

*Fenomenología de la experiencia del mal
Hacia una comprensión de la sospecha de
la intención**

*Phenomenology of experience of evil
Towards an understanding of suspicion of
intention*

JOSÉ MANUEL CHILLÓN
Universidad de Valladolid

Recibido: 15/01/2021 Aceptado: 10/02/2021

RESUMEN

Se investiga en este trabajo la posibilidad de hacer una fenomenología de la experiencia del mal gradualmente considerada desde la más conspicua consideración del acto criminal, hasta los comportamientos más sutiles en relación con la maldad. Se apunta, además, que uno de estos niveles de maldad menos evidentes podría acontecer en lo que aquí se denomina *sospecha de la intención* que se define como el intento de intromisión en la libertad interna del otro. Se observa así la fertilidad del trabajo fenomenológico para el tratamiento interdisciplinar de la conducta humana.

PALABRAS CLAVE

MALDAD, FENOMENOLOGÍA, INTENCIÓN, SUFRIMIENTO, LIBERTAD

ABSTRACT

In this paper, we try to investigate the possibility of making a phenomenology of the experience of evil gradually considered from the most conspicuous consideration of the criminal act to the most subtle behaviors in relation to evil. We also pointed out that one of these less obvious

* Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio Español sobre fenomenología cuya referencia es PID2019-108291GB-I00.

degrees of evil could occur in what is here called suspicion of intention, which is defined as the attempt to interfere with the internal freedom of the other. Thus, the fertility of phenomenological work for the interdisciplinary treatment of human behavior is observed.

KEYWORDS

EVIL, PHENOMENOLOGY, INTENTION, SUFFERING, FREEDOM

I. INTRODUCCIÓN: DEL ACONTECER DEL MAL A LA EXPERIENCIA DE LA MALDAD

TENEMOS EXPERIENCIA DEL MAL. Pocas cuestiones ponen tan de acuerdo a los hombres como esta. El sufrimiento, el dolor, la penuria, la injusticia, la guerra, el crimen... son manifestaciones de esta experiencia trágica que, *multifariam multisque*, parece estar indisolublemente ligada a la vida humana. La proposición: «el mal existe» expresa una experiencia primaria tan evidente en cada vivencia concreta como sistemáticamente indefinible. Mientras el mal moral designa aquello que es imputable a una acción humana y por tanto aquello que es reprochable, el sufrimiento enfatiza justo lo contrario, «puesto que es esencialmente padecido. Si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento lo hace víctima» (Ricoeur, 2006, p. 25). Por eso, necesitamos describir aquí cómo la experiencia de la maldad afecta a su gestor y al sufriente. En cualquier caso, probablemente no sepamos bien qué es el mal, pero de sobra podemos contabilizar y describir las experiencias personales y colectivas de aquello que ha truncado todo proyecto de felicidad. Esta es la clave: el mal no se describe, se vive. Y, por tanto, todo intento de acercamiento racional a la cuestión del mal tiene que cargar con una mole de prejuicios procedentes de la historia del hombre y de la propia trayectoria personal que reclaman su sitio.

Pocas cosas llaman más la atención de toda la reflexión humanística en general que esta perentoria cuestión del mal. Aquella pregunta que hizo tambalear los incólumes fundamentos teológicos (al dar por descontado la incompatibilidad entre un Dios omnipotente y bueno, y la constatable y desgraciadamente palpable existencia del mal en el mundo); aquella evidente disfunción de la realidad que dobliga cualquier carácter optimista por fundado que esté; aquellas miles de escenas que recorren nuestra memoria acerca del ayer dolorido, nuestra retina al contemplar el hoy sufriente, y nuestras débiles expectativas sobre un pronóstico que consiga su radical eliminación, siguen constituyendo graves interrogantes filosóficos y psicológicos. Todas forjan una sistemática sobre el mal todavía abierta, nunca abordable por completo y, a todas luces, nunca satisfactoriamente resuelta. Por eso, la tarea filosófica pronto se ha topado con sus propios límites: ¿qué hacer ante el mal infligido sin solución? ¿Cómo racionalizar el destino dramático que ya no puede resar-

cirse? ¿De qué sirve pensar sobre una historia de sufrimiento no merecida y de la que no puede señalarse ningún responsable directo? Eurípides, Dostoievski o Camus describieron admirablemente este trágico destino humano consistente en el desequilibrio entre la solidez y pertinaz amenaza del mal y -en palabras de Marta Nussbaum- *la fragilidad del bien*. Un desequilibrio entre tristezas y alegrías, entre víctimas y verdugos, entre el logro y el fracaso, ante el que la razón parece claudicar. Pensar aquí y así resulta todavía más inútil cuanto se descubre la gran cantidad de males que afectan al hombre y superan su propia capacidad de comprensión. Es el momento en el que la razón entra en los umbrales de lo incondicionado, de lo absoluto. Es el momento en el que la razón roza el misterio de lo humano. Y ante el misterio solo caben preguntas que coimplican a la propia razón, que envuelven al propio pensamiento. El misterio no deja en paz al hombre; una y otra vez el ser humano vuelve sobre él precisamente porque de su planteamiento, de la capacidad de hacerse preguntas radicales, depende la hondura y profundidad de lo que significa, precisamente, ser tal, de lo que significa, en definitiva, ser hombre.

Si el mal apela a la responsabilidad divina o no (como cuestión vertebral de la teodicea); si es más bien carencia de bien en esa labilidad ontológica de todo lo creado a la espera de su plenitud en la nueva creación (según la tesis de san Agustín); si el mal es el resultado de una naturaleza omnipotente cuyos caminos no son los del ser humano que se siente desbordado ante el espectáculo, por otro lado sublime, de fenómenos que para ella son comunes y para el hombre destructivos; si el mal es la resultante de dos fuerzas como el capital y la productividad que se coaligan para degenerar las condiciones de vida humana hasta hacerla invivible... no es ahora nuestra cuestión. Importa, en este artículo, saber qué alianza establece el hombre con el mal. Interesa aquí saber qué tiene el mal para encarnarse en acciones concretas, en conductas específicas y en opciones determinadas que nos permitan hablar de la maldad que a unos los hace sus gestores y a otros sus víctimas. Porque, en realidad, cuando hablamos de fenomenología de la experiencia del mal, ¿de qué estamos hablando si no es del análisis filosófico de una determinada *forma de ser* configurada a través de un conjunto de acciones libres literalmente *malas*?

