber ser y bajo la intención válida de la mera norma. Para Heidegger, se hace necesario pensar en primer lugar las condiciones en las que el hombre se juega su propio ser en la existencia antes de cómo éste debe actuar. Es desde allí, en la existencia donde el hombre no sólo apunta a un obrar como un modo de arreglar su propia situación particular en el mundo o su período histórico en el que vive como un mínimo ético, sino que también, apunta a establecer una relación con su propio ser y con los otros seres, por supuesto, mediados por un Ethos que determina su (mit-sein).

En Heidegger pueden hallarse dos variaciones del concepto Ethos. La primera refiere a la morada o estancia. La traducción del concepto tiene su origen en la sentencia 119 de Heráclito en el que se habla del “Ethos” de forma distinta a todas las traducciones anteriores. Mientras que en la traducción usual el fragmento dice: “*su carácter es para el hombre su*

⁸⁴ Julio Díaz Báez. “Conversación con Heidegger. Ideas y Valores”. 7, n. 35 (1970): 92

demonio”, en Heidegger aparece una traducción que intenta ser más fiel al espíritu griego y de Heráclito, y que presenta una nueva y sugestiva, si así pudiéramos precisarlo, interpretación ética: “el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios” (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων).⁸⁵

Este tipo de Ethos se entiende como estancia de acuerdo con la expresión de Heráclito hacia los forasteros: “también aquí moran los dioses”. “Pues la estancia es para el hombre la apertura para la presentación de dios”⁸⁶ Esto viene a decir, que dicho Ethos del pensar es el abrirse desde lo ordinario o la inmanencia para abrirse a lo extraordinario. Es a partir de esto, que se entenderá el Ethos (ἦθος) como nombre de cualquier tipo ética que piensa la estancia del hombre, su morar, su casa.

En una segunda acepción del concepto, parte precisamente de la primera traducción. El Ethos como morada indica que el hombre habita como ser en el mundo, es decir, en medio del ente, de las cosas, pero en el todo. El Ethos hace partícipe al ser humano del todo, pero no como el medio por el cual las cosas existen. Tal vez por eso en la actualidad el hombre se pone en medio de todo como centro y esta visión es una posición no antropocéntrica. Si el Ethos es en esencia morada, entonces el hombre habita en medio del ente en el todo, siendo él en el medio y no el medio como tal. Y así, con esta apreciación del Ethos, podrá hablarse en definitiva de un habitar del hombre en medio de lo político, de lo religioso, de lo económico, de la técnica, de la ciudad, de la naturaleza, de la cultura, ente otros. En suma, he aquí entonces, la gran distinción entre la ética tradicional y el Ethos en cuanto el modo en que el hombre se mantiene y se preserva frente al ente en la medida que habita y mora en medio del mundo. La ética no será otra cosa que el entenderse del Dasein con el Ethos (ἦθος) y saber acerca de ello.

⁸⁵ Martín Heidegger. Carta sobre el humanismo. (Madrid: Alianza, 2000), 75.

⁸⁶ Martín Heidegger. Carta sobre el humanismo, 78.

A pesar de hacer esta primera diferencia entre la ética y el Ethos, existe hoy una concepción mínima de la ética en cuanto ella se mueve únicamente en términos efectuales de asignar vínculos sociales, políticos, religiosos entre otros. Y así, durante largo tiempo, lamentablemente la ética ha caído en un proceder técnico: hacia los resultados o hacia el producir. Por ello, afirma el filósofo: “Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica”⁸⁷.

Esta reflexión sobre la técnica tiene un valor enorme en Heidegger. Su valor radica en la que la vincula al asunto ético. ¿Pero por qué Heidegger piensa una ética en relación con la técnica? O mejor ¿qué tiene que ver la técnica como un asunto que parece condicionar el obrar del hombre en el mundo y que de allí surjan algunos efectos nefastos para el ser humano? Según Heidegger la técnica en su definición instrumental viene procurando hasta nuestros días un medio para unos fines del que hacer del ser humano. El problema realmente no es este, el asunto es que el hombre quiere dominar y someter por medio de la técnica la producción, no sólo de mercancía o materia para sus necesidades, sino al otro y también a la naturaleza adecuándolos a sus intereses. Por eso, cuando Heidegger comprende la técnica moderna como emplazamiento o ubicación por parte del hombre piensa en que allí no hay lugar para el mismo ser humano, es decir, no hay lugar para un Ethos como morada en el que el hombre habite en su obrar en favor de sí y del otro. Más bien lo que tenemos hoy alrededor de esta propuesta es un *encuadre* del ser humano en la producción y consumo de aquello que no le permite verse a sí mismo ni a los demás porque la tecnología le ha cooptado su capacidad de relación.

En razón a esto, queremos nombrar, o mejor, aclarar, un asunto importante de esta comprensión ontológica de Heidegger respecto al habitar. Retornando a *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger habla del Dasein como ser-en-el-mundo hace una diferencia importante. Una cosa es ser-en y otra estar-dentro-de. Este último hace referencia al modo de ser de un ente que esta “en” con otro ente, es decir, estos entes son el mismo modo de ser del estar-ahí, como

⁸⁷ Martín Heidegger. Carta sobre el humanismo, 73.

cosas que se encuentran “dentro” del mundo ⁸⁸. Dicho de otra manera, el mundo que habita el Dasein, tiene una forma de ser diferente al Dasein, pero cuando entra en contacto con él adquiere pleno sentido en lo que hace y obra. El mundo del carpintero tiene sentido para aquel ser humano que, en su relación cotidiana con la madera para hacer unos muebles, le abre sentido o significado. El “habitar” de ningún modo se puede considerar como un habitar-dentro-de-algo, como el alojamiento en un edificio, el ser-en no hace referencia a un espacial estar el uno dentro del otro, sino que *in-en* se refieren a una forma de existir.

Por consiguiente, el mundo no tiene para Heidegger una “medida” física sino de significatividad, de este hecho, habitar llega hasta donde hay cosas que signifiquen, por lo que el ser humano se espacializa con su significatividad. De ahí que el ser humano cuide de su existencia en el mundo porque es el único que le permite una relación consigo mismo, con los demás y la naturaleza. La Sorge (cura) en Heidegger no es más que el cuidado de sí en un doble sentido, primero por la caída en el mundo donde interpreta y habla desde los demás entregando su ser al mundo de la impropiedad y desde donde se hace daño a sí mismo, o como cuidado de su existencia como propiedad de su ser que, aunque cae en el mundo del sin-sentido, vuelve sobre sí.

Desde acá entonces podemos extraer una interpretación sobre el mal en Heidegger. No cuidar de su existencia implica un habitar el mal hacia sí mismo. El Dasein se ve a sí mismo como peligro para sí y en ese curso la consecuencia es el dolor y el sufrimiento. Se deja habitar en ocasiones por la impropiedad, por el desprecio de su ser, de su mundo, de su insignificancia en relación con el mundo que decide perderse en él y procurarse daño. Por eso, el Dasein está llamado a habitar su mundo y darle significado. El obrar bien o mal no refiere otras cosas sino a un asunto de sentido y de apertura de esta remisión de sentido hacia sí mismo y los demás. Por eso Heidegger insistirá en que el mundo del Dasein, es un mundo-en-común, el ser-en es a la vez un Ser-con los otros ⁸⁹. El mundo en común se fundamenta

⁸⁸ Martín Heidegger. Ser y tiempo. Trad Jorge Eduardo Rivera. (Madrid: Universitaria, colección “El saber y la cultura”, 1997), 80.

⁸⁹ Martín Heidegger. Ser y tiempo, 144.

de acuerdo con la racionalidad entre cada hombre desde su común ocuparse (Besorgen), desde su la cotidianidad de cada uno, a partir de estar remitido a los otros, revelando esto el comportamiento de cada hombre con los otros, de esto surge: la preocupación o solicitud (Fursorge), por la cual cada ser humano procura a los otros existencialmente el habitar, y dicha preocupación, puede ser positiva o negativa. El hombre habita también el mal, se habitúa a no obrar según el sentido de sus acciones hacia sí, el otro y la naturaleza.

Por otra parte, finalmente, Heidegger afirma que “*poéticamente habita el hombre*”, estableciendo desde allí que la forma que tiene el hombre de habitar el mundo es poética. Él afirma que:

(...) el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir, es un construir...incluso como el construir por excelencia ⁹⁰.

Para el filósofo, el construir constituyéndose en el poetizar, establece una nueva relación, donde el poetizar construye la esencia del habitar. De aquí, que poetizar y habitar no se excluyen el uno al otro, sino que, por el contrario, se pertenecen ambos entre sí. Este “poetizar” al que se refiere Heidegger, refiriéndose al acto mismo de la poesía, no debe entenderse como que la poesía es literatura, sino la poesía que se toma en cuenta desde su propia etimología partiendo del griego poiesis, que se traduce como el “*acto de hacer*” ⁹¹.

Partiendo de lo que anteriormente se decía, podemos decir entonces que el cuidado de sí, el de los otros y nuestra ocupación o praxis funda el habitar y este al construir, para considerar con ello que el poetizar es el propio dejar habitar y el construir por excelencia en un mundo que se abre en la medida que habitando o cuidando, ambos sinónimos, procuramos siempre un sentido y significatividad para ese espacio en que somos de alguna manera.

Esto es importante, porque el poetizar según Heidegger, crea las palabras y las

⁹⁰ Martin Heidegger. *Poéticamente habita el hombre*, 140

⁹¹ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 106.

palabras hacen aparecer (fenomenología) cada cosa, y que cada cosa surge por la palabra que la invoca, por tanto, todas las cosas y palabras, se constituyen en el mundo como una red coligada de relaciones entre las cosas y todo ente que se encuentra en el mundo. Siendo así, el poetizar construye al mundo, nada de lo que hay en el mundo está por estar, sino que, por el contrario, la palabra poética invoca las cosas que están el mundo, y en este hecho, habitar es dejado ser de manera original por la poesía en tanto que da mundo.

Ahora bien, todo “decir” es siempre poético, o al menos en un principio así nació en las palabras de Heidegger, por eso “decir” se refiere siempre al habla cotidiana. Partiendo de lo que se afirmaba anteriormente, que “Decir” se refiere en todo momento al decir poético o poetizar. Este “decir” se concretiza en el “habla”, que puede ser traducido de igual forma por “idioma” y “lenguaje”. Aunque su traducción más inmediata del alemán “Sprache”, habla es entendido propiamente como “lenguaje”⁹². Siendo esto así, el poetizar es del decir fundando en el lenguaje, dado que el lenguaje dirá Heidegger: “El lenguaje, es la relación de todas las relaciones, que abarca el poetizar, Decir, hablar, palabras”⁹³.

Y esta relación de todas las relaciones, establece una condición de posibilidad al mismo hombre, en tanto, que su ser es relacionarse siempre con el mundo. El lenguaje funda al hombre y se encuentra presente en todo lo que este hace. En esta medida, el ser del hombre tiene su residencia en el lenguaje y a su vez el lenguaje es la residencia del hombre⁹⁴. Con este, el lenguaje se presenta como el concepto último accesible para el habitar en Heidegger, en consecuencia, solo el hombre tiene acceso al lenguaje a través del decir y no hay nada más allá del lenguaje.

Para Heidegger, todo habitar es poético, primero desde el habla, que en uso de poetizaciones con el cotidiano decir que ya abre-muestra mundo y segundo, la poiesis que, desde el decir, hace-crea-construye-nace deja aparecer algo nuevo en el mundo. Por consiguiente, se tiene aquí, un habitar cotidiano que tiene existencia a través del habla

⁹² Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 110.

⁹³ Martín Heidegger. De camino al habla. Trad. De Yves Zimmermann. (España: Serbal-Guitard, 1990), 193.

⁹⁴ Martín Heidegger. De camino al habla, 217.

cotidiana y esa cotidianidad es abarcada a su vez por el habitar poético como la forma real de habitar del hombre, llegando así, a la conclusión de que, el hombre poéticamente habita⁹⁵.

Para finalizar con Heidegger, el habitar entonces se convierte en la esencia del ser humano en la medida que opera en la construcción de aquello en lo que de manera esencial habita porque el poetizar propio es a su vez la medida del lenguaje. Con el pensar trabaja en la construcción de la casa del ser, introduciendo su decir del ser en el lenguaje, en su decir, entenderá el filósofo, el pensar solo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser, de aquí, el ser llega a ser lenguaje y el lenguaje se constituye como la “casa del ser”⁹⁶.

2. 4 Habitar en el pensamiento de Paul Ricoeur

Con Paul Ricoeur, el concepto de “habitar” puede rastrearse en tres de sus importantes obras, *Tiempo y Narración*, contenida en tres tomos, *La memoria, la historia y el olvido* y, *Arquitectura y narración*, escrita entre los años que abarcan del 1983 al 2002. Y aunque no trataremos de abordarlas todas, ya en su obra *Tiempo y Narración* puede verse el primer vestigio de su comprensión sobre el habitar. Allí expresa que:

(...) descubrir en el fenómeno del ser-en-común el origen del vínculo entre los individuos y las sociedades particulares... en el fenómeno de pertenencia participativa, que relaciona las entidades históricas de primer orden con la esfera de la acción. Este vínculo califica a los portadores de la acción como miembros de... Podemos llamar a este vínculo real, ontológico, en cuanto que tiene prioridad sobre la conciencia que los miembros tienen de él⁹⁷.

Para Ricoeur, se da por hecho que “habitar” pertenece solo al hombre, y parte del ser-en-común como el fenómeno real-ontológico que surge del vínculo entre la sociedad y el individuo, siendo estos inseparables el uno del otro. El hombre antes de ser un hombre

⁹⁵ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 112.

