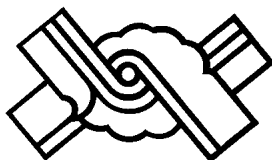
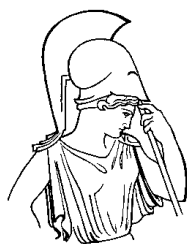


PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



El sufrimiento entre la razón y el mito

La posibilidad de una razón religiosa

Tesis que para obtener el grado de doctor en filosofía presenta:

JUAN CORDERO HERNÁNDEZ

Directora de tesis: Dr. Isabel Cabrera Villoro

Co-tutores: Dr. Guillermo Hurtado Pérez
Dr. Mauricio Beuchot Puente

México, D.F., 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

En el largo proceso que ahora concluye he adquirido una serie de deudas con personas entrañables a las que me es muy grato reconocer. A mis padres, Juan y Josefina, que me han soportado de mil maneras y sin cuya ayuda esta ingente tarea jamás habría podido ser llevada a cabo.

A la Dra. Isabel Cabrera, quien desde el principio consiguió sacudirme y en más de una ocasión me dio el impulso y el consejo necesario para seguir, pese a la dolorosa evidencia de mis limitaciones. Su paciencia y el empeño que puso, una y otra vez, en rescatar a un desahuciado, van más allá de mi comprensión, y son un maravilloso ejemplo de ese sorprendente concepto cristiano: la *gracia*. Posiblemente ella no estará de acuerdo conmigo en esto (como en otras cosas), pero esas diferencias constructivas y respetuosas son un elemento más de mi admiración y gratitud.

El Dr. Andrés Torres Queiruga, quien aceptó amablemente mi presencia en la Universidad de Santiago de Compostela durante el año académico 2003-2004, e hizo todo lo posible por hacer de mi estancia en la capital gallega una experiencia agradable y provechosa. A él, y a los miembros del Departamento de Filosofía de la universidad compostelana, les agradezco su interés en mi trabajo y las grandes facilidades que me dieron para llevarlo a cabo.

Los doctores Guillermo Hurtado y Mauricio Beuchot, que formaron parte del Comité Tutorial del presente trabajo. Sus comentarios y paciencia contribuyeron a evitar numerosos errores y fallas. El Dr. Mauricio Pilatowsky se convirtió en lector de este trabajo bastante tiempo antes de su culminación, facilitando la realización del examen de candidatura al doctorado, y ha continuado como parte del proceso hasta su culminación, lo que le agradezco profundamente.

Debo mi agradecimiento también a las instituciones cuya intervención hizo posible el proceso de investigación y redacción del presente trabajo: el CONACYT, que me concedió una beca para la realización de estudios doctorales, y la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM, así como el Vicerrectorado de Asuntos Internacionales de la Universidad de Santiago de Compostela, por haber financiado mi estancia de investigación en esa bella ciudad.

AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DEL MAL Y LAS TAREAS DE LA TEODICEA Y LA DEFENSA	5
LAS VARIEDADES DEL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL MAL	6
Problema teórico y problema existencial	6
Las variedades del problema teísta: problema lógico y problema evidencial.	8
LOS SUPUESTOS COMPARTIDOS EN LA FORMULACIÓN MODERNA DEL PROBLEMA DEL MAL	14
PARTE I	17
EL MAL DESDE LA PERSPECTIVA CLÁSICA DE LA EDAD MEDIA CRISTIANA	17
EL TRATAMIENTO AGUSTINIANO DEL PROBLEMA DEL MAL	17
SAN AGUSTÍN Y EL PROBLEMA DEL MAL: EL CONTEXTO DEL DUALISMO HERÉTICO	17
RAZÓN Y FE EN SAN AGUSTÍN	18
EL TRATAMIENTO AGUSTINIANO DEL PROBLEMA DEL MAL	21
LOS CONTENIDOS DE LA SOLUCIÓN AGUSTINIANA	22
EL SUFRIMIENTO Y LOS LÍMITES DE LA RESPUESTA AGUSTINIANA	30
SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL PROBLEMA DEL MAL	36
LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN EN TOMÁS	36
La “doble verdad” y las relaciones entre filosofía y teología.	36
Los contenidos de la solución tomista	42
La metafísica del bien	42
La metafísica del mal	44
La Providencia y la justificación de los males	46
LA NOCIÓN DE PROVIDENCIA EN LA TRADICIÓN TEOLÓGICA DE LA EDAD MEDIA	52
LA DIFERENCIA ENTRE LAS FORMULACIONES DEL PROBLEMA	52
EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA DOCTRINA DE LA PROVIDENCIA	53
A) El modelo cosmonómico	54
B) El modelo teleológico	57
IMPLICACIONES DE LOS MODELOS MEDIEVALES DE LA ACCIÓN PROVIDENCIAL: MAL, SUFRIMIENTO Y RELIGIÓN	60
PARTE II	69
EL SURGIMIENTO Y LA CAÍDA DE LA TEODICEA	69
LA TEODICEA CARTESIANA: RENOVACIÓN Y CONTINUIDAD EN LA TRADICIÓN AGUSTINIANA	70
DOS INTERPRETACIONES DE LA CUARTA MEDITACIÓN	70
EL PROBLEMA DE DIOS Y LA TEODICEA EN LAS MEDITACIONES	71
ERROR Y TEODICEA EN LA CUARTA MEDITACIÓN	74
EL PROBLEMA DE LA TEODICEA EN KANT	78
EL SURGIMIENTO DEL DEÍSMO Y LA NECESIDAD DE LA TEODICEA	78
EL GIRO KANTIANO HACIA LA PRÁCTICA. LA TRANSFORMACIÓN DEL PARADIGMA TEOLÓGICO-FILOSÓFICO Y EL FIN DE LA TEODICEA	85
LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA KANTIANA	85
LOS ATRIBUTOS DE DIOS Y EL PROBLEMA DE LA TEODICEA	95
EL REPLANTEAMIENTO DE LA UBICACIÓN DEL MAL: LA PSICOLOGÍA MORAL DEL MAL.	101
EL REPLANTEAMIENTO DE LA UBICACIÓN DEL MAL: PERSPECTIVAS Y CONCLUSIONES.	115
PARTE III	118
LAS TEODICEAS Y EL PROBLEMA EXISTENCIAL DEL MAL	118
UNA PRIMERA APROXIMACIÓN: LA TEODICEA IRENEANA DE J. HICK Y LOS BIENES DE ORDEN ESPIRITUAL	120

Dos tradiciones en la teodicea: la agustiniana y la ireneana.	120
La adopción del punto de vista ireneano: la asunción de los valores religiosos en la “formación del alma” (Soul-making)	121
El mal moral.	122
Sufrimiento	124
CRÍTICAS A LA TEODICEA IRENEANA	125
La diferencia de los sistemas de valores como motor de la controversia teodiceica.	126
EL PROPÓSITO DEL MAL Y MAL INESCRUTABLE.	126
REPENSAR A DIOS Y AL HOMBRE: ALTERNATIVAS A LA TEODICEA TRADICIONAL	128
La teodicea de A. Torres Queiruga	128
Esquema general de la solución de Torres Queiruga	128
La ponerología	129
La aparición de la piteodicea	137
La teodicea cristiana como piteodicea	138
La objeción fundamental	140
La teodicea de Marilyn M. Adams	141
LA CRÍTICA A LA TEODICEA TRADICIONAL: LA DISTINCIÓN ENTRE “BIEN GLOBAL” Y “BIEN PARA EL INDIVIDUO”	147
Los males horribles y la relación de Dios con los individuos	147
La recuperación de la perspectiva individual y de la religión	150
La razón situada	153
EL SUFRIMIENTO Y LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN	155
LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEODICEA A PARTIR DEL GIRO PRÁCTICO	155
EL SUFRIMIENTO COMO FACTOR DE CRÍTICA RELIGIOSA	162
CONCLUSIONES	167
BIBLIOGRAFÍA	177

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DEL MAL Y LAS TAREAS DE LA TEODICEA Y LA DEFENSA

No cabe la menor duda de que una de las experiencias más comunes en la existencia de las personas es la experiencia del mal. Somos capaces de reconocer directamente el mal, pero difícilmente podríamos dar una definición de él: ¿es acaso una entidad?, ¿se trata meramente de una ilusión?, ¿consiste tan sólo en las acciones dañinas e inexplicables de los seres humanos? El mal aparece primariamente en la experiencia, aunque de manera diferenciada, y en diversos planos. Sin pretender llevar a cabo una taxonomía del mal ni, mucho menos, podemos afirmar inequívocamente su existencia en nosotros, en medio de la dolorosa experiencia de la división de nuestro propio ser, en nuestra incapacidad para cumplir con lo que nosotros mismos reconocemos que es nuestro deber, en satisfacer nuestras más elevadas expectativas, en esa forma peculiar de ser en el mundo que comúnmente se llama “pecado”; en el mundo social, en la decepcionante mezcla de bien y mal de toda organización y comunidad humana, en la falta de comprensión entre sus miembros, en el abandono más o menos presuroso de sus objetivos originales; hallamos el mal en las fuerzas anónimas e impersonales que gobiernan nuestros cuerpos o que destruyen nuestra mente, indiferentes a nuestras necesidades y proyectos, incapaces de discernir nuestros valores y perturbadoras de nuestra tranquilidad: son la enfermedad, la locura y las catástrofes naturales, el mero y perfectamente comprensible resultado de la acción de las leyes de este mundo y de la economía que lo gobierna; lo vemos notoriamente en la incesante violencia que se enseñoorea del mundo animal, donde no hay ser que esté libre de un constante acoso, en el que la naturaleza, para conseguir sus fines, hace del verdugo de hoy la víctima de mañana y el mecanismo que todo lo gobierna parece alimentarse de la mutilación y la muerte de ingentes criaturas sensibles. El mal es una realidad, pero de signo *negativo*, es algo que aparece con la nota esencial de lo que está fuera de lugar, de lo contingente y anómalo. Difícilmente se puede dudar de la existencia y el poder del mal en la vida humana.

Tales experiencias tienen un fuerte impacto sobre las consideraciones acerca del sentido de la vida. No es extraño, por tanto, que el punto de partida en la reflexión sobre el problema del mal sea la religión. Siguiendo al sociólogo de la religión Peter Berger¹ podemos considerar a las religiones como proveedoras de un modo de entender la vida, de dotar de sentido y “hacer encajar” los sucesos que entretujan la existencia en un marco de referencia unificador. La religión impone un orden (lo que Berger llama *nomos*) a los sucesos aparentemente caóticos y potencialmente destructivos que asolan la vida de los seres humanos: los males y el sufrimiento:

Los fenómenos anómicos no deben ser sólo vividos, también deben ser explicados - entendiéndose, explicados en términos del nomos establecido en la sociedad en cuestión. Una explicación de estos fenómenos en términos de legitimación religiosa, con cualquier grado de sofisticación teórica, debe ser llamada teodicea.²

La teodicea, entendida en este amplio sentido, es una función ineludible del campo religioso, en tanto que las opciones religiosas deben mantener su credibilidad. En virtud de su condición explicativa y apologética, la teodicea es una empresa de orden característicamente racional, al punto que se pueden clasificar las diferentes teodiceas “sociales” en términos del

¹Véase su libro *The Sacred Canopy*, Nueva York, Anchor Books, 1990, esp. los tres primeros capítulos

²Berger, *op.cit.*, p.54.

grado de racionalidad que parecen desplegar³. Aunque la tarea de teodicea es común a todas las grandes religiones, en el caso particular del cristianismo el reto explicativo adquiere peculiar prominencia. La creencia cristiana tradicional en un Dios omnipotente, creador de todo cuanto existe, perfectamente bondadoso y dotado de conocimiento absoluto acerca de su creación, parece estar en aguda contradicción con las pavorosas experiencias a que nos hemos referido antes. El mundo, tal como se ofrece a nuestros ojos, no parece muy digno de Aquel que debió haberlo creado.

La naturaleza insidiosa de todas estas dificultades se ha cifrado en términos argumentativos, el problema del mal se establece como un argumento escéptico que considera que

1. Dios existe y es omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno
 - y
 2. el mal existe,
- son contradictorios dados los siguientes supuestos

- S₁: Un ser perfectamente bueno siempre eliminaría el mal en la medida en que pudiera
- y
- S₂: No hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer.⁴

La premisa 1 es el núcleo de lo que se conoce como *teísmo estándar*, un esqueleto de suposiciones básicas del teísmo ortodoxo. Es importante advertir cómo estos esquemáticos presupuestos se supone que entrañan lo esencial de la postura religiosa de los creyentes en Dios. Los pensadores de tendencia religiosa se alinean en la defensa de estos principios, que se pretenden representativos de la creencia en Dios.

En cambio, la segunda premisa representa un hecho de experiencia que ningún teísta ha pretendido negar (y que, en ese sentido, pertenece también al conjunto de las creencias propiamente teístas). Respecto del mal poco interesa su constitución ontológica o su origen, pues lo importante es la defensa de la racionalidad de los supuestos teístas frente a la negación de la existencia de Dios.

Esta formulación del así llamado “problema del mal” se remonta, en la discusión actual del problema, a la obra del filósofo británico J. L. Mackie “Evil and Omnipotence”, pero se encuentran claramente perfiladas ya en la obra de pensadores como Hume. Toda la discusión actual en la filosofía analítica de la religión descende de la obra de este pensador⁵.

LAS VARIETADES DEL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL MAL

Problema teórico y problema existencial

En su caracterización escéptica, los argumentos que conforman el problema del mal pueden dividirse en varios tipos, atendiendo a las diferentes dimensiones del problema a las que apelan. Tenemos así un problema *teórico* y uno *existencial*. El primero se refiere precisamente a

³Cf. Berger, *op.cit.*, pp. 54, 60 ss.

⁴ La sola conjunción de 1 y 2 no constituye una contradicción lógica por sí misma. Intuitivamente se reconoce la posibilidad de una tal contradicción como una derivación de premisas tácitas sobre la omnipotencia y la bondad de Dios. Así, suponemos que alguien bueno no permitiría el mal a menos que hubiera una razón muy poderosa (v.gr. el advenimiento de otro mal igual o peor, o el impedimento de algún bien). Asimismo, suponemos que no hay límites a lo que un ser todopoderoso puede hacer.

⁵ Cf. *Diálogos sobre la religión natural*, pte. X. El argumento de Hume fue recuperado por J.L. Mackie en su artículo “Evil and Omnipotence”, ahora en Adams y Adams, *The Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

la contradicción señalada más arriba entre los supuestos del teísmo y la existencia del mal. Como toda contradicción, amenaza la razonabilidad de las creencias sostenidas por una persona o una comunidad. En la medida en la que se trata de un problema *doxástico* puede ser resuelto dentro de los límites de la teoría. Es este el *problema filosófico del teísmo*, pues se trata claramente de una revisión de las creencias de un grupo de personas, creencias que pueden ser sujetas a examen, calificadas en virtud de su origen y, en general, examinadas y resueltas mediante el uso de la razón. Las grandes religiones monoteístas (como el cristianismo, el judaísmo y el Islam) que sostienen la existencia de un ser personal, omnipotente y perfectamente bueno, están haciendo afirmaciones acerca de algo que suponen que es *real* y cuya existencia, por lo tanto, tiene consecuencias que pueden someterse a evaluación. La consistencia de ese conjunto de creencias puede ser evaluada mediante la razón, así como cualquier afirmación que de él se desprenda. Aunque la fe religiosa sea más que el asentimiento intelectual a un determinado conjunto de creencias, es *también* la aceptación intelectual de un conjunto de creencias.

El *problema existencial*, en cambio, es el que hemos tratado más arriba como el problema típicamente religioso, consistente en determinar el sentido de la existencia de las personas que sufren o actúan el mal. El problema existencial no refuta lógicamente la existencia de Dios, pero afecta a lo más íntimo de la persona, haciendo que ponga en tela de juicio el sentido global de su existencia. El problema existencial no ha llamado la atención de los filósofos analíticos sino hasta muy recientemente, pues generalmente se lo ha considerado una dificultad de índole subjetiva, no-filosófica, no susceptible de tratamiento en el espacio público de las razones, en virtud de su carácter subjetivo. El problema existencial trae a cuento la presencia del sufrimiento y el dolor en la vida de las personas, es decir, involucra el aspecto de evaluación de la existencia personal ante las contingencias de la vida. Para muchos filósofos, el problema existencial no interpela directamente a la filosofía, sino que exige un tratamiento “pastoral”, una “cura de almas”. El problema de la determinación de quién puede hablar del sufrimiento y la singularidad contingente de la existencia tiene consecuencias más graves de lo que usualmente se supone, porque ilustra las funciones de la filosofía y la investigación racional, así como sus límites. La subjetividad, el punto de vista único y singular de cada individuo, su consideración como tal, aparecen fuera de foco no sólo en las preocupaciones de los filósofos como profesionales del uso de la razón, sino también de su concepción de lo religioso propiamente dicho. La remisión de la subjetividad a la esfera del cuidado pastoral señala un límite de la racionalidad aplicada al aspecto subjetivo y personal del fenómeno del mal. El hecho de que la filosofía no tenga nada que decir sugiere que el filósofo reconoce los momentos y las limitaciones de un discurso cuya característica esencial es la réplica y contrarréplica basada en razones. Sencillamente, el filósofo respeta el dolor y la perplejidad causados por el sufrimiento, dejando espacio para la intervención de aquellas instancias que pueden hacer algo efectivo para mitigar ese dolor. Será el turno del filósofo cuando, una vez transcurrido el tiempo del duelo y del asombro, separados por una distancia que permite la aparición de la objetividad, pueda contemplarse reflexivamente el dolor y sacar las consecuencias que sean necesarias. El trabajo del filósofo no es el consuelo; pero sí lo es de los profesionales de la religión, cuyo cometido es sanar los espíritus. Visto desde esa perspectiva, la negativa del filósofo a tratar esos asuntos es una prudente alegación de *incompetencia* del tribunal filosófico para ver la causa del doliente⁶.

⁶ Según Conesa hay dos límites al pensamiento filosófico en relación con el problema del mal: el *límite existencial* y el *límite teológico*. El primero consiste en la imposibilidad de que la filosofía lidie con las condiciones concretas del dolor y el sufrimiento que padecen los seres humanos. La teodicea es incapaz de responder al lamento del sufriente. La segunda, implica la división de tareas entre la filosofía y la teología: en tanto que la filosofía es la búsqueda de

La tarea auténtica de la filosofía es la de mantener la objetividad y el riguroso control de las consecuencias racionales del discurso; su misión no puede condescender a las imperiosas exigencias de las conciencias rebajadas por el sufrimiento. El ideal de la objetividad, que preside el trabajo del filósofo, se vería perturbado de aceptarse las intimaciones de la conciencia infeliz. La extrema intimidad de la subjetividad doliente con su desgracia, el choque violento de las expectativas legítimas de felicidad y plenitud contra el muro del sufrimiento y el mal padecido, niegan a los sufrientes el derecho a extraer de su experiencia ninguna conclusión, pues es obvio que la subjetividad deforma el planteamiento de la dificultad, poniendo un énfasis indebido en la situación concreta. Desde este nuevo punto de vista, la actitud del filósofo se corresponde con la interpretación básicamente apologética de su tarea, así como al recelo hacia las manifestaciones subjetivas.

