

SOBRE LA MALEVOLENCIA*

En su libro de 1987, *Logics of Disintegration*, Peter Dews intentaba defender el universalismo crítico contra el relativismo postestructuralista mediante una combinación generosa de las normas habermasianas de la racionalidad socializada con la crítica cultural marxistizante. El resultado fue una intervención importante contra la resaca de nihilismo en la obra de figuras importantes como Derrida y Lyotard. El último libro de Dews indica que ha terminado considerando nada menos que como zanjas abiertas lo que antes podía haber percibido como unos cuantos cabos sueltos de la obra precedente. Habiendo auspiciado siempre la enmienda del Habermas convencional con la insistencia de Adorno en la imposibilidad de aferrar «la totalidad» en el puro pensamiento, Dews observaba que «la resolución de las cuestiones normativas en sentido estricto, cuestiones de justicia, sigue dejando abierta la cuestión valorativa de la “buena vida”». Desde los márgenes, esta preocupación pasa a ocupar ahora el centro del escenario, toda vez que Dews trata de explicar cómo es posible que «los seres humanos, en tanto que agentes racionales, autorreflexivos, estén necesariamente orientados a las normas morales, que los ideales morales son intrínsecos a su identidad y, que, sin embargo fracasan sistemáticamente en la realización de esos ideales, o incluso trabajan deliberadamente contra los mismos». En otro comentario de pasada contenido en *Logics*, los *nouveaux philosophes*, aun siendo objeto de rechazo, reciben el reconocimiento debido al menos por el interés mostrado por la parte no racionalista de Kant, su llamamiento «a un resurgimiento del pensamiento metafísico» y su «adopción explícita de lo religioso», cuestiones todas que, tal como reconocía Dews, dejaban al descubierto tabúes inequívocos dentro del pensamiento social del siglo xx tardío. También en la obra que nos ocupa estos indicios precedentes de lo que podríamos llamar una perspectiva postsecular acerca de la moralidad y la política presentan una sensible expansión y una considerable afirmación, en cuanto parte de la tarea filosófica de «articular nuestra orientación moral hacia el mundo».

The Idea of Evil puede ser considerado como postsecular no porque los puntos de referencia sociales y naturalistas para la ética y la política que-

* Peter Dews, *The Idea of Evil*, Oxford, Blackwell, 2008, 253 pp.

den completamente destituidos (lo que no estaría muy lejos del *anti*-secularismo dogmático), sino, en primer lugar, porque las interpretaciones religiosas no han de considerarse necesariamente opuestas a las interpretaciones seculares, y porque «un enfoque obstinadamente secularista [...] está obligado a eludir la naturaleza esencial del mal». Por consiguiente, la tarea filosófica implica la reelaboración de «asuntos que antaño eran competencia de la teodicea», junto con «nuestro compromiso moderno con la libertad y con el examen racional». Habida cuenta de esta ambiciosa agenda, el «argumento central» cobra después una traducción bastante dócil, cual la constatación de que «continúan surgiendo» profundos conflictos y tensiones entre las instancias contrapuestas de «libertad y autonomía», por un lado, y el «correspondiente reconocimiento de la insolubilidad del mal moral», por el otro. No obstante, para los postsecularistas —entre los cuales hay que incluir al Habermas revisado—, la mera llamada de atención en tales términos acerca de la necesidad de discursos de reconciliación es considerada ahora como el problema más urgente, respecto al cual la esclarecedora relectura que Dews hace de los pensadores canónicos supone un jalón de ese proyecto.

