

*Líneas conceptuales del mal*

## ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	3
II. EL MAL COMO HECHO NECESARIO-NEGATIVO.....	3
III. EL MAL COMO HECHO POSITIVO.....	16
IV. CONCLUSIONES.....	20
BIBLIOGRAFÍA.....	23

## I. INTRODUCCIÓN

El brevísimo análisis que a continuación se presenta, tiene como único fin mostrar algunos de los planteamientos históricos en torno del «mal». Para ello, se ha tenido en cuenta, por un lado, el Manual de referencia de la asignatura, y, por otro lado, algunos de los textos que en el mismo se citan. Además, y como no podría ser de otra manera, a la luz de las lecturas realizadas, se han hecho aportaciones puntuales de carácter personal que intentan añadir al trabajo un sustrato autónomo con el fin de conformarlo a las exigencias que para un estudio de estas características son exigibles.

El trabajo tiene dos partes diferenciadas. En una primera parte se tratarán las aportaciones doctrinales del «mal» desde la óptica de Platón y se alcanzará a la comprensión cristiana de este hecho, para concluir en la Modernidad y en la Ilustración. En una segunda parte se analizará con la puntualidad necesaria la consideración contemporánea del «mal» pero desde una perspectiva positiva; en este caso, y pese a no ser un autor de los últimos tiempos, se trae a colación al Marqués de Sade pues no en vano es el que abre la puerta a una nueva consideración de estos hechos. Finalmente, el trabajo concluye con unas breves conclusiones que pretenden resaltar no solo algunas de las consideraciones traídas a colación, sino también las impresiones propias que, en los tiempos actuales, debieran ser consideradas.

## II. EL MAL COMO HECHO NECESARIO-NEGATIVO

El origen del mal debe situarse en la doctrina platónica, al considerarlo negativo y relacionado con lo imperfecto. Sin embargo, al estar unido con el bien, el mal se consideraba necesario porque esta necesidad y la unión con el bien completaba el universo; un "completar" que desemboca en el principio de plenitud porque el ser no puede ser incompleto. ¿Ello quiere decir que hay una especie de "per saltum" en la naturaleza en el que el mal se pasa de un ser a otro? No parece una apreciación correcta; se conforma más bien como en una cadena de tal suerte que se producen solo cambios muy sutiles con ordenación jerárquica.

La precedente idea pasa a Plotino, pero con matices:

*La materia, siendo privación total y «penuria total», está desposeída de por sí misma de todo bien, puesto que el bien de la materia*

*es la forma, pero por otra parte la materia carece, como hemos visto, de toda forma. La materia es, por tanto, «totalmente mala», «el mal real», «el mal en sí», «la esencia del mal» y «el mal primario». Pero lo es en sentido negativo, en cuanto «ausencia de todo bien», no en virtud de una cualidad, sino precisamente por falta de toda cualidad. En este mismo sentido, la materia es también y por lo mismo la fealdad absoluta, dado que la belleza sensible consiste en la participación en la forma, mientras que la materia carece de toda forma<sup>1</sup>.*

Por su parte, los gnósticos, y más concretamente el *valentinismo*, consideraba la existencia de dos tipos de mal:

*[Por un lado] el mal como mera privación o alejamiento del ser afecta a la materia, y en este punto los valentinianos coinciden con las corrientes medio platónicas y neopitagóricas; [y, por otro lado] el mal puede ser un acto positivo voluntario. El sujeto es, entonces, un ente aespiritualm, es decir, de la misma substancia que Sabiduría Achamot. Esto es así porque fuera del Pleroma empieza el mundo del libre albedrío como capacidad de inclinarse hacia lo inferior. El diablo es un espíritu definitivamente inclinado hacia la materia. Como tal espíritu, goza de una capacidad de conocimiento superior al meramente psíquico. Como tendente a la materia, perecerá con ella<sup>2</sup>.*

La precedente exposición permite acordar que, se contemple ello desde cualquier ángulo, el bien y el mal (separados, unidos o ligeramente disociados), han conformado desde siempre una dualidad, dos almas, dos psiques, terrenal una y espiritual la otra, o el Demiurgo y el Dios del bien.

Se ha hecho alusión precedentemente a la privación del bien que da como resultado el mal, si bien no está claro qué sentido ha de darse a la expresión «privación», porque si se trata de privación del bien cabría preguntarse qué poder tiene el mal. En este sentido, se alude: a) a la corrupción; y b) a la generación del no-ser. ¿Se puede salvar el bien frente a esta corrupción? La respuesta se presenta como positiva, en tanto en cuanto reine el «optimismo», y, para ello, es la Redención el instrumento adecuado para dicha recuperación. Pero ¿por qué elegir el mal? En este sentido, se ha venido a considerar que

<sup>1</sup> PORFIRIO. *Vida de Plotino. Enéadas*. Gredos. Madrid, 1983, pág. 70.

<sup>2</sup> AA. VV. *Los gnósticos*. Gredos. T. I. Madrid, 1983, pág. 121.

esta elección es facultad del hombre o, lo que es lo mismo, es el ejercicio del «libre albedrío».

No obstante, es de destacar, en la tradición cristiana, que el mal se presenta como intangible, pues lo tangible es el bien, y el mal aparece en tanto en cuanto privamos al bien de algo. En este sentido, Tomás de Aquino, sostiene:

*Por consiguiente, así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y actos naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley impuesta por disposición divina, consiga el bien, no como por necesidad, sino por disposición de quien gobierna, lo cual es ser premiado; y, por el contrario, consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley, y esto es ser castigado (...) La no existencia no es apetecible por sí misma, y solo accidentalmente se puede desear, en cuanto se apetece la desaparición de un mal que se suprimiría con no existir; y, por su parte, tampoco sería la apetecible la desaparición de un mal si no fuese porque aquel mal es la privación de un determinado bien. Por tanto, lo que por sí mismo se apetece es el ser, y el no-ser solo accidentalmente, y debido a que el hombre codicia un determinado modo de ser, del que no sufre verse privado, y en este aspecto el mismo no-ser es accidentalmente un bien<sup>3</sup>.*

La teodicea penetró con fuerza de la mano de Leibniz. Se entiende por tal, el tratamiento de los problemas relativos a Dios con el solo apoyo de la razón (como lo pueda ser el mero hecho de la existencia de Dios), o cómo conciliar el mal (guerras, sufrimiento...) frente a la infinita bondad de Dios. «No existiría libertad si el hombre no pudiera elegir el mal»<sup>4</sup>.