Por otro lado, al intentar dar una respuesta a las manifestaciones de la desdicha desde una posición teísta claramente comprometida, el filósofo tendría que apelar a los recursos más amplios de la tradición religiosa, en concordancia con lo hecho por sus predecesores en la Edad Media. Esta estrategia no permitiría el diálogo con los ateos, que constituye propiamente la naturaleza del esfuerzo filosófico de enfrentamiento con el problema del mal.

En contraste, pues, con el pensamiento tradicional, las modernas manifestaciones del tratamiento filosófico no suelen incluir una respuesta meditada al problema que, para cada existencia en particular, plantea el sufrimiento, en virtud de que el objetivo es entrar en liza contra las afirmaciones del ateo, buscando un terreno neutral o común a ambos bandos en disputa. Este ámbito compartido sólo puede ser el de la racionalidad universal argumentativa de la filosofía, por lo que la respuesta a las preocupaciones de corte existencial implicaría abandonar ese terreno y participar en una discusión entre *correligionarios* o, al menos, entre creyentes que parten de un mismo sitio en la disquisición sobre el significado del mal.

Por otro lado, los esfuerzos llevados a cabo por algunos filósofos por traer a cuento la cuestión existencial del mal están limitados por el mismo plano apologético que contiene tanto las versiones lógicas como la asunción de falta de relevancia filosófica.

Las variedades del problema teísta: problema lógico y problema evidencial.

En el problema teórico se puede distinguir dos versiones: el problema *lógico* y el problema *evidencial*. El primero consiste en la afirmación de que la existencia del mal es inconsistente con la existencia de Dios⁷.

El segundo ofrece el mal como "evidencia" que sugiere la improbabilidad de la existencia de Dios⁸. Los autores que proponen este argumento señalan que una proposición

conocimiento a partir de la sola razón natural, no puede atender las solicitudes de la teología: "no es tarea de la filosofía, en tanto que conocimiento natural de la realidad, proporcionar una solución teológica al problema" (*Dios y el mal*, p. 442).

⁷ Existen numerosas versiones del problema. En la formulación original que dimos arriba, la existencia de Dios, con todos sus atributos, es contradictoria con la existencia del mal, pero las diferentes versiones del problema dependen de *cómo* se establezca la proposición que afirma la existencia del mal. Así, podemos establecer 2 como 2.1. "el mal existe", 2.2. "existen grandes cantidades, extremas variedades y una desconcertante distribución del mal" ó 2.3 "existe el mal gratuito o sinsentido". Aunque diferentes versiones del problema dependen de la estructura de la premisa 2, la forma lógica es la de una contradicción. La premisa 1 es *de alguna manera* inconsistente con la existencia del mal. Cf. Peterson, M., *God and Evil. An Introduction to the Issues*, Westview Press, Boulder, 1998, pp.24-25.

⁸ Las diferentes versiones de 2 aplican asimismo al problema evidencial. La diferencia con el problema lógico radica en que, mientras en éste la existencia del mal *hace imposible* la de Dios, en aquél la existencia del mal sólo *disminuye la probabilidad* de que Dios exista. Los argumentos evidenciales o empíricos son de dos tipos: probabilistas o inductivos (a estos últimos se los conoce más frecuentemente como *evidenciales* propiamente dichos).

puede ser falsada por una serie de proposiciones empíricas o fácticas. La existencia del mal⁹, en compañía con el llamado “principio de providencia”, proporciona un argumento de base empírica para disconfirmar la hipótesis de la existencia de Dios. El “principio de providencia” explica que

*Un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno evitaría y eliminaría cualquier mal absurdo y sin sentido.*¹⁰

Sobre este fundamento, cabría esperar que la existencia de Dios signifique que no habría en este mundo ningún mal absurdo; pero parece que hay en el mundo mal absurdo y sin sentido; luego, el teísmo no describe adecuadamente cómo es el mundo y por tanto, es una hipótesis probablemente falsa¹¹.

Lo interesante de estas versiones del problema es la consideración del “teísmo” como una colección de proposiciones cuya coherencia puede ser sometida a escrutinio (como es el caso en el problema lógico) o como una hipótesis científico-empírica propuesta para dar cuenta de la realidad (como es el caso en el problema evidencial). Aunque, como dijimos antes, los defensores del teísmo (y también sus detractores) reconocen que las doctrinas teológicas son una parte de la vida religiosa, y que no es posible reducirlas a una serie de funciones explicativas o lógicas, tanto unos como otros atienden sólo a los elementos que son públicamente asequibles, dado que no creen que pueda apelarse a la dimensión subjetiva de la vida religiosa como prueba o refutación de la *verdad* de la religión. La adopción de esta clase de argumentos y de las respectivas formas de defender las proposiciones básicas del teísmo, son una muestra de la necesidad de mantenerse en el terreno común de las caracterizaciones compartidas¹².

En todo caso, los argumentos son aceptables *prima facie* porque caracterizan el núcleo básico de creencias del teísmo, en el entendido de que sus defensores aceptan el teísmo como algo verdadero y, por tanto, *razonable*. Los argumentos que se presentan bajo la rúbrica de “problema del mal” ponen en cuestión la razonabilidad de las creencias teístas. El problema lógico afirma que las creencias del teísta le conducen a un callejón sin salida, a menos que acepte que creer en Dios no es racional. Por su parte, el problema evidencial presenta la evidencia empírica del mundo como parte de su caso para demostrar que no se puede creer en un Dios que tenga las características que le atribuyen los teístas. Los proponentes del argumento afirman que hay hechos acerca del mal en el mundo que hacen irrazonable creer en Dios, y que esta irracionalidad de principio no es alterada por todas las otras cosas que estamos autorizados a creer. En otros términos, dada toda la evidencia de que disponemos, en conjunción con todas las creencias justificadas que sostenemos, podemos concluir que la creencia en Dios es *prima facie* irrazonable¹³. Las afirmaciones del teísta, por tanto, tienen

⁹ Es decir, alguna variante de 2, como vimos arriba. La forma más conocida del argumento es la que emplea 2.3, es decir, la utilización de una variedad de males, los males inescrutables o sin sentido.

¹⁰ Cf. Rowe, W., “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism” y su *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth, Toronto, 2001.

¹¹ Sigo la exposición de Peterson *op.cit.*, pp. y de Conesa, F., *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, EUNSA, Pamplona, 1996, pp.

¹² Evidentemente, existen otras objeciones contra el teísmo, como la sospecha marxista de que la creencia en otro mundo simplemente es un medio de control, o la sugerencia freudiana de un origen proyectivo de la idea de Dios, como una compensación psicológica por las dificultades de la vida. Sin embargo, aunque susceptibles en algún sentido de examen teórico, tales propuestas tienen la misma forma de las creencias que critican: aparecen como aceptables sólo a quienes ya están dispuestos a admitirlas, pero no tienen el mismo poder de convicción argumentativo del problema del mal.

¹³ En los círculos analíticos, suele aceptarse que la versión evidencial o inductiva es la más fuerte.

consecuencias que pueden ser verificadas o disconfirmadas y lo que sabemos acerca del mundo parece disconfirmar o hacer menos probable la existencia de Dios.¹⁴

Correspondiendo a la diferencia en la enunciación de los argumentos, encontramos otras tantas estrategias discursivas para lidiar con ellos, estrategias que revelan los supuestos de la discusión y la forma en la que se entiende la tarea filosófica. Como los argumentos del ateo se basan en la existencia de hechos que hacen *prima facie* irrazonable creer en Dios, dado el conjunto de lo que sabemos, las respuestas del teísta pueden proceder de dos formas. La primera consiste en aceptar que, si bien hay hechos del mundo que hacen parecer irracional la creencia en Dios, al tomarlos conjuntamente con la situación epistémica total de los sujetos, la creencia cuestionada no deviene en absoluto irracional. El segundo procedimiento consiste en rechazar que haya siquiera hechos que pongan en entredicho la razonabilidad de las creencias teístas. De este modo, se abren tres posibles estrategias para el creyente: *refutación total*, *defensa* y la tradicional *teodicea*.

La *refutación total* consiste en argüir que no hay estados de cosas que hagan *prima facie* irrazonable creer en la existencia de Dios. Generalmente, la refutación apela a las limitaciones cognitivas de los seres humanos; así la incapacidad para descubrir los bienes que se derivan de los males aparentes (o los peores males que sobrevendrían de no haber permitido Dios las calamidades presentes) resulta de nuestras limitaciones creaturales, pero no entraña ninguna conclusión sobre Dios. Otra respuesta consiste en aludir a demostraciones de la existencia de Dios que no dependan de nuestra evaluación del mundo físico, es decir, a la prueba *a priori* del argumento ontológico¹⁵. Si se acepta dicha prueba, entonces se tiene a mano una demostración apodíctica e independiente de la existencia de Dios, que supera las dudas suscitadas por la experiencia del mal en el mundo.

La *defensa* es la tarea que normalmente se asigna a la lucha contra el argumento lógico. Una defensa simplemente intenta probar que los argumentos del ateo no son convincentes, que no concluyen lo que pretenden probar¹⁶. El defensor recurre a la forma lógica del argumento: dado que el argumento ateológico señala una inconsistencia entre dos proposiciones, la defensa simplemente debe consistir en hacer ver su composibilidad. En palabras de A. Plantinga, el más conocido filósofo teísta analítico: “una manera de mostrar que P y q son consistentes es hallar alguna otra proposición R tal que P y R sean consistentes, y tal que P y R juntas impliquen P”¹⁷. En el caso específico del problema del mal, lo anterior significa que hay que buscar una proposición que sea a) lógicamente posible en sí misma, b) lógicamente consistente con 1 [la existencia de Dios] y c) que, en conjunción con b) o por sí sola, implique 2 [la existencia del mal]. Esta proposición R sólo tiene que ser *lógicamente posible*, no *verdadera* y ni siquiera *plausible*, y se forma como una conjunción de las condiciones lógicamente posibles de la permisión de los males que vemos en nuestro mundo. La formulación de R depende del argumento ateológico en discusión; Plantinga ofrece el suyo como una respuesta al argumento de Mackie (“Evil and Omnipotence”) en el que se afirma que si Dios existiera, podría crear seres libres que nunca cometieran actos malos. La formulación plantingiana de R es como sigue:

¹⁵ La estrategia de santo Tomás de probar la existencia de Dios previamente a tratar del mal se inscribe en esa estrategia, pero las pruebas que aporta son *a posteriori*, de manera que presuponen el orden oculto al que debe apelar la empresa teodiceica.

¹⁶ Cf. Peterson, Michael, *op.cit.* pp. 33ss.

¹⁷ Vid. Plantinga, A., “Self-profile” en Tomberlin, J. y van Inwagen, P. (eds.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, pp.42-42.

Dios ha actualizado un mundo posible A que contiene criaturas significativamente libres (ángeles, humanos y otras clases de seres) con respecto a cuyas acciones hay un balance de bien sobre mal y algunas de estas criaturas son responsables del mal moral y natural y no está dentro del poder de Dios crear criaturas significativamente libres con respecto a cuyas acciones habría un mejor balance del bien sobre el mal que el desplegado en A.

La defensa se completa con la negativa plantinguiana a admitir S_1 y S_2 , porque Dios no puede actualizar ciertos mundos posibles (contra la idea de omnipotencia del argumento de Mackie) y porque la libertad de las criaturas es un bien suficientemente elevado para consentir los males que trae consigo. Debe advertirse que la comprensión de Plantinga de los atributos divinos es diferente a la del ateólogo (en este caso, Mackie), pero que no por ello sale del límite filosófico por él mismo establecido invocando a los elementos más propios de la religión cristiana. En la formulación de R se dice que los males naturales pueden ser el resultado de la acción de seres libres, lo cual entra en el terreno de las creencias religiosas sobre los ángeles. Sin embargo, eso sólo atañe al “contexto de descubrimiento”, no a la validez formal; como se señaló más arriba, los distintos elementos de R no tienen que ser ni verdaderos ni plausibles y ni siquiera creíbles¹⁸.

Bajo el tradicional nombre de *teodicea* se encarga la empresa intelectual de explicar qué razones actuales tuvo Dios para consentir o ejercer el mal, es decir, especificar las razones, probable o plausiblemente verdaderas, que Dios tiene para permitir el mal. El objetivo de la teodicea no es dar a conocer los precisos motivos de la permisión de los males concretos que asolan el mundo, sino presentar razones generales plausibles para ellos¹⁹. Una teodicea tiene, según M.B. Ahern²⁰ dos condiciones: a) que el estado de cosas malo que sea producido sirva para la originación de un bien que claramente sirva de balance al mal y b) que no haya otra

¹⁸ En el caso del problema evidencial, en su versión probabilística, Plantinga ofrece una proposición, R^* , que afirma que “Todo el mal en el mundo es mal moral en sentido amplio; y de todos los mundos que Dios podría haber creado, ninguno contiene un mejor balance de bienes morales en sentido amplio con respecto al mal moral en sentido amplio”. La estrategia pretende mostrar que el mal que existe en el mundo no hace improbable la existencia de Dios. El mal moral “en sentido amplio” (*broadly sense*) mienta la posibilidad de que los males físicos ordinarios sean en realidad causados por seres racionales no humanos y, de esta forma, sean *males morales en sentido amplio*. El problema probabilístico se basa en la aplicación del teorema de Bayes, según el cual $P(A/B) = P(A) \times P(B) / [P(A) \times P(B/A) + (P(B/\sim A) \times P(\sim A))]$, donde $P(A/B)$ es la probabilidad de que A sea verdadera dado que B sea verdadera; $P(B/A)$ es la probabilidad de que B sea verdadera dado que A lo sea; $P(B/\sim A)$ es la probabilidad de que B sea verdadera dado que A sea falsa, $P(A)$ es la probabilidad de que A sea verdadera antes de considerar B; $P(\sim A)$ es la probabilidad de que A sea falsa antes de considerar B. Si ahora consideramos que $D =$ “existe un Dios omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno” y $M =$ “existe el mal natural”, tenemos la versión del argumento probabilista: $P(D/M) = P(D) \times P(M) / [P(D) \times P(M/D) + (P(M/\sim D) \times P(\sim D))]$. El ateísmo afirma que $P(D/M) < 1/2$. pero los problemas con la asignación de probabilidades: el ateo y el creyente diferirán en cuanto a la probabilidad que debe ser asignada a $P(D)$. si se llega a un compromiso y se decide que $P(D) = 0.5$, entonces el valor de $P(D/M)$ dependerá de la relación entre $P(M/D)$ y $P(M/\sim D)$. Si $P(M/D) < P(M/\sim D)$, entonces $P(D/M) < 0.5$ y el ateo tendrá la ventaja. El siguiente paso de la argumentación de Plantinga es adelantar la proposición 2.1. Hay 10^{13} turps de mal. Un *turp* (del inglés *turpitude*) es una unidad básica de mal. Al afirmar que hay 10^{13} turps Plantinga pretende incluir el mal pasado, presente y futuro.

Como R^* no disconfirma 2.1. tampoco disconfirmará R^{**} : “Dios es omnisciente, omnipotente y moralmente perfecto; Dios ha creado el mundo, no hay un mundo posible que Dios pudiera haber creado que tenga un mejor balance de bien moral en sentido amplio y mal moral en sentido amplio”.

Pero, como 2.1 no disconfirma R^* , tampoco disconfirmará ninguna proposición implicada por ella; así 2.1 no disconfirma 1. Vid. Plantinga, A., “Epistemic Probability and Evil”, *Archivio di Filosofia*, 56, 1988. La versión del más usada del argumento probabilístico se encuentra en Reichenbach, B., *Evil and a Good God*, Fordham, Nueva York, 1982.

¹⁹ Cf. Conesa, Francisco, *op.cit.*, pp. 126 ss

²⁰ Ahern, M.B., *The Problem of Evil*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1971, pp.28 ss.

forma de conseguir ese bien sino a través del mal. Así pues, las teodiceas tienen como meta el descubrimiento de algún bien (sea real o posible) cuya obtención justifique la permisión divina del mal²¹.

El teísmo pretende sostenerse mostrando que los rasgos del mundo que generan el mal son el resultado de la constitución óptima del mundo para la consecución de los fines o bienes más altos que posiblemente Dios haya pretendido alcanzar. Esto es lo que se conoce como una “defensa del bien mayor” (*the Greater-Good-Defense*)²²: existe una justificación en permitir los males (o en causarlos) siempre y cuando estos males sean indispensables para la obtención de un bien más grande (o para la evitación de un mal igual o mayor).

La posibilidad y necesidad de la teodicea ha sido cuestionada por numerosos teístas, ya que parece una empresa imposible, impropia o superflua. Los críticos afirman que se trata de algo imposible porque implicaría la posibilidad de conocer las razones divinas para la permisión del mal, razones que pueden estar más allá de nuestra comprensión. La segunda objeción deriva de la arrogancia de suponer que los seres finitos pueden tener acceso a los misterios divinos, y la tercera es esgrimida por los defensores de la “epistemología reformada”, como Alvin Plantinga, quien sostiene que la defensa es la única actividad que se requiere del teísta, pues su objetivo no es otro que defender a la fe de los ataques de sus enemigos y eso se consigue sin necesidad de apelar a ningún supuesto extra de la religión cristiana.

A estas objeciones se ha respondido, primero, que Dios ha hecho a los seres humanos capaces de un cierto conocimiento de la realidad, en virtud de su semejanza con Él, de manera que no todas las razones del mal estarán fuera de nuestro alcance o bien, que no están completamente fuera de nuestra comprensión. El conjunto de creencias religiosas es susceptible de análisis y consideración reflexiva y, de hecho, constituye un sistema que aspira a la coherencia, de suerte que el creyente puede hacer uso de sus derechos epistémicos al decidirse a extraer las consecuencias del sistema de creencias que profesa.

A lo segundo se puede decir que las experiencias a las que está sometido el creyente hacen legítima la búsqueda de una comprensión clara y lo más completa posible de las consecuencias que para su vida tienen los diferentes elementos de la doctrina religiosa. Al hacerlo de esta forma, no pretende deponer en contra de las doctrinas religiosas poniéndose en un supuesto plano de superioridad, sino que, en realidad, lleva a cabo la obra conciliadora que dirige su entendimiento en la búsqueda de esclarecimiento: *fides quaerens intellectum*.

Al tercer tipo de objeción se ha contestado que los teístas, como partícipes de un sistema religioso completo no tienen como única creencia la escueta afirmación de que Dios existe, sino que ésta, junto con otras afirmaciones, es representativa de su verdadera posición. El creyente, por tanto, tiene derecho a examinar sus posiciones y a extraer de ellas los elementos que puedan otorgarle una mejor respuesta a las críticas del ateo²³.

La función de la teodicea tiene claramente un aspecto intrarreligioso: sus resultados están dirigidos en buena medida a los miembros de la propia comunidad de creyentes, refuerzan su fe y la mantienen como opción viva frente a los ataques del mundo secular.

Todos los tipos de solución comparten el mismo interés por las condiciones *epistémicos* de la creencia de que Dios existe. La idea básica es que el teísmo, si es verdadero, debe

²¹ Cf. Conesa, *op.cit.*, p.118.

²² Evidentemente, bajo esta denominación no sólo englobamos lo que ya hemos denominado “defensas” en sentido estricto, sino también las teodiceas propiamente dichas.