II.LA MALDAD COMO EXPERIENCIA PATOLÓGICA DE LIBERTAD¹

Antes de saber nada del mal, antes de que siquiera alguien pueda plantárselo en la madurez de su existencia, ya sabe que hay cosas malas. El niño sabe, mejor dicho, aprende que las cosas del suelo no se comen «*son malas*»; que el otro niño que pega «*es malo*». Podríamos decir que, en la madrugada de nuestra vida, ya nos hemos topado con el mal encarnado en cosas o en per-

1 Una versión previa de esta cuestión puede verse en Chillón (2020).

sonas. Nuestra existencia se configura a medida que, aun no sabiendo todavía qué es el bien ni dónde está, podemos ir descubriendo y describiendo dónde está lo malo para ir evitándolo. Hemos probado algo que no estaba en condiciones de ser consumido y lo hemos rechazado porque «*está malo*»; hemos entrado en relación con personas de las que hemos tenido que apartarnos porque nos parecía «*que son malas influencias*»; apagamos el televisor cuando determinadas informaciones nos afectan porque «*son malas noticias*»... y así un sinfín de sencillas constataciones cotidianas que nos ponen sobre la pista de esa pre-sabiduría moral que, antes de encaminar sus pasos hacia el bien que clara y distintamente conoce, *vericuetea* por lo mundano optando por todo lo que no le parece malo. Si nuestra forma de madurar transparenta esta manera rudimentaria de ser libres, consistente en apartarse de lo malo sin que eso signifique inmediatamente elegir lo bueno, sino, insisto, un sencillo modo de no quedarse con aquello que nos perjudica, ¿no es entonces, como suponía Erick Fromm², la maldad un modo de regreso al estado pre-humano, a formas arcaicas e inmaduras de la experiencia humana por las que la existencia, más que ponerse a salvo, busca indiscriminadamente el peligro y la posibilidad de su extinción? Pues bien, la tesis de Fromm es que esta vuelta a la antesala de la evolución del ser humano como hombre no es un modo de dejar de ser tal³. Aún así, el ser humano jamás podrá sentirse bien con esa solución, con la maldad.

El mal, quizá pueda engendrar el bien. Por el contrario, la maldad nunca viene bien a su gestor. Expliquémoslo mejor. Los tiempos de catástrofes, de pandemias y de guerras son exactamente los momentos de mayor reverdecimiento de la solidaridad, de singulares incrementos de iniciativas de paz y de contumaces propuestas de trabajo humanitario. Incluso, si se me permite, desde una óptica de filosofía de la historia de perspectiva optimista, en la línea de Hegel-Marx, podríamos aventurar -en la macro consideración del asunto- que los fracasos han sido ocasiones para la implementación de maniobras de resucitación racional o que, incluso, la historia tiene sus astucias para saber que, a veces, por caminos aparentemente errados, se llega a metas inicialmente inalcanzables. Como si la historia pudiera disponer a su antojo de cientos de miles de vidas humanas, de desgracias, de crímenes... para conducir a la civilización a momentos mejores, regidos por el derecho y la justicia donde se reconozcan diferentes modos de vivir compatibles entre ellos⁴. Incluso, po-

2 Nos referimos a E. Fromm, *El corazón del hombre*, 1977, pp. 177-178

3 «El corazón del hombre puede endurecerse; puede hacerse inhumano, pero nunca dejar de ser humano. Siempre sigue siendo un corazón de hombre». *Ibid*, p. 178

4 Dedicamos a este respecto, un capítulo titulado *no hay mal que por bien no venga* en nuestra publicación (2006).

demos dar todavía un paso más. En una micro consideración, es decir, desde una perspectiva individual, son muchos los enfermos que bendicen su calamidad pasada en virtud de la maduración presente conseguida, que agradecen al destino su caída como causa real de su posición erguida, que reconocen en su desgracia acontecida la oportunidad para un cambio radical como el que están experimentando. El mal puede engendrar el bien, quizá sí. ¿Por qué, entonces, no tiene la misma potencia la maldad? De que sea así, depende el éxito de nuestra propuesta que insiste en la experiencia patológica de la maldad.

Aunque profundizaremos en ello más adelante, no estaría fuera de lugar advertir que, al hablar de la conducta mala, al hablar de la maldad, nos estamos refiriendo a esa opción deliberada, y por tanto libre, de elegir la acción que inflige mal contra otro (siendo verdad que también puede ser contra sí mismo). Siguiendo con el esquema visto más arriba, el que sufre esa maldad, el objetivo contra que el que se personaliza el mal, puede llegar a descubrir, en casos muy extremos, que ese mal infligido termina convirtiéndose en bien para él. Pero, en ningún caso, esta constatación blanquea la maldad ni exculpa a su factor, por insistir más en nuestra tesis de que la maldad nunca viene bien a su responsable.

Si avanzamos un poco más en este intento por profundizar en la fenomenología de la maldad, nos topamos con la clave de bóveda de toda la cuestión: la libertad. La vida humana está entretejida por los afanes que nos ocupan y por los azares que nos pasan. Y el mal puede residir en una suerte mal avenida, es evidente, pero también en un afán desmedido, en una libertad que naturalmente es finita. Obramos mal, actuamos mal porque nuestra imperfección nos hace reos del error, de la esclavitud, de las sombras. El valor de la educación dialéctica en Platón y de la gracia en el agustinismo posterior sanan este mal aparentemente irredento propio de una libertad como la humana. Pero el mal moral planea constantemente sobre la vida humana en la medida en que está asociado al riesgo natural que supone vivir en la provisionalidad, en el ámbito de lo posible. El mal compete a la problemática de la libertad. Así lo viven los Padres de la Iglesia y los doctores medievales como si, en el corazón de esa realidad altamente compleja y deliberadamente histórica que es el sujeto humano, estuviera inserta la realidad del mal. Dejar al mal al albur de la libertad es exactamente la reacción más eficaz contra la fatalidad cósmica y contra la posible imputación de responsabilidad suprema. San Agustín, siguiendo el neoplatonismo de los gnósticos, transforma la cuestión *Unde malum?* en esta otra: *Unde malum faciamus?* dejando la cuestión del mal del lado del libre arbitrio, reordenando el interés filosófico desde la ontología del mal a la experiencia concreta del mal. Lo que habrá que discutir es si esa concepción del mal moral (consecuencia de la responsabilidad adjunta a la libertad) es suficiente para explicar el mal en forma del dolor de los inocentes. En palabras de

Paul Ricoeur se advierte aquí del «fondo demoníaco de la libertad humana» (2006, p. 46).