En este sentido, Leibniz aprecia:

*Preguntar si en nuestra voluntad hay libertad es lo mismo que preguntar si en nuestra voluntad hay voluntad. Libre y voluntario significan lo mismo. Pues libre es lo mismo que espontáneo con razón, y*

<sup>3</sup> CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. I. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Biblioteca de Autores Cristianos. T. II. Madrid, 1980, págs. 416 y 495.

<sup>4</sup> SÁNCHEZ MECA, D. *Diccionario esencial de filosofía*. Dykinson. Madrid, 2012, pág. 394.

*querer es ser llevado a actuar por una razón percibida mediante el entendimiento"; pero la acción es tanto más libre cuanto más pura es la razón y menos mezclada está con impulso ciego y percepción confusa. Abstenerse de los juicios no es propio de nuestra voluntad sino del entendimiento que se propone a sí mismo una advertencia (...) una imperfección en la parte puede ser un requisito para una mayor perfección en el todo. Sigo en esto la opinión de san Agustín que ha dicho cien veces que Dios permitió el mal para sacar de él un bien, es decir, un bien mayor; y la opinión de santo Tomás de Aquino quien dice (en el libro 2 de su Comentario de las Sentencias, distinción 32, cuestión 1, artículo 1) que la permisión del mal tiende al bien del universo<sup>5</sup>.*

El propio Leibniz distingue tres clases de males:

*El bien y el mal morales se aplican respectivamente a las acciones virtuosas y a las viciosas y a esto corresponde el mal de culpa, y en este sentido el mal físico suele surgir del mal moral, aunque no siempre en los mismos sujetos; pero sin embargo esto que puede parecer una aberración, se corrige provechosamente de modo que los inocentes no quieran no haber sufrido<sup>6</sup>.*

La concepción cristiana actual tiene una denominación antropológica y un autor, Ricoeur. Este filósofo y antropólogo, rastrea la mitología (creación, hombre en su origen y alma). Es la «fragilidad» uno de los puntos fuertes en este sesgo filosófico; circunscribe en la misma lo que otros, en lo que se ha visto, era el mal como espejo o cliché negativo del bien, pero necesario. Este carácter necesario es lo que el autor francés lo hace situar en "posibilidad"; posibilidad de acceder al no-bien de lo que deriva el pecado y la culpa<sup>7</sup>.

Para Ricoeur, pues:

*Un proverbio asirio dice: «La sombra del dios es el Hombre y la sombra del Hombre son los (otros) hombres: el Hombre es el rey que es como el espejo del dios» (...) si comparamos las observaciones anteriores sobre la prisión del cuerpo y sobre el juego de espejos entre el cuerpo y el infierno con esta meditación sobre el alma «divina», se ve que la «divinidad» del alma no consiste solo en su capacidad de supervivencia;*

<sup>5</sup> LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1982, págs. 426-427 y 518.

<sup>6</sup> Op. y loc. cit., pág. 538

<sup>7</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. *Metafísica*. UNED. Madrid, 2011, págs. 395-397.

*la idea misma de supervivencia esta en vías de superación; a lo que es preciso sustraerse antes de nada es a la alternancia misma de la vida y de la muerte, a la reiteración; el alma «divina» es aquella que puede liberarse de esa generación mutua de los estados contrarios, de la «rueda de las generaciones». Estamos en el umbral de una nueva comprensión de si: el alma, convertida en el polo opuesto de la pareja vida-muerte, perdura más allá del tiempo de la repetición. Ciertamente, antes de Platón, antes del intento del Fedón de vincular esta perennidad del alma con la intemporalidad de las Formas, esa «inmortalidad» no es todavía una «eternidad»; es únicamente, al parecer, una fuerza de existir más tenaz que muchos cuerpos y que muchas vidas, como se ve en la discusión de Sócrates con Simias y Cebes. Antes de la filosofía, no existe todavía ningún modelo exactamente pensado para una existencia que permanece idéntica, igual a si misma. Por lo menos el mito, al imaginar un ciclo de vida y muerte, provoca una especie de aplazamiento del Si más allá de la contradicción, del Reposo más allá de la discordia. La filosofía no habrá tratado de pensar esa identidad del alma consigo misma si el mito no la hubiera sugerido<sup>8</sup>*

El centro neurálgico del mal en los filósofos del siglo XVII se sitúa, principalmente, en el «mal moral». En este sentido, resalta Atilano Domínguez en *Introducción a la obra de Spinoza*:

*Spinoza tenía fama de ateo, primero entre los judíos, después entre católicos españoles y, en el momento en que se puso a redactar su obra, entre los calvinistas. No nos revelan, sin embargo, cuál era el verdadero significado de esa acusación. La correspondencia con Blijenbergh, mirada con excesivo desdén por los estudiosos, nos desvela la verdadera génesis de dicha fama y, al mismo tiempo, del Tratado teológico-político. Este curioso personaje, comerciante de granos en Dordrecht y aficionado a la metafísica, se dirigió el 5 de diciembre de 1664 a Spinoza, rogándole le resolviera ciertas dificultades que le había planteado su obra sobre Descartes y que, según decía, su «estómago no podía digerir bien». Tales dificultades se centraban en el tema del pecado y, más en concreto, del pecado de Adán. Spinoza, que parecía ignorar que el inesperado alumno había publicado el año precedente un escrito rebatiendo «los ataques de los ateos» contra la religión, creyó sintonizar con ese desconocido en el*

<sup>8</sup> RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Trotta. Madrid, 2004, págs. 341 y 427-428

