



Diana Sperling*

La cuenta del mal

¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un predecesor, y cuán grande! Casi no conocía a Spinoza: fue una ‘acción instintiva’ la que ahora me impulsa hacia él. No solo que su entera tendencia es semejante a la mía —convertir el conocimiento en el *afecto más poderoso*—, sino que me reencuentro a mí mismo en cinco puntos centrales de su doctrina: este pensador más anormal y más solitario me es el más cercano precisamente en estas cosas: él niega la libertad de la voluntad, los fines, el orden moral del mundo, lo no egoísta, el mal; aun cuando por cierto las diferencias son inmensas, estas radican más en la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa*: mi soledad... por lo menos es ahora una soledad de dos.

Así le escribía Nietzsche en 1881 a su amigo Overbeck. En esta carta, el filósofo no solo expresa su asombro encantado por haber encontrado un par —la rara constelación que se produce cuando dos solitarios descubren que no lo son tanto—, sino que traza un mapa de nociones afines que, de algún modo, dibujan el entero campo de la moral occidental, desde los siglos platónicos hasta la modernidad. En efecto: esos “cinco puntos centrales” no constituyen una mera enumeración, sino que se conectan entre sí y forman un sistema conceptual donde cada uno implica y remite a los otros. Para que el mal tenga entidad, debe suponerse la libertad de la voluntad; es ella la que, desviándose de “los fines” con que

Mi familia muerta (My Dead Family), 2009
Ushuaia’s End of The World Biennale 2nd Edition, Ushuaia
Cortesía del artista y Ruth Benzacar Art Gallery, Buenos Aires
Fotografía: Carla Barbero

Dios habría creado el mundo (recuérdese la *Teodicea* leibniziana), el Sumo Bien, altera ese “orden moral” en el que el Bien debería realizarse, venciendo los intereses egoístas de los individuos. Es el Mal, entonces, el término que tracciona y define el campo de los otros. Así, Mal, con mayúscula.

Uno de los problemas que desvelan a la filosofía desde sus comienzos pasa por ahí, por decidir si el mal es un término positivo o negativo, si se trata de una sustancia o, por el contrario, es solo carencia o negación. En el primer caso —el Mal sustancial—, la mayúscula anoticia de esa consistencia, y queda incluido en el ámbito de la moral. En el segundo, el mal como carencia o negación, el protagonismo queda del lado del Bien como valor positivo, y el mal se mediría con esa vara: lo que se aleja del Bien o carece de él. Pero

esta alternativa —Mal sustancial vs. mal privativo— no es la única forma de pensar cuestión tan compleja, a pesar de que Occidente no logra salir de la disyunción. En una primera y provisoria aproximación, y a los efectos de delimitar (aun si precariamente) el terreno de lo que nos ocupa, diría que la moral (aliada, siempre, a la teología) decide acerca de los contenidos del Bien y del Mal. De ahí su sustancialidad, solidaria siempre de un pensamiento finalista, que apunta al cumplimiento de un proyecto (de Dios, de la Historia...). La ética, por su parte, que no se ajusta a tal marco, podría pensarse en términos más estructuralistas: no se ocupa de contenidos ni de términos “en sí”, sino que trata de lugares y de oposiciones, y sus reglas internas no se determinan desde una culminación esperada o planeada, sino que solo —y nada menos— regulan las relaciones de los elementos en el interior de ese conjunto.

Spinoza y Nietzsche —de ahí el parentesco que el último descubre y celebra— son pensadores de la estructura (llamarlos estructuralistas sería un abuso de lenguaje o un anacronismo, salvo que admitamos, como creo debemos hacer, que la idea de estructura es inherente al pensamiento, aunque el término técnico haya surgido en épocas recientes y no estuviera disponible para los autores que comentamos). Así como Spinoza disuelve la sustancia en sus modos —es decir, paradójicamente la desustancializa, con lo cual la desteologiza y la desontologiza, *malgré* Deleuze—, Nietzsche desarma todas las categorías de pensamiento solidarias del sustancialismo platónico-aristotélico. Su “filosofar a martillazos” no es sino demoler esa construcción bimilenaria, a la que Heidegger, unas décadas más tarde, llamará “la metafísica como onto-teo-teleología”.