⁹⁶ Martin Heidegger. Carta sobre el humanismo. (Madrid: Alianza, 2006), 81, 86.

⁹⁷ Paul Ricoeur. Tiempo y narración I. Trad. De Agustín Neira. (México: Siglo XXI, 2004), 322.

civilizado, entiende este filósofo, es un ser salvaje cuya existencia preexiste a la sociedad y por eso, cuando Ricoeur habla del ser-en-común, presentándolo como una “referencia oblicua”, es decir, como una posible unificación de ciertos elementos comunes que aparentemente diferente se conectan, quiere referirse a la misma sociedad vista como un gran individuo, análoga a los sujetos que la integran, constituida esta, por la estructura institucional, la organización territorial y la continuidad temporal ⁹⁸.

Ahora bien, cuando Ricoeur habla de la *continuidad temporal* señala que la misma está dada por el relevo que se produce de una generación a la siguiente entre los individuos que participan de la sociedad; cuando habla de la *estructura institucional*, la consideraba como la forma de organización del ser-en-común, refiriéndose a las estatutos asignados en la sociedad por los individuos, por ejemplo como el hecho de trabajar, comportarse en las relaciones de clase, poder, rango, así como el uso del tiempo libre, etc, por último, se encuentra la *organización territorial*, que corresponde propiamente dicho, al acto de habitar, es decir, la manera de calificar el espacio humano, por un conjunto de gestos instauradores, como el construir un refugio, el vivir juntos, el ser hospitalarios con los demás, entre otras maneras de habitar ⁹⁹.

Estos tres conceptos funcionan para Ricoeur como una articulación de tres enunciados, que se inclinan para interceptarse entre ellos y de ahí el concepto de “referencia oblicua”, de donde dicha articulación impide que estos tres conceptos se separen o funcionen de manera independiente.

En su texto, “*Arquitectura y narración*”, Ricoeur afirmará que: “El acto de habitar, prefigura el acto arquitectónico” ¹⁰⁰. Indica acá entonces que la relación fundamental que se establece entre el habitar y el construir es innegable. Según el filósofo francés,

Antes de todo proyecto arquitectónico, el hombre ha construido porque ha

⁹⁸ Paul Ricoeur. Tiempo y narración I, 321.

⁹⁹ Paul Ricoeur. Tiempo y narración I, 323.

¹⁰⁰ Paul Ricoeur. Tiempo y narración I, 322.

habitado. En este aspecto, es inútil preguntarse si el habitar precede al construir. Podría afirmarse que el al principio hay un acto de construir que se ajusta a la necesidad de vital de habitar. Entonces, hay que partir del binomio “Habitar-Construir”¹⁰¹.

El hombre que habita ha tenido el construir consigo mismo. Este habitar del binomio habitar-construir, nombra al habitar como una necesidad vital de los seres humanos convirtiéndose a su vez como un “gesto instaurador” de construir no solo un refugio para sí, sino un refugio colectivo, hospitalario, que se abre a los demás y se establece en el territorio-historia. Por ello, el concepto necesidad, desarrollada por Marx por ejemplo en plena modernidad, refiere a un asunto de conexión directa con la vida relacionada con el acto de habitar, que aunada al binomio habitar-construir, le sigue a la vez una dupla de necesidades, como, por ejemplo, la necesidad de abrigo y circulación.

Estas necesidades que se nombran acá se concretizan y desarrollan al “interior de la morada”, donde dicha expresión no viene a ser fundamental, sino más bien un aspecto dibujado por la necesidad de abrigo, dándole relevancia a la necesidad de circulación ubicada en el espacio abierto de las “aberturas y las distancias”, de donde se tiene acceso al aire libre. Estos dos conceptos de abrigo-circulación, son comprendidos por Ricoeur como una parte integral del acto de habitar, dado que, se compone de pausas, movimientos, ritmos, desplazamientos, fijaciones, donde el lugar deja de convertirse solo en un hueco donde el ser humano se establece, para convertirse en lugar para recorrer, para conocer y estar¹⁰².

El habitar en Ricoeur entonces, se desarrolla espacialmente, como un espacio dinámico, vívido, mientras que el construir se piensa como un espacio geométrico de lugares o localidades¹⁰³. Todo habitar y construir entonces se concretiza en lugares específicos, pero a la vez diversos, en donde se manifiestan las diferentes formas de habitar.

¹⁰¹ Paul Ricoeur. “Arquitectura y narratividad”. *Arquitectura y Hermenéutica*. n 4. Barcelona (2002): 14.

¹⁰² Paul Ricoeur. “Arquitectura y narratividad”, 15.

¹⁰³ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I*, 193.

Las formas de habitar, que a través del tiempo y con la historia de cada una, van a ir tomando mayor significación, sobre esto Ricoeur dirá:

Todos los planificadores deberían aprender que un abismo puede separar las reglas de la racionalidad de un proyecto de las reglas de receptividad por parte del público. Por lo tanto, hay que aprender a considerar el acto de habitar como un foco no solo de necesidades, sino también de expectativas... Habitar como réplica al construir...el habitar receptivo y activo implica una atenta relectura del entorno urbano, un continuo aprendizaje de la yuxtaposición de estilos y, por tanto, también de historias vividas cuya huella llevan los monumentos y todos los edificios en general. Hacer que estas huellas no sean solamente residuos, sino también testimonios, actualizados del pasado que ya no es, pero que ha sido; hacer que el “haber sido” del pasado sea salvado a pesar de su “no ser más”: de todo ello es capaz la “piedra dura”¹⁰⁴.

Desde acá puede identificarse que el habitar en su actividad y receptividad plena de aquellos que habitan, no es solo un acto automático o estático y no inicia en la mera ocupación de un espacio físico, al contrario, se convierte en una expresión histórica, de dejar huella, testimonio, ejemplo del habitar a los demás que luego ocuparán el espacio físico, pero con una carga ontológica de aquellos que estuvieron allí.

Visto así, los actos tanto de habitar como de construir, que fenomenológicamente se comprenden por su sentido propio y común, son momentos que se suceden de manera alterna y entre ellos mismos se modifican, dejando en ellos las causas y consecuencias de su devenir. Acá Ricoeur nos hace caer en la cuenta de que todo habitar es posibilidad de construcción no sólo de lo físico sino de lo ontológico, es decir, de memoria para las generaciones venideras. Dicha memoria, se encarna en lo producidos por la literatura y lo escrito en libros, que permiten guardar la experiencia de lo que ha sido vivido, pero a la vez proyecta una

¹⁰⁴ Paul Ricoeur. “Arquitectura y narrativa”, 28.

trascendencia que permite confrontar lo ya vivido con lo que se vive actualmente y con el devenir.

La confrontación por tanto se realiza entre el mundo vivido y el mundo ficticio que encarna en las producciones literarias, ya que este último permite experimentar temporalidades distintas y extrañas a la que se viven realmente, convirtiéndose esto en una manera implícita de habitar el mundo que se proyecta desde las obras literarias en virtud de su poder de auto-trascendencia ¹⁰⁵. Para definir esta experiencia, Ricoeur utilizará el concepto “*El habitar virtual de los mundos ficticios*” que en pocas palabras es la experiencia individual que permite dinamizar esa confrontación entre lo que se lee y lo que se vive.

Esta característica de la literatura también es una posibilidad de comprensión del habitar. El hecho es que la literatura parte de confrontar la imaginación con la voluntad para comprender al ser y obrar de otro modo diferente al del individuo-lector, donde cada uno resolverá dicha problemática de acuerdo con su forma particular de ser y de habitar, generándose expectativas de su propia vida frente a lo que lee, con los cuales confronta su habitar espacial con el entorno construido. Con esto se entiende entonces que asumir la lectura desde sus diversas formas en las que aparece la voluntad de quien se acerca a ella, es aceptar un modo de experiencia del tiempo en sus diversos modos para dinamizar el habitar y aquello que hace posible construir.

Finalmente, para el pensador francés desde la perspectiva de la literatura, el “habitar” está relacionado primero con “hombre”, luego con un “nosotros” y por último con un “lector”, que, partiendo de estos niveles expresa el ser-en-común de forma ontológica como sociedad-individuo por un lado y espacial-institucional-temporal por el otro. El acto de habitar es la expresión fenomenológica del ser-en-común según un espacio o territorio en el que vive y ha construido, por ello, este acto de habitar es equivalente a “habitar-construir”, en tanto que uno y otro son simultáneo debido a que el hombre desde su ser primitivo, cuando ingresa a la cultura, habita expresando una necesidad de vital de abrigo y circulación en el

¹⁰⁵ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración III*. Trad. De Agustín Neira. (México: Siglo XXI, 2009), 626.

construir espacio y territorio para sí en lo abierto-cerrado como el único espacio humano que se concreta en conceptos como ciudad-casa.

Ahora bien, reuniendo un poco lo que estos tres pensadores han aportado al concepto que buscamos en el presente trabajo, se puede establecer que mientras para Illich el “habitar” está relacionado de manera inmediata con una “morada construida” que será comunidad, para Heidegger será la casa del ser y para Ricoeur, una ciudad-casa. En los tres casos, la enunciación filosófica de “habitar” no es impenetrable o hermética, sino que en cada uno se propone un elemento fundante y radical; es decir, constitutivo del concepto de habitar. Para Illich vivir-habitar-morar, acontecen siempre de manera unida, para Heidegger el habitar enuncia todos los conceptos superiores para el hombre en general y para cada hombre en particular, mientras que, para Ricoeur, el habitar involucra la mezcla de otros conceptos que se dan de manera simultánea en el habitar-construir, ciudad-casa, interior-abierto, individuo-sociedad, espacio-tiempo, entre otros.

El “habitar” entonces tiene algunas acepciones importantes en estos tres pensadores. Cuando Illich relaciona el habitar solo con vivir y el morar sin tomar en cuenta el construir, se deja en lo abstracto aquello que se quiere buscar en este momento. Por eso, y para ir más allá tratamos de presentar a Heidegger y Ricoeur quienes proponen desmitificar el concepto y llevarlo a la praxis humana. Ambos relacionan directamente el concepto con el construir. La consecuencia directa del habitar es el construir y por ello es necesario preguntar ¿cómo habita el hombre contemporáneo? O mejor ¿cómo pensar en un habitar cuando no hay sitio para el ser humano contemporáneo? Illich por ejemplo negará de manera radical que el hombre occidental moderno habite. Heidegger dirá que el ser humano habita en gran medida el mundo de manera impropia y para Ricoeur, el hombre habita siempre de manera tranquila en alternancia con el construir, pero solo en aquellas experiencias que aparecen entre el espacio y el tiempo.

Para cerrar esta perspectiva sobre el concepto “habitar”, es importante resumir estas tres visiones. Para Illich entonces el habitar estará enmarcado en el ámbito humano de manera individual pero también comunitaria rechazando esa idea del mero alojamiento

como realidad que “aleja” al ser humano de esa naturaleza del habitar. Por eso Heidegger va a reivindicar el aspecto ontológico del concepto para señalar que si bien estamos arrojados al mundo no estamos solos en él. La constitución del mundo es estar con y en medio de las cosas y los demás seres humanos en un espacio que no sólo es físico sino preñado de mucho sentido. Allí nos encontramos, comprendemos y hablamos para habitar y construir a partir de la poiesis, de la praxis, de aquello de lo que nos ocupamos en cada caso de nuestra cotidianidad. El habitar entonces es la relación de sentido que se establece con todos los seres que habitan este espacio y tiempo y que constituyen el ser del hombre en relación consigo mismo, con el otro y la naturaleza.

Finalmente, para Ricoeur, el habitar será lo que desde la organización institucional se procure para las relaciones humanas, que habitando procurar construir historia, memoria. El habitar es el vínculo entrañable en lo social donde establece la relación profunda entre individuo, sociedad, habitar y construir, la casa y la ciudad, el espacio exterior y el interior, la circulación y abrigo, la necesidad y la ficción.

2. 5 El deshabitar el mal ¿una nueva dirección para comprendernos?

Cerramos renglones atrás con una pregunta ¿hoy el hombre contemporáneo habita y de qué modo? ¿hay lugar para habitar y construir poéticamente el mundo? Tal vez el siglo XX y XXI han sido descritos como el “no-lugar” habitable que, entre lo urbano, tecnológico, globalizado, violento, contaminado, discriminatorio, consumista, entre otros, repliega lo humano para no dejarle habitar ni construir. Por eso nuestra insistencia desde la pregunta ¿nos habita el mal en el bien que somos como para no reconocer o hacer conciencia de que hoy ya no hay lugar dónde habitar? Por eso la urgencia de des-habitar el mal al que le hemos dado lugar en cada uno de estos fenómenos para habitar de nuevo el sí mismo y desde allí habitar construyendo porvenir en común.

Estos fenómenos, no se hacen otra cosa que provocar una interrupción entre los mismos seres humanos, generando violencia desde el mismo instante que la producción material es inequitativa entre ellos. Si bien esto ya lo había destacado Marx en su crítica al

capitalismo, lo que ha hecho el sistema económico actual ha sido producir una violencia extrema y sistemática que se concreta en el atentado contra las propias vidas de los sujetos. ¿Será este la nueva forma del mal que se presenta hoy que arruina y entorpece el habitar del ser humano? Por eso, es necesario pensar el habitar y construir desde el retorno al sí mismo, como lo abordaremos en el tercer capítulo de este trabajo para comprender que quienes encuentran la fortuna de un habitar pleno, podrán desarrollar sus capacidades para crear nuevas y mejores formas de producción que no sólo se limite a lo material sino a la producción de sentido.

