

**ACERCA DEL MALESTAR**  
**LA TIERRA TIEMBLA**  
**PROVIDENCIA DIVINA, PROGRESO Y PRECARIEDAD**

ARNOLDO SIPERMAN

... se diría que el propósito de que el hombre sea dichoso no está contenido en el plan de la "Creación". (...) Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. Mucho menos difícil es que llegue-mos a experimentar desdicha. Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos

Sigmund Freud (1930/1979)

**1. Reflexiones preliminares sobre naturaleza, sufrimiento y justicia.**

El malestar que impregna -e incluso constituye- al devenir humano tiene connotaciones especiales cuando se lo observa relacionado con la dificultad de habérselas con la pura contingencia. Cuando hablo de contingencia en ese sentido y le agrego la calificación "pura" estoy aludiendo a los efectos de acontecimientos en los cuales resulta imposible captar la presencia humana en su producción (aunque, como se verá, participando a veces en la dimensión de sus consecuencias).

En el sentido que pretendo asignar a esas palabras, la guerra, las grandes masacres que jalonan la historia no son pura contingencia; son obra de seres humanos que hubieran podido no llevarlas a cabo o frente a las cuales hubiera sido factible desplegar una acción que las enfrentara. No son otra cosa que la expresión dramáticamente potenciada de la conflictividad humana. Aun así, su magnitud, su no contrastable poderío, convocan el lamento de las víctimas hacia potencias sobrehumanas que hubieran podido, se supone, evitarlas, disminuir sus consecuencias y restañar sus heridas. Cuando, en el contexto de la primera Cruzada, se produjeron las matanzas de judíos en Renania, pudo la víctima poner literalmente el grito en el cielo. “¿Porqué los cielos no se han oscurecido, porqué las estrellas no han cesado de brillar, porqué el sol y la luna no han recubierto de sombra sus caras?”, interrogaba el rabí Salomón ben Simson al Altísimo, protestando por la masacre de Maguncia. El mal inferido por los hombres asesinando en nombre de la religión del amor universal no parecía cosa exclusiva de este mundo y su responsabilidad debía alcanzar también, por lo menos, a quien había pactado con el pueblo de Israel y lo había, sin embargo, abandonado a su cruel e inmotivado destino de sufrimiento y muerte.

El daño inferido a humanos por otros humanos es cuestión de la historia, de la ética, de la política. Hay otros aconteceres, a los que modernamente conceptuamos como “hechos naturales” (sin juzgar sobre la naturalidad del obrar humano) que se expresan en términos de pura contingencia y establecen, en consecuencia, el límite extremo del malestar, la forma menos contrastable y controlable -si alguna lo fuera- de hacer frente a la vivencia de la injusticia. Son situaciones en las que interviene, si acaso, una justicia de orden superior, cuya

actuación concurre, bien como agente del trauma, en la generación de sufrimiento, terror y muerte, bien como consuelo, cuando el dolor es puesto en obra. Para el antiguo politeísmo había siempre algún dios cuya voluntad aparecía como causa del desencadenamiento de la desgracia. Había, si me atrevo a decirlo así, una poesía de la culpa. El establecimiento del monoteísmo destrona a Poseidón como actor de la furia de los mares, para citar un caso a título de ejemplo, y queda el Dios único de la tradición judía y cristiana como la instancia de la justicia suprema.

La pregunta que ahora me interesa no gira en derredor de cómo y porqué permite Dios que los hombres se dañen los unos a los otros. Toca algo más extremo: cómo y porqué aparece Él mismo, a través de su imperio sobre la naturaleza, como gestor del sufrimiento no ya individual de un ser humano (como en la enigmática o tal vez inexplicable pasión de Job) sino de grandes poblaciones. ¿Porqué el Dios de la bondad infinita predicado por el cristianismo aparece, a través de su in-contrastable poder, provocando dolor y muerte, sin aquella distinción entre justos y réprobos que en el texto bíblico permitió a Abraham “negociar” los límites de Su voluntad de castigo? Este fue uno de los interrogantes centrales en el nacimiento y desarrollo del gnosticismo y aun hoy planea sobre la cultura occidental y, en cuanto interesa al tratamiento de la cuestión del malestar, sobre los temores y prejuicios que atraviesan toda la historia de Occidente.