El enfoque que Dews aplica a esta idea central oscura y difícil parte, en un principio, de las formulaciones de Jean Nabert en los años cincuenta, quien insiste en que el mal no ha de ser confundido con la maldad, aun la más extrema y escalofriante. Por el contrario, el mal es la puesta en escena conscientemente elegida de algo que es absolutamente injustificable, algo que «absolutamente no debe ser». No hay ni cabe ofrecer excusas; ninguna explicación resulta remotamente adecuada. Una vez resumido así el paradigma, comienza la búsqueda del mejor y más verdadero análisis filosófico de este fenómeno casi incomprensiblemente inquietante, comenzando por el de Kant, nunca superado por completo. Dews responde a las interpretaciones en boga, que insisten en la base racional y humanista de la ley moral, poniendo de manifiesto la concepción central de Kant de un «mal radical», radical en el sentido de arraigado en la naturaleza de la libertad fundamental que define nuestra subjetividad humana. Desde luego, Kant presupone y se atiene al tipo de yo racional que quiere sin vacilaciones el reino de los fines para todos. Para Kant, la libertad, la paz y la felicidad humanas universales no sólo son *concebibles* a partir de lo anterior, sino que son también *alcanzables*. Por tal motivo, es una figura de la Ilustración tan inspiradora como brillante. Pero la propensión al mal, siendo radical, es también inextirpable, porque los agentes racionales siempre pueden elegir *no* seguir la ley moral. No se trata de sucumbir a los deseos naturales y a los intereses sociales, sino de perseguir adrede esos deseos en menoscabo del bien. Así pues, las interpretaciones humanistas de Kant, en las que el mal es esencialmente una cuestión de «sociabilidad insociable», son erróneas, dice Dews. Antes bien, el mal de Kant es una propensión originaria dentro de una dualidad fundadora, de tal suerte que la libertad está constitutivamente dividida en sí misma.

Ahora bien, ¿cómo puede asegurar entonces Kant la perspectiva de la bondad y del progreso con la que está auténticamente comprometido, en la que

la libertad y la libertad moral caminan de la mano? Aquí Dews rescata la obra tardía *La religión dentro de los límites de la razón pura* de su estatus aberrante dentro del kantismo convencional. Esa obra, dice, explora de forma sobresaliente el tipo de fenomenología moral (indispensable) gracias a la cual los célebres «postulados» de la razón práctica —por encima de todo, el supuesto de que Dios es el «autor moral del mundo»— cobran mayor sentido. Sólo la fe en el designio de ese Dios, aunque nada podamos saber del mismo, genera la motivación suficiente para el triunfo del bien. La convicción racional no puede hacer esto por sí misma, aunque el reconocimiento del papel necesario de la fe religiosa en el apuntalamiento de la vida moral es en sí mismo un tipo de deducción racional.

Dews se extiende sobre las conocidas inestabilidades de estos puntos de referencia kantianos, pero éstos centran necesariamente toda la discusión subsiguiente y, en ocasiones absorbente, de los desarrollos capitales de la historia intelectual poskantiana. Los sucesores de Kant trataron de superar su sentido de la redención del ser moral mediante una combinación de tres estilos de pensamiento que el propio Kant mantiene deliberadamente bajo control: dialéctica, naturalismo y socialismo. El primero de ellos captura también algo de los otros dos, sobre todo en la idea de desarrollo de la reforma del yo moral en Fichte y Hegel. En Fichte no hay reconocimiento de una diferencia fundamental entre actuar a partir de un deseo natural o de un sentido de estima social y actuar con maldad: nuestro impulso básico hacia la verdadera autoafirmación o autoactividad debe pasar por estos estadios como parte de la lucha para realizar la unidad esencial de conciencia y razón. El mal, en este argumento, tiene que ver más con quedarse atrapado en un estado más bajo de conciencia —letargo, costumbre, cobardía— que con una voluntad diabólica o con una bifurcación moral residuales. Sólo vemos que *es* el mal una vez que ocupamos el estado de reflexión más elevado que, necesariamente, ya no es capaz de querer el mal. Dews observa el continuo interés que presentan las concepciones «progresistas» de Fichte, en las que el mal es reformable gracias al incremento del conocimiento, la reflexión y la determinación. Sin embargo, esto «trivializa» el problema del mal, piensa Dews, puesto que elude las implicaciones de la aceptación y de la asignación de una plena responsabilidad.