²³ *Vid.*, Peterson, M., *op.cit.*, pp.86-88.

representar apropiadamente al mundo y, por ende, tiene que haber alguna relación cognoscible entre la estructura de la realidad tal y como nos es accesible, por un lado, y el principio que la originó, por el otro. Esto significa que la discusión sobre este problema de alguna manera recupera la discusión escéptica acerca de la constitución última de la realidad. El ateo reafirma, a través de su argumento, la postura de que lo único real es lo que vemos, a saber, el mal. Nuestro conocimiento de la realidad nos enseña que no hay ninguna otra fuente de sentido o verdad. El teísta sostiene, por el contrario, que cuanto es accesible a nuestra experiencia es sólo una parte de la realidad: los bienes que justifican el mal que aparece²⁴ pueden estar fuera de nuestro alcance conceptual, pero no por ello son inexistentes; o bien, que la caracterización del teísmo, en tanto que sistema doxástico, tal como la plantea el ateo, es incorrecta. De este modo, la apologética cristiana es una defensa de los fundamentos últimos del sentido, pero es también una forma tácita de aceptación del realismo teológico. El teísta filosófico es partidario de una concepción *cognitivist* de la verdad de los asertos religiosos: si la cosmovisión religiosa fuera falsa, la fe en ella no tendría sentido. Naturalmente, esto no significa que los teístas rechacen los avances de la ciencia moderna²⁵, sino que no consideran posible que contradigan lo esencial de la creencia religiosa. Las verdades fundamentales de la religión se plantean al modo de una hipótesis científica (de ahí surge el problema evidencial) susceptible de comprobación empírica. El proyecto apologético asume los desarrollos más recientes de la ciencia y la filosofía seculares y les asigna una nueva misión: convertirse en defensores de la ortodoxia. Desde este punto de vista, los filósofos teístas son *neoconservadores*, pues mantienen un fuerte rechazo de las creencias éticas de la modernidad, al tiempo que utilizan como parte de su proyecto apologético los desarrollos de la ciencia y el pensamiento técnicos modernos. El teísta rechaza el descubrimiento moderno de la subjetividad, la autonomía y el valor casi infinitos del individuo, pero no se abstiene del uso de las herramientas conceptuales desarrolladas por la ciencia y el pensamiento modernos: el cálculo de probabilidades, la lógica simbólica, los avances en la física y la cosmología, el punto de vista avanzado por la historiografía filosófica, etc.

Es de gran importancia reconocer qué es lo que está en juego aquí. Para el filósofo teísta analítico, el punto de partida es la fe misma. Su sistema de ideas se ve atacado por el ateo cuando este pretende que hay una diferencia entre la realidad y los presupuestos del teísta. En efecto, para este último, hay una relación específica y única entre Dios y el mundo, una relación que debe ser posible demostrar en y a través de las capacidades cognitivas humanas. Dicha relación es especial, porque no conviene a las formas comunes de relacionarse de los seres en el seno del mundo, es una relación de absoluta dependencia entre la totalidad de las cosas y la fuente o principio mismo de su existencia. Asimilada a la causalidad, la relación Creador-criatura sobrepasa por su naturaleza especial todo cuanto puede ser legítimamente atribuido a una relación causal, pero existe de todas formas un remota analogía entre ambas, suficiente como para que se justifique la expectativa de una determinada constitución o despliegue de lo real. El teísta (lo mismo que su adversario) parte de esa premisa fundamental: el teísmo es (al menos parcialmente) una descripción del mundo, no de manera científica, sino referida a su sentido

²⁴ Los filósofos teístas no defienden la *irrealidad* del mal o su carácter meramente apariencial, sino más bien que todo cuanto nos es cognitivamente accesible (es decir, todo cuanto podemos experimentar y deducir en el marco de nuestras condiciones epistémicas) es sólo una parte de la más vasta realidad creada por Dios y, por ello, no cuenta para negar la existencia de una bondad infinita y activa.

²⁵ De hecho, asistimos a un renacimiento de la teología natural, con un renovado interés en la reformulación de los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios (como el argumento teleológico), en cuyas nuevas formulaciones se insiste en los últimos descubrimientos cosmológicos (como el principio antrópico) o biológicos (como las doctrinas "heterodoxas" de la teoría evolucionista).

último, a su propósito inmanente. El ateo argumenta que no hay evidencia alguna de semejante propósito en el mundo; más bien, la realidad toda parece carecer de finalidad, abandonada a la inmediatez de sus propias leyes. Para el teísta, el mejor testimonio de la dependencia del mundo con respecto Dios radica en su falta de sustento *per se*: el mundo no se autoexplica, requiere siempre de un elemento ajeno a su propia constitución, que lo sostenga en la existencia y que le confiera inteligibilidad.

LOS SUPUESTOS COMPARTIDOS EN LA FORMULACIÓN MODERNA DEL PROBLEMA DEL MAL

Pese a las diferencias en cosmovisión entre teístas y ateos, ambos comparten el mismo terreno de discusión, pues unos y otros comparten las asunciones acerca de la relación entre fe religiosa y razón que son propias de la modernidad. La formulación misma del problema del mal, aunque usualmente remitida a Epicuro, es últimamente moderna. Si bien los autores teístas emplean argumentos que descansan, en última instancia, en sus creencias religiosas, éstos son formulados de un modo que sea aceptable para los autores no teístas, es decir, se otorga una suerte de tratamiento antropomorfo a la Divinidad, y se procura justificarla mediante el descubrimiento de razones moralmente válidas, es decir, de razones que podrían justificar a un agente humano. Por otro lado, la propia formulación del problema del mal que, como dijimos, descende de los artículos de Mackie y la discusión posterior, presenta una serie de argumentos completamente desligados de la narrativa y las necesidades de la vida religiosa, eludiendo de manera sistemática toda mención a las características específicas de la especulación teológica y, en caso de que se las asuma, presentándolas como una traducción al lenguaje puramente filosófico. La intención original de Mackie y sus seguidores era mostrar la irracionalidad de la creencia en Dios, para lo cual pretendieron describir un supuesto núcleo de creencias básicas compartidas por todas las formas de “teísmo”, sin parar mientes en las diferencias reales que existen no sólo entre las diferentes religiones “teístas”, sino entre las diversas confesiones y tradiciones teológicas dentro de cada una de ellas.

De esta guisa, el “Dios” cuya refutación busca el ateo al formular el problema del mal es una entidad abstracta, caracterizada mediante ciertos atributos (omnipotencia, bondad, omnisciencia, infinitud, etc.) cuyo contenido parece ser el mero resultado de la aplicación exegética de la razón a los tópicos religiosos. Justamente, tanto los detractores como los defensores de Dios parecen convenir en esta caracterización y, por ende, sancionan la separación entre lo religioso y lo filosófico como dos reinos separados, así como en la superioridad y autonomía de la razón, entendida como algo competente en exclusiva a la filosofía. Este es el discurso propiamente “onto-teológico”, que define la naturaleza específica de ese ente peculiarísimo (“Dios”) y luego, indaga la posibilidad y la actualidad de su existencia.

Esto mismo es evidenciado, de otra forma, por el sistemático rechazo de unos y otros al aspecto propiamente existencial del problema del mal, como algo por fuerza no-filosófico e irracional, precisamente el tipo de condiciones que se suponen propias del ámbito religioso en la Modernidad. La filosofía es una actividad distinta, puramente teórica, con un nulo impacto y ninguna relevancia para las cuestiones de carácter existencial²⁶.

Como otro lado de la moneda, tanto ateólogos como teístas se cuidan de introducir esos elementos religiosos a fin de mantener la integridad del discurso racional, que se vería afectada por los supuestos específicos de cada religión o de las particulares formas de comprensión

²⁶ Con ello no se pretende decir que la filosofía no pueda influir en la constitución de una cosmovisión, sino que su influencia es indirecta, mediada por los compromisos personales, situada más allá del camino puramente discursivo propio de la actividad filosófica.

teológica del legado religioso. Dado que la cuestión decisiva es la compatibilidad de la existencia de Dios con la del mal –caracterizado a la manera del racionalismo teológico –la introducción de otros elementos implica una petición de principio, una referencia a elementos de pensamiento que no todos los participantes en la discusión aceptarían, comportando la ruptura de la neutralidad y el abandono del campo naturalmente “racional” de la filosofía.

Asimismo, en relación con lo anterior, ninguno de los dos grupos considera pertinente investigar la naturaleza misma del mal y su relación con el resto de cuanto existe: el mal es descrito únicamente en relación con la pretensión de evaluar la racionalidad del teísmo filosófico y a partir de ella, la aceptabilidad de la religión entera.

Estas asunciones comunes confieren al problema del mal su aire anacrónico, y a la vez provocan el rechazo y la incompreensión de los filósofos morales y los pensadores seculares interesados en el mal. Para éstos, en general, siendo el mal un problema *ético-político*, la llamada de la teodicea se antoja una *intromisión inoportuna*, que oscurece el problema al relacionarlo con Dios y olvidarse de la responsabilidad humana en la aparición y el combate del mal²⁷.

Sin embargo, es posible criticar esta peculiar contextualización de la razón y sus relaciones con la fe. En la primera parte de este trabajo, intentaremos mostrar cómo la distinción entre razón-filosofía y religión-irracionalidad no existía en las primeras formulaciones del problema del mal. Era éste problema (y siempre lo fue) de gran importancia, pero jamás condujo al ateísmo, ni siquiera en la formulación, asombrosamente moderna, que le dio el Aquinate. Por otro lado quedará claro que en esta interpretación del problema del mal, los aspectos existenciales y vitales, la cuestión del sufrimiento inmerecido y la búsqueda de salvación, asuntos propiamente religiosos, no están desvinculados del ámbito propiamente *filosófico*, si bien conducirán a la búsqueda filosófica a su culminación en lo que está más allá de sí misma.

En la segunda parte tendremos ocasión de ver el proceso histórico que condujo a la tajante separación entre los ámbitos religioso y filosófico, basada en la idea de la autonomía y preeminencia de la razón, concebida como algo separado y en potencial competencia con la religión. Este es, justamente el marco en el que se inscribe la teodicea clásica de Leibniz, ofrecida como respuesta a la inquisición cada vez más intensa de una razón segura de sí misma, así como la crítica inmisericorde a la que Kant la somete, originando lo que en *aparencia* es la primera versión secularizada del problema del mal. Sin embargo, resultará obvio que el esfuerzo de una comprensión “secular” del mal, lejos de distanciarse de la comprensión teológica previa, forzosamente la asume y, en la tarea por interpretarla bajo la férula de la razón autónoma, se ve precisada a introducir elementos que la comprometen en una radical autocontradicción.

Por último, veremos algunos intentos contemporáneos por resolver la incómoda situación que atraviesa un pensamiento que quiere ser fiel a la doble exigencia de la fe y su implícita comprensión del mal, y la aceptación de una modernidad de la que se suele creer ha dejado atrás el pensamiento religioso y sus quimeras. Para ello estudiaremos la obra de teólogos contemporáneos como J. Hick, M. Mc Cord Adams y, en el ámbito hispánico, A. Torres Queiruga.

Nuestra conclusión será que el pensamiento tradicional no merece el desplazamiento de que ha sido objeto desde los comienzos de la modernidad, y que lejos de ser una fuerza reactiva o un impedimento para la comprensión del mal, es uno de los factores más importantes en la propia conceptualización de lo que el mal significa y de su eficaz identificación y combate.

²⁷ V. al respecto lo escrito por Lara Zavala en la “Introduction” de su compilación *Rethinking Evil*. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.

PARTE I

EL MAL DESDE LA PERSPECTIVA CLÁSICA DE LA EDAD MEDIA CRISTIANA

EL TRATAMIENTO AGUSTINIANO DEL PROBLEMA DEL MAL

SAN AGUSTÍN Y EL PROBLEMA DEL MAL: EL CONTEXTO DEL DUALISMO HERÉTICO

El primer gran tratamiento del problema del mal en el mundo cristiano fue el de san Agustín de Hipona (354-430), filósofo y teólogo cristiano de los siglos IV y V. El origen de su peculiar e influyentísima manera de encarar el problema del mal se encuentra en las controversias de los primeros siglos del cristianismo. El neoplatonismo, la principal fuerza cultural de la época, había alcanzado una solución dualista al problema del mal, que se filtró al cristianismo y dio origen a los movimientos gnósticos y al maniqueísmo¹.

La forma en que Agustín encaró el problema del mal no fue sino el desarrollo consciente de los temas de la tradición cristiana. Como nos recuerda Peter Brown² la iglesia norteafricana era una institución extremadamente conservadora, cuyos obispos no aceptaban reto alguno a su autoridad, de suerte que entre muchos cristianos había surgido la necesidad de una “nueva” forma de presentarse el cristianismo, una forma más “espiritualizada”, menos apegada al literalismo escriturístico y a la obediencia ciega a preceptos legales. Esa vertiente “espiritual” y sofisticada del cristianismo era la propuesta por los maniqueos.

El maniqueísmo, entendido así por sus proponentes como forma superior del cristianismo³, se caracterizaba por su *racionalidad*. El desprecio maniqueo hacia el Antiguo Testamento se justificaba contrastándolo con la radiante superioridad del cristianismo genuino, en el que Dios mismo se revela en el altar interior del alma bien dispuesta a recibir la Sabiduría⁴. En esta forma “superior” de cristianismo, no se requería el testimonio de los profetas, ni la intercesión de la institución eclesial, sino que la figura de Cristo, el *Verbum Dei*, la Sabiduría misma, apelaba directamente al alma del oyente, para convencerlo mediante la elevación del mensaje, la superioridad que emanaba de su conducta y sus hechos milagrosos. Así que los maniqueos presumían de no precisar de las autoridades y sus mandatos, de testimonios y mediaciones, sino únicamente del uso recto de la razón⁵.

El racionalismo maniqueo guarda un sorprendente parecido con las formas canónicas de formulación y tratamiento del problema del mal en la época moderna: partía de la observación, absolutamente innegable, de la distinción entre el mal y el bien, para enseguida afirmar la existencia de dos sustancias, el principio del bien o luz y el principio del mal, las tinieblas. El fundamental dualismo maniqueo podía ser defendido con la sola razón, en cuyo uso polémico sus adeptos eran particularmente diestros⁶.

¹Vid., Estrada, J.A., *La Imposible teodiceia*, Trotta, Madrid, 1997, pp.109-111.

² Brown, P., *Agustín*, Acento, Madrid, 2002, pp. 45-6.

³ Y no únicamente del cristianismo, sino en general de todas las religiones: si bien surgido como una especie de herejía cristiana, el maniqueísmo se expandió por todo el mundo antiguo mediante una vocación universalista de superación e inclusión de todas las otras formas de vida religiosa. Cf. Marschkies, Ch., *La gnosis*, Herder, Barcelona, 2002, p. 146

⁴ Brown, *op.cit.*, *ibid.* Agustín afirma explícitamente haberse unido a la secta en virtud del tratamiento racionalista que lo caracterizaba. Cf. Marschkies, *op.cit.*, p. 149. Brown, sin embargo, nos informa que el maniqueísmo conoció diversas acuñaciones, y que el simétrico y fascinante sistema que encandiló a Agustín era más bien el propio de las clases cultas del norte de África. Vid. Brown, *op.cit.*, 59ss.

⁵ Brown, *op.cit.*, pp. 46-7.

⁶ Brown, *op.cit.*, p. 51.

En esta perspectiva, el mal es considerado un principio independiente, con el mismo estatus ontológico que el bien. El mal es un *algo*, tiene entidad y es supremamente activo. El mundo todo, incluyendo a los seres humanos, es una mezcla de luz y tinieblas, de bien y mal. El objetivo del maniqueo es unirse al Bien, contribuyendo a deshacer la mezcla de luz y tinieblas. Tal propósito implica desarrollar una serie de prácticas ascéticas y adquirir un conocimiento (*gnosis*) especial⁷.

En la perspectiva maniquea, Dios es bueno, pero débil; incapaz de derrotar al mal por sí mismo, requiere de la ayuda de los seres humanos y nada garantiza como resultado final la victoria del bien. Agustín permaneció como miembro de la secta maniquea durante una buena parte de su juventud⁸, seducido por la posibilidad de hallar una explicación puramente racional del problema del mal.

Quedó, sin embargo muy decepcionado de los doctores de la secta⁹. Evidentemente, Agustín no consideraba intelectualmente satisfactoria la doctrina dualista maniquea, pues la abandonó antes de su conversión al cristianismo¹⁰. Aparentemente, Agustín se decepcionó de la superficialidad moral de los maniqueos, de su falta de atención a las complejidades de la vida moral. La psicología moral maniquea asumía la existencia de un núcleo de bondad incólume e inviolado, el auténtico yo de cada sujeto. La inmediatez de la salvación ofrecida por el maniqueísmo no reflejaba las intensas vacilaciones y el drama interior que la experiencia moral del mal trae consigo, pero tampoco hacía justicia al carácter eminentemente activo que los antiguos atribuían a la idea misma de "sabiduría". En efecto, como señala Brown¹¹, el maniqueísmo era una mera *gnosis*, un saber de privilegiados que omite las dificultades asociadas a la búsqueda de la sabiduría, que era pensada esencialmente como una *forma de vida*, un constante ejercicio de la virtud y del cuidado de sí, que actualmente nos parecería más propio de la vida consagrada que de la filosofía tal como la concebimos¹².

RAZÓN Y FE EN SAN AGUSTÍN

La primera fascinación y el ulterior desengaño de Agustín con los maniqueos se debieron a su preocupación por encontrar una explicación racionalmente satisfactoria al problema del mal. Su decepción de los maniqueos fue tan grande que desesperó de hallar la verdad, sucumbiendo durante un tiempo al escepticismo¹³, hasta que en Milán escuchó la prédica del obispo Ambrosio. Este prelado fue uno de los impulsores de su retorno al cristianismo, ya que puso ante él la posibilidad de una fe cristiana a la altura de las exigencias filosóficas que hasta ese momento lo habían guiado. El contacto con Ambrosio lo llevó a revalorar el poder de las enseñanzas cristianas en la explicación de los fenómenos - como el del mal - que parecían refractarios a toda otra forma de tratamiento. En otros términos, Agustín descubrió lo que para él era la necesidad de principios *específicamente religiosos* de explicación de la realidad. Para Agustín, sólo el teísmo específicamente *cristiano* podía darle sentido a la distancia entre

⁷ Vid Agustín *La naturaleza del bien* (usaremos abreviaturas latinas para las obras de Agustín: *De Natura Boni [DNB]*), caps 40-48, en *Obras de san Agustín*, Madrid, BAC, v. III. A menos que se indique otra cosa, todas las citas de Agustín provendrán de esta edición.

⁸ Así lo recuerda en sus *Confesiones (Conf.)* III, 6, 10-11. Las citas de las *Confesiones* serán tomadas de *Confesiones de san Agustín*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1964.

⁹ *Vid.*, *Conf.* V, caps. 3, 5, 6 y 7.

¹⁰ *Conf.* VII, 2, 3, donde expone el argumento de Nebridio contra los maniqueos.

¹¹ Brown, P., *op.cit.* p. 68.

¹² *V.*, por ejemplo, Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998, pp. 268ss, si bien Hadot suscribe la opinión nietzscheana (bastante controvertida) de que el cristianismo no es más que "platonismo para el pueblo".