El abordaje de los efectos de acontecimientos de la naturaleza, entonces, convoca la cuestión de la justicia divina. Si bien ya de suyo configura un tema importante en lo relativo a la presentación del malestar en la escala social, las reflexiones que suscita desbordan su continente y plantean de una forma más

general el tema del Mal y de su constante presencia a lo largo de la historia. En el presente enfoque, sin embargo, nos limitaremos al tema en relación con los hechos que los juristas suelen definir como “no humanos”, esto es, que no pueden ser imputados causal ni finalmente a la acción u omisión de seres humanos. Se trata del “caso fortuito”, según la terminología del derecho civil: lo que no ha podido preverse, o que previsto, no ha podido evitarse. Comprometen en forma excluyente o bien a la justicia de Dios o bien, según quienes prescindan de la referencia divina, a otro tipo de construcciones conceptuales apartadas de esa justicia y, a la vez, de la voluntad humana como generadora de hechos relevantes en la vida. La fatalidad, el destino, la naturaleza son los significantes más frecuentemente utilizados; ninguno de ellos apto para neutralizar con cierta plenitud el malestar alojado en el temor al sufrimiento, en el dolor de sus consecuencias y en el sentimiento del devenir injusto. La pregunta que lo expresa es siempre más o menos la misma: “¿nos merecíamos esto que nos ocurre?”

## **2. La destrucción de una gran ciudad.**

El 1° de noviembre de 1755 se produjo un fenómeno natural de devastadoras consecuencias. Imprevisto y, en todo caso, inevitable. Un poderoso temblor de tierra se sintió en la región sudoccidental de Europa, cuyos efectos se experimentaron incluso en el norte de África, afectando a Tetuán. Pero los más demoledores los padeció la ciudad de Lisboa, en la cual el terremoto provocó enorme destrucción, la muerte de millares de personas y la exposición de muchas más a graves heridas, a la miseria, a la falta de hogar y a la enfermedad.

No era la primera vez, en los tiempos modernos, que una importante ciudad europea era azotada por acontecimientos catastróficos. Así, por ejemplo, en 1666 un gran incendio había destruido buena parte de Londres. Pero sí era la primera vez que el hecho era totalmente independiente de formas materialmente perceptibles de intervención humana. Si en el gran incendio de la capital inglesa pudo haber habido intencionalidades criminales o, como según parece que realmente ocurrió, los efectos de imprudencias, en el terremoto de Lisboa esas posibilidades causales estaban excluidas. Un fuego puede ser provocado, un temblor de tierra no. Sin embargo, hubo muchos que pensaron que el obrar humano, por oscuros e in-trincados caminos, había contribuido a que ocurriera o, al menos, a que sus consecuencias fueran tan graves.

Es importante tener en cuenta que el terremoto produjo gran destrucción y muerte en una ciudad que disfrutaba del esplendor propio de una capital de un vasto y rico imperio ultramarino. La magnitud de sus efectos y la circunstancia de haber afectado a una ciudad importante, asiento de una corte imperial, destruyendo tanto palacios como humildes viviendas, iglesias y edificios privados, contribuyó a que ese acontecimiento diera lugar a un serio debate en torno al mal (como acontecimiento terrorífico, destructor y portador de muerte) respecto de aquellos casos en los que no aparece en forma inmediata como consecuencia del obrar humano. Esos debates parecen inscribirse en tentativas contrapuestas de develar su "sentido", dando por sentado que la catástrofe natural es susceptible de tener alguno.

No puede excluirse que, al menos en parte, las controversias, extendidas por diversos países de Europa, hayan estado subtendidas por el miedo de la

repetición, en otras capitales, de sucesos de esta índole. Debería tenerse en cuenta, en este punto, que los conocimientos sobre la causa y mecanismo de los fenómenos sísmicos eran aún rudimentarios, lo que potencia el sentimiento de temor frente a sus graves consecuencias.

### **3. El debate sobre el Mal a partir del terremoto de Lisboa.**

#### *1) La actuación de la providencia divina.*

En el debate suscitado por el terremoto de Lisboa jugó un papel importante la posición asumida por la Iglesia católica. La catástrofe fue experimentada por el catolicismo, por otro lado muy influyente en Portugal, como un castigo divino o, al menos, como una seria advertencia. No puede pasarse por alto, en este punto, la doctrina del precedente bíblico de Sodoma y Gomorra (*Génesis*, cap. 19), sin que quede claro en qué términos tomó el Todopoderoso en cuenta la existencia de algunos justos en las ciudades que castigaba. Vale asimismo el difuso recuerdo histórico de lo ocurrido a Pompeya y Herculano, como efecto de la erupción del Vesubio, año 79, episodio de destrucción urbana que también puede ponerse en relación con desarreglos de conducta de sus habitantes, famosamente entregados a las prácticas más desprejuiciadas de la *joie de vivre*.