El habitar para el ser humano ha sido una tarea difícil a lo largo de la historia. El lugar que ha ocupado ha pasado por diversos momentos que hemos venido nombrando en este trabajo. Pero hoy es más complejo aún. El ser humano habita en medio de la violencia, del terror, del desplazamiento, de la desaparición, en fin, en medio de un mundo globalizado para unos, pero limitado para otros, en un mundo con avances tecnológicos pero en atraso de lo humano en relación con el otro, en un mundo donde la maldad encarnada en la economía o en la política, en las prácticas inmorales de corrupción, en la guía espiritual mercantilizada, entre otros, procura siempre una escisión entre los seres humanos y sus relaciones, en fin, habitamos y nos habita el mal en el bien que somos.

Con esto, podemos ver una descripción factual del habitar cotidiano en nuestra época contemporánea. Visto desde la perspectiva del sí mismo, es una realidad que todos habitamos y que, al darle lugar, también la deshabitamos. Pero visto en comunidad es una realidad que debemos evitar para no enfrentarnos entre sí por aquellas condiciones materiales que dividen a los seres humanos entre unos que habitan mejor que otros que no. El no dejarse habitar por el mal, o mejor, por aquellos aspectos de la vida cotidiana que llevar al ser humano a tomar decisiones y actuar en detrimento de sí y del otro, es hacer del habitar una forma de vida que le permita al ser humano como sujeto habitar y dejar que los otros habiten construyendo lo que les permita ser plenos y auténticos.

Un “habitando” que en la misma contemporaneidad se identifica con una crisis, sobre esto Deleuze y Guattari dirán:

(...) De lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo... Los conceptos (...) solo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan. Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto con respecto a los cuales (los anteriores) pierdan sentido ¹⁰⁶.

Por esta razón, cuando hablamos de habitar, pero en el sentido que hemos venido enunciando al respecto de que nos habita el mal en el bien que somos, refiere a que si bien estos tres autores importantes de la contemporaneidad percibieron la importancia del mismo en su ámbito particular, nosotros pretendemos pensar que en el habitar cabe también la posibilidad de un deshabitar el mal para retornar a sí mismos y desde ahí construir sociedad, comunidad, vínculos y nuevas relaciones mediadas por la solidaridad, el servicio, la libertad entre otros. De ahí que la idea del habitar de nuevo el sí-mismo deshabitando el mal, que a veces aparece en la vida de los seres humanos a través de sus acciones, apunte a recuperar esa nueva posibilidad en el que “todo hombre habita, porque habita en una morada construida por un sí-mismo, es a la vez, un hombre que ya habita en una morada construida por un sí-mismo ¹⁰⁷.

Ahora bien, hemos venido sosteniendo la idea de habitar y construir como modos del ser humano. Y así, de esta manera, hemos propuesto pensar que también el ser humano se deja habitar por el mal, y ya sea por ignorancia, por desconocimiento, por premeditación, por asuntos externos a él, porque le falta la gracia de Dios, lo que sea, el mal puede habitarlos y algunos pueden quedarse a morar en él. Sin embargo, creemos que, aunque existe el mal en el mundo, es posible comprenderlo y darle lugar para identificarlo y así

¹⁰⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari. ¿Qué es filosofía? Trad. Thomas Kauf. (Barcelona: Anagrama, 1997), 11-12.

¹⁰⁷ Vanaquen. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”, 172.

procurar evitarlo o deshabitarlo sea el caso. Por tal motivo queremos proponer algunas tesis sobre cómo habitamos y nos habita el mal en el bien que somos.

Primero habría que preguntarnos ¿queremos el mal? ¿sabemos cuándo nos habita el mal? ¿hay algo inconmensurable en el mal que a veces hacemos? ¿el no saber qué es el mal nos hace partícipes de este? La respuesta a ello es que sea lo que sea el mal sólo puedo hacérmelo yo mismo y sólo el mismo hombre puede volverse malo, pero también bueno. Lo que decimos con esto es que cuando me dejo habitar o habito el mal me estoy aniquilando en el sentido de aquello que no he visto y que por ello elijo hacer el mal. Ya sabemos que no basta con saber qué es el mal, definirlo o incluso apelar a las reflexiones éticas tradicionales para comprender los problemas fundamentales de nuestra contemporaneidad. Por eso, la primera comprensión a este problema es el desmonte de la concepción de ética en tanto costumbre y criterio normativo de las nuestras acciones para comprenderlas como malas. Por eso, propusimos el concepto de Ethos como habitar para comprender cómo es posible deshabitar el mal del bien que somos ahí donde nos debería ocupar el sí mismo y el otro.

Segundo, es que el mal puede habitar en el ser humano, alojarse y morar en él, pero no ocupará todo lo que el hombre es y por ello un habitar ontológico procurará ver en la propiedad del ser humano sobre su ser una resistencia y liberación de sí mismo respecto a esta realidad. Por ello, y observando cómo algunas acciones de algunos hombres durante los campos de concentración fueron en nombre del bien, es importante reconocer que el mal como causa del dolor es lo infringido por ese afuera de lo político y económico que se presenta como un precipicio sin fondo y como una experiencia que a veces no puede definirse y por eso la imposibilidad de hacerlo incluso cuando el mal se banaliza detrás de un escritorio para burocratizarse como afirmaríamos Arendt.

Por último, y retomando lo de Arendt, tendríamos que preguntarnos cómo hablar de bien después de la segunda guerra mundial y después de que allí de facto pudiéramos ver la encarnación del mal, su sustancia como diría Aristóteles. De este modo, y como diría Ricouer, el mal no lo definimos, sino que lo sentimos y por eso, el mal no puede estar

revestido de cierta inmortalidad como aquello que va a permanecer en ser humano de una manera indeterminada pero que existe desde el sentir en las acciones que me procuran dolor y también sufrimiento a los demás. El mal está cargado de un sentido fenomenológico que en definitiva permite volver a él la vista y en la medida que lo comprendamos e interpretemos podremos deshabitarlo para darle lugar al sí mismo como una posibilidad de transformación del mundo. Por eso, a continuación, en el otro capítulo la idea es mostrar cómo sí es posible deshabitarlos de aquellas acciones que van en contra de sí y de los demás para demostrar que entre más haya conocimiento de sí mismo más posibilidades hay de evitar el dolor y sufrimiento a los demás a través de mis acciones y de mi obrar cotidiano.

CAPÍTULO III EL RETORNO AL SÍ MISMO.

Cerramos el capítulo anterior con la siguiente hipótesis: si en algunos momentos de nuestras vidas no obramos de la mejor manera frente a sí mismo y los otros, decir, nos habita el mal en el bien que somos en ese obrar cotidiano, es porque también aparece la posibilidad de deshabitarnos de él para volver a sí mismos y desde allí procurar unas acciones moralmente libres en favor de sí y de los demás. Además de ello, el hecho de que hallamos dicho que nos habita el mal y en su curso nos dejamos habitar por él, no quiere decir con esto, tal como lo expresamos finalizando el segundo capítulo que el mal se revista de inmortalidad como que nos habite todo el tiempo. Por tal motivo, una de las maneras que proponemos para deshabitar el mal es el concepto que en filosofía se conoce como el sí mismo y que desde una lectura de Aristóteles, Kant, Heidegger y Ricouer sobre dicha categoría podremos precisar que el mal no es más que el desconocimiento de nuestro ser y el no reconocimiento del otro.

3.1 El sí mismo: prudencia y amistad en Aristóteles

Dentro de sus reflexiones ética, Aristóteles es coherente con aquello que busca la ética, a saber, la búsqueda del fin último o el bien supremo al que apunta el ser humano. Desde acá, busca hacer una distinción entre los bienes que se buscan con el fin de conseguir otros bienes, y los bienes que se desean por sí mismos. Por eso propone como ejemplo aquel que desea la comida para tranquilizar el hambre, o el dinero para tener acceso a otras cosas, pero, por el contrario, se desea la felicidad por sí misma. Considerando, la felicidad como el bien supremo, al cual todos los seres humanos aspiran.

El termino griego de felicidad se comprender como “eudaimonía”, que significa tener un buen “daímon”, es decir, el sentirse bien consigo mismo, dentro de sí. Aristóteles desde su postura filosófica afirmaba que la vida buena, el buen daímon o la felicidad dependía directamente de la virtud, en especial la virtud de la sabiduría como la superior entre todas las otras virtudes. Esta concepción parte del hecho de que todo aquel que busca la sabiduría

será sabio pues se dedicará a la vida teórica o contemplativa. Por ello, el sabio es el hombre feliz, debido a que logra potenciar todas sus capacidades humanas, alcanzado así, el conocimiento de la felicidad por medio de su autonomía y conocimiento de sus virtudes en tanto conocimiento de sí mismo. Lo primero entonces a lo que invita Aristóteles es que el sí mismo se construye diariamente a través, primero del reconocimiento de las virtudes y segundo, a partir de darle lugar a la única virtud elevada como lo es la sabiduría para el conocimiento de sí y del mundo.

Ahora bien, para alcanzar este estado de felicidad, que surge de la práctica de una vida contemplativa, es necesario que el ser humano se vea satisfecho en sus necesidades vitales básicas. De aquí la importancia de habitar en sociedad, dado que la colaboración social facilita que cada ser humano tenga el tiempo libre necesario para el desarrollo de su propio conocimiento. Por tanto, solamente el ser humano viviendo en sociedad, puede repartir las responsabilidades sociales con los demás, de modo que le sea posible no solo cubrir sus necesidades básicas, sino de habitar humanamente. Nada gratuito que los griegos dispusieran de otro tiempo diferente al del “negotium” como lo es el otium (ocio) para habitar con los demás en un espacio compartido.

Para Aristóteles, la virtud y la felicidad son términos de una misma raíz, y sin la primera es imposible alcanzar la segunda. La virtud, traducida como “areté” que significa: excelencia nos permite comprender el hábito selectivo, de acuerdo con la razón del ser humano, lo que haría a un hombre prudente, entendiendo que, para llegar a ser virtuoso, es necesaria la práctica de dichas virtudes en la cotidianidad. Por eso, tal como se afirmaba en el II capítulo de este trabajo, el Ethos es comprendido como habitar o morar y no sólo como hábito o costumbre como lo piensa Aristóteles. Al contrario, el habitar no señala la repetición de ciertas acciones para formarse o para ser mejor, sino que apunta a que el fin último de esa virtud como lo es la sabiduría sea tal que le procure un lugar al ser humano donde poder morar, donde poder-ser en medio del mundo.

No obstante, esta contraposición no es una cuestión desgarradora y separatista de una cosa y otra, cuando Aristóteles señala que la “ethica” es lo relativo al hábito y a la costumbre y que dichos hábitos solo se obtienen mediante la acción repetitiva de la misma para

formarse, Seria equiparable al decir que, en la medida que el hombre se va habitando a sí mismo, una y otra vez, en esta acción se va formando a sí mismo ¹⁰⁸.

Es necesario aclarar, según Anaya, que el “ethos” no debe entenderse ni como un estado de ánimo o como algo efímero, sino que de él surgen los actos singulares que por medio de sus decisiones toma cada ser humano. De esto que, para el autor, el “ethos” visto como “*pegē*”, que se refiere a la disposición o actitud permanente de elección que permite que el actuar de cada ser humano, sea algo firme y constante ante cualquier circunstancia, si este se toma como el principio o fuente por la naturaleza de las acciones de los seres humanos, se podría indicar que este, fundamenta a la vez su actuar ¹⁰⁹.

Haciendo la salvedad, el hecho de que el “ethos” sea entendido como fuente de los actos singulares de los seres humanos, esto no quiere decir que sea una posición fija o un estado determinado que controle todo su actuar, o mejor, no debe ser comprendido tampoco solo como una simple acción o hábito, sino más bien, comprender el “ethos” a partir de los principios que regulan y orientan nuestro actuar, partiendo de las libres elecciones que el ser humano hace. De aquí que, el “ethos” como la fuente de cual emanan todas las decisiones y las acciones de los seres humanos, más que ser una simple acción, es un modo de ser.

Sobre esto Foucault dirá: “El ethos es, un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria hecha por algunos; en últimas, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar que, al mismo tiempo, señala una pertenencia y se presenta como una tarea” ¹¹⁰. Una tarea que exige a cada ser humano ser crítico ante la realidad que se le presenta, y ante sí mismos, acerca de lo que oímos, decimos, pensamos y hacemos en la actualidad y a la vez exige de cada individuo sopesar acerca de cada elección que toma.

Por otro lado, para Aristóteles, lo ético no tendrá como prioridad las acciones o los preceptos de la vida práctica. Para el filósofo era prioritario el analizar el fundamento de las

¹⁰⁸ Sebastián Salgado Gonzáles. “La filosofía de Aristóteles”. Cuadernos Duererías 59, n. 1989-7774 (2012): 61

¹⁰⁹ John Didier Anaya. “Êthos y Eudaimonía en la Ethika de Aristóteles”. Praxis 66, (2011): 12.

¹¹⁰ Jean Paul Margot. “Acerca del carácter”. Estudios de filosofía 28, n 0121-2628, (2003): 13.

acciones, que implicaba, examinar el principio por el cual se originan las acciones prácticas y no las acciones en sí. A pesar de estar convencido de que el estudio de las acciones partía de la formación de los modos de ser y revelaban la fuente o principios de las acciones prácticas, era necesario realizarlo. De esto se comprende que el estudio llevado a cabo por Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* no puede ser considerado como teórico, sino todo lo contrario ya que este se interesa, por ejemplo, no por saber qué es la virtud, sino cómo por medio de la virtud, se puede llegar a ser bueno y para examinar este cómo, plantea Aristóteles que se hace necesario entender las principales causas de la formación de los distintos modos de ser.