*«profundo amor a la verdad». No sólo le contesta con toda nobleza y en una lengua que escribe con dificultad (el holandés), sino que le indica que no tema importunarle. Pero he aquí que, para aclarar mejor su pensamiento sobre el pecado de Adán, adelantó sus ideas acerca de la Escritura y de los profetas. «La Escritura, decía Spinoza, al estar adaptada al servicio del vulgo, suele hablar al modo humano»; es decir, que los profetas se expresan en forma de parábolas y así dicen que Dios da órdenes como un rey, se irrita y castiga, etc. En cambio, los filósofos, que conocen a Dios tal como es, saben que su voluntad se identifica con su entendimiento y que todo fluye necesariamente de su decreto. En consecuencia, el pecado no es infracción de la ley divina. Blijenbergh captó al instante que la actitud de Spinoza era diametralmente opuesta a la suya. En su respuesta, sienta, de entrada, que su norma es la de «un filósofo cristiano» y que, según ella, el concepto claro y distinto está siempre supeditado a la palabra revelada. Desde ese momento, el diálogo estaba realmente cerrado y la ruptura era inevitable. Sus discrepancias no se referían a puntos secundarios, sino a «los primeros principios». «Ninguna demostración, ni siquiera la más sólida del punto de vista lógico, le dice Spinoza, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted y otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Escritura». Por el contrario, «a mi mente no pueden venir ideas que me hagan dudar jamás de ella». Y, para dejar más claro su pensamiento, expone su criterio sobre las relaciones entre la razón y la revelación, citando para ello el Apéndice (Pensamientos metafísicos), en el que se apoyaba Blijenbergh para atacarle. «Pues, como he dicho ya en el Apéndice, ...la verdad no contradice a la verdad». Digamos que Spinoza aún accedió a ser visitado por el importuno corresponsal; mas, como éste insistiera e incluso llegara a ofrecerle un donativo para compensarle, decidió comunicarle que había resuelto no contestarle más<sup>9</sup>.*

Se desprende del texto el mantenimiento por parte de Espinosa de una relación epistolar con un corredor. La base argumental de dicha correspondencia se sitúa en el mal como consecuencia de intoxicaciones, elementos que perturban el ánimo, y la única solución para ello es no tener contactos perturbadores<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Altaya. Barcelona, 1997, págs. 16-18.

<sup>10</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. "Metafísica...", cit., pág. 404.



Una línea muy similar a la anterior se patentiza en los pensadores de esta época, si bien de alguna forma se enfatiza la injusticia. Ahora bien, ¿dónde debe situarse la misma?

Tres autores son de destacar: D'Holbach, Helvetius y Meslier.

En cuanto al primero de ellos, sostiene que el mal es necesario para el hombre, pues sin él no podría conocer lo que le perjudica, ni evitarlo, ni procurarse bienestar:

*No se distinguiría en nada de los seres insensibles y no organizados si el mal momentáneo al que llamamos necesidad no lo forzara a poner en acción sus facultades, hacer experiencias, comparar y distinguir entre los objetos que pueden perjudicarle y aquellos que son favorables para su ser. En fin, sin el mal el hombre no conocería el bien, estaría continuamente expuesto a perecer; semejante a un niño desprovisto de experiencia, a cada paso correría el peligro de perderse, no juzgaría nada, no tendría elección, ni voluntad, ni pasiones, ni deseos, no se rebelaría contra los objetos desagradables, no podría alejarlos de sí, ni tendría ningún motivo para amar o temer; sería un autómata insensible, ya no sería un hombre (...) el mal moral no es más que una consecuencia de sus malas instituciones; que no hay que atribuir a los dioses del cielo, sino a la injusticia de los príncipes de la tierra, las guerras, las carestías, el hambre, los reveses, las calamidades, los vicios y los crímenes de los que tan a menudo se quejan.. Entonces, para apartar estos males no habrían tendido inútilmente sus manos temblorosas hacia unos fantasmas incapaces de aliviarlos y que no son la causa de sus penas; habrían buscado en una administración más sensata, en unas leyes más justas, en unas instituciones más razonables los remedios a estas desgracias que atribuyen falsamente a la venganza de un Dios que le han descrito como un tirano, al mismo tiempo que se le prohíbe dudar de su injusticia y de su bondad<sup>11</sup>.*

<sup>11</sup> D'HOLBACH. *Sistema de la naturaleza. Segunda Parte*. Editora Nacional. Madrid, 1982, págs. 8 y 28.

Por su parte, Helvetius añade un plus a lo anterior: la corrupción política; pero también incluye el fanatismo que hace posible, en no pocas ocasiones, el avance de la ciencia:

*...distinguiré dos diferentes especies de corrupción de costumbres: una, a la que llamaré corrupción religiosa y otra, corrupción política... Se da el nombre de corrupción religiosa a toda especie de libertinaje y principalmente al de los hombres con las mujeres. Esta especie de corrupción, de la que no soy de ningún modo apologista y que sin duda es criminal, puesto que ofende a Dios, no es, sin embargo, incompatible con el bienestar de una nación (...) [La] corrupción política. Un pueblo es afectado por ella, cuando un gran número de los individuos que lo componen separan sus intereses del interés público. Esta especie de corrupción, que se junta algunas veces con la anterior, ha dado lugar a que muchos moralistas las confundieran (...) es necesario buscar en los obstáculos insalvables que se han opuesto al avance de la moral las causas de la indiferencia con la cual ha sido considerada hasta ahora una ciencia cuyos progresos anuncian siempre los de la legislación y que, por consiguiente, todos los pueblos tienen interés en perfeccionar<sup>12</sup>.*

Finalmente, y por lo que concierne a Meslier, enfatiza, si cabe aún más, la residencia del mal en la religión; el miedo que se inflige a los acólitos y cómo se aprovechan de ello tanto las jerarquías eclesiales como las civiles:

*Los diablos que vuestros predicadores y vuestros pintores os describen y os representan, unos en sus discursos y otros a través de sus cuadros, bajo formas y figuras tan feas y tan horribles, ciertamente no son más que diablos imaginarios que sólo podrían dar miedo a los niños y a los ignorantes, que sólo podrían causar daños imaginarios a quienes los temen<sup>13</sup>.*

<sup>12</sup> HELVETIUS, C. A. *Del espíritu*. Editora Nacional. Madrid, 1984, págs. 215-216 y 249.