Es en *La religión dentro de los límites de la mera razón (Rel.)* donde Kant sorprende con la introducción de un concepto de mal que excede las concepciones tradicionales: el concepto de mal radical que explica el contexto del ejercicio de la maldad al que nos referiremos después⁵. Quede claro que tanto el bien como el mal deben basarse sólo en una regla que la voluntad elabora para uso de su libertad. Por tanto, ni nuestras inclinaciones naturales ni nuestra capacidad racional son el origen del mal, sino nuestra voluntad. Recordemos cómo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* reconoce que lo máximamente bueno en el mundo es la buena voluntad, esto es, la capacidad de obrar por puro deber, por respeto a la ley de la razón pura práctica. Es evidente que en esa voluntad libre, cuando toma como máxima el imperativo categórico, reside la posibilidad del actuar recto. Por tanto, llamamos malo a un hombre que dirige mal su voluntad, no sólo porque lleve a cabo acciones intrínsecamente alejadas del bien, sino porque son de un carácter tal que nos permiten inferir la presencia, en el sujeto moral, de máximas no exactamente buenas. ¿Cómo se diferencian las máximas buenas de las malas? No sólo porque las máximas buenas ordenan el actuar por deber aun en contra de nuestras inclinaciones naturales, sino porque en multitud de ocasiones, la clave reside en saber priorizar el respeto a la ley moral como la condición suprema, aunque esto lleve aparejado la insatisfacción del interés particular. El hombre malo es aquel que invierte el orden y sólo cumple con su deber a cambio de que ello sea coherente con su inclinación. ¿De dónde nace esta predisposición a revolucionar la jerarquía de la motivación moral? He aquí la cuestión del mal radical

Según algunos especialistas, no cabe duda de que Kant «quería extraer y defender lo que consideraba el núcleo moral y racional de la fe cristiana» (Bernstein, 2005, p. 38). Pues bien, de ninguna manera puede identificarse el mal con las inclinaciones naturales y tampoco con nuestra naturaleza sensible y fenoménica. El cuerpo, dotado de necesidades y deseos, no es la fuente del mal, sostiene el de Königsberg. Tampoco es identificable con algún defecto o corrupción intrínseco a la razón humana, «sino que está ligado a la corrupción de la voluntad» (Bernstein, 2005, p. 49). Por tanto, el mal radical lo que designa es «la propensión (*Hang*) a no hacer lo que manda el deber, a no obedecer la ley moral [...] Kant utiliza el adjetivo radical para calificar el mal (*Böse*) con el fin de señalar que dicha propensión tiene sus raíces en la naturaleza humana» (Bernstein, 2005, p. 51). La cuestión es que esta propensión de la naturaleza humana no parece poder dissociarse sin más del concepto de cau-

5 Seguimos para esta exposición la obra de Bernstein, 2005.

salidad poniendo así en jaque la propia noción de libertad en la que reside la carga de la prueba de toda responsabilidad moral. Afirmar que existe una propensión al mal moral, que es universal y que está arraigada en la humanidad misma, y, a la vez, pensar que debe imputarse tal responsabilidad al hombre, parece profundamente paradójico e incoherente. Es verdad que puede compatibilizarse el hecho de que dicha propensión al mal pueda quedar adscrita a la naturaleza humana en cuanto condición de posibilidad de la acción concreta, y a la vez que los seres humanos tengan la capacidad de libre elección para poner en acto esa facultad. El problema es que Kant insiste en que, siendo esta inclinación al mal congénita, somos de alguna manera responsables de esta propensión ya que esta es el resultado del ejercicio de nuestra libertad como si, más que condición de posibilidad (como sería coherente con su planteamiento trascendental) se debiera entender la propensión como una especie de carácter adquirido, un modo de *deutera ousia* al estilo aristotélico de consideración de la conducta como una solidificación o interiorización de una determinada forma de ser aprendida mediante el hábito o la costumbre.

El propio Kant explica que este mal radical (*das radikal Böse*) no puede ser extirpado, «pues tal extirpación sólo podría darse a través de máximas buenas y no puede tener lugar cuando se postula que el fundamento subjetivo y último de todas las máximas es corrupto» (*Rel*, 39). Lo que sucede es que este pesimismo antropológico con respecto a la especie humana, al hombre *tomado en general*, parece mitigarse en relación a cada sujeto particular, pues «debe ser posible superarlo al darse en el hombre un ser cuyos actos son libres» (*Rel*, 39). El hombre es malo por naturaleza, esta es la tesis que vendría a mantener el concepto del mal radical, pero Kant no logra ofrecer una prueba de su polémica afirmación. En cualquier caso, a pesar de que la explicación del mal radical no dé razón completa de los motivos por los que el hombre decide no respetar la ley moral, es a la vez una manifestación de hasta qué punto «el fundamento subjetivo para la adopción de máximas morales es inescrutable» (*Rel*, 56) y por tanto es imposible dar razón completa de la radical libertad de nuestra voluntad. No olvidemos que la *Crítica de la razón pura* decreta la libertad como el *noúmeno* inescrutable en cuanto incognoscible por habitar en el océano inmenso de la dialéctica trascendental.