Lo que está implicado, tanto en la idea de castigo cuanto en la de admonición preventiva, es la incidencia de los pecados humanos como movilizadores del actuar de la divina providencia. En otras palabras: si hubo sismo y si acarreó tanta muerte y destrucción, sería ello la consecuencia de errores y defectos de comportamiento imputables al obrar humano, a los excesos originados en su naturaleza pecadora. Que el daño se haya producido en la capital del

imperio pone de relieve, según esta visión providencialista, una disconformidad con el estilo de vida, con el lujo de la gran ciudad, con su cosmopolitismo e incluso con la orientación política de sus gobernantes. Cada una de esas apreciaciones dependiendo de quien fuera el lector de los designios de la providencia divina.

La Iglesia hizo un llamado a la penitencia. Se organizaron quemas de libros heréticos y pecaminosos y se lanzaron consignas de extrema "moralización". Se señaló a las políticas liberales, ya realizadas, ya simplemente propuestas, como responsables de lo acontecido. Esa actitud trascendió ampliamente las fronteras portuguesas: la idea de que se estaba en presencia de una operación de la divina providencia fue predicada insistentemente en España, Italia y particularmente en Francia. El éxito político no acompañó a esa prédica en lo inmediato, precisamente en Portugal, porque el poder fue confiado al marqués de Pombal, quien puso en marcha políticas liberales, expulsó a los jesuitas y afilió el reino al despotismo ilustrado, bajo cuyo signo se afrontó la reconstrucción de su capital. Hasta que la reacción absolutista lo apartó del poder, unos veinte años más tarde. De manera que esta visión conecta a la calamidad con el obrar humano, en tanto que el incorrecto ejercicio de la libertad pecadora del hombre es lo que habría puesto en acción a la justicia de Dios, a la actuación de la divina providencia. Como castigo por lo hecho y como prevención frente a lo que pueda llegar a hacerse. El Mal, en esta visión, cobra su sentido histórico en designios providenciales. En el mal natural, en consecuencia, es posible advertir el ejercicio de la justicia divina.

## *II) La visión ilustrada.*

### *i. Teodicea.*

Al considerarlo un castigo por los pecados humanos, la doctrina católica frente al terremoto de Lisboa replanteaba el tema de la teodicea. Hay que recordar que es éste un concepto que había sido introducido por el gran filósofo del racionalismo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, en un libro publicado en 1710, titulado *Ensayo de teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Trataba de refutar los puntos de vista de Pierre Bayle, autor de un *Diccionario histórico y crítico*, escritor francés, pensador escéptico y precursor del iluminismo, quien, con la prudencia exigida por las circunstancias de su época, sugería, respecto del mal natural, que su carácter de castigo divino ponía en cuestión la bondad de Dios. Al rebatir este punto de vista, Leibniz ubicaba el tema del mal, en su generalidad, en el núcleo del proceso de la Creación. Entendía por teodicea a la parte de la metafísica que se ocupa de la justicia de Dios, de cómo es posible el mal en un mundo regido por un Dios-pura-y-absoluta-bondad; tema que ya estaba planteado en los tiempos del cristianismo primitivo y había alimentado al gnosticismo. La teodicea, en Leibniz, tiene que ver con la idea de que la Creación es el mejor mundo posible pero no el único posible. La posibilidad de mundos alternativos es una filosofía optimista pero implica, al mismo tiempo, la aceptación de lo imperfecto. Allí, en esa ineludible imperfección, se aloja la posibilidad del mal.



## ii. La Ilustración y la fundación de la ciencia moderna.

Quien salió al cruce de la lectura providencialista en torno al terremoto de Lisboa fue Voltaire, en sus ensayos sobre la historia y en su novela *Cándido o el optimismo*. El filósofo considera que el terremoto de Lisboa, al contrario de lo argumentado por la Iglesia, desmiente toda intervención providencial y su ocurrencia colabora en la tarea intelectual de desconectar a lo natural de la valoración moral. Los hechos de la naturaleza no son castigos ni plantean temas de responsabilidad humana. La naturaleza no es fuente de moral alguna ni sus acontecimientos son efecto de conductas inadecuadas. Lo que sí es inmoral es la utilización del cataclismo para incidir en el comportamiento ulterior de la gente, esgrimiendo culpabilizaciones infundadas y especulando con el terror.