¹³ *Vid.* *Contra Academicos*, I, 3, 7; *Conf.* V, 10, 19, etc.

las aspiraciones humanas al Bien y la felicidad y la miseria y confusión de su existencia real. ¿Cuál es, pues, la relación entre la creencia religiosa y la racionalidad filosófica?

Agustín parte de la diferencia entre *creer* y *entender*. El verdadero conocimiento (*intellegere, visio*, comprensión o entendimiento; también visión o contemplación) es el resultado de la acción de la razón sobre un trasfondo o contexto de saberes y creencias previos, de manera que “se haga luz” sobre el asunto cuya comprensión es buscada. La comprensión es la articulación de los distintos elementos que conforman nuestro “marco conceptual”, de modo que se manifieste como una totalidad coherente. O, en términos agustinianos, es el resultado de la acción de la luz divina que conduce a la razón al reconocimiento de las verdades eternas. Esto significa que, en realidad, sólo podemos tener *conocimiento* de los seres inteligibles (las verdades morales, matemáticas y lógicas), quedando el mundo empírico en el nivel de la creencia. En esta caracterización podemos reconocer temas platónicos: la distinción entre *doxa* y *episteme*, y la atribución a ambas de un estatus distinto y jerarquizado, siendo aparentemente la *episteme* de rango superior. Sin embargo, Agustín altera la relación entre ambas: la creencia es revalorizada y adquiere una función indispensable en el esquema de adquisición del saber¹⁴.

La tradición filosófica de la Antigüedad consideró que los verdaderos conocimientos versan sobre lo inmutable, lo perteneciente al reino de lo inteligible; las creencias, en cambio, son frágiles e inestables, propias del mundo sensorial. El saber refleja las características de su objeto: inmutabilidad, eternidad, estabilidad; las creencias tratan de los huidizos y mudables objetos de los sentidos, pero Agustín introduce un nuevo ámbito para la creencia: el del conocimiento histórico, el religioso y el moral, que están íntimamente enlazados. Agustín concuerda con los platónicos en otorgar una jerarquía superior al saber con respecto a la creencia, pero rehabilita a esta última al considerarla un requisito esencial para alcanzar el saber. El conocimiento de la verdad debe ser el objetivo de la vida del cristiano; pero, a fin de alcanzar dicha Verdad, es preciso *creer*. El verdadero conocimiento es el contacto directo de la mente iluminada por Dios con el tesoro de las verdades que yacen en la memoria¹⁵, este contacto directo o experiencia de “primera mano” es inasequible cuando tratamos de conocer el pasado (o el futuro), es decir, la materia misma de la fe religiosa, que trata de los acontecimientos de la historia de la salvación y del futuro escatológico. Agustín hace énfasis en la necesidad de creer como primer paso para alcanzar la comprensión, incluso en cuestiones básicas de la vida práctica¹⁶.

Ciertas creencias, las de tipo de religioso y moral, dependen de la autoridad¹⁷. La búsqueda de certeza autoevidente y total no nos lleva a otro cosa sino al escepticismo¹⁸, a una parálisis del entendimiento que por evitar el error permanece sin remedio en la confusión. De esta suerte, la cuestión típicamente moderna de las relaciones entre fe y razón no existe propiamente ni en el pensamiento de Agustín ni en la obra de otros autores cristianos, sino que la cuestión es la relación entre la *autoridad* y la *razón*¹⁹.

En el libro *Sobre la predestinación de los santos* (II, 5), Agustín define la creencia como “pensar en algo con asentimiento”²⁰, lo cual conduce a un par de problemas: primero, el problema de

¹⁴ Vid. Rist, J., *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 46 y 56-63.

¹⁵ Vid. Rist, *op.cit.*, pp. 73ss, en donde analiza el valor epistemológico del famoso libro X de las *Confesiones*.

¹⁶ *Conf.* VI, 5, 7.

¹⁷ *Sobre la utilidad de creer [De Utilitate Credendi]*.

¹⁸ *Conf.* VI, 4, 6.

¹⁹ Rist, J., “Faith and Reason” en Kretzmann y Stump (comps.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, p. 26.

²⁰ Citado por Rist, *op.cit.*, p.61. La definición aparece también en *De utilitate credendi* y, al parecer, fue tomada de Cicerón.

determinar si confiamos o no en *quienes* nos han proporcionado los contenidos del pensamiento; en segundo lugar, la naturaleza de este asentimiento que es, obviamente, una acción de la *voluntad*.

Esto significa que antes del problema del *contenido* de la creencia, se encuentra el problema de determinar *en quién* creer. Sólo podemos otorgar nuestro asentimiento a algo que pensemos si ya hemos aceptado la autoridad que nos lo hace creer. A tal respecto, la creencia religiosa no es distinta de ningún otro conjunto de creencias: primero se requiere analizar la fiabilidad de las fuentes, luego se otorga asentimiento a lo que éstas proponen: como ocurre en otros ámbitos (el conocimiento histórico, la vida personal y familiar, etc.), en el contexto religioso son indispensables las creencias: no creer o suspender el juicio (al modo de los escépticos) es una actitud irracional. La aceptación de la creencia es un asunto de necesidad práctica: no estamos en condiciones de adquirir conocimiento directo de ciertos acontecimientos o seres (sucesos históricos y, por supuesto, Dios mismo), por lo que necesitamos primeramente *creer*. Tenemos que creer *antes y a fin* de poder entender. Así pues, la creencia es un primer paso necesario en el proceso de comprensión²¹.

Para alcanzar la verdad, dice Agustín, tenemos a nuestra disposición dos vías: la autoridad y la razón²². La verdad es única, eterna e inmutable, la misma para todos, por lo que no es admisible una subordinación *simpliciter* entre fe y razón, como se ha querido ver en la obra de Agustín²³, sino una relación más compleja: la razón opera en dos momentos, al comienzo de la indagación, cuando se requiere saber cuál es la autoridad confiable, y al final, cuando partimos del trampolín de la creencia para arribar a la comprensión. Aunque el Hiponense admitía la posibilidad de que la sola razón pudiera alcanzar algunas verdades acerca de la naturaleza divina, el conocimiento teológico más elevado se encuentra, para él, en las enseñanzas cristianas. La Suma Verdad se encuentra con infaliblemente en las Escrituras, las cuales están garantizadas por la autoridad de la Iglesia²⁴.

La apelación a la autoridad, mediada por la razón, no refiere únicamente a la confianza en la doctrina enseñada por el magisterio de la Iglesia, sino a la sustancia misma de la vida común de los creyentes: los misterios y la liturgia de la Iglesia eran considerados por Agustín la expresión de la Sabiduría, realizada y vivida hasta por los creyentes más simples, sin perder un ápice de sublimidad. Esto se debe a que el tipo de conocimiento religioso tiene un componente afectivo. Las verdades de orden práctico requieren un compromiso de la voluntad, que es imposible sin la aceptación afectiva que la movería en la dirección del objeto que esa verdad representa. No de otra forma debemos entender la definición agustiniana de la fe: el “asentimiento” requerido para la creencia no es la mera aceptación provisoria o tentativa de sus contenidos proposicionales, sino la disposición de ánimo que orienta la voluntad hacia el objeto de esa proposición y, aún más importante, que mueve la voluntad a actuar concordantemente.

Rist²⁵ argumenta que la idea estoica original fue alterada por Agustín para que cuadrara con el énfasis cristiano en la importancia de los elementos subjetivos y afectivos. La idea es simple: para Agustín, asentimos a algo en función de nuestra configuración moral e intelectual; ambas están íntimamente ligadas. Tanto en las creencias teológicas como en las morales, la voluntad está en juego en la misma medida que la inteligencia y actúa por fuerza con antelación a ella. A fin de poder reconocer a

²¹ Vid. CA, III, 20, 43.

²² CA, III, 20,44; *De Ordine (De Ord.)*, II, 5,16.

²³ Así, por ejemplo, Estrada, *op.cit.*, p. 113: “Agustín puso la razón al servicio de la fe”.

²⁴ “No habría creído en los Evangelios, excepto por la autoridad de la Iglesia Católica” (*Contra la Epístola del Fundamento*, V, 6), citado por Rist, *op.cit.*, p. 58.

²⁵ Rist, “Faith and Reason”, *op.cit.*, pp. 32 ss.

las autoridades que nos guiarán en la obtención de la verdad, es menester la ayuda divina. Nuestra confianza en esas autoridades no puede ser un acto puramente cognitivo. Para entender las verdades religiosas y morales necesitamos una especie de orientación afectiva hacia sus objetos, una inclinación hacia ellos que nos predisponga a aceptarlos: esa es la “fe” (pensar con asentimiento) que prepara la comprensión. Sin este “amarre” afectivo, es imposible el entendimiento cognitivo de las proposiciones de tipo religioso y ético, y por ello, son también imposibles la misma acción moral eficaz y el apropiado contacto con la realidad.

En suma, para *querer* conocer algo es menester *amarlo*. Aquí se juega la dialéctica platónica de lo ausente y lo presente, de lo escondido y lo revelado, de lo que se desea y, por tanto, aún no se posee. La vida de toda finitud radica en el movimiento de acercamiento dialéctico a lo pre-sentido, a lo que se tiene en ausencia y deseo, como meta de la voluntad y esfuerzo de la inteligencia. La libertad de la voluntad es precisamente ese movimiento en el que consiste la propia existencia de lo finito.

La tarea filosófica adquiere un sentido apologético, que es resumido en la fórmula *nisi credideritis, non intelligetis*, “si no creéis, no entenderéis”, fórmula que se encuentra en el principal tratado agustiniano sobre el problema del mal, el libro sobre *El libre albedrío*, lo cual señala con toda claridad la naturaleza del problema del mal en el pensamiento de Agustín.

EL TRATAMIENTO AGUSTINIANO DEL PROBLEMA DEL MAL

En *El Libre albedrío* nuestro autor trata de responder a la pregunta por el origen del mal (*unde malum*), pero requiere tener un punto de partida sólido para comenzar la investigación. Este punto de partida no será otro que el proporcionado por la fe:

*Séanos Dios propicio y nos ayude a entender lo que hemos creído, ya que estamos ciertos de seguir en esto el camino trazado por el profeta que dice: ‘Si no creéis, no entenderéis’. Y creemos que cuanto existe procede del único Dios, y que, no obstante, no es Dios el autor del mal. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta cuestión: si el pecado procede de las almas que Dios creó y las almas vienen de Dios, ¿cómo, en una relación tan íntima, no referir a Dios el pecado?*²⁶

En este pasaje se expresa claramente la naturaleza del problema del mal en Agustín: no es, como en la época moderna, una defensa contra el ateísmo²⁷ que pudiera enarbolar alguien atento al problema del mal, sino la manifestación de una dificultad en articular coherentemente una serie de creencias a las cuales no se puede renunciar²⁸.

El problema del mal atormentó a Agustín desde su juventud; su temprana adhesión al maniqueísmo se debió en buena medida al atractivo racional de la solución dualista pero, aún después de abandonar la secta, no dio con una respuesta satisfactoria. Ésta llegó una vez que se convenció de la verdad de las suposiciones cristianas acerca de la naturaleza de Dios; es decir, el cristianismo resultó ser el marco teórico y práctico que mejor enfrentaba la desconcertante complejidad del problema. El filósofo cristiano tiene como objetivo desarrollar con todo el rigor posible las verdades de la fe y descubrir y refutar los errores de la herejía. La autoridad, manto seguro para el creyente, no es de valor

²⁶ *El libre albedrío (De Libero Arbitrio Voluntatis, DLA)*, I, 2, 4.

²⁷ J. Rist nos recuerda que “en verdad, muy pocos en la antigüedad tuvieron dudas acerca de la existencia de Dios” y que “Agustín está mucho más preocupado por comprender la naturaleza y atributos de Dios” que en demostrar su existencia. (Rist, *op.cit*, pp. 67-68)

²⁸ *DLA*, II, 2,6.

para el que yerra, pues la coincidencia entre la autoridad y la razón garantiza la posibilidad de descubrir el engaño: "... todo cuanto se nos diga con carácter de pretérito o futuro con respecto de cualquier criatura, para que lo creamos, como garantizado por la autoridad divina, debemos creerlo sin la menor vacilación... Por el contrario, todo error que se cubre con el manto de la autoridad divina fácilmente puede desenmascarse"²⁹.

El propósito de la actividad racional es llegar a entender las verdades de la fe lo más completamente posible dadas las condiciones de nuestra vida, mostrando que los contenidos de la fe cristiana no son irracionales y sí, en cambio, lo es la incredulidad: "Y debemos defender nuestra fe[...] hasta llegar a quebrantar su infidelidad con el peso de la autoridad o a demostrarles[...] que no es una insensatez creer en tales cosas y después, que lo es, y muy grande, el no creerlas"³⁰.

Así pues, el problema del mal en Agustín debe ser visto como una dificultad en la coherente articulación de las doctrinas tradicionales, no como una apología de la existencia de Dios dirigida a los incrédulos. El problema del mal, una dificultad que, como dice el propio Agustín, "turba el ánimo", es abordado con la confianza –perfectamente racional, a juicio de Agustín –de que nada de lo postulado por la fe y la autoridad ofende a la razón, e inversamente, nada de lo que la razón pueda concluir legítimamente, es opuesto a la fe. Trasladado a términos agustinianos, el problema del mal no es la "roca del ateísmo", sino un acicate para la comprensión, una invitación a profundizar en la fiable autoridad de la Iglesia y alcanzar, en la medida de lo posible, la Luz de la Verdad en lo referente a un asunto de la máxima importancia. La postura agustiniana pretende reflejar la convicción de que, con el abandono o la omisión de los principios propiamente cristianos, se tiene en efecto un problema insoluble y abrumador, pero que el asentimiento a tales principios, primero por la autoridad y luego mediante la actividad clarificadora de la razón, permite situarlo en un contexto que hace posible enfrentarlo³¹.

LOS CONTENIDOS DE LA SOLUCIÓN AGUSTINIANA

La doctrina fundamental de Agustín sobre el problema del mal es la famosa idea del mal como privación. Al concebirse al mal en estos términos, se le despoja de toda entidad o sustancialidad propia y, simultáneamente, se excluye la posibilidad de responsabilizar a Dios, creador de todo cuanto existe, de su existencia.

En el contexto de su teodicea, Agustín parte de la premisa, religiosa a la vez que metafísica, de la absoluta bondad de Dios, lo que implica necesariamente la imposibilidad de que Él sea responsable por el mal³². Esto significa que, el origen del mal debe ser buscado en otra parte.

El primer paso, entonces, en la explicación agustiniana, es mostrar que Dios existe como creador omnibenevolo y gobernante providentísimo de todo el universo. Esta "prueba" de la existencia de Dios la encontramos ocupando una buena parte del libro II de *El libre albedrío*. Hemos indicado antes que Agustín y sus contemporáneos daban escasa importancia a las pruebas de la existencia de Dios. La

²⁹ DLA, III, 21, 60.

³⁰ DLA, *ibid.*

³¹ Puede leerse el conmovedor relato agustiniano de búsqueda de iluminación respecto del problema del mal, y de cómo la adhesión parcial a las doctrinas cristianas resultó insuficiente, requiriendo de un total apego al cristianismo ortodoxo, en *Conf.*, caps. 1, 3, 5 y 7. La causa de no haber dado con la respuesta era una noción materialista de Dios.

³² "Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees, y ciertamente no es lícito creer lo contrario, es claro que no puede obrar mal" DLA, I, 1,1. Aquí conviene señalar que Agustín cree que Dios no *obra* el mal, pero que esto no excluye que Él sea agente causal de una forma de mal, a saber, el *mal de pena*. Simplemente quiere Agustín dejar bien asentado que ninguna acción de Dios es *mala*, ya que el castigo que impone a los humanos es justo y no puede, por tanto, ser visto como una instancia de mal moral.

demostración de la existencia de Dios en el contexto del problema del mal es un resultado directo del esfuerzo por comprender la verdad de las suposiciones cristianas acerca de Dios y su relación con el mundo, vale decir, se intenta exhibir la armonía entre la razón y la fe, entre la autoridad de la Escritura y la filosofía³³. Esto explica en buena medida la singularidad del argumento: como ya sabemos, Agustín rechaza la autonomía de los principios racionales; en materia de religión no podemos iniciar con la razón nuda, precisamos la guía de la fe esperanzada y deseante, la visión previa de la meta existencial en cuya dirección avanza el hombre entero

Es por eso que muchos comentaristas no parecen ver en esta prueba un “argumento” en absoluto; Agustín parece describir a Dios como el ser que se alcanza finalmente luego de una *anábasis* platónica en la que se combinan los elementos cognitivo-volitivos que habíamos presentado como propios de la aproximación de Agustín a la comprensión de la religión. En *Conf VII*³⁴ encontramos el relato de este ascenso dialéctico que conduce al alma hasta Dios. El viaje de la mente se expresa en lenguaje neoplatónico, pero se trata, sin duda, de una descripción experiencial y vívida, genuinamente *mística*, del encuentro con la Verdad espiritual, que sólo puede ser descrito como el ser-en-sí, como la plenitud de todas las cosas³⁵.

Sin embargo, Agustín parece creer que éste es en efecto un argumento, una prueba genuina pero no compulsiva, de la existencia de Dios³⁶. La clave para entender la extrañeza de esta prueba debemos buscarla en el interés agustiniano por mostrar, a la luz de la razón, los contenidos de la fe, procurando la perfección de la vida religiosa.

El argumento se desarrolla siguiendo líneas neoplatónicas: tenemos cinco sentidos y un “sentido interior”, que es como un centro de coordinación de los datos proporcionados por aquellos³⁷. El sentido interior, aunque superior a los sentidos corporales, no es la razón, sino una suerte de conciencia perceptual que concentra y organiza la información sensible y que también es poseída por los animales; la razón, en cambio, es jerárquicamente superior al sentido interno y la forma de vida que la posee es la más perfecta. Agustín avanza por una serie de gradaciones del ser, desde lo más basto a lo más perfecto:

*Ahora bien, a la naturaleza, que no tiene más perfección que el existir, que no tiene vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, la aventaja aquella otra que, además de existir, goza también de vida, pero sin inteligencia, como es el alma de las bestias; por otra parte, a ésta aventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende. Esto sucede en el hombre por el alma racional. ¿Crear tú que en nosotros, es decir, entre los elementos de nuestra naturaleza...puede hallarse algo más excelente que lo que en esos tres órdenes de seres hemos enumerado en tercer lugar?*³⁸

En un proceso escalonado y ascendente, partimos de los seres cuya única perfección estriba en su existencia, pasamos a aquello que, además de existir corporalmente, vive (tiene sentidos externos y sentido interno) y arribamos finalmente al ser que reúne en sí estas perfecciones, pero que

³³ Vid. Rist, *op.cit*, p.69.

³⁴ V. *Conf VII*, 1, 1; VII, 12,18-16, 22.

³⁵ Esta experiencia de ascenso y plenitud el alma descrita de modo aún más poético, se encuentra en el famoso libro décimo de las *Confesiones*, aunque ya en el libro VII encontramos intimaciones del argumento.

³⁶ *DLA*, II, 15, 39: “Existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos, a mi juicio, como indubitable por la fe, sino que también la vemos por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es todavía muy débil...”

