

EL MAL RADICAL

Su lugar en la ética kantiana

María Luisa Pfeiffer

Introducción

En su última obra, el escritor español Jorge Semprún, relata cómo necesitó dieciséis años para volver a sentirse vivo luego de ser liberado por los aliados del campo de concentración de Buchenwald¹. En el campo, como fuera del campo, la cuestión que acucia al hombre es la de la vida y la muerte. En el campo como fuera del campo, frente a una situación límite, la muerte puede resultar liberadora. Liberadora del dolor, de la ignominia, de la indignidad. Decidir vivir, enfrentar la muerte en esos momentos parece un mero ejercicio de la libertad, y sin embargo, Semprún muestra en su relato que muchas veces decidir vivir es obedecer al mal radical.

En el relato de Semprún sobre lo que sucede en el campo, hay algo más que una empeñada lucha contra la muerte y es la lucha contra el mal. Para Semprún la vida en el campo es el encuentro cotidiano con el mal, es la constatación del demasiado frecuente triunfo cotidiano del mal, pero lo que triunfa no es cualquier mal, como podría ser el dolor, la pobreza o incluso la desnudez, sino el mal radical, el que está instalado en nuestro corazón, nuestro entendimiento, nuestros sentidos más allá de cualquier propósito, de toda fe, de la ideología o convicción que aceptemos. Semprún toma prestado este concepto de Kant

¿Qué es el mal radical para Kant? ¿Tiene este concepto una connotación metafísica? ¿O es más bien, como lo temía Goethe una concesión a la teología? ¿Qué lugar ocupa en su ética? Esto es lo que trataremos de ver en este trabajo.

Kant se ocupa del mal radical por primera vez en 1792 cuando presenta el ensayo que lleva por título “Sobre el mal radical en la naturaleza humana” en la *Berlinische Monatschrift*. En 1793 aparece *La religión dentro de los límites de la razón*, donde retoma este trabajo². Sabemos que no hace una filosofía de

¹ Semprún, J., *L'écriture ou la vie*, Gallimard, Paris, 1995, premio Fémina Vacaresco 1995.

² Constituye la primera parte de la obra que lleva el título “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (RLMR) Alianza Editorial, Madrid, 1969.

la religión en esta obra sino que pretende que ella sea una confirmación y un corolario de su ética. La ausencia de la cuestión del mal en las obras críticas de Kant se explica porque éste se revela al que observa al hombre y los hombres, pertenece, por consiguiente a lo metafísico moral que debe desarrollar el sistema de los deberes más que fundamentar el concepto de deber. El mal pertenece al ámbito de la antropología.

Kant se había formado desde su juventud una convicción firme e independiente en cuestiones religiosas. La religión es para él “el reconocimiento de nuestros deberes como deberes divinos”³. Aunque el deber tiene la última palabra, en la religión este concepto aparece identificado con el de un ser supremo considerado como el autor de la ley moral. De esta identificación surgen dos grandes interpretaciones: por un lado la que comparte Cassirer que sostiene que esta idea es para Kant “una analogía que permite comprender la ley”⁴. Para los que entienden así la identificación, sería contradictorio que Kant estuviera hablando de un ser supremo al cual sujetarse. El hecho de que el hombre sea un ser libre impide que pueda someterse a otro ser cualquiera sea su nombre: destino, naturaleza, Dios; como ser libre sólo puede acatar leyes incondicionales idénticas a su propia voluntad en tanto es buena. No necesita, por consiguiente, para reconocer su deber la idea de otro ser superior a él, ni para cumplirlo de otro resorte que el de la ley misma. “...la moral... no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica”⁵. Otros intérpretes, entre los que se encuentra Weil, por ejemplo, consideran que para Kant la filosofía práctica sólo nos enseña lo que debemos hacer para ser dignos de la justificación realizada por Dios en Cristo que suple nuestra fragilidad. La religión es “pureza de intenciones y confianza en una gracia divina que suplirá nuestra insuficiencia congénita”⁶. Aunque Weil admite que para Kant la moral funda la religión justificándola y no al revés y ello es lo que permite entender que el mensaje de la religión proclamada por Cristo para Kant no sea ser santo sino “ser justo (*rechtschaffen*) con todas nuestras fuerzas”, si embargo esto se da sólo a nivel intelectual. Cuando bajamos al nivel de la práctica caemos en la cuenta que nuestras fuerzas no alcanzan para que nuestra voluntad sea auténticamente buena y que sólo podremos lograrlo acudiendo a la fe, es decir, apoyándonos en la confianza incondicionada en que Dios suplirá todo el resto de bien que nuestra debilidad nos impide alcanzar.