Por eso, el “Ethos” como habitar y moral no resulta de un modo de ser entre tantos, sino que, por el contrario, es el modo más propio y específico de ser de cada ser humano. En consecuencia, cada sujeto va formando un modo de ser, una disposición o forma para habitar en el mundo, para vivir como mejor le parezca y ello sin duda está directamente relacionado con la construcción del sí mismo desde el que este Ethos no tendría lugar alguno entre los seres humanos. De ahí que esta singularidad va formando ese modo de ser en cada uno desde el que sus acciones o su praxis tendrá sentido, todo porque la virtud ética ya no sólo procura unas acciones direccionadas a la felicidad de sí, sino también a la de los demás.

En el libro XI de la *Ética Nicomáquea*, resaltaré a la “prudencia”, como la virtud Ética por excelencia de esta diré:

La prudencia (...) consiste para cada uno en ver exactamente su propio interés en todas las circunstancias, (...) esta tiene como objeto lo propio del hombre y aquello sobre lo cual puede ejercerse la deliberación. Lo que sobre todo caracteriza al hombre prudente, es la deliberación bien llevada ¹¹¹.

Dicha prudencia, puede ser interpretada como el ver para cada uno lo que conviene a sí mismo, en todas circunstancias y que se va construyendo en el hombre por medio de sus decisiones. Pero para Aristóteles, el “ethos” como modo de ser de cada ser humano, solo puede ser adquirido o apropiado por medio de la costumbre, el hábito. Pero

¹¹¹ Aristóteles. Obras. (Madrid: Aguilar. S.A, 1964), 1246-1247.

esto que “conviene a sí mismo”, es abordado por Aristóteles en los capítulos 4 y 8 del libro XI de su *Ética Nicomáquea*, con la consideración de otra virtud: “La amistad”, partiendo de la concepción del amor propio y el amor a los demás, como una virtud que permite a cada hombre, desear para sí mismo y para el otro lo que es bueno, sobre esto Aristóteles dirá:

Los sentimientos de afección entre amigos y los caracteres distintivos de la amistad proceden, al aparecer, de amor que uno se tiene a sí mismo. (...) El hombre virtuoso, vive de acuerdo consigo mismo y desea siempre las mismas cosas y esto con toda su alma. Desea, pues, para sí mismo lo que es bueno y lo que parece tal; él obra en consecuencia, ya que su carácter más propio consiste en poner todo su esfuerzo en alcanzar el bien y su propio interés, es decir, en interés de la parte pensante de su ser que, al parecer, constituye cada uno de nosotros.¹¹²

Sobre esto, Bohórquez¹¹³ interpretará que las relaciones amistosas con los demás y aquellas por las que se definen las amistades parecen estar originadas de las relaciones que tiene los seres humanos para sí mismo y que las condiciones que se atribuyen a los amigos, son atribuidas en primer lugar, a la relación de los hombres “buenos” consigo mismos y que a su vez amarse a sí mismo es amar a la parte pensante de sí mismo, ofreciendo Aristóteles en el capítulo IV de su *Ética a Nicómaco* una reflexión sobre la posibilidad de que exista la amistad consigo mismo.

Este hombre virtuoso, explicará Aristóteles:

Desea vivir en intimidad consigo mismo, puesto que él encuentra en ellos una satisfacción real. (...) Por otro lado, el hombre vicioso, están siempre en discrepancia consigo mismo; por una parte, los atan los impulsos de sus sentimientos, por otra parte, su voluntad, como los que carecen de autodomínio. (...) Estos se huyen a sí mismos, ya que ellos no hay nada capaz de ser amado,

¹¹² Aristóteles. Obras, 1287.

¹¹³ Paula Cristina Bohórquez. “Amarse a sí mismo según Aristóteles comentarios a *Ética a Nicómaco IX*”. *Philosophica* 33, n. 8, 2008: 101.

no siente amor a su propia persona. Seres así, por tanto, no pueden sentir ni pena, ni alegría en unión íntima consigo mismos ¹¹⁴.

Bajo esta perspectiva entonces, el hombre “malo” no puede amarse a sí mismo dado que vive desconectado de su realidad íntima, en una discordia y arrepentimiento permanente por sus acciones, en la que se impide a él mismo la posibilidad de que desde dentro surja el amor para consigo. De ahí que Aristóteles entenderá que el hombre bueno puede ser amigo de sí mismo, pero que más que eso, tiene el deber de ser amigo de sí mismo para desarrollar virtudes que incluyan a los demás en su vida práctica cotidiana.

Este tipo de relación que Aristóteles plantea en torno al sí mismo, es una relación cuyas características son iguales a la amistad de las personas buenas, por ende, el amor hacia el otro debe originarse en el amor a sí mismo, es decir, todo lo que se atribuye a la amistad con el amigo se atribuye al ser humano con relación a sí mismo. Partiendo de este punto se puede interpretar entonces, que la relación del individuo con los demás, es posible en tanto preexiste en su humanidad un Ethos, un habitar consigo mismo desde el amor que posibilita una convivencia o mejor, un surgimiento de las relaciones sociales a partir del sí mismo.

Aristóteles afirmará que el amor a sí mismo no constituye ningún impedimento para el amor a los demás. Sobre esto, lanzará una crítica en el capítulo 8, del libro IX, de la *Ética Nicomáquea*, cuando expresa: “Se recrimina a las personas que tienen para sí mismas una dilección especialísima y se le llama ordinariamente egoístas, a manera de reproche” ¹¹⁵. De esta afirmación se podría entender, que se consideraría mala aquella persona que pone a su amor propio por encima de los demás, pues al parecer, mientras más uno se ama a sí mismo, se preocupa menos por el otro. Y aunque con ello quiere señalar que el amor propio podría implicar colocarse por encima del otro, el amor a los demás y amor a sí mismo no se excluyen, sino que permiten abrir aquello que para sí mismo se ha deseado.

Sin embargo, Aristóteles en su pensamiento no va por esa línea, cuando el filósofo afirma que, “Una amistad llevada al exceso se compara a menudo con lo que uno siente

¹¹⁴ Aristóteles. Obras, 1288.

¹¹⁵ Aristóteles. Obras, 1291.

conmigo mismo”¹¹⁶. Se podría interpretar que solo a partir del amor a sí mismo, se puede comprender el amor hacia a los demás, pues este primero es la fuente del segundo, ¿Cómo decir que amamos o tenemos una relación con otro si primero no está esta relación para consigo mismo? Por consiguiente, se convierte en una prioridad primero ser amigo de sí mismo sobre la amistad con los otros para que comprendiendo la realidad de lo primero, lo segundo tenga pleno sentido.

Esta relación consigo mismo, implica en cada ser humano tener un vínculo estrecho e íntimo de identidad, de igualdad en el grado más alto que se pueda imaginar. Expresará Bohórquez parafraseando a Aristóteles, que: “No es posible que alguien tenga una mejor relación amistosa con alguien, más que el hombre bueno consigo mismo, precisamente porque él es idéntico con él mismo”¹¹⁷.

Refiriéndonos al tema de la igualdad en la amistad que se mencionó anteriormente, Aristóteles dirá:

“Los amigos no tiene más que una sola alma” y “La amistad es igualdad”. Y aún: “La rodilla está más cerca de la cerca de la pierna”. Todas estas maneras de hablar se aplican al individuo respecto a sí mismo, pues todos somos especialmente amigos de nuestra propia persona¹¹⁸.

De esto es posible aclarar de que, si se puede decir esto en relación con la amistad con el otro, es prioritario entonces hablar de una relación con la auto-relación del hombre que, queriendo el bien para sí, lo procura también para el otro. Una igualdad que parte de la relación prudente (aquella que procura siempre el bien) del hombre consigo y que se extiende hacia el otro.

Con esta elaboración de que la amistad es el lugar en el que el ser humano se ama tanto a sí mismo como a los otros, en el que el amor tanto hacia los demás, como a sí mismo,

¹¹⁶ Aristóteles. Obras, 1288.

¹¹⁷ Bohórquez. “Amarse a sí mismo según Aristóteles comentarios a Ética a Nicómaco IX”, 104.

¹¹⁸ Aristóteles. Obras, 1291.

se presenta en su más alto grado un lugar en el que el individuo es capaz de renunciar a sí mismo para darlo todo por el amigo. Esta característica es propia de los hombres virtuosos, cuyas acciones están encaminada siempre a lo más noble a actuar virtuosamente. El amor propio y el amor a los demás no se pueden entender por separados, dado que el amor propio implica la posibilidad de amar a los demás, así como la capacidad de amar a los demás solo es posible si se tiene primero un amor para consigo mismo.

Finalmente, el a sí mismo en Aristóteles puede comprenderse desde dos perspectivas: el de la búsqueda de la virtud, en especial la de la sabiduría como expresión de la formación de sí mismo y como el amor a sí mismo y a los demás, ambas atravesadas por la prudencia como esa forma de habitar y morar. Se dirá aquí que, actuar siempre “bajo su propio interés” que es la característica propia de la prudencia, es procurar siempre un “amarse a sí mismo” y desde ahí extender ese amor hacia los demás. Por lo que retornar al sí mismo desde la postura aristotélica, es un volver al amor propio, a un amor propio cada vez más consciente que permite a la vez una postura abierta al otro a través de la amistad, partir del bien que se origina en mí mismo y se expande desde mí hacia el otro.

3. 2 El sí mismo, como conocimiento de sí. Kant

La cuestión del sí mismo en Kant, como conocimiento de sí, parte de dos momentos fundamentales: el primero tiene que ver con refutar esa filosofía de la mente establecida por Descartes respecto de lo público y lo privado de la historia de cada ser humano y segundo la apuesta por demostrar el asunto de la conciencia de sí como autoconciencia en relación con el mundo que nos rodea. En el orden del desarrollo, veremos primero cómo se presenta a grandes rasgos el modelo psicológico de Descartes y luego se pasará a la explicación dada por Kant al respecto de la autoconciencia en sus diversos momentos del “yo pienso”, de la auto-relación, de la autorreflexión y por último de la reflexión de la conciencia como sí-mismo.

Ahora bien, recordemos que para Descartes se cuentan dos historias acerca de una persona. La primera, tiene que ver con la historia pública, asequible a cualquiera y que

incluye sus datos en un momento determinado, es decir, una información que es accesible para todo el que quiera buscarla y la segunda, la historia privada, es decir, aquello que está oculto o íntimo de la persona misma. Esta segunda historia no es que se aleje de información privilegiada que la persona se guarda, sino que se trata del conocimiento de unas ciertas experiencias que, por ser solo de la persona misma, el otro no la puede conocer.

Por lo tanto, aquí lo privado o lo propio de sí, es visto a su vez desde dos sentidos: primero como inclusivo de cada uno, que es una información que la persona se reserva, que no revela o no que no quiere hacerlo, pero que en determinadas circunstancias dicha información se podría llegar a conocer. Por otro lado, el sentido de lo privado ubicado en modelo restrictivo, que solo le pertenece a la persona es mejor entendido en expresiones como: “sólo yo sé por lo que estoy pasado” o “tu no llegas a entender lo que estoy siento”, dando entender con esto que lo mental, en tanto modo enfático, señala un tipo de conocimiento solo puede ser comprendido desde la persona misma que lo experimenta ¹¹⁹.

Con este ejemplo, se comprende que existen dos modos o formas de ser o de existir, una que se desarrolla del físico, corporal o material (lo externo) y la otra, relacionada con lo mental, intelectual o psicológico (lo interno). La pregunta sería ¿qué tiene que ver esto con el sí mismo en Kant? O mejor ¿qué aporta ello a la búsqueda del sí mismo? El asunto es sencillo: el conocimiento de sí es precisamente aquello que sé de mí mismo, pero en relación aquello que el entendimiento, concepto de Kant que trataremos más adelante, permita conocer el mundo externo. Si notamos lo físico sucede en el espacio y en el tiempo, mientras que, por otro lado, lo mental sucede en el tiempo, pero no en el espacio. Por eso se hace imposible conocer de manera directa lo que ocurre en el interior de la mente de alguien y lo que ocurre en otra, por ende, cada uno tiene acceso directo a su propia vida mental, a su propio conocimiento sobre sí. Es así como el individuo es el único que conoce lo que piensa, juzga, cree y lo hace a través de una introspección de sí mismo y conoce lo que *habita* en su mente.

119 Efraín Lazos. “Kant y el conocimiento de sí mismo”. *Theoría*, n.6 (1998): 33.

De esto se interpreta entonces que cada individuo tiene para sí mismo una determinada experiencia que le permite ser consciente del propio conocimiento que tiene de sí mismo, y todas experiencias pueden expresarse en juicios infalibles, juicios que no pueden no ser verdaderos. No obstante, Kant cree que este modelo es insuficiente y además de esto insostenible. La crítica es dirigida a la psicología racional por las siguientes cuestiones. ¿lo que somos, en tanto seres pensantes, es suficiente para decir que podemos acceder a un conocimiento de sí mismos? O mejor ¿cómo es posible identificar la conciencia de sí mismo con aquello corporal que somos en el mundo? En resumen, el hecho de que seamos seres pensantes no quiere decir con ello en absoluto que por el hecho de pensar ya podemos conocernos a sí mismos o a desarrollar una autoconciencia que procure la claridad de lo que soy en sí mismo.