Hegel también rechaza el dilema kantiano, pero sospecha de las reivindicaciones de la bondad «natural» de las personas. Nuestras batallas internas, sostiene, nunca se resolverán con arreglo a una subjetividad individual, sea ésta desgarrada o total. De hecho, la exclusión del yo particularista abstracto de la participación en la universalidad concreta de la vida ética colectiva es lo que genera, a título principal, toda la problemática del bien frente al mal. Cuando las contradicciones de la autorreferencialidad precipitan nuestro «desplome en la inmediatez del deseo natural», el resultado inevitable es el mal. De esta suerte, mientras que Hegel, a diferencia de Fichte, reconoce la realidad del mal, para él su dominio exige la libre aceptación de la «determinación social de la subjetividad». En una serie de movimientos instructivos, Dews elogia la «persistente crítica del subjetivismo» de Hegel, su mira-

da perspicaz sobre el «potencial para el mal característicamente moderno» y su enérgico compromiso con el postulado del «Dios» de Kant, mediante el cual Dios es reconceptualizado como «la progresiva automanifestación del poder reconciliador en los dominios de la creatividad, la devoción, el pensamiento y la acción humanos». No obstante, al final, el desarrollo hegeliano de las formas secuenciales de la vida ética en el «derecho» superior de la historia mundial, en su movimiento dialéctico ascendente, tan sólo sirve para racionalizar el mal individual y colectivo, proyectado retrospectivamente como «momentos» históricos impersonales. Para Dewey, esto representa un doloroso abandono de las preocupaciones que las perspectivas más estrictamente religiosas preservan: reparar los agravios pasados, justicia para los muertos, redención.

Antes de que Schelling sondeara las oscuras profundidades de lo «sin fundamento» absoluto como modo de superar el dualismo ético —bajo cuya dirección el mal resulta ser el bien «considerado en su no identidad», su primer pensamiento se presentó como una filosofía de la naturaleza. Después de Hegel, Schopenhauer recupera y transforma este hilo de la tradición mediante un ataque intransigente a la continuación tramposa de la «teología especulativa» con otros nombres por parte del idealismo filosófico. La característica principal de su metafísica alternativa es la ciega voluntad imperativa, que no ofrece razón alguna para considerar el mundo sagrado, dotado de sentido o racional. En este contexto, «infligir dolor a los demás» es el modo en el que podríamos escapar de las «molestas presiones» que la voluntad ejerce sobre el yo. Esto es una evasión de responsabilidad, piensa Dewey, y se muestra preocupado ante el hecho de que la actitud de Schopenhauer haya recobrado autoridad hoy en distintos discursos psicosociales. Felizmente, no resulta difícil averiguar el origen de la pendiente de Schopenhauer hacia la parálisis conceptual. El pesimista consumado no puede tolerar finalmente la angustia que conlleva su naturalismo, que conduce a la suspensión de la voluntad en tanto que solución moralmente exigida. Pero esta especie de ascensión serena sencillamente revoca el argumento anterior esgrimido por Schopenhauer contra los idealistas, según el cual la antítesis entre sujeto y objeto, que resulta crucial para esta precisa articulación de la voluntad, nunca podría ser superada.

Nietzsche se acerca más a la coherencia completa, acusando al mismo Schopenhauer de moralismo casi teológico. Para él, en cambio, la religión, la filosofía y la moralidad tendrían que ser denunciadas como ilusorias y corruptoras con arreglo a toda perspectiva basada en la verdad, la ciencia y la voluntad creativa. Resultado, desde el punto de vista genealógico, de las luchas históricas entre nobles y esclavos, la palabrería crítica acerca de lo bueno y lo malo se reduce siempre, a juicio de Nietzsche, a la evasión de los sentimientos de culpa y a expresiones del *ressentiment* propias de esclavos, lo que, de tal suerte, mutila la capacidad para la grandeza. Dewey añade complejidad a esta imagen familiar de Nietzsche mostrando la densidad ética de las dinámicas y las luchas de la autotranscendencia nietzscheana más allá de la moralidad. A juicio de Nietzsche, para arrostrar sin