En este punto Voltaire, que expresa las líneas generales del pensamiento de los *philosophes* franceses del siglo XVIII, se inscribe en la concepción galileana que impugna la visión normativa del orden del universo, es decir, la visión según la cual los objetos del mundo “cumplen” con las “leyes” establecidas en la Creación para el “gobierno” del universo. De los aportes de Galileo, Bacon y Descartes surge, trabajosamente, la mirada científica que excluye (o, al menos, tiende a excluir) del orden natural tanto a la intervención divina -legislada por la religión- como a las relaciones de simpatía cósmica, a las que responden la magia natural y los saberes herméticos. La teoría de la verdad que empieza a desarrollarse reemplaza a la “revelación” por el “descubrimiento”, a las Escrituras por la observación y el experimento controlado y al conjuro por la técnica. El sistema que se pone en marcha, fundado en las relaciones de causalidad y de reducción

matemática, es la base de la ciencia moderna, que considera a los hechos naturales como moralmente neutros.

iii. No más justicia divina.

El pensamiento ilustrado busca apartarse del dogma, esto es, de las tradiciones indiscutibles, de las verdades heterónomas que se oponen a la autonomía del pensamiento, de la idea de que la naturaleza expresa leyes establecidas y garantizadas por Dios, el dios único del monoteísmo cristiano.

La crítica ilustrada, acompañando al establecimiento de la ciencia, habrá de orientarse firmemente a excluir a los cataclismos naturales del ámbito reflexivo de las cuestiones éticas. El daño que generan no es del orden de lo humanamente reprochable. Lo cual, en los términos en que lo expresara Kant, significa postular el fracaso filosófico definitivo de toda teodicea. Hay que aclarar, en este punto, que ni él ni Voltaire postulan ateísmo sino que separan lo que es materia de fe de los fenómenos susceptibles de ser observados científicamente y de aquello que puede relacionarse con la reflexión filosófica.

El terremoto de Lisboa, como puede advertirse, fue un acontecimiento natural que movilizó ideas, políticas y debates. El pensamiento de Kant no fue ajeno a lo que podría calificarse como sus consecuencias intelectuales: dedicó al tema tres ensayos sucesivos. Uno de ellos, titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, predica la imposibilidad de cualquier futuro intento de erigir pensamiento filosófico sobre el tema de la justicia de Dios. La teodicea, en tanto perteneciente al orden de la fe e incompatible con el de la razón y de la experiencia, carece de significación filosófica. La reflexión en torno a ese

acontecimiento natural, dispara diversas apreciaciones: que el hombre no puede ser considerado como el centro de la naturaleza, que la providencia no está ordenada a proteger a los hombres y que los acontecimientos naturales -y los de carácter catastrófico en particular- no ocurren ni para premiar ni para castigar. Fracaso de la teodicea la cual, según subraya Odo Marquard (2007, p. 57 y ss.), en un clima ético fundado en la soberanía del sujeto, en el principio de utilidad y en el despliegue racional, invierte el signo (como absolviendo a Dios de los males del mundo, señala Marquard) trasmutando en la filosofía de la historia, que habría de alcanzar su cima en la obra de Hegel.

Para el pensamiento ilustrado, el terremoto de Lisboa ha puesto de relieve la insuficiencia del providencialismo como sustrato de una teoría de la historia, dando sustento a la propuesta de reemplazarlo por un principio llamado a ocupar un lugar central en el pensamiento de, por lo menos, los siguientes dos siglos: el progreso. Una de sus más extremos precursores fue, en tiempos revolucionarios, Jean-Antoine Condorcet. Ubica al mal precisamente en el lugar de la contradicción entre la fe y el conocimiento, tal como lo propugna el pensamiento ilustrado; según sus palabras, el mal procede de la escisión del género humano en dos clases: la de los hombres que creen y la de los hombres que razonan.

#### **4. La tierra tiembla nuevamente...y el mar también.**

Pero ningún progreso fue apto para evitar el mal ocasionado por los hechos de la naturaleza ni para impedir que la tierra tiemble. Siglo y medio después de la desgracia que se abatiera sobre la capital portuguesa, el 18 de abril de 1906, un terremoto asoló la costa occidental de los Estados Unidos. Las consecuencias del

sismo en la ciudad de San Francisco fueron potenciadas por un gran incendio; se calcula que el 80% de la ciudad fue destruido.

Podría pensarse que a tantos años del terremoto de Lisboa, en un clima cultural tan diferente como es el norteamericano y teniendo en consideración que en el intervalo acontecieron en los más diversos lugares muchos e importantes temblores de tierra, erupciones y otros fenómenos cuyas causas, probabilidad de ocurrencia y demás circunstancias eran mejor conocidas que a mediados del siglo XVIII, no se renovarían el debate que había tenido lugar en esa época. Sin embargo, como lo recuerda Harold Bloom (2009, p.179), el terremoto azuzó los sentimientos religiosos en todo el país pero especialmente en California, dando un gran impulso, entre otros, al movimiento pentecostal.