³⁷ *DLA*, II, 3, 8.

³⁸ *DLA*, II, 6,13.

además posee razón, perfección por la que supera a los otros seres, colocándose en la cima de la estructura ontológica.

En este punto, Agustín hace el movimiento crucial: “¿Qué dirías si pudiéramos encontrar un ser de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieras dudar? ¿Dudarías acaso de que este ser, fuera el que fuera, era Dios?”

La fuerza de la pretensión de ver a Dios como lo que está por encima de nuestra razón proviene de la costumbre de los antiguos de ver en “Dios” a una especie de nombre para el ser o los seres ontológicamente más elevados³⁹. Siguiendo la tradición de pensamiento neoplatónico lo más elevado es de por sí más activo; la realidad y el orden están orientados en función de esta superior actividad; la escala de los seres es una escala de poder intrínseco; la dirección de la mente hacia lo más alto de sí es el resultado del hecho de que sólo algo superior a la mente podría “activarla” y dirigirla hacia su propia realización.

El interlocutor de Agustín en esta obra, Evodio, duda en responder afirmativamente, pues en su opinión, Dios sólo puede ser “aquel a quien nadie es superior”⁴⁰. Agustín se muestra conforme, preguntando a Evodio si no llamaría Dios a aquello que es “eterno e inmutable”: “Si pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido inferior a ella (la razón), sino por sí misma intuye algún ser inmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es Dios”⁴¹.

En otras palabras, se trata de buscar un clase de bien que no sea exclusivo y peculiar de cada ser humano, sino común y universal, y que tampoco pueda verse afectado por el contacto con los seres humanos, permaneciendo inmutable y perfecto, aún cuando todos y cualquiera puedan entrar en contacto con él.

Este bien será evidentemente de orden inteligible, reconocible tan sólo por el alma, incorruptible por su propia naturaleza, inmutable y eterno. Tal es el número, que está siempre disponible a la contemplación de los que son capaces de entenderlo, no se transforma al ser entendido, ni sufre daño por causa de aquellos que se yerran, permaneciendo su verdad íntegra e inmutable⁴². El número remite a la sabiduría, que es la posesión y conocimiento de la verdad, en la cual se reconoce el sumo bien y se conquista la felicidad⁴³. El sabio es el hombre que conoce la verdad y, con ella, alcanza la felicidad⁴⁴. Luego es la Verdad-Sabiduría el fundamento de todas las cosas verdaderas, la luz única que ilumina al sabio⁴⁵ y que es superior a nuestra mente, pues es la regla y el fundamento de nuestros juicios e, inmutable y permanente, no puede estar al mismo nivel que nuestra inteligencia, que es mudable y de irregular capacidad⁴⁶. Por lo tanto, en la Verdad encontramos aquel ser más excelente que la razón humana, inmutable y pleno, al que le corresponde el nombre de Dios⁴⁷.

³⁹ Vid, Rist, *op.cit.*, p.69

⁴⁰ DLA, II, 6,14.

⁴¹ DLA, *ibid.*

⁴² DLA, II, 8, 20.

⁴³ DLA, II, 9,25-26, siguiendo *Eclesiastés* 7, 26, según la Vulgata.

⁴⁴ “Por Divina Autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; y ciertamente es Dios el Hijo de Dios. Posee, pues, a Dios el hombre feliz... Pero ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad?”, DBV, 4, 34.

⁴⁵ DLA, II, 10, 28.

⁴⁶ DLA, II, 12, 34.

⁴⁷ Vid, Conf. VII, 17, 23; DBV, 4, 34.

La Verdad se identifica también con la Forma eterna e inmóvil, por cuya acción los entes mutables se mantienen en el ser, haciendo que recorran su existencia siguiendo las leyes numéricas que Dios les ha otorgado⁴⁸. Sin esta “forma de formas” o Arquetipo Supremo, los seres caerían en la nada; en tanto que son, participan de la forma inmutable, pues ellos mismos no pueden otorgarse el ser. Todos los seres, en tanto que existen, participan de y reflejan al Ser por excelencia:

Estas dos criaturas, el cuerpo y la vida, por lo mismo que son formables... y por el hecho de que, si totalmente perdieran su forma, quedarían reducidas a la nada, prueban suficientemente que subsisten por aquella forma que siempre es la misma.

Por consiguiente, cualesquiera bienes que existen, los grandes y los mínimos, no pueden proceder sino de Dios⁴⁹.

La prueba de la existencia de Dios otorga fundamento racional a los atributos que suelen asignarse a la divinidad tradicionalmente: Dios es omnipotente, creador de todas las cosas, ser sumo, inmutable e incorruptible, incorpóreo y gobernador providente de su creación. Todo cuanto sale de sus manos es bueno; todo ser, en cuanto ser, es bueno y está dotado de ciertas perfecciones. Tales perfecciones son la medida, la belleza y el orden⁵⁰. Su posesión indica una mayor bondad ontológica: cuanto más orden, belleza y medida posea un ente, tanto más perfecto y bueno es, tanto más “intenso” es su arraigo en el ser, pues en mayor medida participa de las perfecciones de Dios, quien es el Ser Supremo.

La jerarquía en la que se manifiestan las mismas perfecciones que dotan de ser a las criaturas determina las diferencias ontológicas de los seres. En el vértice encontramos a Dios, perfección suma de la cual procede todo lo demás; en seguida aparecen las criaturas racionales, ángeles y seres humanos; plantas y animales y, finalmente, las existencias corpóreas. El universo entero es bueno, porque es bello, ordenado y medurado. Sujeto a la Providencia, nada ocurre en él que no haya sido determinado por la Sabiduría Divina. Todo se halla sujeto a la ley eterna, inmutable regulación de todo cuanto existe, según la cual “es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas”⁵¹. El imperio de la ley eterna determina que en la jerarquía del universo todos los seres ocupen un lugar apropiado a su propia perfección y que estén sujetos a la potestad de aquello que está en un nivel ontológico superior. Cada ser cumple una función en la economía del todo, contribuyendo con su existencia a la riqueza del universo, a su belleza y buen orden. Nada hay, pues, que escape al orden del mundo⁵². En el gobierno providente de Dios no sucede nada sin una razón, y tampoco nada existe sin una razón⁵³. El ámbito entero de la realidad se ofrece ante nosotros como manifestación de la bondad y perfección divinas, participadas y reflejadas en el mundo, un *cosmos*, en el sentido griego del término. Como Dios no puede actuar contra su propia naturaleza, la dimensión completa de su creación participa de su bondad, pero refractándola en la *variedad* de las criaturas. La unidad de Dios se refleja en el mundo en la armonía y buen orden de sus partes; lo que en Dios aparece en plenitud y con carácter absoluto, entre las criaturas se refleja en su multiplicidad coordinada y armónicamente bien proporcionada.

⁴⁸ DLA, II, 17, 44.

⁴⁹ DLA, II, 17, 46.

⁵⁰ DNB, 3; ver también DLA, II, 20, 54, en donde aparece “número” en lugar de “belleza”.

⁵¹ DLA, I, 6, 15.

⁵² De Ord., I, 6, 15.

⁵³ De Ord. I, 4, 11; DLA, III, 5, 13.

La diversidad de las criaturas es un requisito de su mutua interdependencia en los planes de la providencia

¿Cómo encaja el mal en este cuadro de optimismo metafísico radical? Al comenzar esta sección describimos el mal como privación; ahora estamos en mejores condiciones para entender lo que esto significa. La pregunta “¿de dónde viene el mal?” debe sustituirse por esta otra “¿qué es el mal?”⁵⁴, es decir, previamente a aclarar el sentido y origen del mal, debemos conocer su naturaleza. Intentar resolver el problema de otro modo, sólo nos hundirá más en el error. El mal no es más que la corrupción o pérdida de las características que constituyen a todo ser. El mal es el daño que sufren las criaturas en virtud de su vulnerabilidad radical, daño que prueba su bondad ontológica⁵⁵.

El mal no es un ser, no tiene realidad independiente, es parasitario del bien, pues se define como un elemento accidental, mera afectación de la criatura. La corrupción o daño es un defecto contra la naturaleza, es decir, es un perjuicio que va contra el orden y las demás perfecciones de la criatura. En el universo, dominado por la ley eterna, todas las criaturas deben someterse a los principios de la justicia y mantener el buen orden; por eso no todas las formas evidentes de corrupción son censurables. Así, el hecho de que las criaturas decaigan y desaparezcan se justifica en virtud de su débito existencial con la Divinidad: en cuanto el ser le pertenece a Dios, las criaturas tienen que devolverlo, haciendo posible que otros entes gocen de la existencia, y permitiendo el despliegue óptimo de la belleza del cosmos, que de otra forma se vería impedido⁵⁶. No hay tampoco nada censurable en la degradación que unos seres hacen de otros para satisfacer sus necesidades (como cuando se alimentan de ellos) o para hacer reparaciones al orden mancillado⁵⁷, pues la ley eterna determina que los seres más fuertes se impongan sobre los más débiles siendo este arreglo enteramente acorde con la justicia. Las aparentes fallas del mundo, como el hecho de que las criaturas tengan que morir o que haya desigualdad entre las diversas clases de seres, al ser unos más hermosos o más útiles que otros, o que seamos capaces de concebir realidades mejores que aquellas que experimentamos, son simplemente resultado de nuestra miopía, de nuestra incapacidad de ver las cosas desde la perspectiva global para la cual fueron creadas y de no reconocer la necesidad racional de la existencia de diferentes órdenes en la realidad, en los que cada tipo de criatura encuentra su lugar propio⁵⁸.

Aparentemente un motivo estético domina este aspecto de la solución agustiniana: los males, vistos desde la perspectiva divina -asequible a los humanos en tanto que seres racionales- aparecen integrados armoniosamente en el conjunto global del cosmos. Lo que desde una perspectiva limitada y egoísta, centrada exclusivamente en nuestros intereses inmediatos, es experimentado como sinsentido⁵⁹, debe verse en realidad como un motivo para la alabanza de Dios, cuya creación aparece

⁵⁴ DNB, 4.

⁵⁵ Conf., VII, 13, 18; DLA, III, 13, 36.

⁵⁶ DLA, III, 25, 42.

⁵⁷ DLA, III, 25, 40.

⁵⁸ DLA, III, 5, 13-17, donde se desarrolla el principio de razón suficiente.

⁵⁹ “De un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto la utilidad...La utilidad se inclina... de lado de las ventajas que proporcionan las cosas” DLA, III, 5, 17; “Y es de saber que no es una razón verdadera, sino una debilidad envidiosa, el no querer admitir grados inferiores en la escala de los seres...” DLA, III, 5, 13. “Pero este modo de mirar las cosas se asemeja al del que restringiendo el campo visual y abarcando con los ojos sólo el módulo de un azulejo de un mosaico, censurara al artífice... creía que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar ni examinar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. lo mismo ocurre con los hombres poco instruidos, que... al topar con algo que los ofende, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad inherente a las cosas” De Ord., I,2, 2. Hay que insistir en la doble valoración de las cosas: utilidad y valor intrínseco. La primera se corresponde al orden inteligible divinamente provisto; la

como “un hermoso poema con sus antítesis y contraposiciones”⁶⁰. De manera que los males no están desvinculados del orden cósmico, sino sometidos a él, contribuyendo al decoro del universo en una composición artística de luces y sombras: “Así como contraponiendo los contrarios a los contrarios se adorna la elegancia del lenguaje, así se compone y adorna la hermosura del Universo con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de obras, contraponiendo los contrarios”⁶¹.

Lo anterior se manifiesta en el caso de los seres no racionales, cuya corrupción nunca es culposa, porque son usados naturalmente para satisfacer ciertas necesidades y, por tanto, para dar lugar a bienes que de otra forma no existirían⁶². Los seres naturales que se corrompen se ven privados de la perfección que les es propia en virtud de sus tratos con otros seres, los cuales se sirven de ellos siguiendo la ley eterna, y de cuyo uso surgen bienes que no podrían realizarse de otra forma. El mal natural está, pues, supeditado a fines específicos que no únicamente lo justifican, sino que lo hacen indispensable y parte del orden del mundo. La corrupción de naturalezas terrenas irracionales *no está fuera del orden*, por lo que propiamente no puede ser llamada *corrupción*. En contraste, los seres humanos deben su corrupción a sí mismos y tal privación es además *viciosa* (una genuina corrupción), pues consiste en una pérdida que atenta contra la naturaleza misma del ser que la padece⁶³.

Parece entonces que el mal propiamente dicho es únicamente el mal moral, pues el mal físico sirve a los propósitos de la providencia y no es nunca el resultado de una injusticia. En tal caso, Agustín aparecería como un autor inesperadamente actual, para quien la discusión del tema conduce a una despreocupación respecto de los males físicos y a un enfoque de tipo ético. Incluso podría decirse que para Agustín hay un solo mal real, el mal moral, siendo los otros sus consecuencias o bien, simples usos derivativos de un término cuyo ámbito de legitimidad propia está confinado a las acciones de los seres racionales. Suponer lo contrario sería aceptar que es Dios el creador del mal, lo cual debe excluirse por principio en el pensamiento de inspiración cristiana. Así que el mal sólo puede existir como privación o negatividad en las cosas buenas; de ahí que *haya*, de hecho, una forma del mal que afecta a las criaturas desprovistas de voluntad, si bien esta afectación, en cuanto no está sometida al orden divino, no pudo ser causada por la acción de la criatura no racional⁶⁴.

Sin embargo, a tales criaturas no se les puede vituperar por su corruptibilidad; los seres irracionales no pueden ser responsabilizados de su degradación, ya que ésta es inherente a su naturaleza. Podríamos decir que la tendencia creatural a la nada es inevitable en la criatura irracional, pero no en la racional. La tendencia humana al mal es inextirpable en la medida en que expresa su insuperable condición caída, pero la naturaleza de los seres humanos no se caracteriza por la necesidad, sino por la libertad. El mal propio de los seres humanos, tal como se explica en el marco del pensamiento agustiniano, es la privación del bien específico de la criatura racional, cuya posesión es la felicidad y la plenitud: Dios. Por tanto, incluso el mal moral no se puede caracterizar en términos puramente “metafísicos”, siendo su peculiaridad la correspondiente a la clase de ser que lo padece, una naturaleza racional.

segunda, a los intereses humanos. El mal consiste en tomar esas necesidades e intereses como absolutos y uniformemente vinculantes; es decir, en el egocentrismo y la usurpación humana del lugar central que sólo puede corresponder a Dios.

⁶⁰ *La ciudad de Dios (De Civitate Dei [CD])* XI, 18.

⁶¹ *CD*, XI, 19; Cf. *De Ord.*, I, 7, 18.

⁶² *DLA* III, 14, 39-40

⁶³ *DLA* III, 14, 41.

⁶⁴ Esto ocurre, por ejemplo, cuando de una acción humana imprudente o malvada se sigue la mutilación o muerte de otros seres. Cuando estos fallecen por causas naturales o como resultado de su interacción natural con otras criaturas, no es posible hablar de “mal”, pues en el curso de esa interacción las criaturas realizan su bien específico.

Así pues, la caracterización del mal, tanto en las criaturas no racionales como en los seres humanos, *no es* de tipo “sustancialista”: en ambos casos se entiende como una *privación* de un bien específico de la clase de ser que padece el mal, pero resulta de la interacción de las criaturas unas con otras y, en el caso de los seres racionales, de su *relación* con Dios. La interpretación privacionista es válida en ambos casos, y de esa forma preserva la bondad divina tal como es participada en todas las criaturas y en el cosmos en su totalidad.

Es por ello que Agustín, efectivamente concede una especial atención al mal moral y a sus consecuencias (el sufrimiento, la proclividad al pecado, la debilidad humana, etc.). El énfasis en el pecado y sus frutos no debe interpretarse en términos morales, sino religiosos. Hay que recordar que la ética agustiniana es teocéntrica: el actuar justo se determina por acuerdo con la ley divina, la *lex aeterna*, que también gobierna al mundo físico. En esta perspectiva se comprende mejor el carácter básicamente no-metafísico del tratamiento de mal en el Hiponense: las criaturas no racionales se gobiernan siempre por la ley eterna, en tanto que los seres racionales pueden desviarse de ella⁶⁵.

Pero la búsqueda de redención también resulta en un esfuerzo intelectual asistido por la fe, al cual nos hemos referido frecuentemente en estas páginas (*nisi credideritis, non intelligetis*). La empresa agustiniana requiere conciliar todos los elementos de la experiencia, la fe y la razón armoniosamente. Percibimos agudamente la existencia del mal, singularmente, del mal de culpa; sabemos que Dios es, y quien es Dios; y como cristiano, Agustín reconoce las verdades de la fe transmitidas y garantizadas por el magisterio de la Iglesia. El bien último a cuyo logro se supedita el proceso entero de la historia y el desarrollo del Cosmos es la redención de la criatura racional. Los diferentes aspectos de la solución agustiniana pierden sentido si no se considera la dimensión escatológica de la acción providencial de Dios, cuyo fin es la salvación de los hombres y su exaltación a un nivel hasta entonces desconocido, la condición de Hijos de Dios.

Desde la perspectiva de la divinidad no hay siquiera la posibilidad de desorden, el mal, aunque afecta a las criaturas individuales, contribuye a la maximización de la belleza y armonía de la totalidad, por lo que termina anulado en el conjunto del cosmos. El mal no proporciona por sí mismo la armonía, ni contribuye de ninguna manera al ordenamiento superior de la realidad. Como evento disruptivo, el mal sólo puede ser combatido y asimilado dentro del orden al que aspira la totalidad de la Creación. Pensar que el mal era una de las intenciones de Dios equivale a atribuirle su origen, algo a lo que Agustín se niega rotundamente. Pero, ¿no estamos dando al mal una connotación positiva? ¿No recaemos en el maniqueísmo? La respuesta es que no: el mal es absolutamente insustancial, su presencia es un accidente o una desviación. Dios no puede pretenderlo como parte de su plan para el mundo; pero eso significa que quede inerme frente a él. Por el contrario, al mal que los seres racionales han dado entrada, Dios responde con una contundencia sorprendente: la Encarnación, vida, pasión y muerte de su Unigénito, la superación radical y definitiva del mal.

Si Dios no obra el mal y si las criaturas son en sí mismas buenas, la causa del mal debemos encontrarla en la libre voluntad de las criaturas racionales. Son ellas la única causa del mal, a través de un abuso de su libertad, es decir, del desvío de un bien o perfección de que fueron dotadas por la divinidad. En el orden del ser, las criaturas racionales (específicamente los seres humanos) están orientadas a los bienes de orden inteligible, a la felicidad que sólo Dios les puede proporcionar⁶⁶. Las criaturas racionales, como el universo todo, están organizadas de modo jerárquico: son cuerpo, alma

⁶⁵ Por supuesto, el que las criaturas racionales elijan equivocadamente no implica que rompan el orden divino. Como vimos más arriba, el castigo previsto al mal de culpa restaura el orden infaliblemente, de manera que aún los infractores voluntarios contribuyen al sostenimiento de dicho orden.