Tanto *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* como la *Crítica de la razón práctica* establecen el valor absoluto de la voluntad buena y llegan a la idea de un Dios que recompensa no haber caído en actos de mala

³ Citado por Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, (K), FCE, México, 1948, p. 444.

⁴ Cf. Cassirer, K, p. 449

⁵ Kant, *RLMR*, p. 19.

⁶ Carta a Lavater, 28 abril 1775, citada por Weil, E., *Problèmes kantians*, (PK) Vrin, Paris, 1970, p. 145.

voluntad⁷, ambas insisten en la insuficiencia del hombre, en la paradoja de la naturaleza humana finita y necesitada por una parte e infinita y razonable por la otra.

La pretensión de Kant era enfrentar a Dios con “la fe libre del espíritu”, y por ello afirmaba que había que escuchar solamente la enseñanza de Cristo, dejando de lado los Evangelios ya que estos eran sólo una doctrina auxiliar que sería olvidada el día que los hombres adhirieran a la “doctrina de la buena conducta y la pureza de las intenciones, en la seguridad de que Dios se encarga de completar el resto...”⁸. Todos los otros elementos que constituyen la religión sobran, ninguna profesión de fe dogmática, ninguna práctica piadosa, contribuirá a hacer al hombre más digno de la ayuda divina, por eso el hombre recto que Kant personifica en Job es preferido por Dios al adulator religioso.

Las dos interpretaciones respecto del peso de Dios en la ética, coinciden en la separación entre el orden de lo inteligible y de lo empírico, y en que la ética es un postulado que nunca se ha realizado, pero mientras la primera no acepta que Kant recurra al Dios que había pretendido dejar de lado tanto en su ética como en su gnoseología y por ello considera que la referencia que hace a él es metafórica, la otra mantiene a Kant en la tradición moderna que no puede sino recurrir a Dios para que el orden racional se mantenga.

El mal radical

El mal es radical en Kant y eso significa que está “entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella” (por eso) “podemos llamar a esta propensión, una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana⁹.

La voluntad libre del hombre es racional, lo que la hace infinita, sin embargo el hombre es un ser finito. Esta parece ser la mayor paradoja ante la que se encuentra el hombre: ser finito y racional a la vez. ¿Podemos pensar entonces que sea esta finitud el mal radical del hombre tal cual vemos aparecer en autores tan dispares como Calderón de la Barca o Sartre?

Para Kant este sería un planteo metafísico al que es imposible responder. El problema del mal es un problema ético, un problema de práctica, de modo

⁷ Como lo marca Weil Kant no habla de recompensa a méritos; fuertemente influido por el luteranismo no acepta que el hombre pueda ser meritorio, no puede vanagloriarse de hacer ningún bien sino solamente de no haber hecho algún mal.

⁸ Carta a Lavater, 28 de abril de 1775, citado por Weil, *PK*, p. 132.

⁹ Kant, *RLMR*, p. 42.

que no hemos de preguntarnos qué significa la finitud del hombre sino cuáles son los efectos de esta finitud en relación a los actos libres.