Descartes comprende que lo propio, lo individual, lo que vive y experimenta la persona es a parte de un asunto privado, algo incognoscible por los otros. Al contrario de esto, Kant establece que afirmar el Yo como categoría del pensamiento para afirmar que aparece un conocimiento de sí mismo es insuficiente puesto que como sujeto perteneciente al mundo de la experiencia, los fenómenos tanto corporales como físicos pueden ser investigados empíricamente. Esto viene a decir que, el sentido externo del ser pensante tomado como objeto persiste o mantiene profunda relación con el sentido interno, dicho de otra manera, el alma del sujeto (conciencia) se reconoce también como objeto de su sentido interno y por eso puede conocerse a sí mismo. En pocas palabras, por medio de la experiencia interna, el sujeto es consciente de la existencia de su alma en el tiempo que le permite conocer los fenómenos externos. Podríamos decir que una cosa es lo *que* uno piensa (externo) y otra muy distinta es el conocimiento de lo que uno *mismo* piensa (autoconciencia empírica)

Para aclarar mejor esto miremos dos clases de preguntas. Si yo pregunto qué tengo en la espalda, qué pienso o siento sobre algo o qué hice ayer puede particularizarse, la responderá el sujeto, pero si pregunto qué o quién soy podemos observar que el autoconocimiento es la unión de ambos momentos que por separado estarían negando la posibilidad del conocimiento general. Por ejemplo, cuando un profesor le pregunta a cada

estudiante qué piensa sobre tal cosa, inmediatamente el estudiante asumirá que debe hacérsela a sí mismo para poder referencias una respuesta que naciendo de su experiencia defina al mismo tiempo lo que él es como ser pensante. Es posible que cada uno obtenga una respuesta inmediata (aceptable o no) pero también se hace posible que no tenga ninguna respuesta y pueda obtenerla años después. también es posible que no se tenga la respuesta, o que sólo pueda obtenerse muchos años después. La noción de autoconocimiento entonces no es sólo el conocimiento de los propios pensamientos, experiencias, deseos, aversiones sino también del carácter propio de los rasgos psicológicos como el temperamento, los rasgos físicos y aquellas acciones que se dan en el tiempo. La conciencia de sí es la conciencia del afuera.

Otra manera de entender el objeto de la crítica de Kant a esta postura cartesiana de que toda experiencia es siempre experiencia personal parte de entender que,

La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si mismo, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la actividad espontánea, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad. Si la capacidad de adquirir conciencia de sí tiene que buscar (aprehender) lo que se halla en el psiquismo, dicha capacidad tiene que afectar a este último, y sólo así puede dar lugar a una intuición de sí mismo ¹²⁰.

Partiendo de la afirmación pasada, toda experiencia o conciencia de sí, solo puede ser perciba por el sujeto mismo y solo él puede interpretarse, solo él puede decir algo de ella afirmará Kant afirme que,

En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola

¹²⁰ Immanuel Kant. Crítica de la razón pura. (Madrid: Tauros, 2005), 59.

autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente ¹²¹.

Así las cosas, el considerar que una autoconciencia de sí es posible, será para Kant siempre una verdad analítica, un principio idéntico que no se diferencia por el sólo hecho de señalar lo externo como diferente de lo interno. Para Kant todo es cognoscible desde la experiencia, excepto la “cosa en sí” o lo noumeno. Este principio de la posibilidad de la autoconciencia permite indicar que todo el conjunto de experiencia que experimenta un individuo puede llegar a ser sintetizado por medio de la intuición. Dicho de otra manera, la autoconciencia vista desde el pensamiento de Kant es entendida como una auto-referencia activa y conceptual, que es llamada “auto-reflexión”, que se caracteriza en cuatro rasgos que conforma su estructura: el primero que se enfoca en un comprender la autoconciencia, alejándose de la intuición de ella misma; el segundo, hace énfasis en una estructura no carente del yo, sino egológica, es decir yoica; la tercera, está caracterizada por la actividad y la espontaneidad y la cuarta, una autoconciencia entendida como autorreflexión.

Frente a la primera Kant califica a la autoconciencia como una auto-relación pensante. Esta auto-referencia permite al individuo darse cuenta de sí mismo, percibir los sentimientos sobre sí mismo, intuirse a sí mismo, determinarse a sí mismo, entenderse a sí mismo, el comprenderse a sí mismo, llegando a sinterizarla en el pensarse a sí mismo. De aquí, que utilice los conceptos “yo soy consciente de mí” y el “yo pienso”, como sinónimo ¹²².

Kant En su Crítica de la razón pura dirá: “No me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi auto intuición en cuanto determinada con respecto a la función del pensamiento” ¹²³. Por lo que ese, “Soy consciente de mí” implica no soy solo un pensar, sino una conciencia profunda de la

¹²¹ Kant. Crítica de la razón pura, 107.

¹²² Carlos Másmela Arroyave. “Teoría kantiana de la autoconciencia”. UdeA, n. 3 (1991): 76.

¹²³ Kant. Crítica de la razón pura, 268.

percepción de sí mismo y del conocimiento de sí. Sin embargo, el hecho de que el “Yo pienso”, sea usado como sinónimo del “Soy consciente de mí”, no es una afirmación que se entiende a simple vista, dado que pensar significa en primer lugar “pensar algo”, un objeto ya sea externo o interno, pero el “pensarse a sí mismo” implica que el objeto del pensar es el pensar mismo.

Visto así, el “Yo pienso” es “el vehículo de todos los conceptos trascendentales” y se encuentra “en todo pensar”, bien sea que se trate del pensar este o aquel objeto, con respecto a los objetos esta o aquella cualidad”¹²⁴, quiere expresar que el “yo pienso” actúa como la forma general del juicio, ya que pensar y juzgar para él será lo mismo, si toma a la vez el “yo pienso”, como la forma general del pensar. Por tanto, cuando Kant expresa que “El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones, de lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado”¹²⁵, lo que implica que el “yo pienso” no se entiende como una forma general del pensar sino una forma de juzgar esa conexión de la multiplicidad dada por la intuición y que en sintonía con las distintas formas del juicio, es necesario que esté presente de manera permanente con miras a la constitución del objeto, de aquí que no solo tiene que poder acompañar la representación del objeto, sino que a este acompañamiento se le da el sentido de permanencia constante, pues solo así se posibilita la representación en general.

Por consiguiente, para concretar lo dicho, el “yo pienso” se interpreta acá en el sentido reflexivo como autoconciencia que posibilita a la vez, todo el conocimiento del objeto. Por ello, Kant insiste de manera constante en la importancia de entenderse a sí mismo, como un entendimiento que implica a la vez un conocimiento de sí mismo y de los que nos rodea. Esto es lo que se comprende en Kant como la apercepción, es decir, lo que hace posible la experiencia, en este caso la unión entre el yo y el mundo. Esto queda expresado, cuando en una nota de su *Crítica de la razón pura* señala: “La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad

¹²⁴ Kant. *Crítica de la razón pura*, 239.

¹²⁵ Kant. *Crítica de la razón pura*, 107.

es el entendimiento mismo”¹²⁶.

Frente a lo segundo, Kant establecerá que la autoconciencia es una auto-relación que se manifiesta en relación que se establece entre el yo como sujeto y el objeto del cual se tiene conciencia, es decir, entre el pensante y lo pensado que forman una unidad idéntica en función del yo como una virtud de un principio reflexivo como lo es el pensar. La autoconciencia desde su estructura “yoica” o egológica, es importante destacar que para Kant, el yo es asumido como un sujeto lógico, irremplazable y que se encuentra presente en todo acto del pensamiento y del juicio. Por ende, en todo juzgar y pensar el sujeto es siempre uno y lo es a la vez, si las múltiples representaciones que este se puede hacer, están enlazadas en un único yo, que las agrupa en una unidad. Esta unidad permite que Kant entienda a la conciencia y al yo del pensar como una unificación frente a las múltiples representaciones. Teniendo en cuenta, que el “yo” como sujeto, será visto también por el filósofo como una identidad, que posibilita la continuidad regular de la persona por encima del tiempo¹²⁷.

Ahora bien, frente a la tercera característica de la autoconciencia, elaborada por Kant, en esta se describe a la misma, como actividad y espontaneidad. Kant interpreta a la autoconciencia como una auto-relación activa y dinámica que implica un relacionarse consigo mismo, como un estar relacionándose siempre ya consigo y no como una auto-referencia estática. Esta es la novedad en Kant respecto a aquellos autores que concibieron a la conciencia como una inmanencia no sólo desprovista del yo sino como una categoría referencial de poca importancia. La conciencia es un acto de reflexión. Kant dirá al respecto.

En todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo¹²⁸.

¹²⁶ Kant. *Crítica de la razón pura*, 108.

¹²⁷ Arroyave. “Teoría kantiana de la autoconciencia”, 79.

¹²⁸ Kant. *Crítica de la razón pura*, 249.

La autoconciencia entonces no nos viene dada de manera definitiva como si fuese una cualidad “natural” sino que debemos producirla ejecutándola pues ella nos exige hacernos la invitación de hacernos conscientes de sí mismos lo que tiene sentido pues mueve a la voluntad, a la cosa en sí, a producir, o mejor, llevar a cabo no solamente el acto de conocimiento sino un acto de reflexión. Dicha acción entonces no es más que la libertad trascendental de la conciencia para llevar a cabo la reflexión sobre el mundo. Y aunque no entraremos en la definición de libertad en Kant, podemos observar en su imperativo categórico que el actuar de un modo en el que la máxima de la voluntad pueda ser reconocida como principio universal ¹²⁹, que la libertad es también situarse sobre sí mismo como acto de reflexión dentro del acto del pensar que contiene en sí todo acto del entendimiento y el pensamiento. El sí mismo en Kant parte de su libertad para introducir acciones en el mundo que transforman y permiten una relación con el otro demostrando así que el mal visto en la acciones es transitorio mientras nos habita alguna tendencia de daño a sí mismo o a los demás.

Finalmente, la última característica de la autoconciencia es la auto-reflexión, es decir, como producción. Ella se entiende allí como una auto-relación que parte de sí y retorna a sí. Kant manifiesta que:

Como el sujeto que piensa es, a la vez, su propio objeto, la autoconciencia implica la imposibilidad de dividirse a sí misma (aunque sí puede dividir las determinaciones que en ella inhiere), pues todo objeto constituye una unidad absoluta en relación consigo mismo ¹³⁰.

Como resultado, lo característico de la autoconciencia es que el Yo es algo dado previamente, permite formas unidades de relación con el mundo y consigo mismo, puede retornar sobre sí mismo, pero no puede producirse a sí mismo. Por eso, lo propio de la autoconciencia consiste en apartarse del mundo exterior, que se presenta sólo como objeto para un sujeto para hacer un movimiento constante de dirección hacia sí misma, hacia el

¹²⁹ Immanuel Kant. Fundamentación de la metafísica de la costumbres. (Madrid: Pedro M. Rosario Barbosa, 1921), 47.

¹³⁰ Kant. Crítica de la razón pura, 298.

mundo interno y verse a sí misma en su propia realidad.

A modo de ejemplo, intepretará Arroyave ¹³¹ que, así como un rayo de luz tiene su origen en una fuente de luz y revierte en sí mismo sobre la pared que se encuentra enfrente, de la misma forma, el rayo de la conciencia que tiene su principio en el sujeto revierte desde los objetos externos hacia el propio sujeto, produciéndose aquí un giro hacia sí, que parte siempre de la intención del sujeto sobre sí mismo y de la acción de la conciencia sobre sí.

En síntesis, este movimiento constante de retorno a sí mismo forma una estructura circular propia de la autorreflexión. En pocas palabras, el sí mismo consiste en que el yo-conciencia se dirija hacia sí mismo partiendo del mismo sujeto en cada momento que elija desde la libertad para actuar de manera coherente con aquello que conoce afuera y también adentro de su ser. En suma, la autoconciencia vista desde Kant permite considerar a la misma, como una auto-relación pensante, que mueve de manera constante y permanente al sujeto a la autorreflexión activa y libre de sí mismo, por lo que, el retornar al sí mismo, es un volver asiduamente a un conocimiento de sí, a un hacerse consciente cada vez más en sí.

3.3 El sí mismo, como ocupación de sí. Heidegger

Ser y tiempo de Martin Heidegger podría resumirse, arbitrariamente, como un desarrollo sistemático y estructural de lo que significa el sí mismo del ser-ahí. El pensador alemán entiende que cada sujeto o individuo es un sí mismo y que todos poseen un cierto grado de comprensión sobre el sentido que tiene su ser y de lo implica el ser general. Por eso, gran parte del desarrollo no sólo de Ser y Tiempo, sino de todo su pensamiento girará alrededor de esta propuesta del sí mismo.

Heidegger consideraba, que se encontraba en un constante juego la existencia del Dasein presentándose una tensión que afecta la existencia de todo ser humano y ello se refleja en la diferencia que hace el filósofo entre propiedad e impropiidad. Expresará:

El Dasein puede comportarse también involuntariamente en relación con sus posibilidades, puede ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato

¹³¹ Arroyave. “Teoría kantiana de la autoconciencia”, 82.

y regular. El por-mor-de propio queda sin asumir, el proyecto del poder-ser del sí mismo queda abandonado a la disposición del uno. En el anticiparse-a-sí, el “sí” mienta, pues, en este caso, el sí-mis-mo del uno-mismo ¹³².