⁶⁶ *DBV*, 4, 23-36.

sensitiva y motriz, y mente o razón. La vida humana auténtica es la que posee conciencia de sí misma, “la vida más elevada y pura consiste en la ciencia, que sólo pueden alcanzar los dotados de inteligencia”⁶⁷. La razón humana es el principio de nuestra superioridad sobre los animales y, por tanto, el justo ordenamiento de los seres humanos consiste en que su razón sea el centro rector de su ser: “Cuando la razón, mente o espíritu gobiernan los movimientos irracionales del alma, entonces y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina lo que debe dominar, y domina en virtud de la ley que dijimos era la ley eterna”⁶⁸.

Ya que la mente ocupa una posición de excelencia con respecto a las pasiones⁶⁹, es más fuerte que ellas. Ningún cuerpo, ninguna pasión y ni siquiera otra mente son capaces de doblegar a la razón, en virtud de su constitutiva excelencia ontológica. Lo único que puede llevar a la mente a deponer su alta dignidad a los pies de la concupiscencia es el libre albedrío:

*[S]i todo cuanto es igual o superior a la mente, con su natural señorío y siendo virtuosa, no la puede hacer esclava de las pasiones, porque su misma justicia se lo impide; y todo lo que es inferior tampoco puede conseguirlo, por su misma inferioridad... se sigue que ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío*⁷⁰.

Este movimiento voluntario del alma, que abandona los bienes más elevados para adherirse a los inferiores, es justamente el mal: “el mal consiste en su [del ser humano] aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables”⁷¹. Tal moción del alma es claramente un desorden, por cuanto violenta la jerarquía de los seres, tratando injustamente a los bienes de orden superior al preterirlos respecto de los de orden inferior.

Esta preferencia de los seres humanos por las realidades creaturales inferiores es paradójica en su obvia violación de la ley eterna: por su propia constitución ontológica, las realidades espirituales son más activas y poderosas que las materiales, ¿cómo, entonces, se explica que los seres humanos se sometan a criaturas inferiores? La respuesta – de enorme importancia para nuestro propósito – parece residir en la concepción agustiniana de la voluntad y de la acción humana. La doble influencia del cristianismo y la filosofía griega se hace sentir nuevamente en la doctrina agustiniana de la voluntad. Como cristiano, Agustín aceptaba la centralidad de la definición bíblica del ser humano como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios⁷²; por otro lado, aceptaba la “ética de la inspiración” de origen platónico. La primera influencia es relevante porque, el hombre, como Dios, es una criatura espiritual, una naturaleza inteligible, cuyo fin último es elevarse a la contemplación intelectual de la Verdad y lograr así su propia felicidad. La bienaventuranza no es otra cosa que retornar a la Fuente misma del Ser, alcanzar a Dios, que es el Bien Máximo y Común, de la única forma en la que un bien de esas características puede ser poseído: como realidad espiritual.

El orden del mundo, enraizado en la propia constitución de las cosas, no puede romperse, por lo que la justicia divina opera de inmediato restaurándolo mediante el *castigo*⁷³.

⁶⁷ DLA, I, 7, 17

⁶⁸ DLA, I, 8, 18

⁶⁹ DLA, I, 10, 20

⁷⁰ DLA, I, 11, 21,

⁷¹ DLA, II, 19, 53

⁷² Gen. I, 26: “Dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar y a las aves de cielo, a las bestias, a las fieras salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo’”.

⁷³ DLA, I, 11, 22.

Hay ciertos errores con respecto al castigo: no es el resultado de un diseño específico por parte de Dios y, mucho menos, de una intervención divina específica y puntual. El castigo aparece como tal desde nuestra perspectiva y como resultado de la capacidad racional que poseemos de relacionar las condiciones de nuestra vida con el orden ínsito del mundo. El mal, en su condición negativa, es últimamente autodestructivo, de manera que aparece ante nuestros ojos como una reintegración vindicativa del orden, contribuye a la perfección del Todo mediante el mismo procedimiento de integración artística de los contrarios del que tratamos antes⁷⁴. El castigo de la criatura pecadora, como acabamos de ver, es el sufrimiento. La desgracia y las desventuras de la vida humana son la justa retribución por el abandono del orden o, mejor dicho, por la autodegradación de las criaturas racionales, ya que el castigo somete al orden al pecador, haciendo imposible que algo quede fuera del gobierno providente de Dios:

*Dios no criara no digo yo a ninguno de los ángeles, pero ni de los hombres, que supiese con su soberana presciencia que había de ser malo, si no tuviera exacta ciencia de los provechos que de ella habían de sacar los buenos; disponiendo de esta manera el orden admirable del Universo, como un hermoso poema con sus antítesis y contraposiciones.*⁷⁵

La presciencia de Dios ha “calculado”, por decirlo así, los acontecimientos y acciones de las criaturas, de tal modo que nada irracional ocurre en el Universo, el orden universal y providente es el orden de la razón. Dos objeciones se levantan aquí: la primera, que la presciencia de Dios implica la necesidad de las acciones pecaminosas que Él prevé; la segunda, que si los pecados y el mal contribuyen a la perfección del universo, entonces le son necesarios⁷⁶. Estas dos dificultades tienen su origen en la concepción estética del cosmos bien ordenado por la Providencia. A la primera responde Agustín aceptando que, si Dios conoce todos los acontecimientos futuros, entonces esos acontecimientos tendrán que ocurrir. Esto se sigue de la definición de presciencia: Dios no puede equivocarse acerca de lo que sabe. Pero el conocimiento de Dios incluye las acciones libres que, por definición, no son necesarias. Es decir, Dios prevé esos actos como acciones voluntarias, y del hecho de que las prevea no se sigue que dejen de ser acciones de la libre voluntad. Del mismo modo en que nosotros, si supiésemos que un amigo va a realizar un viaje, no por ello anulamos su voluntad de hacer ese viaje: “¿Cuál es la razón de no suceder cosa distinta de lo que Dios había previsto, sino que la voluntad es la misma que Él ya ha previsto qué había de ser?”⁷⁷.

La réplica a la segunda objeción consiste en hacer ver que lo que es necesario, en orden a la perfección del universo, es la existencia de criaturas capaces de pecar. Los males no son en sí mismos necesarios, pero habiendo sido ya previstos por Dios, resulta necesario e inevitable someterlos al orden⁷⁸.

EL SUFRIMIENTO Y LOS LÍMITES DE LA RESPUESTA AGUSTINIANA

⁷⁴ “Se le obliga de este modo a formar parte del orden del universo, quedando así reparado el desorden del pecado por la pena correspondiente”, *DLA*, III, 9, 26.

⁷⁵ *CD*, XI, 18.

⁷⁶ *DLA*, III, 1-3; *ibid.*, III, 9, 26.

⁷⁷ *DLA*, III, 3, 8.

⁷⁸ *DLA*, III, 9, 26.

Hemos visto cómo, de acuerdo con Agustín, el mal es responsabilidad de la criatura racional, la cual introduce el desorden en el cosmos al volverse hacia a los bienes de naturaleza inferior, prefiriéndolos a los bienes inmutables. El castigo al que se hacen acreedores es la infelicidad, el sufrimiento. Siendo la desgracia un mal y Dios su causa, no por ello se le atribuye a Dios obrar mal, pues Dios honra su propia naturaleza como Sumo Bien, Justicia y Verdad, conservando la armonía y acuerdo entre los constituyentes del Universo al restaurar el orden por medio de la pena. Como Dios no castiga a nadie injustamente, el mal de pena que sufre el pecador es un bien⁷⁹. El mal infligido por Dios es de dos clases: por una parte, impide al ser humano reconocer la verdad; por la otra, no le deja perseverar en el bien; a estas dos condiciones penales humanas las nombra Agustín *ignorancia* y *debilidad*⁸⁰. Ambas son explicadas por Agustín en el marco de la doctrina del pecado original, como una manifestación de la justicia divina que hace sufrir al pecador las consecuencias de sus propias decisiones. Ya sea como una explicación de la formación de hábitos nocivos y su atrincheramiento en el alma, ya como una doctrina teológica que permite explicar la necesidad de la Encarnación, la condición punible humana es justificada en virtud de una supuesta perfección original, que se perdió por obra misma de los que ahora padecen. El sufrimiento que ahora deben arrostrar no es más que la indispensable retribución de una elección original errada.

Podría pensarse que aquí enfrentamos los límites de la “teodicea” agustiniana, pues tiene como punto de partida la presunta “metafísica” de un cosmos que era perfecto *hasta* la irrupción del pecado. Como “teodicea de la libre caída” asume la existencia de un estado original incorrupto, de modo que la aparición del mal se deba a la *causa deficiente* de la libre voluntad⁸¹, es decir, a la nada, ya que toda la Creación es buena y no puede ser ella la causa del desvío de la voluntad.

Si la criatura racional, buena por sí, se encontraba en medio de una Creación también buena, es *imposible* entender porqué cayó de su estado original de inocencia. Una de las críticas a la doctrina del mal como privación es que, supuestamente, devuelve la responsabilidad del mal a Dios: como ya vimos, toda criatura es mezcla de ser y no ser; su finitud, por tanto, es la razón de que se vea privada de sus perfecciones y pueda corromperse; de este modo, en el caso de la criatura racional, sería su propia condición creatural la responsable de su caída, pues no siendo ser en plenitud, es corruptible. Por tanto, era necesario que la criatura racional pecara, es decir, que su voluntad se corrompiera, ya que su finitud creatural no permite la total perfección, propia de la sustancia divina.

Si consideramos la réplica agustiniana de la historia de salvación como recurso escatológico, advertimos que la dificultad se repliega un paso atrás, porque la voluntad salvífica de Dios no alcanza a todos los seres humanos y su omnipotencia se ve comprometida por la doctrina de la predestinación. En efecto, Dios no puede salvar a todos los hombres porque respeta su voluntad y el carácter que cada hombre se ha creado por la reiteración de sus elecciones; pero, al mismo tiempo, se debe suponer que los bienaventurados son objeto de una elección especial: son *predestinados* a la gloria. Además, la aceptación del mensaje cristiano y la inclusión en el cuerpo de la Iglesia son condiciones necesarias para estar en el limitado grupo de los redimidos, aunque es evidente que no todos (de hecho, la inmensa mayoría) estarán fuera de toda posibilidad de salvación. De este modo, la acusación de arbitrariedad

⁷⁹ La distinción entre “mal de culpa” (el que se obra) y “mal de pena” (el que se padece), se encuentra en *DLA*, I, 1, 1. La justicia punitiva de Dios como un bien es un tema constante en *DLA*.

⁸⁰ *Vid. supra*, nota 68. Los nombres y la caracterización como un daño autoinfligido por el pecado original aparecen en *DLA*, III, 19.

⁸¹ *CD*, XII, 6.

permanece, ya que ahora el problema reside en la universalidad de la eficacia del sacrificio de Cristo: ¿por qué es eficaz para unos (pocos), en tanto que la mayoría permanece fuera de sus beneficios?⁸²

Por otro lado, los descendientes de esa criatura caída sufrimos las consecuencias de su acción; pero, al menos en lo que se refiere a las condiciones en las que se construye nuestra agencia moral, no nos encontramos en su ventajosa situación. Aún cuando globalmente considerado el universo sea una imagen creatural de las perfecciones divinas, a nivel local las condiciones de la existencia son altamente precarias, inhabilitando el orden interno de nuestra constitución psicológica: sencillamente no podemos evitar que el sufrimiento que rodea nuestra vida corrompa – a veces más allá de toda posible reparación – nuestra capacidad de actuar como agentes libres. En suma, el orden global de la justicia divina y la bondad del universo como totalidad, no son suficientes, desde la perspectiva de la existencia particular, para suscribir el optimismo metafísico.

El punto es que la bondad de Dios se extiende a la Totalidad, sin encontrar manifestación directa en las vidas de las criaturas individuales, quienes experimentan en realidad sólo el rigor de su justicia, lo cual parece ir en contra de las mismas suposiciones básicas del teísmo cristiano. El mundo asoma a la experiencia como dolor, discordancia y mal, frustrándose el objetivo humano (y en realidad, también divino, pues fue Dios quien dotó a sus criaturas con tal deseo, según los teístas) de alcanzar la felicidad. Hay una inmensa desproporción entre la acción de la libre voluntad y las consecuencias que de tal acción se derivan, pues lejos de mostrar el orden y la perfección del mundo, parecen más bien perpetuar los horrores y aumentar el desorden y la discordancia. Si admitimos que los primeros padres pecaron con plena conciencia de los terribles males de pena que atraerían sobre sus descendientes, tendremos que considerarlos culpables; pero no más que a Dios, quien diseñó el universo de tal suerte que dichos males dolorosísimos tuvieran lugar en caso de una transgresión cualquiera⁸³.

Podemos contestar estas críticas valiéndonos de lo que sabemos ahora de la respuesta agustiniana. Primeramente, la solución agustiniana no es puramente “filosófica” ni, por ende, como se ha insistido en numerosas ocasiones, es una “teodicea”. La solución de Agustín es de carácter *religioso* y surge del reconocimiento de los límites de la mera reflexión racional. El punto de partida de Agustín no es la reiteración neoplatónica de la vacuidad del mal, ni la identidad abstracta del Bien y el Ser, sino la guía existencial de la fe que permite la identificación de la plenitud con la fuente y principio de toda existencia, ratificada en la propia tradición filosófica, para la que la búsqueda de sabiduría era siempre y en primer término, una búsqueda de felicidad.

Las pruebas de la existencia de Dios partían e incluían la experiencia misma de la plenitud ansiada, gozada en antelación y ratificada por el entendimiento. La fe orienta y corrige el impulso de la vida interior de los hombres, llevándolo a la identificación del objeto de deseo con la Soberanía del bien y la plenitud de la realidad.

Evidentemente, si el bien y la plenitud del ser coinciden no sólo teóricamente, sino experiencialmente también, el origen del mal es incomprensible. Pero la opacidad racional del mal no es una objeción seria a la doctrina privacionista: si bien no podemos propiamente *comprender* el mal. Somos situados en una narrativa de su origen y, aún más determinante, a través de esta narración podemos afrontarlo con esperanza. La tradición religiosa cristiana sitúa al mal en un contexto que hace justicia a la complejidad de la acción malvada, que se resiste a la comprensión, y la necesidad de afrontar el mal activamente. La solución dualista maniquea era insatisfactoria porque, si bien causaba la impresión de explicar satisfactoriamente el origen del mal, lo hacía a costo de omitir la complejidad de

⁸² Véase Rist, J., *op.cit.*, p. 275ss.

⁸³ *Vid.* las interesantes reflexiones de M. Adams al respecto en su libro *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1999.

las motivaciones de la acción, al tiempo que dejaba al yo de los sujetos morales como algo impoluto e inasible, incapaz de responder por (y en contra de) la irresistible fuerza de la oscuridad.

La tradición cristiana, en cambio, reconoce la actividad del alma en la persecución de su fin último: la beatitud. Como criaturas, los seres humanos participamos de la realidad suprema y la reconocemos como nuestra propia e inalienable plenitud. Toda nuestra realidad y sustancia estriban en la persecución del infinito de inefable belleza y profundidad que es llamado Dios incluso en la tradición filosófica. El célebre argumento noológico es una muestra de dicha búsqueda: no es una demostración puramente racional, sino la codificación y el despliegue de la íntima convicción, arraigada en lo más profundo de nuestro ser, de que *somos* en el movimiento mismo de nuestro ascenso a Aquella realidad cuya desirabilidad mueve a la acción. La finitud misma no es limitación, cerrazón sobre sí de una cosa que “sólo” puede ser lo que ya es, sino el movimiento de la perfección de cada criatura, en el deseo de su propio ser, hacia el infinito. La finitud es siempre *dinámica de autosuperación, vocación de trascendencia*.

La plenitud de la libertad radica entonces en el perfecto seguimiento de este movimiento que somos y que nos hace más nosotros mismos en la medida en la que nos saca de nosotros y nos empuja hacia lo que es más y mejor. La pérdida de esa libertad es, indudablemente, un daño terrible, y eso es justamente el pecado y, simultáneamente, su propio castigo. Porque si el corazón mismo de la finitud es la irrefrenable ascensión a lo infinito, el desvío de esta meta no puede ser sino una forma de *autolimitación dañina*. La voluntad y el entendimiento, vinculados a la realización de la infinitud como sustancia misma de lo finito creatural, acaban empobrecidos: esta situación es justamente el castigo al que se refiere Agustín, y se trata de una situación enteramente *autoinfligida*.

La tenaz opacidad a la razón que tanto nos impresiona en el mal queda, asimismo, apropiadamente situada: no desaparece, mas pierde su carácter gratuito: no hay **nada** que pueda desviar la atención de la voluntad y la mira de la inteligencia de la meta suprema de la felicidad; sin embargo, así ocurre, y es imposible dar una razón. Aquello en función de lo cual la finitud es desviada de lo que constituye su propia realidad es, necesariamente, una no-existencia, una mentira. A diferencia, sin embargo, del mero error que los platónicos atribuían al mal, este engaño es sostenido por la propia voluntad del pecador: su dinamismo finito se dirige ahora a mantener la sustancia misma de este engaño. La voluntad se quiere a sí misma “independiente” y “autónoma”, genuinamente libre más allá de las restricciones aparentes de un mundo cuya hechura le es ajena. La ilusión de autodeterminación se fortalece alimentándose de su propio impulso, pues cuanto más se obstina en permanecer en sí, tanto más se cree capaz de alcanzar esa definida libertad.

En lugar de encontrar algo ajeno al pecador que “explique” su defeción del bien, nos encontramos con una voluntad que por amor a sí se recrea en un orden salido de sí y para sí encaminado, cuya falsía se manifiesta en su condición autodestructiva. El pecado original es la figura primigenia de esta ordenación egocéntrica, cuyo doloroso fracaso no debe entenderse como el producto de un seguimiento punitivo y un diseño carcelario del universo, sino de la propia constitución de las cosas, que no consienten el desdén de su naturaleza implicado por el pecado. La pérdida autoprovocada del sentimiento de proximidad de lo Divino sólo impulsa el desvío del dinamismo de la finitud hacia la nada a través de la debilidad y la ignorancia.

Siendo inexplicable –e incondonable– semejante deserción del bien, su pura irracionalidad, que desafía a nuestra mente y que va más allá de la razón también en cuanto es sostenida por la voluntad, debe ser compensada con una acción restauradora del mismo tipo: la gracia. Pero la manifestación de esa gracia sólo puede proporcionarse en los términos de la actividad inmanente de la criatura, como una reconexión con esa fuente de sentido y vida que una vez fue rechazada. De ahí la encarnación y el sacrificio de Cristo, pero también la perpetuación de su recuerdo mediante la liturgia y la repetición

cultural en el seno de una comunidad histórica y visible: la Iglesia. Esto ayuda a entender la importancia de la inclusión en el seno de esa comunidad particular: los frutos de la historia de la salvación sólo pueden ser participados en esta comunidad de vida.

En todo esto, y pese a la extrañeza y la distancia que podemos sentir hacia él y sus ideas, Agustín no está muy lejos de los ideales de las grandes escuelas de filosofía de la Antigüedad y el período helenístico. La única y significativa diferencia estriba en la honda sensación de indignación de la razón, de búsqueda de una guía cuya autoridad sea lo suficientemente fuerte como para garantizar la permanencia en la verdad. Y esta garantía proviene del descubrimiento de que esta verdad se ha hecho visible, tan íntimamente envuelta en nuestra vida que responde a la necesidad más hondamente sentida y, al mismo tiempo, a la reflexión más acuciosa.