Si el hombre busca el bien como lo expresara Aristóteles, lo busca en forma de felicidad, porque ¿qué es lo que le indica que ha conseguido el bien sino la felicidad? Vemos entonces que hay efectos sensibles de esto que llamamos “hacer el bien”, “hacer lo bueno”. Toda voluntad actúa en función de un fin y parecería ser que el fin de toda voluntad es buscar el bien. El efecto sensible de esa búsqueda no será el bien o el mal sino la felicidad o el dolor, es por eso que en el planteo aristotélico es la felicidad la que mueve a la virtud como causa final. Kant rechaza esta argumentación por subjetiva y propone la moral de la intención. Esta no busca ser causa de un efecto sensible aunque pueda producirlo, el acto moral no puede tener otra razón de ser que la ley moral, la virtud no debe moverse por el deseo de felicidad sino por la ley, esta es la única garantía de una moral no subjetiva, universal, porque es el único modo en que la libertad puede acatar su propia ley. La ley y la felicidad recorren caminos paralelos.

Pero si bien el deseo de felicidad es la manifestación de la condición de finitud del hombre, es al mismo tiempo, la ocasión de la moralidad, es por ello que Kant afirma que el deseo no es ni bueno ni malo sino la ocasión que permite al hombre ser moral o no serlo. La finitud hace posible la moral, es la condición propia del ser humano y la ocasión de poner en práctica lo que se le exige para superarla: el ejercicio de la libertad. En tanto y en cuanto pueda realizar un acto *absolutamente* libre, el hombre habrá superado lo negativo de la finitud porque habrá alcanzado la ley moral. No es la tentación lo que constituye la falta sino no resistir a ella. El mal no se encuentra en las inclinaciones, “éstas solamente dificultan la ejecución de la máxima buena opuesta”¹⁰. El bien o el mal puede decirse de la voluntad, el bien aparece cuando el acto es realizado por una voluntad buena que es necesariamente libre, el mal cuando la voluntad sucumbe, es dominada y por ello adquiere carácter de mala. La moral es una cuestión racional¹¹ absolutamente válida, no humana. Nuestra humanidad sólo es ocasión de alcanzarla o no. ¿Qué es lo que nos revela la experiencia? Vemos que los hombres son malos, mentirosos, desobedecen la ley que su propia razón les revela claramente y de la cual todos tienen conciencia, y no lo son porque algo exterior los empuje sino por que falsearon su propia libertad en una decisión radical que influye sobre todas las decisiones de la existencia. Esto es lo que hace radicalmente sospechosa toda conducta humana, nunca estaremos ciertos si nuestra intención fue obedecer a la ley o a nuestro deseo, si el mérito es propio o bien se debe a algún accidente fortuito. Y esto

¹⁰ Kant, *RLMR*, nota 20, p. 210.

¹¹ Es un “hecho de la razón” presente a la sola razón, hecho en que la razón está presente a sí misma, la revelación de la cosa en sí a sí misma, hecho noumenal. (Weil, PK, p. 149). El deber debe ser necesidad prácticamente incondicionada de la acción, debe valer para todos los seres razonables, esto es lo que lo hace ley para toda voluntad humana.

sucede porque el mal está instalado en el hombre radicalmente, vale decir de manera inextirpable. Esto es lo que posibilita que sea capaz de pretender una voluntad moral que destruya el orden racional, que pretenda elevar a ley universal una máxima subjetiva. El fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine al albedrío mediante una inclinación ajena a él mismo, "...la libertad de albedrío tiene la calidad de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima*"¹². Si el motivo impulsor no es el mismo hombre, la acción no puede ser calificada de libre, no actúa el albedrío. Lo que debe impulsar la acción, lo que debe regular al albedrío es la ley moral, si no es ella quien lo hace, la regla que regula el albedrío es la máxima. El hombre en ese caso no es moral, es malo, pero no deja de ser libre¹³. La radical confusión entre la ley moral y nuestra máxima es la propensión natural e innata que anida en nuestro corazón, es el mal radical.