Según la cita, el Dasein tiene dos formas de existencia. Una dada en el “uno-mismo” (Das-man) y otra en el sí-mismo (eigentliches Selbst). Es entre esta variación constante en la que el Dasein vive, entre la propiedad y la impropiedad, desplegando su existencia en el espacio intermedio, considerando Heidegger que en toda la historia de la filosofía si existe un verdadero problema es la cuestión referente a la unidad del ser ¹³³.

Heidegger de manera particular al abordar la cuestión del sí-mismo dirá:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. (...) Su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser. (...) La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse ¹³⁴.

El sí-mismo, como una particular cualidad de mi cada caso o cotidianidad, es la forma en que los modos de existencia de un individuo son en cada caso propio, suyos, de nadie más. Así, las diversas maneras de pre-ocuparnos por los otros son en cada caso mías, o propias de ese individuo, como las distintas maneras de ocuparme del mundo son en cada caso mías y de nadie más. Dicho de otra forma, los modos del ser se manifiestan siempre de forma tácita, como mis propios modos de ser, como modos de que se solo me afectan a mí. Diferente a Kant, Heidegger habla en vez de un “yo” (Ich), habla de manera explícita de un “sí-mismo” (Selbst) dado en cada caso.

¹³² Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 194.

¹³³ Jesús Adrián, Escudero. “Heidegger y la hermenéutica de sí”. *Studia Heideggeriana* 4, n. 2250-8740, (2015): 228.

¹³⁴ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 18-19.

No obstante, es imposible pensar en Heidegger el sí-mismo como una auto-referencia asilada y solitaria, ni tomarlo como algo cuya existencia se entiende independiente y apartado del concurrir de las vivencias cotidianas, por el contrario, el sí-mismo participa de una vivencia constante en interacción con el mundo y con los otros, por ende, la autorreferencia es siempre una referencia de un sí-mismo que se encuentra sumergido en el mundo. Heidegger expresará:

El Dasein se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del “mundo”. (...) Esta misma constitución de ser del Dasein, conforme a la cual el Dasein se comprende ontológicamente a sí mismo— y esto quiere decir, comprende también su estar-en-el-mundo primero a partir del ente y del ser del ente que no es él mismo, pero que comparece para él “dentro” de su mundo

La idea fenomenológica de sí-mismo, es decir, la idea del sentido de las cosas y de la existencia misma del Dasein, es lo que habíamos dicho en el capítulo anterior como el fundamental estar-en-el-mundo. De aquí que, cada individuo se encuentre como sí-mismo situado en el mundo y al mismo tiempo como un ya siempre viviendo en el mundo. Con esto Heidegger se rehúsa a aceptar la idea tradicional de la mismidad rechazando de entrada que el yo es algo puro y aislado, y el concepto de un puro sujeto de conocimiento, alejado de toda interacción social, desprovisto de la adquisición del lenguaje, sin metas personales y separados de las tradiciones, no permite pensar un sí-mismo que se manifiesta como un núcleo fundamental que provee de identidad y consistencia a las diversas vivencias de la vida de todo individuo.

Frente a una visión del sí-mismo como una realidad interna inmutable del ser humano y su existencia está fuera de sí siempre presente en el mundo y por ello es absurdo pensar que una idea del sí-mismo se da estrictamente dentro de sí o al interior de sí. El sí-mismo no es la privación del mundo, al contrario, es allí, inmerso en él, con todo lo que aparece allí, donde encuentra su propia realización. Quitarle al sí-mismo esta característica de su propia estructura existencial implicaría despojarlo de su historia y prácticamente deshumanizarlo. En cambio, el hecho de estar de forma inmediata inmersos en el mundo provoca una vivencia del mundana en la medida en que no puedo escapar del mundo, presentándose aquí una

apertura del sí-mismo que se abre al mundo en su significatividad. Este es el sentido de la fenomenología inicial de Heidegger respecto al sí-mismo.

Sobre esto, Heidegger sostiene:

Si al Dasein le corresponde esencialmente el modo de ser del estar-en-el-mundo, también será esencialmente propia de su comprensión del ser la comprensión del estar-en-el-mundo. La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento ¹³⁵.

Por consiguiente, el hecho de abrirse al mundo es ya un abrirse de manera constante al descubrimiento de sí-mismo y al mismo tiempo a descubrir al otro, partiendo de la comprensión del mundo donde se habita. Es en nuestras vivencias mundanas donde encontramos y nos percatamos no de un yo abstracto inserto en nuestra conciencia, sino nuestro ser sí-mismo. Para Heidegger, la vivencia de uno mismo no parte de la percepción interna de actos y procesos, que mueven a una autorreflexión como establecía cuando abordamos a Kant, sino que, por el contrario, nos experimentamos a nosotros mismos en lo que hacemos, en lo que fracasamos, en nuestros quehaceres cotidianos y en nuestras relaciones con los demás. Por eso, el retorno a sí mismo es volver los ojos al mundo en el que nos movemos para actuar o mejor, habitar de nuevo en la propiedad de nuestro ser para que cada acción en favor de sí y los demás sean acordes al cuidado (sorge) de la existencia de mi persona y la de los demás. Hay que des-habitar el mundo en su maldad para habitarlo en el bien que somos.

Heidegger invita a un retorno a las cosas mismas, lema de la fenomenología desde los griegos hasta hoy, en tanto un volver al principio de lo que se da de manera inmediata en nuestras vidas. Ello sin duda, posibilita que el Dasein se encuentre de manera permanente en apertura y en proceso de llegar a ser como posibilidad. El sí mismo, por tanto, es consecuencia de una interacción siempre dinámica entre proyectos e interpretaciones que

¹³⁵ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 93.

establecen un nexo con el futuro, presentándose como una unidad abierta e inacabada de su existencia en el mundo. En esta explicación sobre el futuro, Heidegger expresará que,

(...) estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha anticipado siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein ¹³⁶.

Con esto hay que enfatizar que, el proyecto de ser humano puede entenderse como la estructura existencial del sí-mismo que encuentra anticipándose siempre a sí-mismo, envuelto hacia el poder-ser que él mismo es y no en la forma en la que se comporta con otros entes que no son él. Dicho de forma simple, el Dasein asume sus proyectos y empresas con miras a un futuro, que, si bien no es seguro, trabaja por él. Por eso, el Dasein no se califica desde su existencia por un involucrarse de manera práctica con el mundo, sino que se interpreta, se orienta y se proyecta desde sus propias acciones y prácticas cotidianas. De ahí que Heidegger, entienda que la relación que guarda consigo mismo el Dasein, con su propio ser, con su sí-mismo, se encuentra en el horizonte de una configuración circular de prácticas y proyectos, por decirlo de algún modo, proyectados hacia el futuro.

El Dasein entonces, sólo alcanza a ser él mismo, cuando entra y se relaciona con situaciones concretas dentro del mundo, pues partiendo de su condición de arrojamiento, en su asumir responsabilidades y en su constante anticipación de posibilidades descubre el sentido de su propio ser. Y sólo por el hecho de que el Dasein es siempre un sí-mismo, entenderá Heidegger, puede existir ya sea de forma propia o impropia, ya sea siendo él mismo o bien, eligiendo ser desde otros seres. De hecho, podríamos preguntarnos, si el Dasein se arma de proyectos ¿puede ser uno de ellos también una elección por el mal? Es decir, ¿puede el Dasein elegir dentro de su modo de ser propio, el mal? La pregunta tiene lugar acá por el sólo hecho de que el Dasein como ser en el mundo encuentra sus

¹³⁶ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 192.

posibilidades y una de ellas es dejarse habitar por el mal. No obstante, Heidegger comprendería ello como una elección impropia de la existencia puesto que la propiedad del ser implica necesariamente una relación con el otro, su libertad, empatía y solidaridad. Heidegger llamará a esto Fürsorge (solicitud). Pero más allá de este pequeño paréntesis, el Dasein está siempre anticipándose a sí mismo, lo que le permite tener una apertura decisiva a sus propias posibilidades. Por eso, esta apertura implica también que el Dasein se abra a sí mismo a su posibilidad de individuación más límite: ser-para-la muerte, dicho de otra manera, el Dasein logra no sólo anticipar sus proyectos sino también su propio fin como resolución completa de su existencia.

Lo interesante de esta postura es que dicha resolución llega de una manera u otra a una esfera de individuación y comprensión más profunda de sí, que permite al Dasein tomar y asumir la dirección de su propia existencia. En esta toma de conciencia, el Dasein va comprendiendo lo que significa apropiarse de su “sí-mismo”. En *Ser y tiempo*, Heidegger indicará:

La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein en cuanto cuidado. Desde aquí recibe su aclaración la estabilidad del sí-mismo como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la estabilidad del sí-mismo en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La estabilidad del sí-mismo, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contra posibilidad propia de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La estabilidad del sí-mismo no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo ¹³⁷.

Se destaca de acá, el hecho de que el sí-mismo puede caer en la inestabilidad, cuando al huir de la verdad de sí, no asume su propia temporalidad constitutiva, por el contrario, goza de estabilidad en sí-mismo cuando es capaz de manera integrada y unificada de abrirse

¹³⁷ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. (Chile: Universitaria, 1944), 313.

a su propia finitud. Esto viene a decir, que el sí-mismo en su condición de impropio es inconstante debido a que se experimenta fragmentando en sí mismo. De aquí, que Heidegger abogue por el sí-mismo interpretándolo desde dos sentidos, el primero, como un sí-mismo que hace referencia al yo cotidiano dentro del mundo y segundo, un sí mismo que remite al modo propio de la existencia abierto siempre a anticiparse. Siendo estas dos formas de mismidad modos de estar-en-el-mundo.

Ahora bien, el sí-mismo genuino y auténtico, es entendido a la vez como cuidado. Heidegger expresará que:

(...) el ser mismo del Dasein debe mostrarse como Sorge, cuidado. (...) el Dasein, entendido ontológicamente, es Sorge, cuidado. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación. (...) El estar-en-medio-de... es ocupación porque, como modo del estar-en queda determinado por la estructura fundamental de este último, es decir, por el cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser ¹³⁸.

El cuidado (Sorge) surge como la posibilidad auténtica por la cual el Dasein constituye su propia existencia. Dado que posibilita la apropiación de su existencia, invitándolo a un ocuparse a un quehacer con respecto a sí mismo. Y partiendo del hecho de que la existencia es entendida como una labor o una construcción y no como algo ya dado, es competencia del Dasein el cuidado frente al mundo que se le presenta como ya determinado. Teniendo en cuenta, que como señala Heidegger:

Sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporalidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio. (...) La temporeidad 'es' el sentido del cuidado ¹³⁹.

¹³⁸ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 66, 193.

¹³⁹ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 317, 319.

Se interpreta de esto último que, dado que la temporalidad se desvela como el sentido del cuidado porque el Dasein como ser en el mundo es un ser en el tiempo. En otras palabras, el Ser del Dasein se constituye en el tiempo y esto no porque el Dasein se encuentre en el tiempo, sino porque el Dasein mismo, es el ahí del ser que es el tiempo.

Dirá Heidegger también:

El ser del Dasein es el cuidado. El cuidado comprende facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída. Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, no se ha puesto así mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, no se ha dado él mismo en propiedad a sí mismo. Pero, la condición de arrojado no yace detrás de él como un acontecimiento que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él, sino que, como cuidado, el Dasein es constantemente —mientras está siendo— su “que es...”. Estando entregado a ser este determinado ente —única forma como él puede existir como el ente que él es— el Dasein es —existiendo— el fundamento de su poder-ser¹⁴⁰.

Se observa aquí, la relación que se establece entre cuidado y existencia, dado que la tendencia a la caída en el mundo como interpretado, ávido de novedad y ambiguo, se presenta como necesaria, haciendo posible a la vez la propiedad de esta, en cuanto que se constituye en respuesta o llamado a la conciencia del propio Dasein cuya existencia se encuentra siempre en juego. El reconocimiento de esta propiedad es posible para el Dasein al encontrarse de frente con su propia finitud, al encontrarse frente a la muerte. De esta experiencia se experimenta el llamado a apropiarse de la propia existencia.

Expresará Heidegger:

Únicamente proyectándose en posibilidades en las que está arrojado. El sí-mismo que, como tal, tiene que poner el fundamento de sí mismo, jamás puede adueñarse de éste, y, sin embargo, tiene que asumir, existiendo, el ser-

¹⁴⁰ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 278.

fundamento. Tener que ser el propio fundamento arrojado es el poder-ser que está en juego en el cuidado. Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe antes de su fundamento, sino siempre sólo desde y como él ¹⁴¹.

Con esto, se dirá entonces, que el Dasein está movido a ser el propio fundamento sí, aunque reconociendo que apropiarse de sí es difícil pero no imposible. El asunto de fondo es que como su propia existencia se mueve de manera permanente en ese fundamento de lo que es al encontrarse en su condición de arrojado se encuentra al mismo tiempo arrojado a aquello que funda, a aquello a lo que se proyecta, arrojado entre sus posibilidades, no convirtiéndose en esas posibilidades, sino más bien en su proyección.

Tomando cuenta esto, manifestará Heidegger:

En la medida en que el Dasein, en cuanto cuidado, se juega su ser, desde la desazón él se llama a sí mismo, en tanto que uno fáctico-cadente, a despertar a su poder-ser. La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; pre: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; hacia atrás: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia ¹⁴².

En definitiva, retornar al sí mismo, desde el pensamiento en Heidegger es acoger la llamada que surge dentro de cada uno para apropiarnos de nuestra propia existencia ocupándonos de nosotros mismos, teniendo en cuenta que en este cuidado para consigo se encuentra en juego toda su existencia, por tanto, apropiarse de cada una de las múltiples posibilidades de nuestro poder-ser nos posibilita ser nuestro propio fundamento que implica el cuidado de sí mismo, de los otros y de la naturaleza.