Curioso: la prolífica y multifacética obra nietzscheana se ramifica en líneas diversas y se “modaliza” (diría Spinoza) según el legatario que la tome. Heidegger es, sin duda, uno de los más (si no el más) relevantes y notorios herederos de Nietzsche; pero, de una manera no tan explícita, lo es también Walter Benjamin. Las lecturas que ambos hacen de su antecesor son en muchos puntos radicalmente opuestas (este hecho tal vez resulte elocuente acerca de la naturaleza paradójica de toda herencia). En el medio, como haciendo equilibrio en una

* Filósofa, escritora, ensayista y docente argentina.

cuerda tendida sobre el vacío, algunos pensadores difíciles de encasillar, como Hannah Arendt. Si bien ella se reconoce explícitamente discípula del maestro de Friburgo y reitera algunas de sus frases encantatorias (que, sin duda, produjeron ese efecto en ella misma), es posible escuchar, en muchas de sus líneas, el aliento benjaminiano. Esta sutil inspiración se manifiesta en particular en las concepciones arendtianas de la historia, allí donde introduce las nociones del perdón y la promesa como modos de levantar el peso de la irreversibilidad del tiempo. ¿No es acaso esa una idea cercana al mesianismo de Benjamin, entendido como redención de los oprimidos?

Pero hay otra línea que me gustaría sugerir: la oposición flagrante entre Heidegger y Benjamin con respecto al legado nietzscheano estriba, entre otros rasgos, en que el pensador de Messkirch recupera, con valor positivo, aquello que Nietzsche había repudiado: la historia monumental. La apuesta heideggeriana al grandioso futuro del “espíritu alemán”, expresada en términos grandilocuentes, de acentos wagnerianos —en particular en su célebre discurso del Rectorado (1933)—, será refutada punto por punto por los textos “Sobre filosofía de la historia” (conocidos popularmente como las *Tesis*) que Benjamin escribe en 1939, poco antes de morir y acosado, precisamente, por el avance del nazismo, movimiento que supuestamente encarnaría para Heidegger el mentado progreso. La herencia hegeliana se sobreimprime a la nietzscheana: si el padre de *Zaratustra* había puesto a Hegel cabeza abajo, el autor de *Ser y tiempo* lo vuelve a plantar sobre sus pies, devolviéndole los laureles, reafirmando su confianza en la gloria del porvenir germano y reivindicando los valores mítico-heroicos que Wagner había traducido en música.

Por su parte, el autor de las *Tesis* descrece —y con buenas razones— de tal grandiosidad: “Todo monumento de cultura es, a la vez, un monumento de barbarie”, dice allí. Él sabe bien —la multimilenaria historia de su pueblo lo demuestra— que no hay pirámide, palacio u obelisco que no tenga sangre de oprimidos mezclada en el cemento con que ha sido levantado. Nada más antagónico a la idea hegeliana de historia y de progreso que la experiencia judía. Para Hegel, el tiempo histórico avanza a

fuerza de negación y superación de lo anterior; para la concepción mesiánica, nada queda borrado ni eliminado de la historia, sino que, por el contrario, hasta lo más nimio e insignificante es un hilo indispensable del tejido temporal y humano. No hay en él jerarquías ni clases, superior ni inferior. La historia se escribe más con restos que con monumentos.

Tal vez nadie lo exprese mejor que Levinas, especialmente en una de sus *Cuatro lecturas talmúdicas* (la primera, dedicada al Día del Perdón). Allí expone el debate entre dos sabios del Talmud, a partir del aserto de la tradición judía en el que se establece que ese día se trata de obtener el perdón en dos niveles: el de las faltas cometidas para con Dios y el de las realizadas contra el semejante. La tradición establece que Dios no puede perdonar la ofensa que un hombre comete contra su prójimo, sino que es este, el ofendido, el único facultado para otorgar esa gracia. En la discusión, uno de los rabinos defiende una tesis “universalista” (lo único relevante sería el perdón de Dios), y el filósofo lituano-francés se decanta por la posición opuesta. El tal sabio, sugiere Levinas, considera que “los problemas entre los particulares no conmueven el equilibrio de la creación”, ya que “en el plano superior, en el plano de Elohim, en lo absoluto, en el nivel de la historia universal, todo se arreglará. Dentro de cien años no se pensará en nuestros pequeños dolores, en nuestros pequeños líos y en nuestras pequeñas ofensas”. Esta tesis podría “seducir a muchos hombres modernos, tan prendados de la grandeza [...]: las lágrimas y las risas de los mortales no cuentan mucho, lo que cuenta es la aveniencia de las cosas en lo absoluto”. Tal postura no convence al pensador contemporáneo: “Contra esta tesis viril, demasiado viril, en la que se perciben anacrónicamente ecos de Hegel, contra esa tesis que pone a lo universal por encima del orden interindividual, es contra la que se levanta el texto de la Guemará (segunda parte del Talmud). No. El individuo ofendido debe ser aplacado, abordado y consolado individualmente. El perdón de Dios —o el perdón de la historia— no puede ser acordado sin que se respete al individuo. Quizás Dios no sea sino este permanente negarse a una historia que se las compone perfectamente con nuestras lágrimas privadas. La paz no se instala en un mundo sin consolaciones” (Levinas, s. f., pp. 38-39).