Estas expresiones kantianas, nos recuerdan mucho a las de Lutero. Recordemos que para Lutero el deseo permite comprender el pecado. El que no desea no sabe lo que es pecar¹⁴ y por consiguiente no puede ser redimido. El hombre, pecador, sólo puede ser redimido entonces desde fuera, desde el bien que ha instaurado un orden del que el hombre se aparta constantemente, para Lutero sólo está justificado quien es juzgado y acepta el juicio. Es preciso ser sumiso a la justicia de Dios y reconocerse como desnudo y pecador¹⁵. La justicia de Dios respecto del hombre es que éste se reconozca pecador y deudor. La humildad del monje, que motiva toda la reflexión luterana pierde la cualidad de ser una virtud elegida. El mundo pasa a ser el reino del mal porque no es el reino de Dios, es un mundo de pecado que está y estará siempre en deuda con Dios. El hombre está a merced entonces del rey de este mundo, del demonio y debe apartarse de él, negarlo y para ello fundamentalmente reconocerlo. "El demonio es el señor del mundo,... debe ser el rey y dios del mundo... sin

¹² Kant, *RLMR*, p 33

¹³ Esto es algo a reflexionar: el hombre no puede admitir un motivo ajeno a la ley para ser moral, pero sí puede admitir un motivo que lo aparte de la ley moral, ser malo significa convertir este motivo en máxima. La finitud es la ocasión de la libertad, no es ni su condición, ni su obligación. Entonces para Kant, Dios no es libre, porque una libertad infinita, absoluta, es imposible, es una *contradictio in terminis*. Para Dios voluntad y ley moral es idéntico, no necesita entonces del arbitrio libre, el hombre sí porque puede arbitrar libremente poner su máxima por encima de la ley moral. La doctrina kantiana de la libertad es totalmente coherente con su deseo de deshacerse del peso de la teología en el plano de lo metafísico.

¹⁴ Si el que no desea no sabe lo que es pecar, el que no peca no sabe lo que es perdonar. Este es el fundamento del famoso "peca fortiter" de Lutero. En realidad es una "interpretación libre" del texto evangélico "mucho se le perdonó porque mucho amó", Lutero lo entiende como "mucho se le perdonó porque mucho pecó". Lutero traduce amor por voluntad, como hará toda la modernidad. Si amar fuese realmente querer, desear profundamente algo, Lutero tendría razón y sólo podríamos explicar el pecado por la presencia del mal.

¹⁵ En realidad también aquí Lutero hizo una interpretación propia del evangelio, al cambiar el concepto de juicio de Dios por el de justicia de Dios.

embargo todos esperan que el demonio esté al otro lado del mar, mientras que Dios esté en nuestros bolsillos”¹⁶. Creer que el mundo es neutro, que será bueno o malo según el signo que el hombre le de es para Lutero un engaño del demonio que nos hace pensar que el mal está lejano y que estamos siempre cerca de Dios. Todo, incluso el relato evangélico, es para Lutero signo de la presencia del mal en el mundo “Lo primero que aprendemos del Evangelio es a conocer al demonio y sus acompañantes, incluso que él y todos los que dependen de él son enemigos”¹⁷.

Para el cristianismo la felicidad se identifica con el reino de Dios y éste es algo a conseguir. Hay un abismo entre lo que el hombre puede conseguir y aquello a lo que aspira, ese abismo fue llenado por los méritos de Cristo que es hombre y Dios a la vez. La diferencia entre la doctrina tradicional y la luterana, es que para el cristianismo tradicional somos coautores de la salvación uniendo nuestra cruz a la cruz de Cristo, mientras que para Lutero, la salvación proviene solamente de la justicia divina que es su propia, única y absoluta voluntad¹⁸.

El Dios de Lutero se transforma en un dios justiciero y vengador frente al cual nace la angustia y la desesperación por nunca saber si está satisfecho¹⁹. Todo lo que no provenga de Dios es sospechoso, todo lo que tenga algún “olor” a humano es sospechoso porque nunca estaremos ciertos de haber sido salvados. Llevar este sentimiento de duda e impotencia al extremo nos sumerge en la angustia y atenta en última instancia contra las tres virtudes teologales, la fe, la esperanza y el amor, tal como tan bien lo mostrara Kierkegaard. Kant escapa de esto gracias a la razón, el dios de Kant es un dios razonable y en tanto y en cuanto el hombre se atenga a la razón tiene asegurada la justificación. Es por eso que Kant transforma la noción de pecado original en mal radical, éste es la mala voluntad, sometida en su fondo a la pasiones que cada hombre trae al nacer. Lo que importa no es el origen cronológico de esta radicalidad sino poder pensarla como posible, que no sea una contradicción. En el relato bíblico el estado original del hombre era el de inocencia²⁰, es el estado previo a toda propensión al mal, pero paralelamente el hombre recibió la ley que era prohibición “En vez de seguir lisa y llanamente esa ley como motivo impulsor suficiente (el único incondicionalmente bueno y que no deja lugar a ningún escrúpulo) el hombre fue en busca de otros motivos impulsores (III,6) que sólo condicionalmente (a saber en cuanto no acontece por ellos ningún