ambages el mundo debemos renunciar a la distinción, vulgar e interesada, entre un pasado imperfecto y terrible y un futuro radiante y agradable. La voluntad de poder debe haber querido que todas las heridas del pasado sean lo que fueron, y debe estar preparada para quererlas todas de nuevo. De esta suerte: «Todo lo insignificante, enfermo, feo y sufriente retorna [...] en ciclos recurrentes». Pero Dews sostiene que las cosas no son enteramente lo mismo por toda la eternidad: el retorno prueba y saca punta a la afirmación por parte de la voluntad del todo interrelacionado que no sólo es nuestro destino, sino también nuestro escenario de acción y dedicación. Sostiene que, en la doctrina del «eterno retorno», producida para destrozarse la ética a martillazos, vemos la marca inequívoca de alguien «obsesionado con la cuestión de la redención». Las huellas de crecimiento, piedad y salvación contenidas en los sentimientos de Nietzsche expresados aquí nos legan la cuestión: «¿Podemos aceptar el final de la transcendencia y de la redención?».

Levinas, «unido a Nietzsche mediante su confrontación con él», intenta mostrar sin descanso que no estamos «embaucados por la moralidad», pero comparte el sentido nietzscheano del carácter anónimo y «beligerante del ser». La filosofía y la política son, a su vez, culpables a este respecto, puesto que se esfuerzan en conocer y manipular las cosas desde el punto de vista de la totalidad sistemática, cuyo resultado no es el control racional, sino la violencia bélica y el instrumentalismo abusivo. En cambio, la actitud ética hunde sus raíces en nuestra aprehensión inmediata y sagrada del otro humano. En este encuentro incondicional, con nuestra responsabilidad profunda dada y expuesta, incluso cuando aceptamos nuestra mutua no identidad, atisbamos la exterioridad del infinito —«más allá del ser»— sin dejar en ningún momento de estar completamente aquí y encarnados. Dews nos conduce por los agotadores y contradictorios senderos en los cuales Levinas se adentra en su estudio de estos temas, subrayando cómo, en la fenomenología del encuentro con la cara del otro, el odio y el asesinato están intrínsecamente disponibles en tanto que respuestas, junto con el compromiso abnegado. Dews explica también que, aunque Levinas ofrece profundos recursos para el rescate de la moralidad y la solidaridad en un siglo xx cubierto por el horror, en sus escritos tardíos lo ético se sitúa de nuevo «al borde de una sombría inutilidad».

Dews subraya las similitudes entre Levinas y Adorno, cuyos pensamientos se configuraron a la sombra del Holocausto, y que cabe constatar por encima de todo en su resistencia común al «pensamiento de la identidad» y la totalización racional. En tanto que teórico crítico, Adorno tiene una «explicación más naturalista de la formación de la subjetividad», y, en tanto que, socialista no puede aceptar que el bien y el mal sean configuraciones autónomas del mismo y del otro determinadas independientemente de los impulsos irracionales del mundo «administrado» del capitalismo, con su oferta incesante de «falsas unidades» y su privilegio sistemático de los intereses económicos por encima del «libre desarrollo de las potencias y capacidades humanas». Pero Adorno no es ni un materialista reduccionista ni un partidario de explicaciones historicistas, no obstante sus inclinaciones he-

gelianas. Su visión «anárquica» del ser es reacia a la idea, compartida por Hegel y por el marxismo, de que la emancipación moral es un problema que atañe a la madurez o no de condiciones históricas, mientras que Dews recoge de Adorno su propia convicción atormentada de que el sufrimiento y la injusticia pasados deben ser finalmente remediabiles si es que cabe arreglar el mundo. De esta suerte, el retrato nos muestra un Adorno que continúa profundamente imbricado en la «tradición que se remonta a antes de Marx» y que se consagra al estudio de cuestiones morales y espirituales fundamentales. Adorno «lucha reiteradamente contra la ética de Kant»; no puede minimizar su sentido del «mal radical» y «simpatiza con el deseo de los idealistas de una concepción de la experiencia más abierta e inclusiva». Al final, «regresa a una restauración matizada» de la transcendencia a la manera, ya que no en los detalles, de Kant.