<sup>13</sup> MESLIER, J. *Crítica de la religión y del Estado*. Ediciones de Bolsillo. Barcelona, 1978, pág. 89.

Jean Jacques Rousseau enfrenta «desigualdad moral» y «desigualdad física». De este enfrentamiento y en tanto no sea proporcional, infringe el derecho natural. La solución, quizá, para evitar dicho enfrentamiento pase por otorgar más derechos a los individuos con el fin de impedir, en la medida de lo posible, el desequilibrio existente:

*Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer<sup>14</sup>.*

Tal y como concluían los anteriores pensadores citados, Rousseau centraba su atención en la sociedad no igualitaria. Esta desigualdad tiene, por supuesto, unos hipotéticos orígenes que, en alguna medida, dejan de serlo al traer a colación experiencias propias vividas, y de estas experiencias concluye: A) El mal no tiene una explicación sobrenatural. B) El mal debe situarse en el individuo. C) Al hilo de lo anterior, el individuo, en principio, no era malo, sino que como demuestra la historia, se ha ido socializando. Y es en el devenir de dicha socialización cuando se ha ido gestando y madurando la maldad (una de las latencias históricas que ha llevado al hombre al estado actual, a la propensión a la maldad, es el derecho de propiedad auspiciada por el poderoso y por el Estado; un Estado este que, en muchos casos, se presenta despótico y tirano). D) Finalmente, el ser humano es, por naturaleza (y al menos en origen), bueno<sup>15</sup>.

El punto en común en Kant y Hegel es el «teologismo» y el «optimismo». Para el primero, el daño tiene su origen en un "sabio creador"; para el segundo, el mal existe porque se opone al poder de la razón. En realidad, ambos vienen a decir lo mismo: existe un mal porque existe un bien; es preciso que ambas fuerzas estén en constante tirantez para el equilibrio del universo.

<sup>14</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos. Madrid, 2018, págs. 117-118.

<sup>15</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. "Metafísica...", cit., pág. 407.

*La historia de la Naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre*<sup>16</sup>.

Kant, frente al planteamiento de Rousseau, considera que en origen el hombre es malo, y que con el devenir histórico esta maldad se ha ido afianzando (lo paradójico es que el hombre es consciente de la transgresión de la ley moral, lo cual enfatiza el carácter frágil e impuro de su voluntad). Por su parte, el teologismo-optimismo de Kant se centra en la existencia de una Iglesia que patentice el reino de Dios en este mundo<sup>17</sup>.

El planteamiento marxiano del mal lo sitúa en la usurpación de los derechos consecuencia ello de los sistemas económico-sociales y políticos. Frente a tal usurpación, el individuo reacciona porque se da cuenta de la enorme dificultad existente. Es, pues, el capitalismo el origen de la quiebra del principio de igualdad. Y, como un precedente a tener en cuenta y que ya ha sido expuesto, la propiedad (en este caso, la propiedad privada) es el principal motor de la desigualdad. A ello hay que añadir el que la incipiente industria, el maquinismo, en definitiva, incrementa las ya de por sí depauperadas condiciones en las que vive el individuo.

¿Qué hace Marx con este planteamiento? Lo que hace es combinar dos elementos que dan como resultado la única vía posible de solución: la revolución<sup>18</sup>.

De la Volpe ve una cierta continuidad entre Rousseau y Marx:

*Llegamos así al punto decisivo: qué queda de la problemática rousseaiana que no haya sido agotado por la Declaración del 89; en que esta problemática trasciende históricamente a la revolución burguesa – que tuvo su reflejo teórico más adecuado en la Rechtslehre (doctrina del Estado) kantiana, como lo sostenía Marx–, concurriendo al desarrollo ulterior –y presente– de la democracia moderna. Ya hemos encontrado este quid problemático y hemos sometido a crítica sólo su fórmula de solución iusnaturalista, apriorista, que ahora se ha revelado abstracta e incapaz de promover su fecundidad histórica. Este quid, sustancia misma de la original problemática rousseaiana, es el concepto de la racionalidad de una igualdad consistente en una proporcionalidad universal de desigualdades o diferencias de valor (civil o social) e individuales*

<sup>16</sup> KANT, I. Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración. Caronte Filosofía. La Plata, 2004, pág. 88.

<sup>17</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. "Metafísica...", cit., pág. 409.

<sup>18</sup> Op. y loc. cit., págs. 410-412.

*empíricas. Es el concepto de una sociedad igualitaria no niveladora, constituida de modo que pueda realizar en y para sí misma un tipo de igualdad o justicia resuelta en una proporcionalidad universal de diferencias sociales y personales de méritos (fuerza, talento, etc.). Proporcionalidad universal en cuanto asegurada por la “fuerza común” del “cuerpo social” o verdadero “soberano” (ya se ha dicho: es la sociedad en y para sí misma que realiza, etc.). Sólo que la originaria formulación contractualista –jusnaturalista–, para resolver tal sociedad no consentía más que la garantía de los méritos y de los derechos, de una parte, de los individuos integrantes del cuerpo social, de una clase, la burguesa: “hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado”). Y en ella resultaban contradichos los conceptos principales, de voluntad “general” del cuerpo social y de soberanía “popular”. Pero también es cierto que la original problemática democrática de Rousseau, con sus mismos conceptos radicales de un cuerpo unitario soberano y del decisivo carácter racional-artificial-histórico de tal cuerpo, amenaza ya con romper el esquema racional-natural-a priori del iusnaturalismo: hecho que, lo sabemos, no se produce en Kant. Así, el problema descubierto por Rousseau, el del reconocimiento social del individuo mismo, o sea de la susodicha proporcionalidad universal de valores sociales y méritos individuales, el de una libertad igualitaria, sigue siendo un problema real aun después de la revolución burguesa: y aguarda su plena solución. Debemos ver cómo, en el complicado contexto del desarrollo histórico ideal de la democracia moderna, tal problema se hace íntegramente soluble, en virtud de un método muy distinto del racionalista-voluntarista-abstracto o espiritualista-humanitario de Rousseau. Tal método, enunciado anteriormente como el de un racionalismo concreto, materialista, es el método del socialismo científico, el método sociológico marxista, que sustituye con el principio del clasismo (la lucha de clases) al ineficaz principio del interclasismo, justificado por el humanitarismo rousseaiano y tradicional, del cual surgen todo “socialismo” utópico y todo “marxismo” revisionista o social-liberalismo.*