Ninguna teoría del progreso se mostró idónea para dar cuenta del fenómeno ni para contrarrestar, en consecuencia, que el mismo fuera percibido nuevamente desde el punto de vista de la actuación de la justicia divina. Incluso como capítulo de la eterna pelea con las potencias satánicas, según esa tan difundida visión maniquea. Después de todo, desde 1848 la ciudad había crecido a impulso de la fiebre de oro, a la cual se asocia inevitablemente un estilo de vida dominado por la codicia, el vicio y las costumbres pecaminosas. Para colmo, se había incorporado a la vida de la ciudad una numerosa inmigración oriental. Y desde la leyenda del Judío Errante los blancos occidentales saben bien que el diferente, particularmente el di-verso étnico, trae consigo la desgracia....

Un siglo más tarde tembló el mar. Fue el terremoto submarino del Océano Índico, ocurrido el 26 de diciembre de 2004, que ocasionó una serie de tsunamis devastadores, matando a casi trescientas mil personas e inundando gran número

de poblaciones costeras a lo largo de la mayor parte de los países que bordean la parte oriental del Océano. Afectó grandemente a los centros de vacaciones y lujosas instalaciones de descanso y placer situadas en un área amplísima. El ahora obispo designado por Benedicto XVI como auxiliar en Linz, Gerhard Wagner, comentó en su momento que probablemente no era casual que hubiera ocurrido en Navidad, cuando los ricos de Occidente van a Tailandia a hacer fiestas para nada santas<sup>1</sup>.

En el tiempo transcurrido entre el terremoto californiano y el gigantesco maremoto del sudeste asiático, varias ciudades fueron afectadas por la acción volcánica y otros fenómenos tectónicos. Y algo bastante novedoso, si se prescinde del recuerdo de las terribles pestes medievales: la explosión prácticamente mundial de una grave enfermedad, el SIDA. No se necesitó mucho para que la aparición y expansión de la enfermedad, originariamente considerada como exclusiva de la homo-sexualidad y luego entendida como de indiscriminada transmisión sexual, fuese relacionada con la relajación de las costumbres y con el pecado. De nuevo el castigo, la admonición y la búsqueda sobrenatural. Todo con un indisimulable valor sintomático: el suplemento de la angustia y malestar inherentes a la vida de relación. El desarrollo de la ciencia y el saber cada vez más y mejor sobre la naturaleza, ¿alivia-ron los temores o simplemente los cubrieron con una capa de cierto sentimiento evasivo que podría llamarse resignación?

---

<sup>1</sup> Declaraciones reproducidas en la prensa internacional. Pueden verse, recogidas en ocasión de habérselo designado en sus nuevas responsabilidades pastorales, en el diario *Clarín* de Buenos Aires.

## 5. *Katrina* visita Nueva Orleans.

Como lo recuerda Susan Neiman, las grandes catástrofes naturales enfrentan al hombre con su incapacidad para sobrellevar la contingencia<sup>2</sup>. Incapacidad que se expresa en temores difusos pero generalizados y en búsquedas tranquilizadoras en refugios sobrehumanos. Lo tematizaron muchos pensadores, desde Kleist respecto a un terremoto en Chile hasta *La Peste* de Albert Camus.

Un acontecimiento también natural, el huracán *Katrina*, se abatió sobre Nueva Orleans, ya en curso el siglo XXI. Provocó un daño enorme sobre una ciudad que no es la cabeza de imperio alguno pero puede bien ser considerada como el lugar fundacional de la más típica expresión cultural afroamericana, devenida patrimonio de todo el pueblo norteamericano primero y con enorme difusión internacional luego. Lugar representativo de estilos de vida que hubieran podido convocar también reproches puritanos. Concretamente, los convocó: el ya citado prelado ultraconservador Wagner sostuvo sin eufemismos que el huracán *Katrina*, que en 2005 devastó a Nueva Orleans, fue un castigo divino enviado a una ciudad inmoral y pecadora, destruyendo burdeles y clínicas abortistas. Y si hay alguien que dice ciertas cosas es, según toda probabilidad, que hay quien esté dispuesto a escucharlas...

Independientemente de considerar la posibilidad de que las políticas ambientales hayan contribuido a incrementar su intensidad y que las deficiencias en las obras y medidas de prevención general hayan potenciado sus efectos devastadores, *Katrina* fue también un hecho de la naturaleza, moralmente neutro.

---

<sup>2</sup> Véase Susan Neiman, *Evil in modern Thought. An alternative History of Philosophy*, Princeton Un. Press, Princeton-Oxford, 2002.