The Idea of Evil es un estudio meticuloso y concienzudo, que sostiene vigorosamente que todos los pensadores tratados en el mismo permanecen profundamente vinculados con la matriz moral kantiana, o sólo escapan de la misma disolviendo la gravedad de los problemas centrales. En opinión de Dews, de ello se desprende que, para resultar remotamente convincente, todos los enfoques naturalistas, historicistas y sociológicos del progreso moral deben reconocer la carga «religiosa» que damos a tales cuestiones. Aunque el relato de las teorías producidas en los dos últimos siglos que lleva a cabo Dews revela una cierta trayectoria «secularizadora», no implica, sin embargo, ninguna aprobación simplista del progresismo secular normativo.

«Tonterías de profesor de filosofía», nos recuerda Dews, fue el veredicto terminante de Schopenhauer acerca del modo en que los idealistas reintrodujeron de tapadillo a Dios, inviamente despersonalizado, en los feudos de la Razón. ¿No podría decir algo parecido el «secularista obstinado» del proyecto propio de Dews, sin menoscabo alguno de su finura, en realidad, precisamente *a causa de* toda su finura? Después de todo, volviendo a los términos de su «argumento central», la misión de Dews se limita a señalar reiteradas tensiones entre la actitud secular y la atracción que la fe religiosa presenta en lo relativo a la persistencia del mal y a la dificultad de la ética. Toda vez que nos ha mostrado cómo diferentes gigantes filosóficos no consiguieron sacar soluciones duraderas o coherentes de tales cuestiones abstrusas, no causa sorpresa que Dews se muestre satisfecho haciendo el mayor hincapié en la ambivalencia y la antinomia y en la sabiduría reflexiva que tales modalidades alimentan. Sin embargo, la sensibilidad postsecular agonística que se introduce aquí no constituye exactamente un punto de equilibrio entre visiones del mundo alternativas; tampoco llega a construir una tercera visión del mundo, porque el mensaje más persistente que transmite es que, en los mares turbulentos de la vida moral, se ha podido comprobar reiteradamente cómo el buen barco del racionalismo-humanismo se ha estrellado contra los arrecifes de la religión.

Hay otro asunto ante el cual Dews se muestra ambivalente, tal vez a sus expensas: ¿aquello que se esfuerza en descubrir y someter a reflexión es

principalmente la *capacidad* moral fundamental para el mal o la *materalización* del mal en el mundo? Respecto a la primera, resulta extraño que Dews no considere al menos algunas hebras explicativas «naturalistas», darwiniano-evolucionistas, por más que su inclinación inequívoca fuera la de oponerse a todo reduccionismo en lo que atañe a tales cuestiones. La cualidad y el alcance de los debates entre científicos relativos a la naturaleza, la extensión y la causalidad del altruismo y de su opuesto seguramente ya no pueden permanecer al margen de las discusiones «filosóficas», como si no tuvieran nada que ver con las cuestiones «eternas». En segundo lugar, no queda claro que la «capacidad para el mal» deba darse por descontada en tanto que disposición singular, firmemente arraigada, y no como un espectro de inclinaciones y posibilidades dentro de nuestra «orientación moral». Aquí es donde la cuestión de la capacidad comienza necesariamente a caer en consideraciones de actualización, lo que exige una insistencia en la naturaleza profundamente contextual de la definición y de la existencia del mal, mayor de cuanto Dews parece dispuesto a reconocer. Comienza siguiendo la definición «extrema» del mal de Nabert, pero luego procede a ofrecer toda una serie de sinónimos: resistencia a la mejora, perversidad fuera de control, inclinación al daño y la destrucción, devoción por el caos, voluntad premeditada de provocar dolor, amor por la injusticia, maldad intencionada, deseo de crueldad, profanación de lo humano. Ni que decir tiene que todos estos síndromes no son sino espantosos, pero algunos se acercan más al mero «ser malo» egoísta que los demás, e incluso sus designaciones más extremas contienen términos contrastivos (mejora, orden, justicia, humanidad), que tienen escaso sentido sin un análisis adicional de los mismos.