La sustancialización va de la mano de una afirmación de lo universal como valor absoluto, de una creencia en la totalidad (esa contra la que Levinas, influido por Rosenzweig, escribe su obra mayúscula, *Totalidad e infinito*) que arroja a lo pequeño, lo singular y lo individual al rincón de los desechos. La tendencia dominante del pensamiento —la filosofía, la historia— occidental se ha desplegado en esa dirección totalizadora. Es tal sentido el que Levinas refuta en uno de sus últimos textos, una suerte de continuación y refinamiento de su *Totalidad*. ... en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* lleva al paroxismo su confrontación con Heidegger. Si este se decanta por el predominio del Ser, Levinas recupera al ente; si el alemán canta las loas de la existencia, el francés clama por el existente. Para él —como para Benjamin, Arendt, Rosenzweig, pero también Nietzsche y Kant, al menos en cierta perspectiva— el “progreso de la historia” no puede ser la excusa del arrasamiento de lo menor a favor de lo mayor, de lo ínfimo en nombre de lo grandioso. El siglo XX da testimonio de lo monstruoso que anida en los ideales de perfección y absolutéz.

Eso precisamente: testimonio. Casi un nuevo género literario, dicen algunos. Las masacres y los crímenes masivos (“el siglo XX es el siglo de los genocidios”, afirma Catherine Coquio) han dado lugar a una doble producción: por un lado, la historia (dotada ahora de nuevos y valiosos recursos para reconstruir hechos que se quisieron ocultar o disimular) y, por el otro, los testimonios de los sobrevivientes. Una larga discusión —similar a la consignada por Levinas en su lectura talmúdica— se establece entre ambos planos; reedición, tal vez, de la vieja disputa que Occidente no ha

cesado de sostener entre universal y particular, entre ciencia y emoción, entre conocimiento racional y sensibilidad. Y entre objetivo y subjetivo, y la historia (y los historiadores) ratan de dar cuenta de lo efectivamente acontecido y aportan pruebas y documentos para confirmar sus hipótesis: el testimonio, como ser más cercano, dice: *los testimonios son siempre necesariamente parciales, fragmentarios, inestables*. La experiencia individual de quien ha pasado por las cosas de concentración o por cualquier instancia de sometimiento al poder totalitario abarca, como dice Jack Rudick, sólo una "ventanita" del cuadro general: un período acotado, un espacio sumamente sesgado de la vida en el cual es uno inmerso. ¿Cuál es el valor documental. El grado de veracidad objetiva que aporta ese decir particular? preguntan los historiadores. Hasta qué punto la memoria y el registro personal son fieles a lo sucedido. Y temen adonar involuntariamente. El debate no se anda con la eliminación de uno de los planos, ni por el otro, sino —aun sosteniendo que la cuestión es, en el fondo, insoluble y inalcanzable— comprendiendo que ambos son necesarios, que se requieren mutuamente, que no se puede hacer historia si se prescinde de las voces particulares, de la voz propia de cada uno, de lo intransferible, así como la fuerza y el valor del testimonio depende en gran medida de su ubicación en un entramado histórico, con un escenario por que ha marcado y contextualizado.

Pero el pensamiento de Occidente no es
 dueño en ese tipo de operaciones. La domi-
 nante lógica aristotélica, expresada por el si-
 logismo, tiende en forma automática a diso-
 lver lo particular en lo universal. Lo que em-