Lo que comprendemos, en esta reflexión que inevitablemente sigue a la fe y que se sostiene y orienta en ella, no es el mal, sino el bien; y lo que recibimos a cambio es la esperanza de una salvación definitiva, no la certeza de una pureza inactiva ni la reiteración de una autonomía que al afianzarse en sí misma se hace aún más impotente, sino la convicción de que nuestra propia actividad ha conducido al mal, y que la Exterioridad a la que nos debemos graciosamente suplementará nuestra debilidad y restituirá en nuestra ser en su dinamismo constituyente.

Así, el sufrimiento y el mal son el resultado de la acción deficiente de la criatura racional, la cual se involucra en un patrón de acción que por su propia naturaleza es autodestructiva. La libertad humana, concebida en el sentido propio, no es más que la realización de la propia naturaleza dentro del orden divino; la defeción del mal es siempre causa del sufrimiento de las criaturas racionales, en tanto que el mal sufrido por las criaturas desprovistas de razón está siempre supeditado a las necesidades de otros seres y del universo como totalidad bondadosa.

¿Cómo explicar, entonces, el sufrimiento inmerecido? ¿Qué decir de aquellos que sufren sin culpa? Lejos de minimizar el dolor injusto de este mundo, la desproporción de bienes y males, la injusta distribución de las penas, la prosperidad del malo y la desventura del bueno no hacen sino resaltar la profunda falibilidad del mundo postadámico. Nada puede ni justificar ni sobreseer este mal, al menos de este lado de la vida. La imposibilidad humana de racionalizar, compensar o superar el mal, si bien representa un obvio triunfo teórico de los enfoques privacionistas, no puede ser considerado meramente un intento por superar a las teorías secularizadas del mal, sino una muestra de la necesidad de completar los esfuerzos teórico-rationales con los prácticos y afectivos.

La religión sitúa el mal dentro de un contexto que permite considerar su eliminación final y la posibilidad de combatirlo exitosamente, una vez reconocida tanto la responsabilidad humana por su origen como la incapacidad humana para superarlo. La paradójica situación de un mal terrible cuyo origen es el hombre, que al hombre afecta pero que éste no puede dejar atrás es, en verdad, insoluble. Pero esta antinomia, lejos de anular el crédito de la visión religiosa del mal, le otorga aún mayor credibilidad, pues advierte que la única forma en que la razón caída puede seguir siendo razón, y lo seres humanos pueden mantener su genuina humanidad, es aceptando la inconmensurable gratuidad de Dios mismo en su sacrificio y actuando, dentro de la comunidad eclesial, como si la reparación del mal ya hubiera tenido efecto.

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL PROBLEMA DEL MAL

LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN EN TOMÁS

La “doble verdad” y las relaciones entre filosofía y teología.

A diferencia de su gran predecesor Agustín, para quien el problema del mal era una preocupación de orden vital y existencial, Tomás de Aquino (1224-1274) - sin duda el más grande filósofo y teólogo de la Edad Media - , lo contempló desde una perspectiva desapegada e impersonal. Propio del talante claramente intelectualista de Tomás, su tratamiento del problema del mal es paradigmático del rigor y la complejidad propios de la actitud del filósofo, pero no indiferentes a las necesidades del creyente y, aún más, claramente subordinadas a éstas. En Tomás nos encontramos esa rara y preciosa combinación de elementos aparentemente opuestos que resultan a la postre armoniosos: fe y razón, intelecto y sentimiento, reconocimiento de la vida del espíritu y del valor de la creación material. Todos estos elementos resultan cruciales en su tratamiento del problema y exhiben, en su delicado balance, la matización y el cuidado de un pensamiento que buscó hacer justicia a la complejidad de la realidad.

Si bien Tomás no dio muestra de una preocupación personal directa del problema del mal, sí fue muy consciente de su importancia en la evaluación propiamente racional de la creencia en Dios. En la *Summa Theologiae* el problema del mal aparece tratado bajo la cuestión primera (“Sobre la existencia de Dios”) y específicamente en el artículo tercero, que aborda el problema de si Dios existe:

*Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre Dios al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.*⁸⁴

Hay otro argumento en contra de la existencia de Dios, consistente en la superfluidad explicativa de Dios en un mundo cuyas causas pueden dar cuenta de sus regularidades inmanentemente⁸⁵. Este segundo argumento no muestra directamente la inexistencia de Dios, sino que señala que no hay necesidad de acudir a la existencia de Dios para explicar el mundo, pues es suficiente con el conjunto de razones que el entendimiento puede descubrir naturalmente. Ambos argumentos reflejan una situación cultural y filosófica que es muy actual: en primer término, descubren al problema del mal como la principal objeción racional en contra de la existencia de Dios; en segundo lugar, refieren al problema del naturalismo: si el horizonte intramundano y puramente natural de acción, tanto del intelecto como de los objetos del mundo, es lo único relevante y accesible, ¿para qué buscar explicaciones en el ámbito de lo sobrenatural?

En su respuesta, Tomás no considera un tratamiento pormenorizado de la teodicea, sino una demostración de la existencia de Dios. La mejor defensa consiste, entonces, en mostrar cómo esa misma razón humana, incardinada en el mundo, es capaz de reconocer la existencia del Creador y sólo desde allí, una vez adquirida la noción de la existencia de Dios, se puede lanzar al abordaje del problema del mal. Por supuesto, tal movimiento debe justificarse explicando las relaciones entre razón y fe, teología y filosofía.

⁸⁴ *Summa Theologiae (ST)* I. 2. obi. 1. Se cita de la edición de la *Suma de Teología*, vol. I, BAC, Madrid, 2001.

⁸⁵ *ST* I. 2, obi. 2.

Para Tomás, el concepto de razón (*ratio*) posee concomitancias que no son las propias de la actualidad. La razón es una parte de la dotación de la naturaleza humana, es decir, pertenece a todos los seres humanos en tanto que tales, independientemente de su situación con respecto a la revelación de Dios en Cristo⁸⁶. En este sentido, la razón es una capacidad discursiva: el “acto de la razón” es la *demonstración*, o sea, el procedimiento silogístico y su contrario es la “visión simple” (*simplex intelligentia*) o *intellectus*, la contemplación de la verdad que ha superado toda medición racional, pero que no es en sí misma algo irracional, sino la captación inmediata de lo verdadero en sí (Dios).

Como parte de nuestra dotación natural, la razón es una fuerza impulsora de la actividad que caracteriza a los seres humanos: es “el deseo de conocer” que Tomás, siguiendo a Aristóteles (*Met.* 980 a21) atribuye a todos los hombres. En su comentario a la *Metafísica* (I.1-4) Tomás ofrece dos argumentos interesantes para justificar esta afirmación. El primero parte de la constatación de que todas las cosas buscan su propia perfección. La perfección implica la realización de las potencialidades esenciales de la criatura. Para un ser humano, el rasgo esencial es el intelecto, pero la posesión del intelecto no es aún sabiduría, sino su mera potencia. El conocimiento es la realización de esa potencialidad esencial, es la perfección humana. Por eso todos los seres humanos buscan conocer.

El segundo argumento concilia aristotelismo y neoplatonismo de una forma original. Según el Aquinate, es deseable para toda criatura estar unida a su fuente u origen, pues en esta unión encuentra su perfección. Si bien todos los seres desean tornar a su origen, sólo los humanos pueden hacerlo de manera directa, ya que son los únicos que se remontan a esa fuente por la actividad que les es propia: su deseo natural de conocer. Si por naturaleza todos deseamos conocer, nuestro deseo no será satisfecho hasta que conozcamos la causa primera, que es Dios. Por tanto, el fin último del hombre es conocer a Dios. Dado que el fin último de las criaturas racionales es llamado felicidad, la felicidad humana consiste en conocer a Dios⁸⁷.

La sublime trascendencia del objeto de la fe es superada mediante la apelación al lenguaje proposicional, a través del cual se alcanza el objeto que está más allá de las palabras. Esto también implica que la eterna Veritas debe adaptarse a las condiciones del momento histórico en el cual aparece.

En la cuestión segunda se recoge la célebre fórmula agustiniana *credere est cum assensione cogitare*. La fórmula agustiniana es alterada y enriquecida, pues se parte de una comprensión analítica bajo categorías aristotélicas: *cogitatio* se asimila a “inquirir, investigar”, adquiriendo una connotación procesual y dinámica, basada en la permanente disposición al encuentro de la verdad. Esta insatisfacción (¿o inquietud?) es producida por el *deseo*, es decir, por la insatisfacción intelectual, que no puede contentarse con lo que ha alcanzado del objeto de su comprensión. “Es el movimiento de la mente que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad”⁸⁸.

El *asentimiento* (*assensione*) refleja la *certidumbre*: hay una *firmeza absoluta* en lo que se cree.

Parece haber una contradicción entre la actividad de la investigación y el reposo de la certidumbre.

En q. 4-7 la fe es definida como una virtud, es decir, como una capacidad que hace posible la perfección de una potencia (la inteligencia) mediante la realización de un acto (el creer). Este acto de creer es sólo la expresión de un estado permanente, estar arraigado en Cristo, pues es Cristo el objeto mismo de la fe.

⁸⁶ Cf. Pesch, H.O., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, pp. 151 ss.

⁸⁷ En la exposición de los argumentos de Tomás he seguido de cerca la exposición de Aertsen, J., “Aquinas’s philosophy in its historical setting”, pp. 12-37, en Stump, E. y Kretzmann, N. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Nueva York, 1997.

⁸⁸ *ST* II-II q. 2 a. 1

El punto crucial del tratamiento de Tomás parece ser el a. 1 de la q.4, en el que trata la "definición" de la fe –si es que se le puede llamar así– dada en *Heb 11,1*: “la fe es la garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve”. En la definición bíblica se destaca la doble vertiente cognitiva y volitiva del acto de fe. Según el texto novotestamentario, la fe es "la substancia de las cosas esperadas", dado que los hombres apetecen el Bien de modo cordial e íntimo. La escucha de la Palabra revigora este deseo, dándole encarnadura y concreción. Así pues, la fe anticipa la Visión, nos pone en la pista de la Eterna Beatitud a la que todos los seres humanos aspiramos.

En la segunda parte de la definición encontramos el aspecto ontoepistémico: la fe nos pone en contacto con la Verdad, que es el objeto de la Inteligencia.

La fe es "acto del entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad"⁸⁹.

De esta forma, el movimiento natural del alma humana la conduce a la verdad, que es el objeto de su conocimiento. Sin embargo, este conocimiento es inalcanzable en la vida presente y con sólo los recursos de que los seres humanos cuentan naturalmente. Tomás se refiere a una “doble verdad” con referencia a las cosas divinas:

Respecto a la verdad de lo que confesamos acerca de Dios, este modo es doble: hay ciertas verdades divinas que totalmente exceden toda capacidad de la razón humana, como el hecho de que Dios es uno y trino. Otras hay que también puede captar la razón natural, como la existencia de Dios y ciertos atributos, como su unidad y que los filósofos han probado usando la luz de la razón natural⁹⁰.

A diferencia de la doctrina averroísta, la de Tomás no hace inconciliables la fe (definida a la manera agustiniana como “pensamiento con asentimiento”⁹¹) y la razón, sino que las muestra como principios complementarios y coincidentes. La división entre los dos tipos de verdad corresponde al modo de acceso de los seres humanos a ellas. El conocimiento de la sustancia divina nos es imposible porque, como seres corpóreos, sólo podemos captar las esencias de las cosas mediante los sentidos. La esencia de Dios es incorpórea y no cae dentro del ámbito de lo que es aprehensible por el intelecto humano. Sólo podríamos llegar a saber de la existencia Dios por medio de sus efectos en el mundo, es decir, por medio de las criaturas. Pero las criaturas no manifiestan suficientemente la causa que las creó, al ser ésta desproporcionada a ellas, por lo que el conocimiento humano natural de Dios versa no sobre su esencia, sino únicamente sobre aquellas características que son conmensurables con la razón, *v.gr.*, su existencia⁹². La razón natural nos permite conocer a Dios como fundamento del ser y principio del mundo, pero nada nos dice acerca de *qué* o *quién* es Dios. El saber más caro – y más necesario – al hombre, el saber de salvación, es inasequible al hombre librado a sus propias fuerzas. La incapacidad humana para alcanzar lo que constituye su perfección y su felicidad no se resuelve, empero, en la mera *angustia*⁹³. La revelación es necesaria en un doble sentido: primero, porque la razón tiene su límite allí donde el ser humano debe alcanzar su plenitud, y en segundo término, porque incluso lo que la propia razón puede conocer por sí misma tiene que ser *mostrado*, a fin de que todos los seres humanos lo conozcan⁹⁴, pues la excelsitud del objeto y la debilidad del entendimiento humano son tan grandes, que

⁸⁹ST II-II 4, 1.

⁹⁰ *Summa contra gentiles* (SCG) I. 3. Se cita de la *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México, 1998.

⁹¹ ST II-II 2, 1.

⁹² SCG I. 3.1.

⁹³ SCG III. 48, cit. por Aertsen, *op.cit.* p. 33.

⁹⁴ SCG I. 4.

dejar estas verdades a la sola razón implicaría el peligro de excluir a muchos de su conocimiento o de abandonarlos a una aprehensión confusa y plagada de errores.

La fe aparece como límite de la razón en tanto que la verdad misma excede a la capacidad y al método de la razón para alcanzarla. Sin embargo, esto no significa que la fe misma quede absolutamente por encima del ámbito humano. Tomás no propone una “fe inhumana”, que flote por encima nuestro y a la que sólo quepa dar un asentimiento tan injustificado como esperanzador. Al contrario, las verdades de la fe y de la razón, en tanto originadas en la misma fuente y endientes al mismo bien, a saber, Dios mismo, no pueden estar en desacuerdo⁹⁵. No se trata, según vimos, de dos verdades en atención a su contenido, como pensaban los averroístas, sino de dos modalidades epistémicas de la única verdad y el Bien último, siendo la fe la perfección del entendimiento que abraza la verdad impulsada por la voluntad deseante⁹⁶.

Así pues, la razón humana ha de ser vista como la capacidad de apertura de lo humano al mundo, como el elemento que hace factible la apropiación de todas las cosas en el alma; por ello, la razón es un presupuesto de la fe. Lo que la razón ha captado del mundo, incluyendo la misma existencia de Dios, son los *preámbulos de la fe*. Esta última requiere su preparación; aún siendo un don de la liberalidad divina, no aterriza sobre la nada, sino en el terreno ya preparado por las nociones que la inteligencia natural se ha encargado de abonar. Antes de ser creyentes, los seres humanos son criaturas racionales: la naturaleza racional de que Dios les ha provisto no puede ser contradictoria con la revelación⁹⁷. Además la teología, en tanto que disciplina racional o *ciencia*, se encarga de penetrar en el conocimiento de las verdades reveladas, siguiendo el impulso natural de la razón y ofreciendo a los seres humanos una inteligencia tan grande como es posible de esas verdades. La capacidad discursiva humana se pone al servicio de la fe; la razón actúa como fuerza interpretadora de la verdad revelada, así como su guardiana⁹⁸. La fe es la perfección de la razón, pues la conduce más allá de sus propios límites, hacia el conocimiento pleno al que aspira y que por sí misma no podría alcanzar nunca⁹⁹.

La dirección y preeminencia del conocimiento teológico se manifiesta de modo particularmente notable en las famosas cinco vías para demostrar la existencia de Dios¹⁰⁰; todas ellas siguen el mismo patrón:

- a) Un principio lógico implícito: o hay una primera causa o no la hay, por la ley del tercio excluso.
- b) Un dato empírico explícito (movimiento, causalidad, etc.)
- c) Un principio metafísico, que no es conocido ni empírica ni lógicamente, sino por intuición metafísica, p.ej.: “nada puede causarse a sí mismo” o “si no hubiera Primera Causa, no habría causas segundas”.

Además, hay dos posibles hipótesis para explicar los datos empíricos:

1. hay un Dios (Primer Motor, Causa Incausada, Ser Necesario, etc.) o
2. no hay Dios.¹⁰¹

Santo Tomás cree que, en cada una de las vías el principio metafísico c), junto con el dato empírico b) hace imposible a 2.

⁹⁵ SCG I. 7-8.

⁹⁶ ST II-II 4, 1.

⁹⁷ ST I. 2, ad 1: “Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible”.

⁹⁸ SCG I. 2, 6.

⁹⁹ ST I.1. 8 ad 2.

¹⁰⁰ ST I. 2.3.

¹⁰¹ Cf. Kreeft, P., *A Summa of the Summa*, Ignatius Press, San Francisco, 1990, p. 62.

Sin embargo, es preciso considerar que las pruebas, tanto individualmente como en conjunto, demuestran solamente unos cuantos atributos existenciales de Dios y nos dan, por tanto, un magro conocimiento de Él. Los saberes más importantes, como vimos, no son asequibles a la razón, sino que son datos de la revelación.

La primera vía es considerada por Tomás como la más evidente, no porque sea la más fácil, sino porque su punto de partida es el dato empírico más notorio: el movimiento. Según Tomás, todo móvil debe ser movido por otro, ya que el movimiento implica el tránsito de la potencia al acto. Esto significa que el motor debe estar en acto y que, a su vez, tiene que ser movido por otro. Si embargo, la serie de motores no puede progresar al infinito, es indispensable que haya un Primer Motor inmóvil, es decir, en acto puro y que sea la causa del movimiento de todos los otros. Y a esto, dice Tomás, le llamamos Dios.

La segunda vía es semejante en su estructura a la primera. El dato inicial es la experiencia de un orden de causas productivas, cada una de las cuales debe ser el efecto de una causa precedente. Pero no es posible que la jerarquía de causas siga indefinidamente, pues si no hubiera una primera causa no habría tenido lugar el proceso causal y no existirían las causas actuales. Por tanto, debe existir una Causa Primera, causa de todas las demás, y a la que se llama Dios.

La tercera prueba está ausente de la exposición de la *Summa contra Gentiles*, pero se encuentra en la *ST*. La prueba parte de la contingencia de todas las criaturas, ya que todas ellas se corrompen y desaparecen. Esto implica que su existencia no es necesaria y que no pudieron existir siempre, porque si algo puede no ser en cierto tiempo, entonces pudo no haber sido antes o después. Asimismo, si alguna cosa en particular es contingente, la totalidad de las cosas lo es, por lo que podemos imaginar un tiempo en el que no existía ninguna cosa; pero si eso hubiera ocurrido, ahora no existiría ningún ente, porque de la no existencia no puede surgir la existencia. Pero hay entes ahora, por lo tanto, debe haber un ser cuya existencia es necesaria y al que se llama Dios.

La cuarta vía parte de la experiencia de que hay unos seres mejores o más perfectos que otros, en todos los órdenes de la perfección (ser, verdad, bondad, etc.). Mas el orden de perfección que forman nuestras comparaciones implica la idea de un más o de un menos en cuanto a las perfecciones. Esto sólo es posible si hay un máximo, porque es con respecto a este máximo que la escala de cualidades que fundamenta las comparaciones llega a tener sentido. Ese máximo es el máximo ser y, puesto que el máximo en cada orden es la causa de lo que está en cada género, se sigue que hay algo que es la causa de las perfecciones de todos los seres, al que se llama Dios.