Sin embargo, se lo puede relacionar con el mal, pero no en relación con la producción de la catástrofe (salvo para la apreciación puritana de aquellos excesos) sino en tanto contribuyó a poner de manifiesto las preexistentes circunstancias del ordenamiento de su población. Cuando cesa el fenómeno meteorológico lo que queda a la vista, entre ruinas, muerte y desolación, es el racismo, la indigencia y la falta de impulso solidario. Y eso no es un avatar de la naturaleza, es consecuencia directa del obrar humano.

El terremoto de Lisboa se convirtió en una oportunidad para que el pensamiento ilustrado cuestionara al principio providencialista, para que se negara entidad filosófica a la teodicea (entendida como el saber sobre la justicia de Dios), y para potenciar la noción de progreso. Dos siglos y medio más tarde, *Katrina* ratifica los límites puestos a la idea de progreso como ideología de los tiempos modernos. Desnuda las debilidades del país de más alto grado de "progreso" técnico y económico del mundo para afrontar las consecuencias del "mal" natural y muestra la mi-seria, el desprecio racial, la indiferencia y la injusticia alojados en sus propios cimientos. El mal reside en lo que queda exhibido, no en los hechos de la tempestad ni en sus efectos inmediatos.

Como en su momento el gran terremoto, el huracán se presta también para poner en marcha reflexiones sobre la ubicación histórica del mal, sobre la posibilidad de asignación de sentido, sobre el que la historia misma pueda tener y sobre los fundamentos de la ética. Invita, en la huella de sus críticos del siglo XX, a no pensar al progreso como un abstracto "mejoramiento" de una también abstracta experiencia social. Sirve asimismo de denuncia de aquellas doctrinas deterministas que contribuyen persistentemente a la degradación del obrar político

consciente, según las cuales el progreso operaría en escala total y con o sin la colaboración re-levante de decisiones originadas en la deliberación humana, sea en el contexto institucional que fuese. Doctrinas de las cuales su expresión actual más clara y terminante es la que predica la fatal globalización y la soberanía de la "mano invisible" (sostenida por un científicismo social *à la mode*, que no logra ocultar en esa metáfora un resabio de pensamiento mágico).

La desestimación filosófica del principio de progreso sigue las pautas de lo ocurrido con la divina providencia, de la cual aquél es señalado como su versión secularizada, ya como una directa derivación, como en el caso de Karl Löwith (2007), ya mediada por una transposición del principio de selección natural, como interpretaba Walter Benjamín que muchos la presentaban<sup>3</sup>. Me parece, sin embargo, que ese rechazo a su peso en una filosofía de la historia no autorizaría a ceder a la tentación de condenar al progreso en sus correlatos políticos específicos. Sigue teniendo sentido llamar progresistas a algunas políticas que son posibles –y deseables, según mi punto de vista- independientemente de la hoy justamente devaluada e ideologizada fe en el progreso genérico. Del mismo modo que sigue valiendo la calificación de reaccionarias para otras.

Creo que a la idea de progreso, como a otros productos de la Ilustración o potenciados por ella, hay que reponerle la parte que sea posible de su antigua fuerza crítica. Cuando contribuía a desdogmatizar y alentaba al pensamiento autónomo y desprejuiciado. Que haya quedado demostrada la pobreza política de

---

<sup>3</sup> Véase Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago s/d. También Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín 'Sobre el concepto de historia'*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, especialmente caps. 8,9 y 13.



las diversas formas globales que ha ido asumiendo (crecimiento, modernización, desarrollo, antidependencia, entre otras), que brillen las señales de alarma frente a los grandes planteos utópicos, nada de eso debería conducirnos ni al fatalismo ni a las visiones teñidas de nostalgia. Ni un futuro de "hombres nuevos", ni un pasado idealizado. Progresar es enfrentar al mal, esto es, a las tendencias subhumanizadoras y a cuanto trabaja por el sueño delirante de sociedades humanas presididas por la desolación de lo unánime. Como si el conflicto humano fuese una enfermedad que es preciso erradicar con las más crueles medicinas.

## **6. Contribuyendo al malestar. Una cuestión de límites.**

En ese mundo, cada hombre está a solas con su cuerpo vulnerable. La civilización no es el escudo que lo protege de la naturaleza; ella misma se ha naturalizado y, como la naturaleza, golpea ciegamente. La civilización se ha convertido en parte -la más importante- de la amenaza contra lo humano.