A este respecto, la cuestión más importante aquí no consiste en decir que el puro mal no existe, sino que, a contracorriente de los dilemas de Dews, el modo en que lo malo manejable a menudo surge de cualidades y circunstancias bastante mejores, y que el modo en que la malignidad habitual puede más tarde precipitarse vertiginosamente en lo completamente macabro, obedecen a una lógica *social*. En su sobresaliente *The Dark Side of Democracy* (2005), Michael Mann explica cómo acontece esto en casos de limpieza étnica homicida. Ésta es un fenómeno fundamentalmente moderno, insiste Mann desde el principio, rechazando todo recurso manido a explicaciones que lo atribuyen a la «naturaleza humana» (que parecen ganar terreno en la disección que hace Dews de la «estructura profunda» de «nuestra» subjetividad moral). Por regla general, la limpieza homicida surge en el turbulento periodo anterior a la democratización, en sociedades en las que el *demos* y el *ethnos* se han fundido en uno (relegando, en el proceso, a un papel subordinado las identidades de clase y la violencia de grupo socialmente definida). Introduciendo varias cláusulas condicionales adicionales en esas coordenadas históricas, Mann pone de manifiesto que los responsables del mal radical surgen como diferentes categorías de actores —elites del partido-Estado, paramilitares populistas y una parte de la masa de la «gente normal» (aunque nunca la mayoría)—, de tal suerte que cada uno de ellos entra en escena en una fase diferente, cometiendo actos cada vez más abominables a medida que se impone la impresión desesperada de que no que-

da otra alternativa. Además, incluso los malhechores más redomados presentan una variedad de motivaciones: ideología, intolerancia, miedo, carrera, disciplina, amor a la violencia, compañerismo o celo burocrático (Mann omite la mención de la misoginia). Por último, en la gran mayoría de los casos, el mal radical no se presenta como algo premeditado en el sentido habitual, ni como un problema de mera complacencia en la crueldad gratuita. Antes bien, ocurre como parte de un proceso mediante el cual el «Plan A» se transforma en el «Plan B», cuyo fracaso hace que llegue a contemplarse la realización de lo que con anterioridad era impensable, ya sea como un necesidad inevitable, ya como una forma de autoconservación paradójica.

La perspectiva de Mann concuerda con la de Dews en la medida en que a Mann no le cabe duda de que dentro de todos nosotros existe una cierta inclinación hacia el mal. ¿Cómo sabemos, pregunta Mann sin rodeos, que no haríamos exactamente lo mismo en esas circunstancias? Sin embargo, el argumento sociológico perjudica a la proposición según la cual, primordial e individualmente, *elegimos* el mal frente al bien, y socava toda extirpación clínica de la textura puramente ética de estas cuestiones a partir de consideraciones sustantivas acerca de los intereses en permanente evolución de las personas, las amenazas a la identidad y las condiciones de crecimiento. Indica también que, mientras que es probable que toda solución social de los males sea tan compleja como su producción social, al menos éstas son cuestiones contingentes; pueden cambiar con arreglo a diferentes pautas de autoridad, de asignación de recursos y de socialidad satisfactoria. En efecto, nos vemos inclinados a insistir en que los patrones mismos de medida del mal son más minuciosamente históricos de cuanto Dews permite pensar. Después de todo, expone con bastante aprobación que Hegel describe a aquellos que transgreden las normas de su mundo en decadencia como fracasos histórico mundiales: sus conceptos y acciones desentonan con el *ethos* de los tiempos revueltos. Dicho así, este argumento bien podría resultar poco convincente, pero hoy el historicismo podría producir mejores formulaciones. Dews tiende a excluirlo desde el principio.