1. Ver el conmovedor film de Tomas Ligpot *El árbol de la muralla*, disponible en YouTube.

2. La literatura al respecto es variadísima e inabarcable. Valga solo como ejemplo el libro de Emmanuel Ringelblum, un historiador y escritor polaco que se convirtió en uno de los líderes más visibles del grupo Żegota, el movimiento clandestino que salvó a miles de judíos durante la guerra. Los miembros de Żegota recogían incansablemente testimonios y pruebas, por más nimias que fueran, de lo que estaba pasando. Sin embargo, cuando se encontraban, en condiciones clandestinas y de extremo peligro, para cotejar y unificar el material, se les ocurría escribirlo en código o en forma de datos se llevaba a cabo “según rigurosos parámetros de estudios académicos” para registrar el testimonio y subirlos a una gran parte de la historia escrita. Se otorgaba voz histórica a quienes hasta entonces no la tenían, volviendo en consecuencia más sólida nuestra comprensión sobre una experiencia. Con el proyecto Oneg Shabat (nombre que le dieron a la tarea), Ringelblum se adelantó a su tiempo, creando historias actuales, haciendo historia ‘desde abajo’, ‘historia de la vida cotidiana’ y al mismo tiempo, ‘historia común’. En otras palabras, él quería vivir en la historia del hombre común con sus vivencias cotidianas. *La objetividad se lograba, para este historiador, al incorporar los hechos subjetivos sobre la misma situación*.” (destaco). Cf. Wyszogrodzki de Peusner, Irma C.: “Los recursos de la memoria”, en *Historia y psicoanálisis*, texto publicado en la reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis, Rio de Janeiro, Brasil, octubre 2017. En esta ocasión, el diario de Peusner, hija de sobrevivientes del ghetto de Varsovia, queda a la vista esa otra manera de abordar lo histórico desde el psicoanálisis se llamará caso Polanco.

vertical de lo menor tragado por lo mayor —esquema axiológico y jerárquico— hace de lo pequeño y coyuntural apenas un “caso” (de *casus*, caída) imperfecto de lo general.

Pero ¿por qué estoy hablando de historia, cuando el tema que nos convoca es el Mal? Solo puedo enunciar, provisoriamente, alguna razón: porque el mal, por más sustancial que se lo suponga, no deja de ser una categoría cultural y, por ende, situada epocal y geográficamente; por lo tanto, tiene historia, y es esta el escenario inevitable de su despliegue. Lejos de ser una abstracción, adquiere formas bien concretas en el devenir del mundo. De modo que sí, se trata de la historia del mal tanto como del mal en la historia. Como diría, otra vez, Nietzsche (reformulado por Foucault): es preciso hacer genealogía, detectar “el origen espurio” de lo que se cree puro y absoluto, indagar las marcas que va dejando a su paso, sus comportamientos y sus manifestaciones.

Singular y plural

Pero volvamos al comienzo de estas páginas, al Spinoza evocado y celebrado por Nietzsche. Ninguno de los dos cree en “el mal”, en efecto, pero habría que preguntarse qué significa eso. ¿Desconocen acaso estos pensadores radicales y únicos que hay maldad y sufrimiento en el mundo? ¿Ignoran que los hombres son capaces de infligir los peores daños a sus semejantes? ¿No saben de la enfermedad, la guerra y la muerte, las catástrofes y las desgracias? ¿Dónde y cómo situar estos aspectos nefastos de la existencia, cómo nombrarlos y valorarlos?

Si algo tienen en común ambos filósofos es que todo su pensamiento gira en torno a lo singular. Spinoza, tan temprano como en el siglo XVII, en los albores mismos de la modernidad, descreo de los universales y, por ende, de todo lo que huele a sustancia (en el sentido aristotélico). Si él toma el término es para resignificarlo, para ponerlo *upside down*, para deconstruirlo mejor. “El Mal” es para él un significante tan vacío como “el Hombre”: hay, dice, este y aquél hombre que, por más que tengan rasgos en común, no conforman jamás una generalidad. El holandés destituye así la clásica división aristotélica en géneros y especies, división —como he señalado— vertical y axiológica, de sucesiva inclusión y, por