Reyes Mate y Juan Mayorga (2000)

El terremoto de Lisboa contribuyó, a la larga, a convencer que no es propio de la visión filosófica hacer remisión a los inescrutables designios de la divina providencia. El huracán de Nueva Orleans debería poner el mayor entredicho a la ya gastada confianza en el progreso, en los términos en que es administrado desde los templos del poder contemporáneo. Si es cierto que la idea de progreso, que ocupó el lugar de lo providencial, estaba menos ligada a una búsqueda de sentido exterior ajeno al objetivismo racional alojado en su médula, el imaginario social no se emancipó de esa búsqueda. El temor y el difuso sentimiento de precariedad

son resistentes a la renuncia de encontrar un sentido en los acontecimientos de la naturaleza, cuando se percibe en ellos la amenaza de lo fatalmente destructivo. Se instala un vago reencantamiento que se expresa, según momentos y talantes, como destino, azar o fatalidad, y que, cuando no es captado por las formas históricas de la religión, tiende a resolverse en ritos y supersticiones.

Aun cuando la ciencia haya esclarecido aspectos de esos movimientos telúricos y otros fenómenos naturales y la técnica haya contribuido a morigerar sus consecuencias, no ha habido hasta el presente grandes cambios en lo que respecta a su imprevisibilidad y, más aun, a su inevitabilidad. En relación con ese tipo de sucesos, el malestar se juega cíclicamente en tres momentos: el temor de que ocurra la catástrofe, esto es, el temblor humano ante el futuro temblar de la materialidad del entorno; el sufrimiento y dolor presente cuando su fuerza se desencadena; y el desasosiego mnemónico, horror del recuerdo de lo padecido y de lo perdido, que cierra el círculo en términos del temor de la repetición. Lo incontrolable sigue convocando al terror; especialmente cuando opera sobre medios urbanos, es decir, los más característicos de la cultura y de la modernidad. La naturaleza aparece destruyendo vida, en forma masiva e indiscriminada y, para más, arrasando la ciudad, obra humana y colectiva por excelencia. Como si fuese un desquite.

En nuestro mundo ampliamente connotado por la técnica, el fallo en el funcionamiento de los medios técnicos, apto para ocasionar daños extendidos, se homologa con los acontecimientos naturales análogamente lesivos. Para la cultura contemporánea, un desastre aéreo o ferroviario se asimilan, en su repercusión, a un terremoto, aunque difícilmente el perjuicio causado sea tan amplio y extendido.

Con el agravante de que, en estos casos, no hay regiones especialmente expuestas, como ocurre con los sismos o con los huracanes tropicales. El desarrollo de los medios técnicos se acompaña de riesgos que, en el imaginario colectivo tienden, o bien a naturalizarse o bien, en un movimiento de sentido inverso, a ser percibidos como desafíos al orden normal de los acontecimientos. Así, por ejemplo, el naufragio del transatlántico *Titanic*, que costó numerosas víctimas, pudo al mismo tiempo ser captado como un desastre natural o como la respuesta de la naturaleza frente al despliegue de omnipotencia técnica. Y pudo asimismo ser visto, en 1912, como la interferencia providencial señalándolo como símbolo del lujo y de la frivolidad e insolencia de la sociedad que lo había puesto en servicio. Esos episodios, tanto como desastres aéreos y similares, actúan entonces como difusores de temores y remembranzas traumáticas, son agentes reforzadores del malestar básico que caracteriza a toda forma de cultura.

No se debería, sin embargo, homologar la inquietud que generan los fallos tecnológicos con los de la naturaleza más despojada. En los primeros siempre hay una intervención humana, ya sea en el diseño, en la construcción, en el mantenimiento o en el uso del artefacto lesivo. En el segundo caso no hay “artefacto” alguno y, por lo tanto, ninguna participación culpable –ni por acción ni por omisión, ni por negligencia ni por imprudencia- en la generación del daño.

Tampoco es posible reconducir las consecuencias de cataclismos naturales a una teoría general del Mal; aunque debe reconocerse que estos fenómenos pueden ser una adecuada introducción a una teoría social de la catástrofe, en tanto expresión brutal de la precariedad y de la diversidad de niveles del impacto traumático.