Sigmund Freud y Marcuse parecen caminar juntos. El primero pone, desde mi punto de vista, las cosas en su verdadero sitio; o, al menos desde una óptica distinta, muy distinta a como la han visto sus predecesores (aunque muestra, en algún punto, similitudes con Marx).

*El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen. Las minuciosas investigaciones realizadas con los pueblos primitivos actuales nos han demostrado que en manera alguna es envidiable la libertad de que gozan en su vida instintiva, pues ésta se encuentra supeditada a restricciones de otro orden, quizá aún más severas de las que sufre el hombre civilizado moderno (...) Cabría formular, pues, la siguiente proposición: cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad. Aun si esta proposición sólo fuese cierta como aproximación, bien merecería que le dedicáramos nuestro interés<sup>19</sup>.*

Marcuse se apropia de los planteamientos (o de parte de ellos) marxianos y freudianos. No obstante, y a pesar de que basa su tesis central en los instintos y su satisfacción, su postura se presenta bifronte. Por un lado, sostiene la existencia de una represión principal, que ocupa toda la cultura; por otro lado, una represión adicional. Juan García Ponce, en la *Introducción*, viene a decir:

*La represión sobrante es un principio económico que se refiere a la cantidad de energía libidinosa que se desvía de sus fines, más allá de la estricta represión de los instintos necesaria para que exista la civilización. El surplus es una cuota adicional y monstruosa que la humanidad paga porque la sociedad está estructurada bajo la dominación. Y ésta, históricamente hablando, es la dominación del capital. Esta represión*

<sup>19</sup> FREUD. S. *El malestar en la cultura*. Biblioteca Libre Omegaalfa. Procedencia del texto: <http://www.elortiba.org/bagayos1.html>. Febrero, 2010, págs. 16, 56 y 82.

*sobrante, que se adiciona a través de los medios de reproducción social de la dominación —familia, escuela, etc.— ha llegado, según Marcuse, al paroxismo de las sociedades de capitalismo avanzado en las que, a un trabajo alienante, no gratificador, se superpone el control del tiempo libre, último reducto en el que antaño el principio del placer encontraba su —parcial— plasmación<sup>20</sup>.*

El análisis sobre el mal de Nietzsche, presenta un punto en común con Marx y Freud: el mal tiene un origen social. Pero también opone a los criterios marxianos y freudianos: a) de Marx, el hecho de que la superación está en el individuo no en la sociedad; b) de Freud, la circunstancia de intentar orillar a duras penas su pesimismo.

El esquema que Nietzsche traslada al lector, le golpea, pues hace gravitar su tesis sobre la irrupción de una segunda aristocracia que fue seducida por judíos y cristianos, que convirtió a la misma de una estructura política, social, y ética adecuada a otra subordinada que dio lugar a una moral débil. Esta moral arrincona a la moral fuerte y voluntariosa de la primera aristocracia que la hace resentida, insegura. Y este resentimiento e inseguridad se transmuta al resto de la sociedad, y la única vía de apoyo que tiene es la falacia de la religión y de sus nefastos servidores, la superstición y el falso optimismo de un más allá<sup>21</sup>.

Hemos visto como, en las líneas precedentes, los autores se apropian los unos de los otros, o rechazan, ideas de los demás. Hay dos autores más que también se sitúan en esta línea: Deleuze y a Foucault.

El primero, al que se aludirá de nuevo más adelante, analiza, dentro de las instituciones generadoras del mal, los siguientes extremos: a) el territorio; b) los instrumentos sociales; c) el despotismo; y d) el capitalismo.

*De cualquier manera, el gran hombre ya es mayor, puesto que en el bien o en el mal ha encontrado una determinada solución original del conflicto edípico. Hitler aniquila al padre y desencadena en sí mismo las fuerzas de la mala-madre, Lutero interioriza al padre y establece un compromiso con el super-yo<sup>22</sup>.*

<sup>20</sup> MARCUSE, H. *Eros y civilización*. En [https://proletarios.org/books/Marcuse-Eros\\_y\\_civilizacion.pdf](https://proletarios.org/books/Marcuse-Eros_y_civilizacion.pdf), pág. 8.

<sup>21</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. "*Metafísica...*", cit., pág. 414-415.

<sup>22</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El anti-Edipo*. En <http://www.medicinayarte.com/img/gilles-deleuze-y-fc3a9lix-guattari-capitalismo-y-esquizofrenia-el-antiedipo.pdf>, pág. 108.

Foucault sitúa a las instituciones de control como el origen del mal, y estudia: a) el manicomio; b) la cárcel; c) el hospital; y d) la escuela<sup>23</sup>.

*En el punto de partida se puede colocar, por lo tanto, el proyecto político de la exacta división en zonas y rastrillado de los ilegalismos, el de generalizar la función punitiva y el de delimitar, para controlarlo, el poder de castigar. Ahora bien, de ahí se desprenden dos líneas de objetivación del delito y del delincuente. De un lado, el delincuente designado como el enemigo de todos, que todos tienen interés en perseguir, cae fuera del pacto, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el "anormal".*

### III. EL MAL COMO HECHO POSITIVO

¿Se puede concebir positivamente el mal? Quizá Sade, al que se aludirá de inmediato, fue el que puso las bases de una nueva comprensión del mal. Quizá, pero de lo que si se debe estar seguro es de que se produce una evolución protagonizada esta por la propia sociedad al eliminar los tabúes existentes y al independizar el bien del mal positivizando este último.