¹⁶ Lutero, WA, 50, 473, 26 - 474, 8, citado por Kurt Victor Selge, “Luther und die Macht des Bösen, *Das Böse*, Suhrkamp, 1993 p 183.

¹⁷ Lutero, WA, 41,3,18 ss, citado por Selge *LMB*, p. 173.

¹⁸ Es curioso que ni Lutero ni Kant hagan intervenir la misericordia de Dios, y no hagan referencia, al menos en relación con el tema del mal radical, al amor de Dios.

¹⁹ Cf. toda la obra de Kierkegaard.

²⁰ Es por eso que la transgresión en él se llama caída.

perjuicio a la ley) pueden ser buenos²¹,...después de rebajar con sutiles razonamientos la obediencia al nivel de la mera obediencia condicionada (bajo el principio del amor a sí mismo), al nivel de un medio, finalmente fue admitida en la máxima la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió del pecado (III6)²². Pero mientras el primer hombre vivía el tiempo de la inocencia nosotros tenemos una propensión innata a la transgresión. ¿Podemos decir entonces que el hombre es malo? ¿Se puede afirmar que hay en el hombre una propensión al mal?

El fundamento del mal no puede ser puesto en una corrupción de la razón moralmente legisladora. Pensarse como un ser que obra libremente y sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral), sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna²³.

La propensión al mal moral sólo puede ser comprendido, si el hombre es libre, como determinación del libre albedrío para que éste pueda ser juzgado como bueno o malo para que pueda decirse que tiene *buen o mal corazón*.. Pero ¿es apto el albedrío humano para admitir la ley moral en su máxima?. Si recurrimos a la experiencia vemos que hay tres niveles de inclinación del albedrío que lo conducen al mal:

1. “la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la *fragilidad* de la naturaleza humana”²⁴
2. “la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aún cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la *impureza*”²⁵;
3. “la inclinación a la adopción de máximas malas, esto es: la *malignidad*”²⁶.

No basta la sensibilidad entonces para explicar el mal, someter al hombre a ella sería convertirlo en un ser meramente bestial, pero tampoco podemos pensar al hombre como el que detenta una razón que libera de la ley moral y convertirlo en un ser diabólico. En ninguno de los dos casos el hombre sería libre, en ninguno de los dos casos sería hombre. El mal es “la falta más personal de todas”, representa una decisión; no es algo que sobreviene por origen, no es una decisión que a pesar de todo es inexplicable porque es la negación de lo que parece afirmar, la libertad.

Kant recibe de Lutero esta convicción de que el hombre es malo, pero mientras para Lutero esta maldad es necesaria y forma parte de la misma naturaleza humana y por consiguiente no hay nada que el hombre pueda hacer por sí mismo para superarlo, para Kant es una tendencia necesaria de la libertad

²¹ Kant, *RLMR*, p. 51.

²² Kant, *RLMR*, p. 52.

²³ Kant, *RLMR*, p. 44-45.

²⁴ Kant, *RLMR*, p. 38.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

pero no forma parte de la naturaleza, no es necesaria, el hombre puede aspirar al ejercicio de la ley, puede pensar en un progreso hacia el imperio de la ley moral. La necesidad de este mal pasa por lo subjetivo. Decir que el hombre es malo significa que “el hombre se da cuenta de la ley moral y sin embargo admite en su máxima la desviación ocasional respecto de ella”²⁷. El mal triunfa cuando triunfa la subjetividad, cuando mi interés, mi necesidad, mi placer pesa más que la ley moral.