A medida que la sociología y la historicidad se adentran por estos caminos, la consideración ulterior de la dimensión fenomenológica, que parecía revestir mayor importancia para Dews, no ofrece como resultado un respaldo más nítido de sus inclinaciones primarias. Largos pasajes del *Saint Genet* de Sartre, por ejemplo, representan una gigantesca trifulca con la identificación que Dews establece con el mal en términos de «profanación de lo humano». Para Sartre, la comprensión de la intencionalidad del hombre malo debe concentrarse en su terrible pureza y su absoluta «lucidez» antes que en su «vil brutalidad» (que no desaparece). Odiándose y buscando el odio de los demás, el hombre malo muestra una completa falta de interés propio, llevando al extremo su libertad sin trabas, actuando poética en vez de instrumentalmente, en extremo vivo en su atención al detalle y al método. De esta suerte, de modo perverso el mal representa la perfectibilidad de nuestras capacidades orientadas al proyecto, hasta tal punto que aquél deja incluso de interesarse por sí mismo, ya que, a juicio de Sar-

tre, sólo al hombre bueno le preocupa el mal. Conociendo el bien mejor que a sí mismo, despreciando su propia resistencia al bien y, por ende, deseando en cierto modo el bien, el mal insiste.

Aunque hay algunas similitudes entre Dews y Sartre, este último tritura todo presupuesto de equivalencia entre el bien y el mal, sosteniendo que, de los dos, el mal es la motivación que se presenta más compleja y que más elementos comprende. También Sartre, al menos implícitamente, incrusta firmemente el mal en el mundo histórico, puesto que el Ser mismo, que es lo que «corroe» el mal, presenta una textura completamente histórica. Tales afirmaciones provocan una fascinante inversión de nuestras intuiciones acerca del modo en que las categorías morales básicas se conectan con la religión: lo mundano y limitado es el bien, mientras que el mal opera con arreglo a un esfuerzo perpetuo y resuelto encaminado a la transcendencia, a lo «otro del ser», hundido en su singularidad adictiva. Se da a entender incluso que, por la misma razón, la religión misma podría ser interpretada como esencialmente mala, de tal suerte que su propia forma de aprehensión compulsiva está siempre atrapada en un agotador camino de «negación indiscriminada». En todo caso, para Sartre el mal no sólo debe devorar y traicionar constantemente al bien, sino que debe devorarse y traicionarse incesantemente *a sí mismo*. Incapaz de establecer una relación estable con el ser, no puede impulsarse más allá del ser, o tolerarlo. Por muy fascinantemente idiosincrático que el argumento de Sartre pudiera resultar, el suyo es, sin embargo, un drama a la postre intrahumano, en el que la realización compuesta del bien no depende de ningún autor moral externo, ni exige la creencia religiosa en el mismo.

Dews bien podría negar que alguna de estas consideraciones pueda debilitar la importancia de lo que quiere decir. Después de todo, nunca plantea que el bien y el mal no estén sino completamente entrelazados, o que el mal opera fuera de la lógica de las circunstancias sociales, o que existan deidades, o que el progreso moral secular es imposible. En realidad, trata de mostrar lo que es preciso para que el progreso moral pueda ser adecuadamente considerado. Y esto tan sólo –pero en términos decisivos– exige dos cosas: una comprensión seria de la especificidad y la profundidad del mal, y una aceptación de que el «deseo metafísico» que sistemáticamente hace su aparición cuando intentamos generar una esperanza más allá del mal es en cierto sentido «religioso». Esto es lo que se desprende del capítulo conclusivo, que vuelve a comenzar de nuevo la discusión en lugar de darla por terminada. Haciendo suyas las propuestas de John E. Hare, se identifican tres estrategias para «reducir la brecha» entre nuestras esperanzas morales y nuestros logros humanos atravesados por el mal. Podríamos «reducir la demanda», pero no funcionaría, toda vez que el particularismo irónico posmoderno continúa obsesionado por un universalismo que no puede reemplazar ni quitarse de en medio. O bien podríamos «dar bombo» a la capacidad de la humanidad para estar a la altura del cometido mediante un kantismo completamente naturalista, pero Dews estima que argumentos para «evaluar la humanidad» como los de Christine Korsgaard no pueden basarse en interpretaciones sistemáticamente naturalistas de nuestra situación.