lo tanto, de disolución de lo propio y particular en lo abarcador y general. En cambio, el mapa de lo existente que Spinoza diseña está conformado como un plano horizontal en el que pululan y se mueven los elementos singulares, vinculados entre sí, afectando unos a otros y siendo afectados unos por otros, en la medida en que se entran en una pluralidad siempre variable y en permanente movimiento (*malgré* Levinas, que no quería nada al judío de Ámsterdam, también en su *Ética* la totalidad se descompone y se abre al infinito... Seguramente el francés no reconocería al holandés como antecesor, pero se sabe que ningún autor es consciente de todos los hilos que fueron tejiendo su herencia intelectual). La potencia —término central en el pensar spinoziano— se modaliza y se expresa en ese entramado, según esas relaciones de muta afección. Ahí es donde aparece *lo malo*: literalmente, para Spinoza “lo bueno es lo útil”, lo que “aumenta la potencia de obrar” y permite “el pasaje de una menor a una mayor alegría”; lo malo, por ende, será lo que lleve la dirección contraria. Lo que conduzca a la tristeza y a la pasividad, lo que disminuya la potencia (de afectar y ser afectado), eso es malo, en este y aquel hombre y este y aquel momento concretos. Porque la misma causa o el mismo estímulo pueden, sin duda, producir efectos diversos a distintas personas o, incluso, a la misma en distintos instantes y circunstancias. No hay, entonces, ni bien “en sí” ni mal “en sí”. Nuevamente: tal vez se oiga resonar esta idea en la célebre postura freudiana del “caso por caso”, una forma específica de afirmar la singularidad, donde “caso” no es caída en lo imperfecto de una perfección o de una generalidad ideal, sino solo y nada menos “eso” que se manifiesta en esa circunstancia peculiar.

El hombre, para Baruj, es una *cosa-singular-existente-en-acto*, sintagma aparentemente muy complejo que ha originado ingentes rompederos de cabeza para generaciones de lectores y comentaristas de la *Ética*. Sin duda la expresión reemplaza, en su escritura, a la vieja y densa palabra “ente”, término clave y supuestamente imprescindible de todo el derrotero de la filosofía occidental. Reemplazo cargado de consecuencias: si el ente cae bajo el paraguas del ser (es, de hecho, el participio presente de ese omnímodo verbo) y constituye, por tanto, una ocurrencia parcial e imperfecta de él, la cosa spi-

noziana no remite a ninguna categoría superior. La fórmula es sorprendente, y se comprende que haya resultado tan enigmática: el acento en lo singular no es menos importante que el énfasis en lo existente (¿Spinoza, predecesor de Sartre y de Heidegger, tanto como de Levinas?) y, más radical aún, “en acto”. El *conatus essendi* de la filosofía spinoziana —que, para ser fieles a su pensamiento, debería ser traducido por “el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su existencia” (*Ét.*, Parte Tercera, prop. VI), y no “perseverar en el ser”, como algunos torpes comentaristas lo vierten— no es sino la insistencia en tal singularidad, insistencia que se expresa en acto y que no reconoce un estado potencial, de no realización. Lo que existe, insiste. Y no como mero “instinto de conservación” —según la mala lectura levinasiana—, sino como el rasgo más propio de cada quien, de cada existente que debe aprender a utilizar sus recursos y a instrumentar estrategias (la razón es, para Spinoza, el dispositivo donde esta operación se realiza) para afirmarse en la existencia o, mejor dicho, en *su* existencia singular. ¿Será esta noción central, la traducción filosófica que un judío hace de la experiencia milenaria de su pueblo, acosado y perseguido y empujado, una y otra vez, a los bordes de la desaparición? ¿No es acaso el pensamiento de la resistencia lo que así se manifiesta?

Que cada cosa deba perseverar en su existencia con los medios a su alcance para afianzarse en su modo singular, es una manera tajante de refutar la teleología: no se trata de tender a un ideal exterior, de alcanzar un parámetro propuesto por un sistema universal o por un modelo absoluto, al cual cada existente debería aproximarse para lograr su “cumplimiento” o para encajar en la escala de valores dominante. Y, muerta la teleología, se derrumba todo el edificio por ella sostenido: la ontología, el dualismo, la teología, lo universal... en suma: la moral. Por eso Spinoza escribe una ética: esta, a diferencia de los sistemas morales, no establece escalas jerárquicas del ser (como propone Platón en toda su obra y, ejemplarmente, en *República*). Y por eso mismo, esa ética se construirá *more geometrico*: un discurso de las relaciones entre los elementos sin atribución axiológica ni finalismo. El triángulo no es mejor que el círculo, el rectángulo no aspira a ser un cuadrado. Cada figura, cada cuerpo se afirma en su carac-

Mi familia muerta (My Dead Family), 2009
Ushuaia's End of The World Biennale 2nd
Edition, Ushuaia
Cortesía del artista y Ruth Benzacar Art
Gallery, Buenos Aires
Fotografía: Carla Barbero

ter propio y se vincula con los otros en un intercambio de variaciones y diferencias.