Kant salvaguarda así una voluntad que es todo poderosa cuando se trata de querer su libertad²⁸ pero al mismo tiempo, pone de manifiesto la finitud, la inclinación, el deseo de una felicidad completa y permanente que constituyen tentaciones que muestran que una voluntad humana se quiere y no puede quererse libre más que en un estado de indigencia. Descubrimos al mal cuando comenzamos a ocuparnos del sujeto que va a llevar a cabo las acciones, por ello no aparece cuando analizamos la cuestión formal de la moral y tampoco cuando mostramos las normas que resultan de ese análisis a priori de la moral: “La determinación particular de los deberes en tanto deberes humanos en vista a su disposición sistemática (*Einleitung*) no es posible más que después que se adquirió el conocimiento del sujeto de esta determinación (el hombre) según la cualidad con la cual es real, aunque solamente en el límite de lo necesario en relación al deber en general. Luego, este conocimiento no forma parte de una Crítica de la Razón Pura en tanto tal, en tanto sólo debe indicar los principios de posibilidad, la extensión y los límites, completamente y sin referencia a la naturaleza humana”²⁹. El mal radical es lo que marca el límite de la naturaleza humana, si su naturaleza es depravada, es porque el hombre la hizo depravada, porque no obedeció a su razón cediendo a la propensión de su libertad frágil, impura y maligna..

Lo nouménico del hombre, su carácter de inteligible se revela en sus actos, se muestra tal como se decidió a ser, de allí que su naturaleza sea una naturaleza moral. El defecto innato, la culpabilidad congénita, sólo deviene falta cuando más allá de la simple fragilidad e insinceridad de la naturaleza humana interviene la voluntad de engañarse a sí mismo sobre sus motivos o intenciones, de mentirse a sí mismo, de preferir conscientemente o de una manera culpablemente inconsciente el amor propio a la regla. Podemos decir entonces que la cara más conocida del mal radical es la mentira, decisión al mal no por amor al mal; si decidiera el mal por amor al mal, se admitiría a sí mismo como inmoral. El mal radical aparece cuando triunfa el amor a sí mismo por sobre todo otro amor. “Empíricamente el hombre es criminal, precisamente porque es libre. Ontológicamente es llamado al bien, empíricamente elige en su liber-

²⁷ Kant, *RLMR*, p. 42.

²⁸ Hegel dirá luego que la voluntad libre, es la voluntad que quiere la libre voluntad (*Filosofía del Derecho* § 27).

²⁹ Cf. Kant, E., *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio.

tad. Es por ello que no es ni bueno ni malo definitivamente sino que lleva en sí la lucha del bien contra al mal, el es esa lucha” dice Weil³⁰.

Sin el mal radical no es comprensible la exigencia moral para el hombre. Sacar el planteo del mal del orden metafísico e introducirlo en el orden ético permite afirmar la existencia del mal radical y rompe con el orden supremo griego en que el ser es idéntico al bien. Ni los estoicos ni Platón ni Aristóteles pueden reconocer al mal, porque para ellos afirmar el mal significaba afirmar que el mal era, lo cual sólo podía ser un error. El orden ético para Grecia estaba supeditado al orden del ser. Reconocer que el hombre pueda buscar más allá del orden perfecto del ser la imperfección del sí mismo, obliga a pensar en una realidad donde la libertad es auténticamente posible y no sólo capacidad de afirmar un orden establecido, obliga a pensar separados el orden ético del orden metafísico. Para Kant la identidad ser-bien es una formulación a priori de la razón que queda rota por el orden fenoménico, en éste aparece realmente el mal. A nivel ontológico el hombre es moralmente insuficiente pero es en esa falla donde se halla presente precisamente la posibilidad de ser libres, es decir de ser hombres. El carácter ambiguo de la libertad no hace sino manifestar el carácter ambiguo de la humanidad. Si el hombre no es libre no hay bien ni mal.