En cualquier caso, sólo en el hombre cabe la posibilidad de una conducta buena. Los animales no pueden ser malos, porque tampoco pueden ser buenos. Porque en el *modo de ser animal* no cabe otra opción que la realización de la animalidad, esto es, que la consumación de una forma de ser cuyo éxito depende de la satisfacción de instintos que la naturaleza pone, de hecho, a su disposición. El lobo no es malo por comer corderos, ni las orcas podrían ser mejores si no devoraran en la orilla a los lobos de mar. El animal, dando rienda suelta a sus instintos, desarrolla su animalidad precisamente en la necesidad

que le constituye. ¿De qué depende esa necesidad? De no poder hacerlo *de otra manera*. En el caso del hombre, las cosas no son así⁶. Una larga lista de filósofos, fundamentalmente de cuño nihilista y existencialista, han descrito al hombre como el animal abandonado a su suerte, el ser arrojado, el animal echado a vivir... Formas literarias, en suma, de poner voz a una experiencia, la nuestra, la de esta especie a la que pertenecemos, que nos asegura que el mundo no está hecho a nuestra medida. El desvalimiento esencial de lo humano no encuentra en el mundo, en el medio, en la naturaleza, el contexto en el que y con el que compensar sus deficiencias. Para que el mundo sea un hogar, el hombre tiene que construirse; para que la naturaleza responda a las necesidades básicas, el ser humano tiene que transformarla. De esta manera, se pone sobre la mesa la primera experiencia de la libertad como modo de creatividad para con un mundo que nos las promete complicadas. Así pues, la libertad que le viene de serie al hombre se hace patente, antes que en la reflexión concienzuda, en la capacidad de recrear una realidad que responda a sus necesidades, abrigue sus miserias y fortalezca sus debilidades. Esto es lo que Zubiri denominó *moral como estructura*.

El ser humano tiene, por tanto, una primera y básica configuración moral que le viene dada en su constitución como ser humano, en su imperiosa necesidad de tener que *hacerse la vida*. Cubre esta osamenta fundante la carne de una determinada forma de actuar y de dotarse así de contenido. Esta otra dimensión es la que responde a cómo el hombre actúa en momentos concretos en los que tiene que elegir, en los que tiene que obrar. En suma, el hombre podrá ser inmoral (porque sus decisiones o actuaciones vayan a la contra de la búsqueda del bien) pero nunca a-moral, porque ya desde siempre está moralmente estructurado. Por ello, volvemos a una apreciación del principio: aún en la maldad, el hombre demuestra su estructuración moral a pesar de la inmoralidad de su contenido. Esto es, aun en una conducta doblegada por la maldad, el hombre sigue siendo hombre. Aquí está el fondo filosófico de toda tarea de reinserción que vehicula el derecho penal de los estados democráticos. La prohibición de libertad no tiene como objetivo final el castigo o la rendición

6 Según Emilio Lledó, el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana comienza a despegarse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del mero vivir al amplio y difuso ámbito de la consciencia. Podemos añadir, pues, que la tarea del lenguaje, de la palabra, de la cultura, es inequívocamente la de domeñar racionalmente mediante hábitos de comportamiento excelentes los instintos permanentes instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana, en la medida en que el ser humano se sabe distante de ella. Por eso fracasaron los intentos de explicación conductual del conductismo, porque equiparaban tanto el aprendizaje humano y animal que no entendían ni la particularidad de este ni la especificidad de aquel. Este espacio intermedio entre instintos y respuestas es el que trató de tematizar el giro cognitivista.

de cuentas al modo *ley del talión*. Los estados democráticos configuran su sistema penitenciario con la mirada puesta en el tiempo suficiente como para moldear el carácter, convertir la conducta, doblegar los instintos...

Moral como estructura y moral como contenido nos ponen sobre la pista de una libertad esencial en el hombre que se actualiza en cada acción, en cada decisión. Pues bien, la solidificación de una manera concreta de estar en el mundo, de responder a los instintos y de relacionarse con otros (es decir de poner en práctica esta dimensión de la *moral como contenido*) es lo que configura el carácter y, por tanto, la conducta. Hablar de conducta es hablar del modo personal y particular por medio del cual el ser humano se ha equipado con su kit habitual de comportamiento para poder vivir, esto es, para poder ser siempre fuera de sí, en las circunstancias y con los otros. Y así, cada uno de nosotros es lo que es, lo que le constituye como miembro de la familia humana, más todo el arsenal que determina su habitualidad, es decir, su conducta. El carácter, entonces, es fruto del contexto en el que se está, del aprendizaje que se ha llevado a cabo, tanto consciente como inconscientemente (con la imitación de modelos observados y de respuestas de los otros), y de las aptitudes con las que se cuenta. Tan importante es el carácter y la conducta que podemos calificar a una persona en función de esta estable manera de ser: persona alegre, trabajadora, mentirosa, narcisista... ¿Y mala? ¿Se podría, en función de una conducta mala, calificar así a alguien?

En nuestra primera intención de bosquejar una explicación de la maldad, la primera pregunta que se nos ocurre es saber qué hace a una conducta buena o mala, o lo que es igual, ¿qué es lo bueno y qué lo malo para que, siguiéndolos, queden configuradas nuestras conductas de una determinada manera? Escuchemos a Spinoza en su *Ética* (IV, Prefacio): por bueno se entiende aquello que, con seguridad, nos acerca a nuestra naturaleza humana; por malo aquello que nos aleja de ella. Es decir, la conducta buena es aquella forma de ser configurada en torno a lo que al hombre le hace ser tal, desarrollarse como tal, continuar perfeccionándose como tal. Precisamente, debido a su carácter completamente incompleto, la bondad para él tiene que ver con esa manera habitual de proseguir su trayecto de plenitud, de llenado progresivo de una existencia que de por sí está vacía. Ahora bien, en este camino de transformación conductual y de configuración del carácter, la libertad no sólo puede orientarse hacia el bien (aunque sea mediante la huida de aquello que se sabe que perjudica, como dijimos antes) sino hacia el mal.