Por otra parte, el raro sintagma revela, como al trasluz, la fuente de la que casi seguramente ha sido tomada: en lugar del ente griego, el filósofo piensa en el hebreo *davar*, término polisémico prácticamente intraducible. Sus significaciones abarcan la noción de palabra, pero también cosa (o: la palabra como cosa singular existente en acto), promesa, hecho, circunstancia... Es esta multivocidad, esta movilidad semántica, la que obliga a Spinoza a construir una forma compuesta y absolutamente original. Es que, a diferencia de ente —categoría que, como se dijo, “cae” como particular de un absoluto, el ser—, *davar* solo tiene existencia histórica, puntual y concreta. Es frecuente en la Torá que un nuevo episodio sea introducido por la frase “*ajarei ha-devarim haele*”, que se podría traducir como “y ocurrió después de estas cosas” o “estos sucesos, o estas palabras, o estos decires, o estas circunstancias”. Es decir, una expresión que apunta a la coyuntura peculiar y sitúa lo que relatará en una trama histórica precisa. Digamos: *davar* es una categoría narrativa, no ontológica. Lo singular, allí, en toda su pregnancia.

Contar (con) el mal

Ineludible el tratamiento kantiano sobre el tema: en una de sus últimas obras, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el pensador formula acabadamente su concepto del Mal radical como aquello que enraíza en la voluntad (razón práctica) del hombre en cuanto es esta la que tiene a cargo decidir acerca de la ley moral. Se trata, dice Silvio Maresca, de “una radicalidad inextirpable” pero alejada de cualquier concepción moralista al uso pues “la ética kantiana prescinde de toda fundamentación religiosa o teológica, así como de todo imperativo de felicidad” (s. f.). Esta conmoción que Kant introdujo “en la historia de la ética” obligó a los pensadores a reconsiderar muchos de los postulados tradicionales. Después de la Shoah esta revisión se lleva al extremo: será una kantiana, Hannah Arendt nada menos, quien proponga la tan incomprensible categoría de “banalidad del mal”. Lejos de rebajar el mal a un nivel insignificante o in-

diferente, Arendt hace una lectura de la idea kantiana acorde a la época en que el mal parece haber llegado a su paroxismo. Su aserto, paradójicamente, confirma la tesis del maestro: el mayor peligro radica en que esa inextirpable radicalidad se presenta en figuras banales, bajo formas que aparentan lo contrario de lo que persiguen. El mal, diría, redoblado: su disfraz incrementa el horror y dificulta su extirpación. Arendt, como hija de su tiempo, ha introducido la historia y sus avatares concretos en la gran teoría kantiana.

En efecto: también el mal (así, con minúscula), como todo lo humano, se narra, y la historia cuenta *con* él. De ahí la aparición, en el mismo terreno, de la ley: el vínculo entre ley y mal es inextricable, sea que “mal” se piense como desborde pulsional, violencia asesina, explotación y sometimiento del otro o cualquiera de las formas que los animales hablantes tenemos de causar sufrimiento al prójimo y a nosotros mismos. La imaginación en ese sentido es inagotable (ver el coro de la *Antígona* sofoclea comentado por Heidegger), y el curso de los tiempos da prueba, una y otra vez, de su producción siempre renovada. *Tótem y tabú* es quizás uno de los textos señeros en el intento de desentrañar tal vínculo: si no hay historia sin mal, no hay cultura sin ley que, mal o bien, trate de acotarlo o enmendarlo. Mal y sanción, pues, inseparables, enlazados en una lucha sin término y sin solución previsible. Ninguna síntesis es posible aquí, no se trata de dialéctica ni de superación. Porque el paradigma dialéctico es plenamente teleológico: inscribe lo fallido y bajo en el camino que habrá de recorrer el progreso del espíritu, hasta su cumplimiento y acabamiento en el triunfo de la Razón: el Espíritu absoluto. Tal concepción implica —diría Levinas— una “economía del mal” (Levinas, 1993), lo hoy que nos parece terrible —el aniquilamiento de un pueblo, por ejemplo— se nos revelará como un “mal necesario” para el avance de tal progreso; por ende, finalmente, justificado, ya que está al servicio del Bien como fin final.