Uno de los máximo valedores es, como se ha anticipado, el Marqués de Sade:

*... ese Dios es imposible, y que la naturaleza, siempre en acción, siempre en movimiento, saca de sí misma lo que a los tontos place darle gratuitamente; si es cierto, suponiendo que ese ser inerte exista, sería con toda seguridad el más ridículo de los seres, puesto que no habría servido más que un solo día y luego durante millones de siglos estaría en una inacción despreciable; suponiendo que exista como las religiones nos lo pintan, sería con toda seguridad el más detestable de los seres, puesto que permite el mal sobre la tierra cuando su omnipotencia podría impedirlo; si, digo yo, todo esto estuviera probado, como indiscutiblemente lo está, ¿creéis entonces, Eugenia, que la piedad que vincule al hombre con ese Creador imbécil, insuficiente, feroz y despreciable, sería una virtud muy*

<sup>23</sup> FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno. Editores Argentinos. (Libera Los Libros). Buenos Aires, 2003, pág. 154.



necesaria? (...) ¿Y qué necesidad hay de que el hombre merezca de su Dios? De haberlo formado completamente bueno, jamás habría podido hacer el mal, y desde ese momento la obra era digna de un Dios. Es tentar al hombre dejarle que elija (...) suponiendo que exista como las religiones nos lo pintan, sería con toda seguridad el más detestable de los seres, puesto que permite el mal sobre la tierra cuando su omnipotencia podría impedirlo; si, digo yo, todo esto estuviera probado, como indiscutiblemente lo está, ¿creéis entonces, Eugenia, que la piedad que vincule al hombre con ese Creador imbécil, insuficiente, feroz y despreciable, sería una virtud muy necesaria? El adulterio, que los hombres miran como un crimen, que han osado castigar como tal arrancándonos por él la vida, el adulterio, Eugenia, no es más que el pago de un derecho a la naturaleza, del que las fantasías de esos tiranos jamás podrán sustraernos. Pero ¿no es horrible, dicen nuestros esposos, exponernos a querer como a hijos nuestros, a abrazar como a tales, los frutos de vuestros desórdenes? Esa es la objeción de Rousseau<sup>6</sup>; y es, convengo en ello, la única algo especiosa con que puede combatirse el adulterio. Pero ¿no es extremadamente fácil entregarse al libertinaje sin temer el embarazo? ¿No es más fácil todavía destruirlo, si por imprudencia ha ocurrido? Pero como volveremos sobre este tema no trataremos ahora más que el fondo de la cuestión: veremos que el argumento, por especioso que parezca al principio, sólo es, sin embargo, quimérico<sup>24</sup>.

Para Barthes, el lenguaje —y el de Sade puede tomarse como referente— es el vehículo transgresor (materialismo semántico), y la transgresión tiene el nivel que ofrecen los relatos (su narración, el contenido y su justificación). Así viene a justificarlo:

*El viejo mito bíblico cambia de sentido, la confusión de lenguas deja de ser un castigo, el sujeto accede al goce por la cohabitación de los lenguajes que trabajan conjuntamente el texto de placer en una Babel feliz. (Placer / goce: en realidad, tropiezo, me confundo; terminológicamente esto vacila todavía. De todas maneras, habrá siempre un margen de indecisión, la distinción no podrá ser fuente de seguras clasificaciones, el paradigma se deslizará, el sentido será precario, revocable, reversible, el discurso será incompleto). La tmesis, fuente o figura del placer, enfrenta aquí los límites prosaicos: opone aquello que*

<sup>24</sup> SADE. *La filosofía en el tocador*. Akal. Madrid, 1980, págs. 16-17 y 24.

*es útil para el conocimiento del secreto y aquello que no lo es; es una fisura producida por un simple principio de funcionalidad, no se produce en la estructura misma del lenguaje sino solamente en el momento de su consumo; el autor no puede preverla: no puede querer escribir lo que no se leerá. Y, sin embargo, es el ritmo de lo que se lee y de lo que no se lee aquello que construye el placer de los grandes relatos: ¿se ha leído alguna vez a Proust, Balzac o La guerra y la paz palabra por palabra? (El encanto de Proust: de una lectura a otra no se saltan los mismos pasajes). ¿Cómo obtener placer en un placer relatado (aburrimiento de los relatos de sueños, de los relatos parcelados)? ¿Cómo leer la crítica? Una sola posibilidad: puesto que en este caso soy un lector en segundo grado es necesario desplazar mi posición: en lugar de aceptar ser el confidente de ese placer crítico —medio seguro para no lograrlo— puedo, por el contrario, volverme su voyeur, observo clandestinamente el placer del otro, entro en la perversión; ante mis ojos el comentario se vuelve entonces un texto, una ficción, una envoltura fisurada. Perversidad del escritor (su placer de escribir no tiene función); doble y triple perversidad del crítico y de su lector y así al infinito<sup>25</sup>.*

Deleuze, al que se ha aludido con anterioridad, distingue entre sadismo y masoquismo; ninguno de los dos se combina entre sí. Esta diferenciación parece discrepante con la de Klossowski, pues no parece distinguirlos sino compaginarlos<sup>26</sup>. Para Adorno y Horkheimer:

*...el mal no consiste en el retraso de los individuos respecto a la sociedad o a la producción material. Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la del mecanismo de dominio, y la tendencia técnica y social, estrechamente ligadas desde siempre, convergen en la toma de posesión total del hombre, los atrasados no representan sólo la falsedad. Viceversa, la adaptación a la potencia del progreso -o al progreso de la potencia- implica siempre de nuevo esas formaciones regresivas que hacen evidente el progreso de su contrario, y no sólo en el progreso fracasado, sino también en el mismo progreso logrado. La maldición del progreso constante es la incesante regresión<sup>27</sup>.*

<sup>25</sup> BARTHES, R. *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1993, págs. 10, 21 y 31.