¹⁴¹ Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 279.

¹⁴² Martin Heidegger. Ser y tiempo. (Chile: Universitaria, 1944), 281.

3.4 El sí mismo, como otro. Paul Ricoeur

Para comenzar a considerar con Paul Ricoeur el asunto del sí mismo como otro, que es su pretensión, es necesario comprender a grandes rasgos conceptos centrales de su obra como la identidad, la alteridad, la identidad narrativa, la conciencia y la autoconciencia, para mencionar los más destacado, dado que nos ayudarán a vislumbrar su postura sobre la existencia de un otro que se encuentra siempre presente en nosotros, en lo más profundo de nosotros mismos.

Empezamos considerando que para Ricoeur la conciencia no es entendida como un dato inmediato, sino que, por el contrario, es entendida para el filósofo como una tarea, buscando acercarse a una comprensión mucho más verdadera y profunda de lo que es el ser humano y más específico aun la persona humana. Dirá Ricoeur:

(...) resulta que no puede establecerse ningún vínculo directo entre el sí y el otro distinto de sí, sin que se nombre lo que, en mi persona y en la de otro, es digno de respeto. (...) Es aquí donde la noción de persona en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de humanidad, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre «tu persona» y «la persona de otro». Sólo con la persona viene la pluralidad ¹⁴³.

Según esto, una comprensión mucho profunda de la conciencia humana, parte de considerar la persona del otro, unida a la consideración del sí mismo, por lo que ser persona en Ricoeur, implica equilibrar la propia humanidad y esto solo acontece en el respeto de sí y del otro. De aquí, que Ricoeur en su consideración de la conciencia como tarea, busque que todo ser humano, que toda vida humana, se devuelva a sí misma, tratando de establecer una nueva comprensión del concepto de persona.

La búsqueda por esta comprensión del sí mismo como otro empieza con el desarrollo de su idea de identidad y de ipseidad, donde busca contraponer el concepto del sí al Yo para procurar abarcar el concepto de la mismidad. Ricoeur llama identidad-idem, a nuestra

¹⁴³ Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro. (Madrid: Siglo XXI, 1996), 238-239.

permanencia en el tiempo e identidad-ipse, aquellos que guardan relación la propia idea de sí. Lo buscado acá, es proponer una contraposición dialéctica no negativa del sí y del otro en cuanto distinta de sí que se concretiza en la relación que se establece entre el sí y la alteridad. Indicará Ricoeur que,

Una alteridad que no es —o no sólo es— de comparación es sugerida por nuestro título, una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. Si mismo como otro sugiere, en principio, que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra ¹⁴⁴.

Con esto, lo que quiere el pensador francés es establecer una hermenéutica del sí, que intente explicar ¿quién es el hombre? ¿quién es el sujeto hablante? ¿quién es el sujeto agente? ¿quién el sujeto que se narra a sí mismo? O ¿quién es el sujeto moral de la imputación? Cada pregunta tiene como intención profundizar de una manera más amplia en la comprensión de la persona humana que, a través de sus meditaciones en lo referente al lenguaje, la acción, la ética, buscará llevar a cabo un bosquejo como miras a describir la identidad personal como una identidad narrativa en la cual el ser humano partiendo de dar fe o testimonio de sí, es capaz de describirse, narrarse y de prescribirse a sí mismo.

Este acto de dar fe de sí o lo que Ricoeur define como atestiguación, parte de la idea primera, de la persona es, el sujeto capaz de identificarse a sí mismo, al responder preguntas como: ¿Quién? ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién se narra a sí mismo? ¿Quién es el sujeto moral de imputaciones? ¹⁴⁵ Aquí la persona, se muestra en la capacidad de individualizarse por medio del lenguaje, al momento mismo que se identifica. Siendo lo más primitivo de esta identificación el responder a la pregunta por ¿Quién habla?, dado que hace mención, de un cuerpo ubicado en un mundo objetivo, con la capacidad de realizar acciones en el tiempo. Una persona que es capaz de poseer una identidad auto-referencial, o como dirá Ricoeur: “Un sujeto capaz de designarse a sí mismo al significar el mundo” ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro, 14.

¹⁴⁵ Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro, 29.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro, 107.

Esta identificación primitiva, del concepto persona, está relacionada de manera directa con la identidad-idem que es comprendida por Ricoeur, como una identidad que incluye la mismidad, en su condición de permanencia en el tiempo y, por otro lado, la identidad-ipse, asumida como la fidelidad de sí a través del tiempo. Es a esta última que Ricoeur, buscará darle un nuevo significado llamándola identidad narrativa, dando que este entiende que: “La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí” ¹⁴⁷. Explicando con esto, que solo cuando el ser humano es capaz de narrar su vida, es cuando descubre al mismo tiempo el sentido de esta, apropiándose de sus vivencias y posibilitando que estas sean reconocidas por los demás, por los otros.

Asimismo, Ricoeur retomará la idea de Heidegger respecto a que el Dasein es “lo que somos cada vez nosotros mismos” ¹⁴⁸, para indicar la relación que se establece entre la identidad como permanencia en el tiempo y la identidad como manutención de sí. Ambas se ven unidas mediante el concepto de “cuidado” (Sorge) de Heidegger, pero que, en este caso, adquiere una categoría ontológica, dado que el sí que fundamenta nuestra persona, se reviste de una identidad inquebrantable y está relacionado de manera directa con “el ser en mundo”, donde el sí de nuestra identidad es siempre una apertura al mundo, una apertura a los otros.

Con lo anterior, bajo la noción de ipseidad en cada ser humano, se encuentra al mismo tiempo la noción de alteridad, donde el sí mismo es compartido con un otro que, al mismo tiempo, se refiere a mí. De ahí que el concepto de “alteridad”, en Ricoeur, no reduce solo la idea de un Otro, sino que primero hace referencia a la experiencia del propio cuerpo, es decir, la carne, que se presenta como mediadora entre sí y el mundo, sobre esto el filósofo expresará:

La función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. (...) la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la carne, en cuanto mediadora

¹⁴⁷ Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro, 169.

¹⁴⁸ Martin Heidegger. Ser y tiempo, 51.

entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza ¹⁴⁹.

La expresión acá es clara porque la primera consideración del sí-mismo como ese otro, parte de nuestra propia experiencia corporal y su relación con el mundo. Ya con el concepto de alteridad podemos observar también que mi sí-mismo desde el otro tiene sentido porque es diverso de sí. Ya en última instancia, Ricoeur nos permite ver la referencia de sí a sí mismo, que, en Kant, con sus diferencias para Ricoeur, apunta una conciencia de tipo moral. En su discurso Ricoeur, lo expresa de manera siguiente:

En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el extraño, en el sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la conciencia, en el sentido de Gewissen más que de Bewusstsein ¹⁵⁰.

Con estas tres ideas o nociones distintas del concepto de alteridad, Ricoeur mencionará una cuarta alteridad ubicada en el fondo de nosotros mismos que es a lo que se refiere de manera concreta con el término de “pasividad”. Para explicar esto Ricoeur, expresará lo siguiente: “La alteridad del otro en cuanto extraño, otro distinto de mí debe ser, no sólo entrelazada con la alteridad de la carne que soy, sino considerada, a su modo, como previa a la reducción a lo propio” ¹⁵¹. Con ello busca indicar, que el cuerpo como componente de la persona, presenta una primera experiencia del sí o para sí mismo, pues su propio cuerpo que, al encontrarse en el mundo, sufre y padece no solo en relación consigo, sino también con el otro, condicionando con esto su poder actuar y su modo existir, por consiguiente, es desde nuestro “propio cuerpo” desde donde experimentamos nuestra pasividad íntima.

De lo anterior, se expresa que la persona es, por lo tanto, carne, pero al mismo tiempo extrañeza y alteridad en relación con el yo, y a la conciencia incorporada en su propio cuerpo,

¹⁴⁹ Paul Ricoeur. *El sí mismo, como otro*, 150, 353.

¹⁵⁰ Paul Ricoeur. *El sí mismo, como otro*, 353.

¹⁵¹ Paul Ricoeur. *El sí mismo, como otro*, 362.

pero al mismo tiempo, la persona es hombre, sujeto en cuanto se encuentra ubicado frente a la alteridad del otro. Por eso, el papel de la conciencia toma en la persona una relevancia importante, debido a que esta posibilita la dialéctica que se desarrolla entre el mismo y el otro como fundamento de todo ser humano y como fundamento que expresa el sí más significativo. Ello sirve como cimiento último de cada persona estableciéndose un sí que, en su relación con otro, es la conciencia inmediata (yo), resultando siempre el otro como un misterio ubicado en el fondo de nosotros mismos.

Este misterio, que solo es revelado a través del recorrido del reconocimiento, implica en primer lugar que la persona sea capaz de ubicar dentro de sí una conciencia mucho más amplia y profunda de lo que experimenta a través de la conciencia inmediata. Sobre esto, expresará Ricoeur: “La idea de mí mismo aparece profundamente transformada por el solo hecho del reconocimiento de ese Otro que causa la presencia en mí de su propia representación”¹⁵². El reconocimiento, por tanto, se expresa de manera plena en una especie de reconocimiento mutuo entre el sí mismo y el otro. Ricoeur lo planteará, como un vínculo estrecho que se establece entre la atestiguación y el reconocimiento de sí, formándose este vínculo por las propias capacidades que definen al ser humano.

Por eso, las capacidades como, el poder actuar, poder decir, poder narrar y a la vez poder narrarse a sí mismo y el poder ser capaz de imputación definen su sí mismo. Por ejemplo, el poder actuar, habla de la capacidad de ser humano de poder designarse a sí mismo como el hacedor de una acción. La capacidad de narrar y de narrarse, apunta a la capacidad de todo sujeto de poder proyectar su propia identidad personal, que, al ser contada, se convierte en una identidad narrativa; mientras que la capacidad de imputación está relacionada con la competencia que ha de mostrar toda persona, al ser responsable de su propia acción o de responsabilizarse de otro ser humano, en definitiva, por otros.

Si lo precisamos para nuestro interés, estas capacidades se resumen en capacidades de “acción”, traen consigo dos implicaciones importantes que son: la libertad y la responsabilidad. Estas expresadas tanto a nivel individual, como comunitario, establecen una relación estrecha en la cual derechos y capacidades son sintetizados en un ideal de

¹⁵² Paul Ricoeur. El sí mismo, como otro, 20.

justicia a nivel social. Por consiguiente, todo conflicto presentado en la vivencia social de las personas representa al mismo tiempo, pluralidad, mutualidad, alteridad, acción recíproca, pero es solo a través del reconocimiento mutuo, que se fundamenta la idea del derecho, de la corresponsabilidad, estableciéndose una relación vinculante entre ipseidad y alteridad. El mal puede evitarse, siempre y cuando se reconozca el sí mismo como otro desde las acciones propias de las capacidades que posee cada individuo. El hombre es capaz de evitar el mal, de no habitarlo, pero si en algún momento se habita puede volver sobre sí para reconocerse como capaz de obrar de la mejor manera en pos de sí y los demás.

El solo a través del reconocimiento del otro es posible el reconocimiento del sí mismo. Aquí se plantea una relación de reciprocidad en el propio sujeto y el otro, entendiendo al otro en todas sus dimensiones antes descritas. Es en el ir a sí-mismo que el ser humano, reconoce su propia atestiguación y mediante el renacimiento del otro, confirma su propia identidad y se afirma a la vez como persona capaz de, decirse, de atestarse, de reconocerse, de narrarse a sí misma, de reconocida y de reconocer a otros.

En definitiva, la dinámica del sí mismo y del reconocimiento del otro, choca de manera inmediata con la alteridad, dado que, al buscarnos a nosotros mismos, nos encontramos con el otro. Pero esta dinámica con la alteridad se presenta no necesariamente como conflictiva o violenta, pues permite también, que, a través de la mutua cooperación, se aleje todo desconocimiento, el olvido o el prejuicio hacia el otro. Dicho de manera simple, en la búsqueda de reconocimiento de nosotros mismos por los otros, tomados distancia del desconocimiento del otro y así podemos des-habitar aquello que pretendemos desde nuestras acciones en detrimento de los demás. Y así, retornar al sí mismo de la perspectiva de Paul Ricoeur, es volver a la dinámica de reconocernos a nosotros mismos, en tanto reconocemos a los otros pues en esta vía de doble camino, somos a la vez nosotros reconocidos por los demás.

CONCLUSIONES

Una síntesis de lo reflexionado a través del tema partió de aceptar que existe el mal, pero más allá de eso que es posible deshabitarlo para habitar de nuevo en el Ethos desde un retorno al sí mismo. Desde allí se ha podido determinar que, al preguntarnos sobre mal, su origen, las implicaciones que tiene este en nuestras vidas, en las relaciones con los demás y las consecuencias que se derivan de él, hemos dado paso a plantearnos una nueva comprensión de este en nuestros días, en este caso, tomando distancia de la pretensión de descifrar el enigma que envuelve esta categoría filosófica dentro de los términos tradicionales del problema para orientarlo desde la práctica del deshabitarlo en sus formas más elementales. Por eso partimos de una tesis fundamental: el mal sólo puedo causármelo yo mismo y ningún otro puede infringírmelo, dado que este este, sólo aparece en mis acciones de las cuáles sólo yo soy responsable.