Desde el nacimiento de Occidente, somos protagonistas y testigos del combate entre mal y ley: la tragedia es su escenario privilegiado. Ella pone a la vista la pulsión de muerte y la locura, el crimen y el castigo, las pasiones desbordadas que llevan a los protagonistas al cumplimiento de un destino ineludible y nefasto. “A quien un

dios quiere destruir, antes lo enloquece”, reza un antiguo poema griego, y la aciaga frase es rescatada por Ruth Padel en el título de su bello libro³. Luego, pisándole los talones a la producción trágica, la filosofía (con Sócrates y Platón a la cabeza) intentará desentrañar la naturaleza del Mal, construir una “teoría” acerca de sus raíces y sus mecanismos. A lo largo de los siglos y hasta el presente, este doble impulso no ha cesado, tanto el de producir el mal como el de tratar de entenderlo para, supuestamente, combatirlo mejor. Historia más o menos conocida, textos abundantemente transitados, la tragedia y la filosofía que de ella proviene han señalado los rumbos de la reflexión sobre el mal. Todas las “ciencias humanas” —desde la política al psicoanálisis, desde la literatura hasta la sociología, desde el derecho hasta los estudios culturales— han abrevado en esas fuentes para asomarse al devenir de lo humano y sus padecimientos.

Pero hay otra línea, otro *corpus* fundante de lo occidental, paradójicamente menos atendido o, digamos, mucho menos abordado desde una perspectiva de análisis similar: las escrituras de la Biblia hebrea. Claro que sus páginas han servido para crear una frondosa producción literaria, folklórica, religiosa o moral, pero raramente ocupan un lugar equivalente a lo griego como material de extremo interés para indagar, desde esas disciplinas mencionadas, en la estofa del animal hablante. Sin embargo, es posible encontrar allí una riquísima cantera de figuras, categorías de pensamiento y “principios de inteligibilidad” (como los llamó Levinas) que ayudan a entender el drama de la existencia. De hecho, en sus páginas se despliega, con rasgos bien definidos, el problema que nos ocupa. Pero, para leerlo, es preciso atender a la estructura y no, como suele hacerse con estos textos, a la anécdota.

En principio (y, como reza el texto mismo, *en el principio*), según el libro de Génesis, la Creación consiste en separar: la luz de la oscuridad, lo seco de lo mojado, las aguas de arriba de las aguas de abajo... Luego de cada acto de separación, el Dios bíblico “vio que era bueno”. Primera pista: lo bueno será la separa-

ción de los elementos, en la que cada uno ocupe su lugar en el conjunto y cumpla su función, para que la existencia se sostenga y todo marche como corresponde. Lo malo será, pues, la mezcla, la confusión, eliminar las distancias y pegotear los bordes. Ninguno de los elementos —luz, oscuridad, agua, tierra...— es bueno o malo *en sí*: bueno es mantener sus sitios y roles. (¿Dios, el primer estructuralista?). Parafraseando —e invirtiendo— la célebre frase de la celebración cristiana del matrimonio, la Torá diría que “lo que Dios ha separado, el hombre no lo debe juntar”. Cuando aparece la primera prohibición (“no comerás del fruto del árbol...”), se pone en escena, vigorosamente, la idea de ley, lo que separa lo permitido de lo prohibido. Porque el fruto porta exactamente eso: “el conocimiento de lo bueno y lo malo” ¡y no, como quieren las traducciones convencionales, del Bien y del Mal! En primer lugar, porque en ninguna lengua arcaica hay sustantivos abstractos y, en segundo lugar, porque Bien y Mal, insisto, son sustancias, y la sustancia es por definición ontológica (y por ende, teleológica): requiere del verbo *ser* conjugado en presente, es decir, el ser en toda su plenitud, con la connotación de intemporalidad y transhistoricidad que eso conlleva. Pero el hebreo carece de esa forma verbal, de ahí que toda la narrativa bíblica —y, diría, todo el pensamiento que, a sabiendas o no, surge de allí, desde el Talmud hasta Spinoza y Freud, Levinas y Derrida, Benjamin y Einstein...— se desarrolle en situaciones singulares, “caso por caso”, vez a vez, definiendo sus propiedades y características en y a partir de la relación con los otros términos en una trama horizontal y dinámica⁴... Como he sugerido, más al modo spinoziano que aristotélico.