Recuérdese aquí a Schelling: «la verdadera concepción vital de la libertad es que es una posibilidad de bien y mal» (1989, p. 25). Negar la existencia del mal implica, necesariamente, cargarse la posibilidad de la libertad, sostiene el filósofo idealista. No en vano, el tratado de Schelling sobre la libertad puede denominarse a su vez como una «metafísica del mal». Pero, ¿cómo es posible

afirmar la realidad del mal sin imputar responsabilidades directas a Dios? La creación divina consiste en la transmutación en luz de lo que originalmente era el principio de oscuridad. Este principio de oscuridad se manifiesta en los hombres como *voluntad de sí* que, en la medida en que todavía no se ha elevado hasta la completa unidad de la luz, es la fuente del mal⁷. Sólo los hombres son los únicos que pueden separarse y romper lo que en Dios es indisoluble: los conceptos metafísicos de *fundamento* y *existencia* que son claves en la *Naturphilosophie* de Schelling. Esa disolución de esos dos principios que supone la colisión entre las dos voluntades del bien y del mal, de la razón y de la pasión, constituye la posibilidad de la libertad y la necesaria existencia del mal; «y así como hay un afán por el bien, hay un entusiasmo por el mal» (Schelling, 1989, p. 44). Esto es lo propio del ser humano y esta es la esencia de la libertad. Es, sin más, una radicalización del concepto de mal radical kantiano: «Existe un mal universal [...] y sólo tras haber reconocido el mal en su carácter universal es posible comprender el bien y el mal en el hombre también» (Schelling, 1989, p. 52).

Una primera aproximación a la maldad daría cuenta, en este sentido, de aquellas acciones que, más que conjuntar lo que el hombre es, su naturaleza, con la existencia concretada por sus acciones determinadas, acaban separándolas radicalmente. Y así, nuestra esencia como seres humanos no se vería plasmada en la conducta, en los compromisos habituales en los que la libertad se pone manos a la obra. En la maldad no se cumple el adagio latino *operari sequitur esse*, sino más bien al contrario: el hacer subvierte, degrada, degenera nuestro ser. Y cuando esto sucede, cuando la maldad configura nuestro armazón conductual, ¿no dejamos entonces ya de ser libres para elegir? ¿No estamos ya siempre optando por el otro camino? Otra razón para descubrir cómo la maldad en ningún caso viene bien a su gestor. La maldad, en definitiva, aleja al hombre de su ser porque le impide radicalmente su *tener que ser*.

III. FENOMENOLOGÍA DE LA MALDAD: LOS GRADOS DE LA EXPERIENCIA

Desde esta primera aproximación quisiera, ahora, ensayar un modelo inicial de gradación de la maldad en cuatro niveles que irían desde la acción más evidente que consiste en aquellas tendencias conductuales que van contra la vida, hasta el nivel aparentemente menos pernicioso en el que la maldad tiene que ver con un tipo de acción sobre un tercero que sólo daña a largo plazo, la relativa a lo que aquí aportamos como la *sospecha de la intención*. Vayamos, pues, a ello.

En primer lugar, el nivel más agravado de maldad está precisamente en

7 Algo de esto había ya indicado Schopenhauer en su lucha contra el principio de individuación de la voluntad que tanto sufrimiento generaba en la existencia.

la ejecución del mal mayor que viene dado por causar una tentativa directa contra la existencia de otro. Ese deseo de acabar con la vida de los demás deliberadamente urdiendo todas las tretas y artimañas posibles para que surta el efecto querido cuenta como el nivel más alto de la maldad humana. Los demás «son un infierno» había dicho Sartre; el hombre nunca deja de ser «un lobo para el hombre» había advertido antes Hobbes... y así tantos otros. Lo que sucede es que, de esta constatación al crimen hay un trecho. El trecho en el que se reconocen fallidos los instrumentos sociales para controlar la competitividad y la agresividad de unos para con otros; el trecho en el que fracasan los constructos jurídicos para aliviar la *insociable sociabilidad humana* (en el sentido de Kant) por la cual los hombres se descubren tan atacados por los otros como necesitados de ellos; el trecho en el que el «yo» se ha forjado en términos tan sustancialmente egoístas que nunca ha podido reconocerse en un «tú» para ser un «nosotros» enriquecido. Un «yo» que ha necesitado marcar su territorio evitando cualquier injerencia que siempre es vista como amenaza. El crimen en su estadio más original y primitivo se configura así y aquí: como una permanente lucha de unos contra otros, de hordas contra hordas, de tribus contra tribus, de pueblos contra pueblos, de imperios contra imperios. Guerra permanente *omnia contra omnes* que sólo después, en los estados modernos, en los estados de derecho, se descubren como experiencias de conductas criminales. Por eso, este tipo de maldad sitúa al hombre en un estadio previo a su madurez racional como ser humano y como especie. Que las diferencias, por otro lado esenciales en la convivencia humana, puedan resolverse sin puños, sin armas, sin sangre, es sin duda un gran avance de la humanidad de la que se reniega cada vez que el hombre accede a modos de resolución primitivos⁸. Decía alguno de los testigos de los crímenes de Auschwitz que lo peor para la reflexión era pensar que todos aquellos campos de exterminio habían sido ideados y puestos en práctica por hombres, y nosotros, cada uno de nosotros, también lo éramos. Ponían estos mártires el dedo en la llaga de la incontrovertible y escalofriante realidad de hasta dónde podemos llegar como hombres. ¿Cómo puede un ser humano llegar hasta ese extremo con uno de sus semejantes? ¿Podría cualquiera, sometido a ese mismo tipo de presión o de amenaza, preso de aquel narcisismo psicótico, encarcelado por un tipo de afrenta a la

8 Se abre aquí un campo muy interesante de trabajo para la interdisciplinariedad de la filosofía, de la psicología y de la criminología. Se trataría de establecer escalas de análisis para comprobar cómo el sujeto que incurre en un crimen de modelo agravado, como este, está preso de un cierto tipo de razonamientos copados por lógicas que han de ser superadas, o es heredero de formas de resolución no pacífica como aquellas que se le han ido inoculando por medio de observación de otras conductas, o de imitación de modelos... Y quizá, por qué no, descubrir cómo muchos de ellos poseen filosofías de base que llevan a intuir su concepción de la vida, precisamente y también literalmente, como una lucha a muerte.

que no se le ve solución pacífica, o dejado al libre albur de instintos violentos de posesión y dominio, controlarse?⁹ Se plantea aquí un reto social, político y educativo consistente en cómo aprender y, por tanto, cómo enseñar a tolerar la frustración. Bajo la personalidad del criminal¹⁰, seguramente, no sólo haya nulas dosis de tolerancia al fracaso, sino procesos psicóticos de proyección que terminan externalizando responsabilidades que sólo son individuales e intransferibles, además de todo un conjunto de factores que *comórbidamente* interactúan y que contribuyen, aunque no siempre a atenuar y mucho menos a justificar, sí a explicar las causas de tal conducta concreta¹¹.