Buchenwald

Cuando Semprún habla del mal radical, cuando hace referencia a Kant, ¿está pensando en el mal de la misma manera?

En su relato, no dice encontrarse con el mal radical cuando él o sus compañeros deben sufrir hambre, falta de sueño, cansancio, tortura, rivalidades, muerte, sino que el mal se le presenta como la pérdida de la libertad al nivel más elemental: la total alienación por miedo a la muerte. No es la muerte el problema sino una muerte de la que los prisioneros no pueden apropiarse, no son libres ni siquiera para morir ya que no pueden sino sobrevivir como si estuvieran sometidos a un instinto más fuerte que ellos. El mal radical es la pérdida de lo que los hace sentirse hombres, esa es la experiencia límite, no la de la muerte. En el campo no hay ninguna posibilidad de que la acción sea impulsada por el deber, toda acción está supeditada a la sobrevivencia, el hombre no puede ser libremente fraterno con los otros porque antes que nada debe sobrevivir, el amor a sí mismo está por sobre todo otro amor, la ley moral desaparece. El mal radical consiste entonces en provocar la muerte de otro o no evitarla o simplemente ignorarla por salvar la vida propia. Invocar la sobrevivencia para justificar el dejar morir a otro por negligencia, miedo o ignorancia, es no querer compartir el camino fraterno hacia la muerte; es

³⁰ Weil, PK, p. 163.

rehuir la mirada del hermano porque en ella está presente la muerte como destino común; es negarle al otro su mero carácter de hombre por ser judío o comunista o cristiano. El mal, entonces, no necesita ser un notorio acto criminal, es simplemente negarse a caminar con los otros hacia la muerte, no sufrir el mismo miedo cotidiano, tener esperanza, pensar en algún momento “yo no soy judío”, “yo no soy comunista”, a mí no me va a tocar. El mal aparece cuando alguien pierde la condición fraternal, cuando se aparta del camino común pensando que es diferente, que es bueno y los demás no tanto, que la vida, el destino, Dios le deben algo. Peor que morir es para Semprún negar al hermano, mostrar indiferencia, temer mirarlo para sentirse igual a él, negarse a abrazarlo por temor a contagiarse de su condición mortal, temer ayudarlo, reconocerlo, porque eso puede ser peligroso. Es fácil considerar que en cualquier situación el mal está en los otros, que son los otros los que lo meten en la vida, que proviene de los otros: en el relato del Génesis, el mal lo introduce la serpiente. También cuando pensamos en los campos alemanes es más fácil pensar que el mal estaba del lado de los SS ya que ellos eran los verdugos. Nos deslizamos así sin notarlo a establecer un juicio claro y distinto: los SS son los malos, los prisioneros son los buenos, los SS son los culpables, los prisioneros los inocentes, Hitler y sus secuaces pasan a ser una banda demoníaca que asoló a los pobres alemanes ignorantes y a los pobres judíos víctimas inocentes. Semprún se encuentra con el mal en el campo y no solamente del lado de allá de la reja. Más bien se encuentra con el mal en sí mismo y en los que lo rodean, en las pequeñas indignidades de cada día, en los pequeños actos de egoísmo y sobre todo en la indignidad mayor a la que se ven expuestos como prisioneros sin derechos que es mantener la vida en su mínimo exponente: sin esperanza, y en su peor condición: como odio al SS. “¿Pero qué es en este caso la muerte? No es una realidad sino una amenaza, presente en la mirada del SS que me acicatea para seguir vivo”³¹.

¿Por qué Semprún tarda 16 años en escribir su primera novela sobre Buchenwald? Tal vez porque debe rescatar de su memoria los momentos en que como diría Nietzsche vivió inocentemente: cuando recitaba poesías en medio del hedor de las heces, cuando abraza a un judío moribundo, cuando da esperanza a un ateo que va a morir... Es curioso que a pesar de su constante referencia al mal, en este relato no aparezca ninguna historia que lo denuncie explícitamente, más bien lo que su memoria ha rescatado son acciones fraternas, en que señala un reconocimiento amoroso del otro: del ruso comunista amante de Stalin, del judío moribundo, de su ex profesor de filosofía, de sus compañeros en el baño público, del relator de Auschwitz.