Pero no es tan fácil mantener nítidas las distinciones. Los desastres naturales son como síntesis de lo aterrador y ejercen una fuerte presión como metáfora casi absoluta de lo incontrolable y de lo que no puede ser imputado en forma directa a responsable alguno. Hasta el punto que las palabras que describen a sus formas más violentas se utilicen en contextos que poco y nada tienen que ver con sus significados de origen. Por ejemplo, se dice hoy en día que se ha producido un “tsunami financiero”, que los gobiernos tratan de controlar el “terremoto económico” y, en esos contextos, la evocación aparece indirectamente como naturalización del resultado de políticas. Son efectos -fracasos en rigor, financieros, económicos o del orden que fuere- de los cuales, como si se tratara de terremotos, nadie en concreto aparece como responsable. Ni, se afirma hipócritamente, nadie es beneficiario. Se tiembla frente a ellos como en medio de la destrucción masiva acarreada por el sismo. No solamente por la angustia frente a lo que se percibe súbito e irresistible, sino porque una sociedad que ha perdido la posibilidad de imputar el sufrimiento a instancias míticas no puede sino revolverse sobre sus propios terrores. ¿No será, tal vez, que la idea de cataclismo –ahora en sentido amplio, telúrico, económico, bélico y tanto más cuanto más dañino haya sido- se insinúa como excusa absolutoria de los males que los humanos nos inferimos los unos a los otros? Si la crisis económica, por ejemplo, es como un terremoto, nadie tiene porqué hacerse cargo de ninguna consecuencia. “¡Qué le vamos a hacer, las cosas son cómo son!”.

Hay otros aspectos de estas cuestiones que, en la continencia de este trabajo, solamente pueden dejarse señalados, que tienen que ver con la naturalización de las heridas que los seres humanos nos inferimos, unos a otros.

La conclusión de la Guerra Fría puso entre paréntesis –aunque sin suprimirla- la amenaza de hecatombe nuclear universal que pesó durante cuatro largas décadas de la historia. Los anuncios ominosos sobre las consecuencias del “calentamiento global”, que se atribuye también a la actividad humana, lo presentan como cada vez más lejos de posibilidad de control o de alguna forma de manejo. Han tomado, en cierta forma, el lugar terrorífico tradicionalmente vinculado con los estallidos naturales, incontrolados e inmanejables. Su extensión planetaria y su carácter irreversible, tienden a asimilar estas consecuencias del obrar humano a acontecimientos tan inevitables y pavorosos como un temblor de tierra o una erupción volcánica. Esa naturalización sustrae, tanto a las crisis económicas como a los riesgos ambientales, del ámbito de la controversia política, proyectándolos en términos de miedo y angustia frente a su desmesura y a sus efectos lesivos. Es como si la posibilidad de un difuso pero claramente perceptible Terror Global pasara a ocupar un lugar relevante en el escenario supermoderno de la conversación sobre el malestar en la cultura. Y queda el interrogante: los límites, ¿por dónde pasan? ¿Los hay, siquiera?

Queda como posibilidad que lo que no pudo enseñar Lisboa pueda, tal vez, aprenderse de sus réplicas, naturales y, más aun, sociales: que el Mal no es terremoto ni tormenta, es algo que se aloja en los meandros del poder, que incuba en el desdén por el prójimo, se desarrolla en la mente de los poderosos y se ejecuta sobre los débiles y excluidos. Apostar contra el Mal, en consecuencia, no es bregar por el mejoramiento técnico (aunque tampoco hay porqué dejar de hacerlo) ni por mejor consuelo frente al daño padecido. Es hacerlo a favor de un mundo más hospitalario y benévolo. Apostar, como opción de nuestra vida moral,

con un par de trágicas certidumbres. La primera, que el Mal siempre sobrevivirá, bajo alguna de sus formas, porque es el rostro dramático de la condición humana; en otras palabras, es el precio que paga la humanidad por el ejercicio de la libertad<sup>4</sup>. Y la segunda: que no hay desarrollo alguno de la historia que pueda ponernos a cubierto de la contradicción, de los cortes y desdoblamientos, de nuestro propio descentramiento, de las exigencias encontradas de requerimientos incompatibles; en dos palabras, del malestar radical.

---

<sup>4</sup> En las palabras de Rüdiger Safranski. Véase su *El Mal o el Drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2000. Véase asimismo Christine Buci-Glucksman, *La raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Ed. Galilée, París, 1984.

## Referencias

- Algañarz, J. (2009). "Benedicto XVI, fiel a la vocación del Vaticano de interferir en los asuntos de los Italianos". *Clarín*, 16/12/2009, p. 25. Buenos Aires.
- Bloom, H. (2009). *La religión americana*. Buenos Aires: Taurus.
- Freud, S. (1979). "El malestar en la cultura". En *Obras completas* (Tomo XXI, P. 76). Buenos Aires: Amorrortu Ediciones. (Texto original de 1930).
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Marquard, O. (2007). "Idealismo y teodicea". En *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. Valencia: Pretextos.
- Mate, R & Mayorga, J. (2000). "Los avisadores del fuego". En *Isegoría CSIC*, 23, p.66. Madrid.