De este modo, la preocupación en el primer capítulo fue llevar a cabo un recorrido histórico dentro de la tradición filosófica sobre la idea o concepto del mal. Allí, el objetivo fue buscar su origen o procedencia, su sentido y el papel que juega en devenir de la existencia misma, rastreando dicho concepto en el pensamiento de autores que en su caminar filosófico han apuntado a este concepto desde la época antigua, hasta la contemporaneidad. La intención fue intentar comprender cómo aquellas cuestiones enigmáticas alrededor del Mal han procurado encontrar algunas respuestas que han permitido una hermenéutica que se abre a nuevas posibilidades de interpretación, en este caso como la propuesta de la reflexión planteada en este trabajo.

Hemos pensado en ese primer momento que el mal, dentro de esta tradición filosófica, es definido, más allá de las consideraciones particulares de cada autor, como una pérdida de sentido o de significatividad del mundo del que el hombre se priva a raíz de sus acciones respecto de los demás, de la naturaleza y en especial, respecto de sí mismo. El concepto más recurrente para comprender el mal, es aquel entendido como privación. Es desde esta postura que pudimos observar cómo el mal sigue manteniéndose en vilo el pensar humano, pasando de considerarlo entre otras muchas concepciones como Males naturales,

males físicos, morales o éticos incluso metafísico propio del status ontológico de la criatura que contrario a las leyes morales instituidas socialmente, ha sido considerado incluso como la encarnación del pecado, siendo siempre una preocupación del hombre del cuál debe ocuparse él mismo para comprender su propia naturaleza.

Como resultado de este primer momento, pudimos observar que el mal, en tanto realidad que se hace presente en la existencia del ser humano en ciertos momentos de su cotidianidad obrando a partir de él, sigue teniendo lugar dentro del pensamiento humano hasta nuestros días dado que es posible constatarlo en nuestro modo de habitar el mundo en relación nosotros mismos y los demás tanto a nivel individual como universal. Por eso, desde allí comienza a tener lugar y sentido nuestra propuesta de cómo deshabitarlo para habitar de nuevo en un Ethos que nos procure más allá de la norma racional o religiosa, que también fracasó en los campos de concentración nazi, por dar un ejemplo, un retorno al sí mismo en tanto comprensión de lo humano por lo humano mismo.

Ahora bien, la tarea del segundo capítulo nos procuró analizar el concepto de Ethos como morada y como habitar del ser humano en el mundo para la comprensión de sí y de los demás. Buscando retornar a la concepción originaria de este concepto, apostando por una nueva manera de interpretar las acciones cotidianas del ser humano, asumimos que *a veces nos habita el mal o nos dejamos habitar por él en el bien que somos*, indicando con ello que el mal, de alguna manera forma parte de nuestro estar en el mundo y que para darle un lugar resolutivo, debe llevarse a una comprensión que nos ayude a entender nuestras prácticas cotidianas y nuestras acciones en favor de sí y de los demás. Por eso, lo central de este segundo momento, fue establecer una especie de fenomenología del Ethos como forma de habitar en el mundo desde nuestra praxis cotidiana o como la tradición hermenéutica lo ha señalado, una poéisis de sentido de nuestra forma de habitar el mundo.

En este sentido, el segundo momento se ocupó de presentar las diversas posturas filosóficas que se han dado a la tarea de abordar el concepto de “habitar” en la tradición filosófica, en específicamente desde el Habitar romántico en el pensamiento de Iván Illich, el Habitar poético de Martin Heidegger y el Habitar análogo de Paul Ricoeur. Desde estos

tres autores, se ha pretendido pensar el mal, ya no como una forma de pensamiento, categoría o idea, sino como una realidad existente que habita el ser humano cotidianamente, y que, ante su reconocimiento, su aceptación y su lugar en el mundo, es preciso llevarla a la comprensión práctica para su rechazo o enfrentamiento. De hecho, si notamos, estos autores no han pretendido establecer una dialéctica del mal ni mucho menos, contraponiendo la idea del bien a la del mal, sino más bien, orientarlo a partir del concepto “habitar” para asumir con ellos que es posible des-habitarlo en sus diversas manifestaciones para habitar de nuevo en el mundo respecto a sí mismo y a los demás en tanto proceso emancipador, autónomo e independiente propio del ser humano.

Por último, en el tercer capítulo, se ha querido establecer, a partir de la idea del retorno al sí mismo, la propuesta de nuestra tesis del deshabitar el mal, como superación del mal en la búsqueda cotidiana en nuestras acciones desde la comprensión del sí-mismo pero esta vez desde cuatro perspectivas que reúnen desde la antigüedad hasta nuestros días, no sólo la tradición filosófica sino una posible resolución sobre la realidad del mal. Por eso, el tercer momento nos acompañaron Aristóteles, Kant, Heidegger y Ricoeur quienes recogen en sus planteamientos una mirada particular sobre el sí mismo como la forma de habitar el mundo desde unas acciones propias de lo humano que dicen más que aquellas que aparecieron en la historia individual y universal de la historia humana.

Con Aristóteles pudimos comprender que la virtud, es decir, la sabiduría encarnada en la prudencia permite que el ser humano pueda tener una formación de sí mismo en tanto amor a sí mismo y a los demás atravesadas por la prudencia como esa forma de habitar y morar. Por el otro lado, el conocimiento de sí mismo en Kant permitirá que la conciencia sobre sí, desde su libertad para actuar, lleve al ser humano a unas prácticas coherentes con aquello que conoce afuera y también dentro de su ser. Lo que comprende Kant al respecto es que la autoconciencia permite una auto-relación pensante del sujeto de manera constante y permanente para llevarlo a la autorreflexión activa y libre en sí mismo, por lo que, el retornar al sí mismo, es un volver asiduamente a un conocimiento de sí, a un hacerse consciente cada vez más en sí.

Por el otro lado con Heidegger, este sí mismo, es la invitación a acoger la llamada que surge dentro de cada uno para apropiarnos de nuestra propia existencia ocupándonos de nosotros mismos, teniendo en cuenta que en el cuidado (sorge) para consigo se encuentra en juego en nuestra existencia, por tanto, apropiarse de cada una de las múltiples posibilidades de nuestro poder-ser que nos permite ser nuestro propio fundamento que implica a su vez, el cuidado de sí mismo, de los otros y de la naturaleza.

Finalmente, con Ricouer, el sí mismo, no es más que el reconocimiento de sí y del otro. Un reconocimiento que aparta todo desconocimiento del otro. Desde aquí, se plantea una relación de reciprocidad en el propio sujeto y el otro, entendiendo al otro en todas sus dimensiones humanas. Es en el ir a sí-mismo que el ser humano, reconoce su propia atestiguación y mediante el reconocimiento del otro, confirma su propia identidad y se afirma a la vez como persona capaz de decirse, de atestarse, de reconocerse, de narrarse a sí misma y de reconocer a otros. Por consiguiente, todo conflicto presentado en la vivencia social de las personas representa al mismo tiempo, pluralidad, mutualidad, alteridad, acción recíproca, pero es solo a través del reconocimiento mutuo, que se fundamenta la idea del derecho, de la corresponsabilidad, estableciéndose una relación vinculante entre ipseidad y alteridad. El mal puede evitarse siempre y cuando se reconozca el sí mismo como otro desde las acciones propias de las capacidades que posee cada individuo. El hombre es capaz de evitar el mal, de no habitarlo, pero si en algún momento se habita puede volver sobre sí para reconocerse como capaz de obrar de la mejor manera en pos de sí y los demás.

En definitiva, aspiramos a proponer una lectura sobre el mal desde una comprensión no-tradicional sino más bien abierta al sentido de lo que puede ocuparnos en la actualidad esta categoría. El mal existe, ya no en la ausencia del bien, sino en nuestra disposición de vernos como seres humanos y el reconocimiento del otro como iguales en capacidades, en posibilidades, en nuestra relación con la naturaleza misma entre otros. El mal que nos habita en el bien que somos es la falta o carencia de amor propio (ontológicamente) entendido como propiedad y responsabilidad de lo que somos, es decir, de lo que elegimos para nuestra vida en favor de sí y de los demás. El mal es la pérdida de sentido de lo que somos en el lugar que ocupamos en el mundo en el cada caso, en nuestra familia, en nuestras labores

cotidianas, en cada práctica relaciona que llevemos a cabo. Si perdemos el sentido de aquello que hacemos, es decir, si no vemos lo propio como responsabilidad de nuestras acciones, allí seguramente nos habitará el mal. Por eso la propuesta fue específica: retornar sobre sí, en tanto amor a sí mismo, como conciencia reflexiva de sí, como propiedad y cuidado de nuestro ser y desde el reconocimiento del otro como sí mismo que potencia nuestras capacidades, para habitar de nuevo en aquello que nos hace partícipes de lo humano, a saber, el bien que somos en la totalidad de lo existente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel. El mal elemental: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Anaya, John Didier. “Êthos y Eudaimonía en la Ethika de Aristóteles”. Praxis 66, (2011): 1-15.
- Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del demonio, Opera Omnia VI. Stuttgart: Friedrich Fromman Veriag, 1968.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Alianza editorial, 2005.
- Aristóteles. Obras. Madrid: Aguilar. S.A, 1964.
- Arroyave, Carlos Másmela. “Teoría kantiana de la autoconciencia”. UdeA, n. 3 (1991): 75-86.
- Bohórquez, Paula Cristina. “Amarse a sí mismo según Aristóteles comentarios a Ética a Nicómaco IX”. Philosophica 33, n. 8, 2008: (99 - 112).
- Camus, Albert. El hombre rebelde. Buenos Aires: Losada, 1978.
- De Aquino, Santo Tomás. Compendio de teología. Barcelona: Planeta Agostini, 1996.
- De Aquino, Santo Tomás. Suma teológica. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- De Ockham, Guillermo. Quodlibeta Septem. (Nueva York: Instituto Franciscano de San Buenaventura, 1980), 76-78.
- Deleuze, Gilles y Guattari Félix. ¿Qué es filosofía? Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Descartes. Tratado de las pasiones. Madrid: Tecnos, 1997.
- Díaz Báez, Julio. “Conversación con Heidegger. Ideas y Valores”. 7, n. 35 (1970): 87-96.
- Epicuro. Obras completas. Madrid: José Vara, Letra universales, 2012.
- Escoto, Juan Duns. Naturaleza y voluntad, QUAESTIONES SUPER LIBROS METAPHYSICORUM ARISTOTELIS, IX, Q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Madrid, Cuadernos de anuario de filosofía, 2007.

- Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y la hermenéutica de sí”. *Studia Heideggeriana* 4, n. 2250-8740, (2015): 227-254.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Ética*. Madrid: Akal, 2005.
- Hegel, Georg Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martín. *De camino al habla*. Trad. De Yves Zimmermann. España: Serbal-Guitard, 1990.
- Heidegger, Martin. *Poéticamente habita el hombre. Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 2001
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Chile: Universitaria, 1944.
- Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. Trad Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Universitaria, colección “El saber y la cultura”, 1997.
- Illich, Iván. *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. México: Universidad Autónoma de Morelos, 2014.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tauros, 2005.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*. Madrid: Pedro M. Rosario Barbosa, 1921.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza editorial, 1981.
- Lazos, Efraín. “Kant y el conocimiento de sí mismo”. *Theoría*, n.6 (1998): 31-40.
- Leibniz, Gottfried W. «Teodicea: Ensayos sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal». Última modificación, 05 de agosto del 2021. (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), 76. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/Teodicea.pdf>
- Lévinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2006.

- Maliandi, Ricardo. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Margot, Jean Paul. “Acerca del carácter”. *Estudios de filosofía* 28, n 0121-2628, (2003): 1-21.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*. México: FCE. 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Orbis, 1998.
- Ortega y Gasset, José. “Anejo: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”, *Obras completas*”. Occidente. Tomo IX. (1965): 625-644.
- Pseudo-Dionisio de Areopagita. *Los nombres de Dios, Obras completas*. Madrid: Autores cristianos, 2007.
- Platón. *Obras completas, Tomo I*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871.
- Platón. *Obras completas, Tomo II*. Madrid: Edición de Patricio de Azcárate, 1871.
- Ricoeur, Paul. “Arquitectura y narratividad”. *Arquitectura y Hermenéutica*. n 4. Barcelona (2002): 9-21.
- Ricoeur, Paul. *El sí mismo, como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Paris, Seuil, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I*. Trad. De Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III*. Trad. De Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad: La simbólica del mal*. Madrid: Taurus, 1982.
- Rojo Vázquez, Francisco Javier. “*Tratado Del Bien y Del Mal: La Ética Como Filosofía Primera*”. Tesis magistral, Universidad Pontificia Comillas, 2017.
- Rousseau. *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe, 1923.
- Salgado Gonzáles, Sebastián. “La filosofía de Aristóteles”. *Cuadernos Duererías* 59, n. 1989-7774 (2012): 59-63.
- San Agustín. *Confesiones, Libro VII*. Madrid: Gredos, 2010.
- San Buenaventura. *De la corrupción del pecado, Del origen del mal en general*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1946.
- Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. 2000. Última modificación 26 de septiembre, 2021. <http://juango.es/files/El-amor,-las-mujeres-y-la-muerte.pdf>

- Schopenhauer, Arthur. Los dolores del mundo y el consuelo de la religión. Madrid: Aldeberán, 1998.
- Séneca. Cartas Morales a Lucilio. Madrid: Gredos, 1986.
- Spinoza, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Orbis, S. A., 1980.
- Vanaquen Navarro, Ramón. “El concepto de Habitar: Mundonomía para el presente”. Tesis doctoral, Universidad de Guanajuato, 2018.