Comprender algo acerca de “lo bueno y lo malo” implica adentrarse en la diferencia, salir de lo fusional (eso que el Edén representa), poner en marcha la historia. Historia que será el escenario de una pugna constante, el intento de volver a lo indiferenciado, a la omnipotencia, a la completud y la totalidad que ese Edén, imaginariamente, garantizaba. Una y otra vez aparecen, en el texto bíblico, personajes que

3 Padel, Ruth: *A quien un dios quiere destruir antes lo enloquece*, Manantial, Bs. As, 1997

4 Al respecto es muy ilustrativo el libro de Simondon, Gilbert: *La individuación*, Cactus – La cebra, Bs. As, 2009.

traccionan en ese sentido y que el autor bíblico asocia con los héroes míticos, aquellos que nada saben del límite ni de la castración. Caín, que toma la vida de su hermano desoyendo la advertencia divina: “si te conduces mal, la falta se agazapa a tu puerta, pero tú podrás dominarla”. Un poco después, al comienzo del capítulo VI de Génesis, los “hijos de los dioses” que “toman por mujeres a las que más les agradan” y que desencadenan la ira divina manifestada en el diluvio, no es otra cosa sino la metáfora de lo que esos mismos personajes hacen (mezclar y embarrar, disolver los límites). *A posteriori* de la destrucción de la vida, Dios se arrepiente y reconoce que “el impulso malo es propio del hombre desde la cuna” (¿la radicalidad inextirpable kantiana?): ese mal es parte de Su creación y habita al sujeto, no como tentación exterior (eso que en ciertas teologías encarna el Diabolo), sino como uno de sus aspectos constitutivos. Luego, en los primeros versículos del capítulo XI, los soberbios constructores de Babel, decididos a imponer su poder por sobre todos e ignorar la ley y la prohibición. “Esto lo han comenzado a hacer, de manera que ya nada podrá detenerlos y harán todo lo que se propongan”, reflexiona con preocupación Dios. El marketing actual estimularía la obra de esos personajes: “¡Tú puedes, puedes todo, nada es imposible!”. La serpiente, parece, disfrazada de publicitario, tiene buenas chances de triunfar.

A lo largo de los cinco libros de la Torá y, luego, en los que continúan (Profetas, Jueces, escritos sapienciales y todos los que componen el conjunto de la Biblia hebrea, el Tanaj), el lector asiste a la incesante y dinámica oscilación entre la ley y la transgresión, entre el (intento de establecer) límite y el desborde, entre la prohibición y la omnipotencia, entre la castración y la aspiración al todo. La ley, por definición, no termina nunca de imponerse: vacila, insiste, se reformula, tropieza, se levanta, vuelve a ponerse en marcha... Como Moisés, como Jacob, como todos los protagonistas de estos relatos, la ley es fallida y falla, corta y es cortada. Ni unívoca ni instalada de una vez y para siempre: su naturaleza es el movimiento y el llamado a la interpretación.

Final no finalista

El somero y desparejo recorrido que acabo de dibujar apunta solo a sugerir que el problema del mal es inseparable de los modos en que la cuestión se aborda y las categorías de pensamiento que se ponen en juego: quizás se trate de abrir el espectro y, en lugar de transitar por la autopista, animarse a ir por la colectora, por los bordes, por los senderos que se bifurcan y que permiten, más de una vez, advertir matices y colores que desde el otro lugar permanecían ocultos. Leer la historia más como un conjunto de fragmentos que se reacomodan permanentemente que como una continuidad armónica (como quería la teología secularizada de Hegel). Escuchar las voces individuales y pequeñas que Benjamin exigía rescatar, como forma de redención de lo olvidado y sumergido (eso que Ringelblum y su gente llevan a la práctica, a riesgo de sus propias vidas). Recuperar, como quería Freud, lo subjetivo y lo vacilante, lo fallido y el lapsus, en una práctica que —como el psicoanálisis, pero no solo— apunta a la puesta en valor de lo que la historia monumental desecha y desprecia. Las “chispas del Mal” de las que habla la Cábala no son sino la exigencia de una tarea constante, ante la que nadie tiene el derecho de desfallecer: la reparación del mundo, el *tikún olam*. Porque el mal, o lo malo, en su incesante despliegue, tiene como contrapartida —en ese combate indecible— la espera del Mesías, ese que para los sabios talmúdicos (Benjamin y Rosenzweig incluidos) no llega ni llegará nunca, pero cuya venida es preciso promover y acelerar. Dado que tampoco él es una sustancia, ni siquiera una persona ni un personaje: es el nombre de la ética como práctica de singulares entretejidos en una pluralidad.

Referencias

- Levinas, E. (s. f.). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, E. (1993). El sufrimiento inútil en *Entre nosotros*. Valencia: Pre-textos.
- Maresca, S. (s. f.). Kant: la radicalidad inextirpable del mal. Texto inédito.
- Spinoza, B. (1996). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.