<sup>26</sup> Vide KLOSSOWSKI, P. *Un tan funesto deseo*. En <https://nippyshare.com/v/e41550>, pág. 71.

<sup>27</sup> HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. *Dialéctica del iluminismo*. En <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>, pág. 44 (Sobre la inversión de los valores de la civilización occidental, pág. 56).

De la transgresión han aludido Bataille y Klossowski. El primero sostiene que el ser humano almacena, sin gastarla, una gran cantidad de energía. Esta se elimina consumiéndola. Y ello, esa válvula de escape, es lo que permite al ser humano transgredir lo prohibido, dar un cierto marchamo institucional y festejar esta apertura que produce toda opresión:

*Nada hay más sorprendente que las atenciones con las que se la rodea. Siendo cosa, no es posible separarla verdaderamente del orden real, que la aprisiona, más que si la destrucción le quita el carácter de cosa, eliminando absolutamente su utilidad. Una vez consagrada, durante el tiempo que separa la consagración de la muerte, entra en la intimidad de los oficiantes y participa en sus consumiciones. La víctima es ya uno de ellos y, en la fiesta en la que perecerá, canta, baila y disfruta con ellos de todos los placeres. Ya no hay en ella servilismo, puede incluso recibir armas y combatir<sup>28</sup>.*

Por su parte, Klossowski sigue la misma línea que Bataille, pero pone el centro neurálgico en el «don» y el intercambio entre personas para llevar a cabo una verdadera transgresión. La muerte de Dios (no en el sentido ofrecido por Nietzsche) se presenta como innovador:

*Lo que la muerte de dios esencialmente pone en cuestión es la pertinencia (existencia o validez) de una trascendencia 'normativa que opera como horizonte tranquilizador y como telón de fondo de la vida humana, abriendo así un espacio de juego, cuyo sentido pleno coincide con la nada<sup>29</sup>*

Para Lukács, el llamado "ateísmo cristiano", podría, o quizá no, ser una contradicción. Interpretar esta expresión solo se puede hacer bajo el prisma de lo que en occidente se ha desarrollado en los últimos veinte siglos, la doctrina cristiana, que ha empapado el aire de una visión, siquiera trascendente, que aun siendo ateo queda, o puede quedar, ese sustrato histórico que macera, en algunos, el pensamiento. No es necesario crear ad hoc una tabla de valores (nueva tabla de valores); lo que se necesita es trivializar

<sup>28</sup> BATAILLE, G. *La parte maldita*. Icaria. Barcelona, 1987, pág. 96. Vide la excelente obra del mismo autor, *El erotismo*. Tusquets. Barcelona, 2000.

<sup>29</sup> KLOSSOWSKI, P. "Un tan funesto deseo...", cit., pág. 4.

el tema. Por ello propugna más que el ateísmo, el agnosticismo para ni ocuparse ni negarse a la existencia de Dios<sup>30</sup>.

#### IV. CONCLUSIONES

El análisis, muy breve, de la consideración del mal, hunde sus raíces, en principio, en la Grecia clásica, aunque no es menos seguro que otras civilizaciones distintas a la nuestra han tratado este hecho del «mal» e, igualmente, han experimentado distintas evoluciones.

El tratamiento del «mal» ofrecido es, a todas luces, un tratamiento muy parcial de la fenomenología que ha irradiado este hecho a lo largo de los últimos dos mil quinientos años. Lo que sí es bien cierto y que, de alguna forma no deja de ser un denominador común, es que al ser humano le ha ocupado y preocupado la distinción entre el bien y el mal, y que si hay un bien tiene que haber necesariamente un mal. Esta consideración, o esta comprensión bifronte, ha comprometido el pensamiento desde antiguo, y si en un principio tal diferenciación se buscaba en la propia materia y en su corrupción, y que se presentaba necesaria la distinción como una forma de equilibrar las fuerzas del universo, se pasó a lo que considero el lado oscuro en la apreciación del mal o en la distinción entre el bien y el mal. Y este lado oscuro vino protagonizado, especialmente, por la religión; más concretamente por la cristiana, si bien, ello es incuestionable, otras religiones apostaron de igual modo por ofrecer un tratamiento muy opaco a este fenómeno e hicieron transitar el mal sobre la base de un poder contrario al divino que daba como resultado la desviación de la senda de la luz que debía seguir el creyente.

Afortunadamente tal época oscurantista terminó con los primeros rayos del Modernismo y de la Ilustración. Autores en general y filósofos en particular, apostaban por otras consideraciones que les fueron separando poco a poco de los tratamientos religiosos precedentes. Es más, en los últimos estadios de la Ilustración hubo quien propuso, incluso, la negación del mal entendido como un ser que se situaba en el lado opuesto de Dios.

La evolución, pues, fue notable, y los individuos quizá pudieron descansar un poco ante la abrumadora obsesión de las iglesias por enfatizar el mal y hacer al hombre

<sup>30</sup> MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. "*Metafísica...*", cit., pág. 428.

culpable de todas las maldades existentes, y que solo con la Redención podrían tener el salvoconducto para la expiación de sus pecados.

A lo largo del pasado siglo XX, y más concretamente, en la segunda mitad del mismo, fueron otros filósofos, escritores en general, los que han tomado el relevo de aquellos que se propusieron, y lograron, poner en evidencia a las religiones. Y hoy, afortunadamente, nada se debe temer por efectuar tratamientos de esta fenomenología que otrora darían pie a ser juzgados por el Tribunal de la Inquisición.