Un segundo grado de maldad tendría que ver con aquellas acciones infligidas contra la existencia de un tercero, sin que de esa acción derive el fin del primer nivel, esto es, el objetivo de acabar con la vida de otro. Entran aquí, con pleno derecho, desde las torturas, las palizas, los maltratos físicos... así como toda la pléyade de delitos contra la integridad física y psíquica de las personas. Estamos en un grado menor de maldad porque el resultado final no alcanza la desgracia del primero, pero no porque las motivaciones del actor del daño tengan que ser obligatoriamente diferentes. De hecho, puede que el fatal desenlace no llegue por circunstancias ajenas inesperadas. La calificación moral, creo, es la misma. Jurídicamente no es el mismo delito; moralmente se trata del mismo fin: anular al otro con una intervención decidida y desmedida sobre su existencia. Cierto es que cuando la maldad hace su aparición, sin el objetivo de buscar la muerte pero con esas mismas motivaciones de ir contra la vida, la acción trata de extender *ad infinitum* sus consecuencias. ¿Por qué? Porque aquí el objetivo del crimen se prolonga indefinidamente hasta generar una existencia (en la persona objeto del dolo) fóbica y angustiosa, incapacitante y, en muchos casos, insoportable. ¿Acaba el sufrimiento cuando se curan las heridas? ¿Acaso finaliza el dolor del alma cuando sana la carne? Aquí hay verdadera víctima. En el nivel anterior me atrevo a decir que no. Quien

9 En nuestra opinión, esta es la pregunta que subyace al tipo de investigación social de la que se habla en *El efecto Lucifer* sobre cómo fue posible que jóvenes sin antecedentes delictivos, sin problemas psicológicos aparentes, tras haberse apuntado como voluntarios en una prisión, pudieran llevar a cabo actos inconcebibles en otras situaciones. Y entonces, ¿la persona acaba siendo corrompida por el lugar en el que está? «La línea entre el bien y el mal, que antes parecía impermeable, ha demostrado ser muy difusa» (Zimbardo, 2007, p. 271).

10 Los psicópatas, la gente singularmente insensible y dañina, se sitúan en el extremos más perjudicial en el abanico de interacciones prosociales/antisociales y se les puede distinguir por la frecuencia, la intensidad y las modalidades a menudo inicuas y perversas de sus conductas lesivas. Cfr. Tobeña, 2017.

11 Se puede consultar, a este respecto, la importancia de lo contextual y educativo en los perfiles psicopáticos, según la Escala Hare de Psicopatía.

desgraciadamente ha perdido su vida por un acto criminal ya no puede vivirse desde esa condición. La consideramos víctima, pero no lo es en el sentido de *serse*, en el sentido de poder sentirse como tal. Pues bien, la víctima de este segundo nivel de maldad termina siéndolo también de su propia memoria, de su propia historia. Una y otra vez sobrevuelan recuerdos que hieren, si no con la misma intensidad, sí con el mismo realismo al propio sujeto. La víctima comienza a ver el pasado y a esperar el futuro desde la óptica del acontecimiento criminal. Todo está gobernado por la sombra alargada de aquella vivencia que emborrona cualquier felicidad pretérita y anula todo proyecto personal por venir. Se realiza, entonces, la promesa de *totipotencialidad* de la maldad justo en la capacidad que tiene de anular la libertad del otro en la proyección de su existencia.

En el tercer nivel de maldad situamos aquellas acciones que podrían haber evitado la comisión del delito. Da igual si, jurídicamente, estamos ante la colaboración necesaria, la complicidad o simplemente la omisión del deber de socorrer. La acción humana es ahora responsable de haber puesto las *condiciones de posibilidad* necesarias para perpetrar el mal, de mantener la *infraestructura* en la que acontece la maldad, de escaquearse del deber de socorro ante la víctima, o incluso de *no haber hecho*, esto es, de haber omitido, no sé cuántas acciones para haber evitado la desgracia. Moralmente estamos ante la acción que, sin tener la intención perspicua de atentar contra la integridad de un tercero (nivel 2) o de eliminar la vida de otro (nivel 1), contribuye decididamente a que la maldad consiga su objetivo. Y, si no puede hablarse de contribución decidida, al menos podría pensarse en aquella acción cuya intervención, en sentido contrario, hubiera hecho mella en las pretensiones de la maldad hasta, incluso, poderla haber evitado. Es la maldad del actor secundario que no da la cara, del que quiere pasar de largo, del hombre que no quiere verse envuelto en problemas...¹² Para ilustrar algunas de las características de este nivel, quizá venga bien fijarnos brevemente en el diagnóstico que Hannah Arendt llevó a cabo cuando cubrió el juicio a Eichmann en Jerusalén y que motivó su *Informe sobre la banalidad del mal*. Adolf Eichmann había sido un alto cargo del ejército nazi con influencias decisivas en la solución polaca y en los campos de exterminio. Eichmann fue juzgado en Jerusalén. La filósofa, que voluntariamente se prestó a escribir sobre el juicio al militar para *The New*

12 Estaríamos, de alguna manera, presuponiendo la tríada famosa en este tipo de trabajos sobre el mal: mal cometido, padecido y consentido. Una amplia exposición al respecto puede verse en Arteta, 2012. De suerte -explica Aurelio Arteta- que el aparente no-hacer es un hacer real; en la vida social, el dejar de hacer uno mismo corresponde a un dejar hacer a otros. El consentimiento cómplice del mal no es un *como si* se hubiera cometido ese mal, sino más bien un modo de cometerlo o un requisito ineludible para su ejercicio.