La tercera vía consiste en concebir un sustituto secular del «autor del mundo» que garantice la futura sutura de la brecha moral. Pero se parte del supuesto de que el marxismo, el candidato obvio, ha fracasado, de modo que ese camino hacia la reconciliación queda vedado. Resulta así que sigue habiendo un «profundo conflicto entre idealismo político-moral e insolubilidad del mal», un conflicto que sólo puede ser mitigado gracias a una suerte de «orientación religiosa». Y aquí Levinas y Adorno vuelven a encontrarse una vez más, alineados de nuevo con Kant, para producir una versión mínima del enfoque requerido. Levinas: la «preocupación completa» y las «gloriosas humildad, responsabilidad y sacrificio» deben justificar y condicionar la vida de la buena comunidad; no pueden derivarse de ésta. Adorno: un mundo transformado exige la transformación moral de sus participantes, con antelación y sin reservas. Para que esto suceda, la emancipación material y la transcendencia deben rematarse con una modalidad *sui generis* de «experiencia metafísica».

Una especie de precompromiso casi religioso, una especie de experiencia metafísica: hay que decir que resulta improbable que tropos tan reservados y huidizos resulten atractivos para concienzudos reparadores de brechas, tanto si son del tipo incondicionalmente religioso como del sólidamente secular. Además, el mensaje primordial del libro, esto es, que sólo si aceptamos completamente que todos tenemos la culpa de un estado de cosas tan profundamente desolador, tanto pasado como presente, podemos ponernos en movimiento, parece destinada a transmitirnos sólo la convicción de que desde el punto de vista racional no se puede hacer prácticamente nada. Puesto que ésta no es la intención de Dews, podría haber buscado con mayor afán mejores versiones de las estrategias de sutura de la brecha que identifica, y haberlas considerado en una combinación de unas con otras y no por separado. Un enfoque sociológico como el de Mann, por ejemplo, «reduce la exigencia» sin invitar a la desesperación. Y si la caída del marxismo le aparta de la carrera para acceder a ser sustituto de Dios, ello se debe además, en parte, a que la tercera estrategia es una búsqueda inútil y, en parte, a que los recursos normativos y explicativos del marxismo se configuran de manera más convincente dentro del argumento de la «capacidad mejorada».

Aunque Dews se opone –sin argumentos concluyentes, en mi opinión– al kantismo mundano de Korsgaard, cabe concebir otras articulaciones de una interpretación naturalista generosa y matizada de nuestra situación humana, y éstas pueden corresponder a algunas de las preocupaciones de Dews, a la par que sacrifican menos piezas al renacimiento religioso. Nuestra libertad de ejercicio de la elección moral y nuestra frecuente inquietud al ejercerla no quedan imposiblemente comprometidas por el hecho de que la moralidad sea «naturalmente» social o por la proposición de que la moralidad es «naturalmente» algo que los seres humanos hemos terminado considerando, a través de la *longue durée* biológica y de miles de años de cambio sociocultural, como algo especialmente importante para nosotros. El problema y lo alarmante del mal no quedan impropriamente minusvalo-

rados por la conciencia de que nuestras reacciones sociales se sirven de un repertorio «evolutivo» que incluye tanto el altruismo como el daño a los demás. Y mientras que algunas de nuestras fantasías heredadas acerca de lo que podría haber «más allá del ser» disminuyen a medida que las vamos viendo como respuestas naturales (y cambiantes) de una especie que aprende y piensa, y que ocupa una parte minúscula de un vasto universo, otras concepciones y respuestas poderosas ocuparán su lugar. Tal vez el argumento más falto de sentido crítico en *The Idea of Evil* —que se ha convertido en el verdadero «sentido común» del postsecularismo contemporáneo— es aquel que sostiene que todas estas formas de «experiencia metafísica» y de «deseo metafísico» son, necesariamente pero sólo *en cierto modo*, «religiosas».