Al margen de la anterior licencia, parece innegable que a nivel sociológico el problema del mal, desde mi punto de vista, se puede ver desde tres ángulos distintos. Por un lado, aquellos que, obsesionados —por no decir fanatizados— por diferentes religiones, siguen pensando que el mal existe y, por lo tanto, la única forma de hacerle frente es acomodarse a los dictados que, de manera singular, ofrecen dichas religiones. Por otro lado, hay quienes consideran que el mal está somatizado en algunas personas o, lo que es lo mismo, que las actitudes reprochables lo son porque se dan las circunstancias para un determinado comportamiento o conducta que la literatura clínica ha estudiado profusamente. Y, finalmente, aquellos otros que niegan tajantemente la existencia del mal; no es que los del segundo grupo acepten el mal, sino que pueden explicar científicamente la razón por la cual unos comportamientos solo los tienen unas personas debidamente diagnosticadas.

Lo que se presenta como indiscutible es que quien acepta el mal como tal está sugiriendo implícitamente que hay un bien, que este bien es supremo y que este solo puede residenciarse en Dios. Pero es evidente que ello se puede refutar en la medida en que no existe prueba de la existencia de divinidad alguna; luego es un razonamiento falaz a todas luces. Las meras creencias son, igualmente, desechables.

Sin embargo, lo que es corroborable de manera certera es que existe comportamientos que, sin ser de los somáticos anteriormente indicados, no son conformes o no se adecuan a lo que en Estados de civilización avanzada han de ser considerados como correctos, y ello es lo que debe o no debe calificarse como síntoma de la existencia del mal.

Desde mi comprensión, el mal no existe como tal, o como nos lo han querido hacer ver desde la óptica de las religiones. Sí existen conductas que unas son reprochables incluso a nivel de las legislaciones penales, y otras que lo son, pero no a ese nivel, aunque sí consustanciales al propio ser humano. Y, llegados a este punto, la pregunta que cabría trasladar no solo a la Filosofía sino también a otros saberes igualmente competentes, es

por qué existen estos últimos comportamientos, qué hace que una persona quiera infligir a otra un determinado daño que repercuta en su vida sin que se traspase —insisto en ello— el umbral de lo que no está permitido a nivel penal.

Una respuesta a todas estas preguntas pudiera ser la de que el hombre al vivir en sociedad necesita ser protagonista, y que este protagonismo hunda sus raíces más profundas en los orígenes de la humanidad, cuando no tuvo más remedio que socializarse para poder sobrevivir, para no morir de inanición gracias al cooperativismo, a la necesidad de estar en contacto con otros grupos. Pero de esta necesidad nace, por contrapartida, el recelo, la envidia, el odio, la falta de empatía al fin y a la postre. Y todo ello, y con el devenir de la evolución, se ha trasladado al hombre actual que sigue defendiendo, por encima de todo y de todos, lo suyo, y muchas veces algo más que lo suyo.

El mal es, desde mi punto de vista, un resultado evolutivo y que nada tiene que ver (al margen de su somatización) con presupuesto alguno de naturaleza religiosa. ¿Recaería dentro de lo que es la ontología? Indudablemente, en tanto en cuanto es inaprehensible, es la esencia del mismo hombre, su naturaleza, porque está en él. Si se me permite una comparación que quizá no sea del todo ortodoxa, diría que el mal tiene el mismo sustrato que la hermenéutica: allí donde caben diferentes interpretaciones y se aplican reglas para determinar qué se dijo por alguien en algún momento y se intenta descubrir qué es lo que dijo o qué pensó cuando lo dijo o que pretendía decir en realidad pese a lo que dijo, pues de igual modo se debe actuar en cuanto al quehacer humano cuando se proceda de manera poco acomodaticia a los tiempos que en cada momento se vivan.

Las tan conocidas y citadas máximas de Kant debieran estar presentes, pues solo con ellas el ser humano alcanzaría el estándar conductual deseable y estoy plenamente convencido que, sobre la base de dichas máximas, no tendría sentido plantearse la problemática de la existencia del mal.

## BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. *Los gnósticos*. Gredos. T. I. Madrid, 1983.

BARTHES, R. *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI Editores. Madrid, 1993.

BATAILLE, G. *La parte maldita*. Icaria. Barcelona, 1987, pág. 96. Vide la excelente obra del mismo autor, *El erotismo*. Tusquets. Barcelona, 2000.

CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. I. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Biblioteca de Autores Cristianos. T. II. Madrid, 1980.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El anti-Edipo*. En <http://www.medicinayarte.com/img/gilles-deleuze-y-fc3a9lix-guattari-capitalismo-y-esquizofrenia-el-antiedipo.pdf>.

D'HOLBACH. *Sistema de la naturaleza. Segunda Parte*. Editora Nacional. Madrid, 1982.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno. Editores Argentinos. (Liberá Los Libros). Buenos Aires, 2003.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Biblioteca Libre Omegaalfa. Procedencia del texto: <http://www.elortiba.org/bagayos1.html>. Febrero, 2010.

HELVETIUS, C. A. *Del espíritu*. Editora Nacional. Madrid, 1984.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. *Dialéctica del iluminismo*. En <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>

KANT, I. *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Caronte Filosofía. La Plata, 2004.

KLOSSOWSKI, P. *Un tan funesto deseo*. En <https://nippyshare.com/v/e41550>

LEIBNIZ, G. W. *Escritos filosóficos*. Editorial Charcas. Buenos Aires, 1982.

MARCUSE, H. *Eros y civilización*. En [https://proletarios.org/books/Marcuse-Eros\\_y\\_civilizacion.pdf](https://proletarios.org/books/Marcuse-Eros_y_civilizacion.pdf)

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. *Metafísica*. UNED. Madrid, 2011.

MESLIER, J. *Crítica de la religión y del Estado*. Ediciones de Bolsillo. Barcelona, 1978.

PORFIRIO. *Vida de Plotino. Enéadas*. Gredos. Madrid, 1983.

RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Trotta. Madrid, 2004.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos. Madrid, 2018.

SADE. *La filosofía en el tocador*. Akal. Madrid, 1980.

SÁNCHEZ MECA, D. *Diccionario esencial de filosofía*. Dykinson. Madrid, 2012.

SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Altaya. Barcelona, 1997.

VOLPE, G. DELLA. Rousseau y Marx. *Socialismo y Libertad*, Libro 129.