York Yorker, descubrió que bajo la personalidad de Eichmann no estaba la de un psicópata ni la de un criminal, sino sencillamente la de alguien que seguía sin más los postulados de la ley positiva. Eichmann era un burócrata que continuaba poniendo en práctica los principios del régimen sin pararse a pensar en la legitimidad de las normas dictadas. Es lo que tiene la obediencia ciega y la necesidad personal de no sentirse extra-sistema. Eichmann no había sido sino un garante de una correa de transmisión que venía de más arriba¹³. Los campos de exterminio eran la respuesta del régimen de Hitler a los responsables de la degradación de la vida alemana: los judíos. De esta manera, Hannah Arendt concluye que ahí puede comprobarse una característica general de la condición humana, de la acción en la que al cumplimiento de los preceptos y al seguidismo de las normas les subyace *la banalidad del mal*. Es la maldad inconsciente que se cuele en los modos habituales de vivir, de continuar, de no salirse de la norma, de no actuar contra las opiniones mayoritarias. Efectivamente, y esto no deja de ser altamente curioso, la banalidad del mal se hace más evidente en momentos de fuertes crisis, de contextos políticos complejos y sobre todo en tiempos de triunfo de los totalitarismos. Quién iba a decir que, en una manifestación del mal radical, como es la experiencia totalitaria en la que -según sostiene Arendt (2015)- todo puede ser destruido porque ahora *todo es posible*, acontezca precisamente esta banalidad del mal encarnada, en nuestra opinión, en este nivel 3 de maldad en el que, al final, resulta que todo lo que sucede es porque *la vida es así; qué le vamos a hacer; cualquiera dice nada; como para meterse en jaleos...* Razonamientos a los que le falta la razón precisamente ahora, en los tiempos en los que se han finiquitado los totalitarismos políticos tan perniciosos y en los que se nos han colado, sin darnos cuenta, otros modos totalitarios económicos y sistemáticos que han pautado estas formas comunes de comportamiento neutrales ante el mal infligido contra los demás. Es la maldad que funda el silencio cómplice, el aquilatamiento a los modos de vida desiguales, el pisoteo a los más débiles... Por eso, en este mismo nivel, creemos que deben situarse todas las acciones que vienen pautadas por un sistema estructuralmente malo que degenera las voluntades individuales hasta que ellas mismas lleguen a considerar que aquellos modos de comportamiento públicos compartidos, aun siendo intrínsecamente malos,

13 «Por muy monstruoso que los actos fueran, el implicado no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que se pudo detectar en él [...] no era estupidez, sino una curiosa, muy genuina incapacidad de pensar» (Arendt, 1971, p. 417). «El hecho de que nadie: ningún amigo, ninguna mujer (sin duda, tampoco su madre), ninguna institución [...] le reprocharan a su padre que caía en el pecado; esta omisión universal es también, naturalmente, un pecado; no: no ‘un’ pecado, sino todo un sistema de pecados». (Anders, 2001, p. 92).

puesto que son de todos, no implican responsabilidad personal alguna. Las sociedades del siglo XXI, sin embargo, han avanzado en la determinación de nuevas pautas educativas para que, prácticas aparentemente comunes y compartidas, no sirvan de caldo de cultivo o incluso de justificación de actos criminales, por ejemplo, relativos a la violencia de género o al racismo, por poner algunos ejemplos.

Por último, detectamos un nivel de maldad que, por definición, es mucho más sutil, menos evidente y mucho más escurridizo. Creo que es una de las propuestas originales que se tratan de exponer en este artículo y que hemos denominado *sospecha de la intención*. Como hemos venido diciendo y, por otro lado, como es un lugar común de todo razonamiento ético, siempre que hablamos de moral tenemos que incorporar la libertad. Sin la disposición para una acción libre, no determinada, consciente y autónoma no puede darse cualificación moral alguna. La moral queda co-implicada con la libertad precisamente por poder apelar a esta última siempre que la acción *podiera haberse hecho de otra manera*, siguiendo a Aristóteles. La profundización en la cuestión de la libertad, que ha hecho correr ríos de tinta en una inmensa cantidad de clasificaciones y de tipologías, no hace más que perfeccionar aquella clásica diferenciación de la libertad humana entre libertad exterior y libertad interior¹⁴. La primera haría relación a la ausencia de impedimentos para la realización de la acción concreta. Esta primera dimensión sería la más básica, la más común, la que pertenece al acervo colectivo para el que ser libre es tanto como no ser esclavo, no estar encadenado, no estar impedido. Esta libertad, que teóricos de la talla de Benjamin Constant habrían calificado como *la libertad de los modernos*, sería la libertad definida en negativo, aquella que incorpora, para su determinación, la negación de cuantas cadenas puedan someter la iniciativa y la libertad constitutiva de lo humano. Sin embargo, a nosotros nos interesa la otra, la que pasa quizá más desapercibida: la libertad interior¹⁵. La libertad de la conciencia. La libertad del pensamiento. La única, insisto en ello, la única indisponible para un tercero. Nos podrán tapan la boca, nos podrán atar, nos podrán encarcelar, nos podrán torturar... pero nunca jamás podrán doblegar nuestro pensamiento¹⁶. Y aquí creo que se sitúa el origen de un cierto tipo de personalidad criminal incipiente: no poder soportar esta libertad del otro; no

14 Remitimos al profundo y sugerente trabajo del profesor Emilio J. Justo, *La libertad*.

15 No dejan de ser geniales las páginas dedicadas a este tema por Víctor Frankl en *El hombre en busca del sentido*, en las que el autor mantiene la idea de que, a pesar del contexto de exterminio, incluso en un campo de concentración es posible reivindicar la libertad espiritual como vestigio de su ser. Es lo que Frankl llama independencia mental incluso «en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física».