Pero la reflexión de Semprún apunta no sólo a una radicalidad moral, sino a una radicalidad metafísica. El mal aparece en Buchenwald como la negación de la racionalidad del ser. Semprún plantea la presencia del mal como la presencia de la nada frente al ser y una nada que vence al ser. El nazismo esta-

³¹ Semprún, J., *L'écriture ou la vie*, p. 44.

ba enraizado en un nihilismo, fue la proclamación de lo que Nietzsche llama-
ba el hombre nihilista, es decir el hombre que niega, que destruye para ser.
Predicaba un ser idéntico a la nada.

La nada se muestra en Buchenwald en el estar sujeto al azar, a lo irracio-
nal, a lo absurdo, a lo que no sigue ninguna lógica. Su rostro es el de lo gra-
tuito, lo nacido de un capricho, lo inesperado porque no sigue ninguna ley pre-
visible: no sólo pueden morir los judíos por serlo, o los comunistas o los sub-
versivos, sino que puede morir todo aquel que ingresa al campo por el simple
hecho de ingresar, y la muerte está regida por las leyes de la casualidad, no
hay nada que el prisionero pueda hacer para vivir o morir. Toda vida de algu-
na manera está sujeta al azar, sin embargo es parte de la dignidad del hom-
bre pensar, sentir, ayudar a que la vida tenga un sentido, apropiarse de ella,
hacerla suya y no algo ajeno y producto de lo extraño. Una vida sin sentido es
una vida “loca”, una vida “perdida”, una vida que “no vale la pena ser vivida”,
no es una vida guiada por un fin, por un proyecto en que busca alcanzar su
sentido, sino una vida que no es vida, una vida muerta. Cuando el azar nos
maneja, es más alienante que cuando una voluntad extraña nos maneja, por-
que podemos “descubrir” la lógica o el capricho de esa voluntad, pero no los del
azar. Todo el esfuerzo de los griegos es quitarle al destino su condición azaro-
sa, es tratar de hallar la lógica de Hado, tratar de comprender la voluntad de
los dioses, de hallar las leyes que la rigen. Cuando los prisioneros eran envia-
dos a la cámara de gas porque no podían trabajar, o porque eran judíos o por-
que eran enemigos políticos, eso tenía un sentido y el que compartiera cual-
quiera de esas condiciones sabía que tenía sentido esperar la muerte, pero la
decisión en los campos era azarosa, no se guiaba por una lógica, sobrevivir -
dice Semprún-, era fundamentalmente una cuestión de suerte, dependía
quizá de conocer el idioma, conservar la salud, mirar o no mirar al carcelero a
tiempo, permanecer alerta o de ninguna de esas cosas³².

Para Kant, si el hombre detentara una razón que lo liberase de la ley moral
se convertiría en un ser diabólico, un ser incapaz de ningún acto bueno por-
que carecería de toda posibilidad de una buena voluntad. El campo de con-
centración nazi es el reino del mal porque no existe allí ley moral. Esta reali-
dad no pertenecería al ámbito de la ética para Kant ya que su total carencia
de racionalidad no nos enfrenta a la posibilidad de la elección del mal como
mal sino a la imposibilidad del bien, lo que es lo mismo para Kant que decir la
imposibilidad de la ley racional: lo diabólico. Admitir la posibilidad de lo dia-
bólico es negar la posibilidad de la ética, esto es lo que separa a Lutero de
Kant. Lo que Semprún experimenta en el campo de concentración nazi no es

³² En la película de S. Spielberg “La lista del Schindler” una arquitecta es ajusticiada porque
tiene razón, y cuando el Obermeister practica tiro, hace puntería sobre la gente que cruza el patio,
cualquiera podía ser el blanco. Eso es el reinado del mal radical en que la propia máxima se
convierte en ley moral hasta que es reemplazada por otra máxima, es, como sucede en la misma
película, perdonar a un chico que comete una falta e instantes después ajusticiarlo por haberla
cometido.