16 «Es esta libertad espiritual -sostiene Frankl- que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido»

poder respetar ni imaginar que, al final, aunque la víctima esté doblegada del todo al verdugo, este último se quede sin poder someter también la libertad interior de su víctima. Es evidente que aquí están los rudimentos del maltrato psicológico y los fundamentos de la estructura psicológica del maltratador y también del dictador. Tienen que acabar con la vida de sus víctimas porque es la única manera de hacer definitiva su omnipotencia sobre todo lo que se resiste a sus voraces ansias de dominio. Sólo el crimen acaba con la libertad interior eso sí, con la tragedia añadida de que ni siquiera la muerte permite al verdugo disponer a su antojo de la libertad total de su víctima; tan solo aniquilarla. Mi idea es que esta necesidad de control sobre el *tabernáculo sagrado* del otro, como es su conciencia, su libertad interior, comienza en estadios tempranos precisamente con lo que aquí se llama *sospecha de la intención*. Nos referimos a las ocasiones en las que la maldad hace su aparición en los deseos de averiguar las intenciones, de construir relatos de acciones a partir de interpretaciones interesadas de las intenciones de los otros. Pensemos, por ejemplo, en la estructura de una personalidad celosa. El comportamiento del celoso tiende a evaluar la mayor parte de las acciones de la persona amada, incluso las absolutamente neutrales, como constataciones de que hay una tercera persona, que ya no le quiere, que nada es igual que antes... Cualquier acto, incluso el más anodino como parar en un bar para entrar en el baño, puede ser leído como un reiterado y deliberado intento de ver a otras personas. Por mucho que la víctima (porque ya desde ahora comienza a serlo) intente explicar que no es así, que para nada está pensando en nadie más, que en absoluto tuvo esa intención... ¿habrá alguna manera de tranquilizar al celoso?, ¿habrá algún modo de objetivar que, efectivamente, esa no fue la intención, que simplemente entró al baño sin otro objetivo? Este desgastador intento continuado por aclarar las intenciones, por jurar y prometer la rectitud de sus deseos, por abrir la intimidad de su conciencia... nunca da resultado. Y si lo da, es solo parcial, momentáneo.

En esta *sospecha de la intención* reiterada, mantenida en el tiempo, incrementada por las interpretaciones distorsionadas de la realidad de quien ama obsesivamente con cada vez más afanes de sometimiento, dominación y posesión, está la primera maldad que sirve para construir estructuras de personalidad patológicas que terminan, en la mayoría de los casos, subiendo de nivel. De nuevo, detectar estas conductas, aprender socialmente que no hay nada de salubridad en los celos, que no hay nada de amor en los deseos de posesión y que hay curar las desesperadas intenciones de control, se plantean como retos para la prevención de la maldad y del crimen.

IV. CONCLUSIONES

Se nos podría objetar que al menos debería faltar un nivel último relativo a las acciones que, aun no teniendo un objetivo con clara intención de desencaminar la esencia del hombre de su existencia, podrían ser todavía calificadas de *maldades menores*. Son todas las acciones referidas a la carencia, a la falta, a la incompletud de multitud de actos que podrían haber culminado en finales mejores. No está recogido aquí porque este tipo de maldad es más bien constitutiva de nuestra condición humana. Mientras que cualquiera de los otros niveles serían desde reprochables y reprobables hasta censurables y delictivos, en este ámbito estaríamos fundamentalmente en los terrenos de la debilidad de la existencia humana, en el ámbito de la conciencia personal que sólo sabe cuánto pudo dar de sí y no realizó, cómo debió haberlo hecho y no lo hizo, o hasta dónde pudo haber llegado y no quiso... No se puede más que hacer saber a nuestros semejantes que nuestras acciones siempre están contagiadas de nuestra misma precariedad y que, por tanto, su resultado es a todas luces mejorable en una constatación positiva, si ello sirve para el progreso, para la mejora, para la transformación, para el ánimo siempre dispuesto a superarse, y en una constatación, por el contrario, negativa, si tal fragilidad sólo responde a faltas conscientes de solidaridad y de justicia. Apelar a este nivel es reconocer que, más allá del mínimo moral exigible que comienza siempre en negativo (*no matar, no robar, no torturar...*), la condición humana está llamada a un plus de compromiso en el que no sólo no debemos evitar el mal sino proseguir como sea el bien, el nuestro y el de nuestros semejantes. Pero este es un nivel ulterior de trabajo al que sólo la moral y la convicción personal puede apelar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERS, Günther (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós
- ARENDT, Hannah (1971). «Thinking and moral considerations: a lecture». *Social Research*, (38): 417-446
- ARENDT, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Informe sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- ARENDT, Hannah (2015). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARTETA, Aurelio (2012). *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- CHILLÓN, José Manuel (2006). «El mal: entre la razón y la religión». En: José María Enríquez (ed.). *La experiencia del mal a través del cine*. Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes, pp. 81-96.
- CHILLÓN, José Manuel (2019). «La experiencia patológica del mal». En: Javier de Santiago, Nubia Carolina Rovero y Luis Miguel Sánchez (coords.). *Psicopatía*.

- Un enfoque multidisciplinar*. Barcelona: McGraw Hill, pp. 13-30.
- BERNSTEIN, Richard (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod editores.
- FRANKL, Víctor (2015). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- FROMM, Erik (1977). *En el corazón del hombre*. México: FCE.
- JUSTO, Emilio (2016). *La libertad*. Madrid: BAC.
- KANT, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza
- LLEDÓ, Emilio (1988). «Aristóteles y la ética de la polis». En: Victoria Camps, (ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, pp. 137-207
- RICOEUR, Paul (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCHELLING, Friederich (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos
- SPINOZA, Baruch (1977). *Ética*. Madrid: Editora Nacional.
- TOBEÑA, Adolf (2017). *Neurología de la maldad*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- TUGENDHAT, Ernst (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- ZIMBARDO, Philip (2008). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Paidós.

JOSÉ MANUEL CHILLÓN es Es Profesor Titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Valladolid.

Líneas de investigación

Fenomenología, Filosofía Contemporánea, Procesos de racionalidad contemporáneos

Publicaciones recientes

- (2022): «The unitary sense of human being. A husserlian approach against reductionism» en López- Valera, *Protecting the mind*, Springer, pp. 19-31
- (2021): «La mística y sus indicaciones formales para el pensar. Agustín en el II Heidegger», *Ágora. Revista de Filosofía*, 40, 1, pp. 179-205

Correo electrónico: jose.chillon@uva.es