La quinta vía parte de la constatación de que los diferentes seres desprovistos de inteligencia obran de acuerdo a una finalidad superior, cooperando entre sí para alcanzar lo mejor. Dado que seres sin conocimiento no pueden tender a un fin sin ser dirigidos por una inteligencia, se sigue que hay una Inteligencia Suprema que conduce todas las cosas hacia su fin. A esta la llamamos Dios.

Es preciso aclarar las nociones de movimiento y causa eficiente. El movimiento debe ser entendido como alteración o variación del ser, es decir, como situación ontológica y no como desplazamiento mecánico. El desplazamiento o locomoción es sólo una variedad del "movimiento" más general, ya que el movimiento en sentido metafísico es una variación en el seno de las categorías. Toda variación de cualidad, lugar, tamaño, forma, etc., es *movimiento*. Por tanto, debemos entender el movimiento como *mutación* y no meramente como *locomoción*.

Con respecto a la causa eficiente, debe advertirse que es no sólo la causa del cambio, sino también la causa de la existencia de las cosas. Así, mientras la primera prueba demuestra que Dios es la causa del cambio, la segunda demuestra que Dios es la causa de la existencia misma del Universo. La prueba corre en general en el mismo sentido que la segunda parte de la primera vía: si no hay una causa primera, no puede haber causas segundas. El "regreso infinito" es imposible porque implicaría la inexistencia del mundo.

Por otro lado, debe considerarse la fórmula “y esto es a lo que todos llaman Dios”.

En efecto, el Dios de la filosofía no es el Dios bíblico, pero es lo suficientemente “denso”, por decirle de algún modo, como para llamarlo “Dios”. Sencillamente no hay mejor candidato a ese nombre que el Motor Inmóvil, la Causa Incausada, el Ser Necesario, el Diseñador Cósmico, etc. Recuérdese que la definición de Dios es “el ser mayor que el cual nada puede ser pensado” y el ser que tiene esos atributos no puede ser otro que Dios. El mismo nombre de las pruebas, “vías” señala claramente la condición preparatoria y de tránsito que les corresponde como ejercicios de la razón natural. La frase conclusiva de cada una de ellas, a su vez, hace patente la función primordial de la fe religiosa, que es la fuerza conductora del proceso mismo de elaboración racional y la instancia que descubre la verdadera identidad del Ser cuyos atributos ha reconocido la razón. Las vías nos ponen en camino a Dios, pero sólo la fe nombra verdaderamente la meta.

A diferencia de Agustín, que justificaba la fe religiosa en el marco de una epistemología que rehabilitaba las creencias como medios indispensables para el logro de conocimientos genuinos, Tomás concibe a la fe como justificada de manera débil, pero suficiente. La creencia religiosa se sostiene por su razonabilidad intrínseca, por los signos que la testimonian de manera analógica y simbólica: los milagros, las conversiones desinteresadas y la participación indirecta coadyuvante de la razón¹⁰². Todos estos elementos sugieren con gran fuerza persuasiva la existencia de un ámbito que supera el terreno de lo natural, al mismo tiempo que anuncian su presencia mediante la figuración analógica.

Creer en Dios es plenamente racional, la fe religiosa *armoniza con, perfecciona y presupone* a la razón natural. Se vale de ella como la señora de su criada¹⁰³, empleándola para la deducción de las consecuencias de los primeros principios revelados y así formar a la teología como disciplina *científica*; asimismo, utiliza a la razón para explicar las verdades de salvación empleando analógicamente los conceptos filosóficos; además, se vale de ella para su propia defensa.

La demostración de la existencia de Dios por vías racionales cambia la posición del problema del mal en el esquema del pensamiento tomista: si inicialmente la presencia del mal en el mundo parecía un obstáculo a la existencia simultánea del Dios infinitamente bueno, ahora el problema consiste en mostrar cómo se concilian la bondad infinita y el mal real en el mundo. La posibilidad ateológica desaparece al comprobarse por otros medios la existencia de Dios, por lo que ahora la dificultad es de orden apologetico: una vez seguros de la existencia de Dios a partir de los argumentos que Tomás nos ha ofrecido¹⁰⁴, podemos también estar razonablemente convencidos de que hay una forma de conciliar la presencia simultánea del Bien Absoluto con el mal. Esta es precisamente la conclusión a la que llega Tomás en su respuesta:

*Escribe Agustín en el Enchiridio: “Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien”. Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien*¹⁰⁵.

La existencia real de un bien infinito garantiza que hay una razón suficiente para la permisión del mal. El siguiente paso consiste en mostrar el *modo* de la existencia divina, sus atributos más generales en cuanto se desprenden de la caracterización puramente racional manifiesta en las cinco vías. La ruta

¹⁰² SCG I. 6.

¹⁰³ ST I. 8 ad 2.

¹⁰⁴ Por supuesto, concedemos la validez de las vías tomistas *ex hypothesis*, pues sólo nos interesan las consecuencias de su aceptación y no ellas mismas.

¹⁰⁵ ST I. 2. 3 ad 1.

seguida por Tomás arranca en la consideración de que de Dios sólo podemos saber *cómo no es* y no *cómo es*. Dado que las criaturas son compuestas, imperfectas, etc. se debe hablar de la *simplicidad* y *perfección* de Dios¹⁰⁶. Pero como la perfección implica la bondad, Tomás inicia el abordaje de la cuestión sobre la bondad de Dios tratando la bondad en general¹⁰⁷.

LOS CONTENIDOS DE LA SOLUCIÓN TOMISTA

La metafísica del bien

El estudio de la bondad en general forma parte de la metafísica o “filosofía primera”, la ciencia del ser en cuanto ser¹⁰⁸, a la que el tratamiento de Dios concierne sólo de modo indirecto, en tanto creador y primer principio de los entes. El comienzo de la indagación metafísica es el descubrimiento del ser en cuanto ser, al que sigue un esfuerzo de indagación que nos lleva en último término a descubrir a Dios como causa primera y principio de todo lo que es¹⁰⁹. La investigación racional conduce a lo sobrenatural y dirige a ello como a su fin natural e inevitable.

El estudio del ser en cuanto ser tiene como objeto primordial al ente¹¹⁰, específicamente, el ente que es susceptible de ordenación en las categorías aristotélicas, el ente natural o creado. Lo “ente” designa todo ser que existe, lo que es concretamente, la sustancia, la entidad, etc. El estudio del concepto de ente nos lleva a discernir una serie de propiedades que debe poseer necesariamente todo aquello que aspire a ser llamado ente o ser: son el ser *bueno, verdadero, uno, cosa* y *algo*. Tales propiedades son llamadas “trascendentales”, porque sobrepasan o trascienden los modos especiales de ser que la tradición aristotélica llama “categorías”. Las categorías son determinaciones de lo que es, p.ej., no todo lo que es sustancia o cualidad o relación, etc. En cambio, los trascendentales son características que pertenecen a todo ser, es decir, son comunes a todas las categorías. Su carácter trascendental no refiere a una realidad situada “más allá” de las categorías, sino al hecho de que no están limitadas por ninguna y son comunes a todas. Los trascendentales tienen otra importante característica: son intercambiables o, como se decía en el lenguaje de la época “convertibles” con la noción misma de ser (que es ella misma un trascendental) y sólo manifiestan un aspecto de dicho concepto.

Para nuestro propósito actual, el trascendental más interesante es el bien. De acuerdo a la doctrina de los trascendentales, bien y ser son convertibles, lo que significa que todo ente es bueno. Tomás desarrolla originalmente esa doctrina¹¹¹ tomando como punto de partida el concepto de bien: “la razón del bien consiste en que algo sea apetecible”. Esta definición es deudora de la ofrecida por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (I, 1 1094a3). Lo que distingue a esta definición es su carácter *a posteriori*, es decir, parte del efecto propio de lo que ha de ser definido, lo que implica no que algo es bueno porque es deseable, sino que es deseable porque es bueno. El efecto manifiesta la causa, de la *ratio boni* (concepto de bien) vamos a la *natura boni* (naturaleza del bien)¹¹².

¹⁰⁶ ST I.3-4.

¹⁰⁷ ST I. 5.

¹⁰⁸ Cf. Beuchot, M., *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 2000, p.108.

¹⁰⁹ *Ibid.*, véase también Wippel, J.F., “Metaphysics” en Stump y Kretzmann, *op.cit.*, p 87.

¹¹⁰ Sigo la exposición de M. Beuchot en su *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, *op.cit.*, pp. 108 ss.

¹¹¹ Seguiremos el desarrollo de los argumentos de Tomás en ST I. 5.1.

¹¹² Cf. Aertsen, J., “Good as Transcendental and the Transcendence of the Good” en MacDonald, S., *Being and Goodness*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, pp. 65 ss.

En seguida, Tomás explora la naturaleza de lo bueno a través de su concepto, es decir, a través de lo que significa ser “deseable”. Hace ver que algo es *apetecible* en cuanto es *perfecto*. La noción de *perfección* implica *plenitud*, realización completa, es decir, *estar en acto*. Nada puede ser considerado perfecto a menos que sea plenamente real, a menos que actualice todas sus potencialidades. Todo acto es una perfección y, por lo tanto, un bien.

A través de la noción de acto se puede establecer la conexión entre los conceptos de ser y bien: “Como quiera que algo es perfecto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa”. De esta forma, ser es el acto de ser; ser en acto es ser perfecto y ser perfecto es ser bueno. Por ende, “ser” y “bien” son lo mismo, pero difieren en el sentido: el bien añade al ser (o, quizá, hace explícita) la condición de deseabilidad.

El planteamiento tomista de la doctrina de los trascendentales pone en la criatura misma la condición de su propia bondad: el bien de la criatura es un aspecto de su propio ser, una característica propia, no una condición recibida externamente¹¹³.

A esta explicación de la convertibilidad de bien y ser puede oponerse lo que constituye el corazón de la primera objeción en *ST I.5.1*, en palabras de Boecio: “Observo que en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen, no es lo mismo”¹¹⁴.

La objeción señala que, si bien algo puede ser (p.ej., un hombre), no por el mero hecho de ser es *algo bueno* (en el ejemplo, no todo hombre que es, es por ello un *hombre bueno*). La respuesta de Tomás parte de la distinción entre “ser en abstracto” y “bien en absoluto”. “Ser” significa propiamente “ser en acto” y el acto de ser (es decir, la existencia, el ser real y actual) es “ser substancial”, en tanto se distingue de la potencia. Al añadirle determinaciones o accidentes, el ser en abstracto se convierte en “ser-de-algún-modo”. Así, “ser blanco” es “ser-de-algún-modo”, pues la blancura se añade a lo que ya está en acto (a lo que ya existe).

Pero con el bien ocurre a la inversa, ya que lo bueno es perfecto y completo (es decir, cuenta con todas sus determinaciones añadidas) y así es “bien en absoluto”; mas lo que es imperfecto no puede ser considerado puro bien, sino sólo “bien de algún modo”. Por lo tanto, un objeto que tiene ser substancial (que meramente existe) es “ser en sentido absoluto”, pero sólo “bien de algún modo” (porque existir es bueno en sí mismo, pero la mera existencia no es la perfección), en tanto que un ente perfecto (es decir, un ente dotado de todos los atributos que le corresponden) es “bien en sentido absoluto”, pero solamente “ser de algún modo”. Por ejemplo, una persona imperfecta (es decir, alguien que no es moralmente virtuoso) es ser en sentido absoluto (porque existe como tal persona), pero sólo bueno de algún modo, porque su carencia de virtud es la imperfección de su ser.

La diferencia entre bien y ser que Tomás advierte es la clave para entender la diferencia entre la bondad creatural y la divina. Sólo Dios es bien y ser de modo absoluto, mientras en la criatura bien y ser nunca coinciden del todo, pues la bondad creatural no se alcanza nunca meramente por el ser substancial, sino a través de una serie de actos o realizaciones múltiples. Siendo Dios perfecto, es la Bondad misma, el Bien Supremo y, por tanto, el Ser. La propia naturaleza, aclarada racionalmente, excluye al mal: Dios mismo no puede ser responsabilizado por la existencia del mal en su creación. El siguiente paso es mostrar cómo se puede dar el mal en el universo de criaturas que comparten con Dios su bondad y ser.

¹¹³ Vid. Aertsen, J., *op.cit.*, p. 66.

¹¹⁴ *ST I.5.1*, cita del *De Hebdomadibus*.

La metafísica del mal

Si el bien y el mal se oponen, y sabemos lo que es el bien, podemos dar con la naturaleza del mal por contraste. Si el bien tiene razón de apetecible y toda criatura desea su propia perfección y su propio ser, se sigue que el ser y la perfección tienen razón de bien. El mal, por tanto, no es más que una ausencia de bien¹¹⁵. Pero en tal caso, ¿cómo se puede decir que el mal es *real*? En otras palabras, ¿cuándo predicamos el mal de algún ser? El tipo específico de no-ser que corresponde al mal es la privación de bien:

El mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así pues, la ausencia de bien tomada como negación no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Ejemplo: el hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la ausencia de bien tomada como privación es llamada mal, como se llama ceguera a la privación de la vista¹¹⁶.

La cita anterior aclara la forma en que el mal afecta a la criatura y en la que se puede decir que un mal está en un bien. En efecto, sólo aquello que está en potencia es susceptible de mal: “el sujeto de la privación es uno y el mismo, esto es, el ser en potencia”¹¹⁷. La potencia está ordenada al bien, pues el bien es perfección y acto, y la potencia se ordena al acto. Por ello todo ser en potencia es un bien, en cuanto se ordena al bien y de ahí se sigue que el mal se encuentra en un bien, a saber, la potencia. Sin embargo, el bien se predica de tres formas¹¹⁸: a) la perfección de la cosa es el *bien* de ella; b) se dice que es *bueno* la cosa misma que tiene su perfección; así, de un hombre virtuoso se dice que es un hombre *bueno*; c) se dice que es bueno el sujeto en tanto poseedor de la potencia de la perfección.

Sin embargo, es muy cierto que en el bien que es *perfección* (acto) no hay mal, aunque sí lo hay en el bien que es sujeto y perfección. En este último caso, la perfección desaparece, pero el sujeto se mantiene; de este modo, el bien que es el sujeto permanece, pero hay mal en tanto que ese sujeto está privado de la perfección que le corresponde. A su vez, esta perfección es una potencia y por tanto, es un ser. El mal se da en el ente en tanto que potencia, de ahí que no se manifieste en Dios ningún mal (pues Dios es actualidad pura). Así pues, el mal ni es por sí mismo, ni puede existir sino en el bien. Siendo parasitario del bien, el mal no corrompe totalmente al sujeto, pues es sólo la anulación de una perfección (de un acto), pero no elimina el bien que es el sujeto mismo y sólo llega a afectar parcialmente la capacidad del ser para la perfección¹¹⁹.

La explicación de la naturaleza del mal resultaría incompleta sin la elucidación de aquello que lo produce, es decir, de su causa. Tomás hace ver que sólo el bien puede ser causa del mal, pues sólo al bien le corresponde la noción de causa, porque sólo lo que es puede ser causa, y lo que es, como ya sabemos, es bueno, porque ser y bien son convertibles¹²⁰. Tomás distingue dos maneras en las que el mal es causado por el bien: la primera es que el bien es causa del mal en tanto que deficiente; la segunda, en cuanto que causa *per accidens*.

¹¹⁵ ST I. 48; cf. *De Malo* (DM) I.1.

¹¹⁶ ST I. 48.3.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ DM I.2.

¹¹⁹ ST I. 48.4.

¹²⁰ ST I.49.3; cf. DM I.3.

La causación *per accidens* es característica de los seres naturales, en los que la virtud eficiente de un ser afecta en el curso de su acción a otro ser con cuya naturaleza no conviene; p.ej.: el fuego corrompe al agua (la evapora), pero no es tal el fin de su acción, sino únicamente imprimir su propia forma. La evaporación del agua es un efecto colateral no intencionado de la acción del fuego, que en sí misma es buena, porque procura la conservación de la forma ígnea. De este modo, es sólo accidentalmente que el fuego destruye al agua, ya que este efecto surge por una conexión no necesaria ni esencial de la acción del fuego sobre otro ente¹²¹.

En el caso de que un bien deficiente cause un mal, v.gr.: el semen deficiente que produce un engendro monstruoso, la virtud deficiente del semen es la causa del parto monstruoso; pero si se investiga con más cuidado, se verá que la deficiencia del semen es causada por un principio activo que corrompe el semen en tanto que su cualidad es contraria a la potencia fertilizadora del semen. Por ello puede decirse que el mal resulta en un ente como resultado de la interacción con un agente cuya virtud es contraria a la del ser sobre el cual actúa, produciendo el defecto con tanto mayor eficacia cuanto más perfecto es¹²².

Tomás considera que en las criaturas racionales se manifiesta una causalidad del mal algo más complicada. En los seres humanos, la causa del mal (el pecado) es la voluntad. Mientras en los seres desprovistos de voluntad y razón, el apetito recibe necesariamente la impresión de los sentidos y mueve a la criatura en pos del objeto que así ha obrado sobre ella, en los seres humanos la voluntad puede aceptar o rechazar esas impresiones. La voluntad no se mueve por necesidad en presencia de los objetos que son deleitables a los sentidos, de modo que la comisión del pecado es atribuible a la voluntad en el doble sentido de causa *per accidens* y de causa deficiente. La primera, porque al dejarse conducir hacia algo que es bueno para alguien, produce el mal; la segunda, por cuanto debe haber un defecto en la propia voluntad, previo a su operación, que la haga elegir lo que es malo. La voluntad no se regula a sí misma, pues está sometida a la ley eterna:

*El deleite, y cualquiera otra de las cosas humanas, ha de ser medida y regulada según la regla de la razón y de la ley divina, de donde no servirse de la regla de la razón y de la ley divina se preentiende en la voluntad antes de una elección desordenada.*¹²³

Ya que la voluntad ni puede ni está obligada a mantener en acto la regla (es decir, no puede tenerla siempre presente ni obedecerla en cada momento) es su propia libertad la que determina que se cometa el pecado, pues procede a la elección sin tomar en cuenta la regla: “La culpa de la voluntad no radica en que no atiende en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino porque no teniendo una regla o medida de este tipo, procede a elegir”¹²⁴.

En tanto que privación, el mal afecta a los entes de dos formas, de acuerdo con la doble condición de la perfección o acto: la primera es el mal que arrebató al ente su perfección primera, es decir, su forma sustancial o su integridad (la cual es una perfección porque es el acto o realización de la materia, que es potencia a ser formada); la segunda consiste en la sustracción de la operación propia de ese ser, que es el acto segundo (porque es el acto de la sustancia, ya que ésta se encuentra en potencia con respecto a sus propias actividades u operaciones). Así, por ejemplo, la deformidad de una criatura es un mal en el primer sentido, porque retira de la criatura la forma que le es propia; por otro lado, si la

¹²¹ DM I.3.

¹²² *Ibid.*; Cf. ST I.49.3.

¹²³ DM I.3.

¹²⁴ *Ibid.*

deformidad impide a la criatura ejercer las funciones y actividades que le son peculiares (ya no puede correr, comer, etc.), se afecta a la criatura en el segundo sentido.

Esta división ontológica es el fundamento de la clasificación del mal en las criaturas racionales: el mal que es una privación de la forma, tiene carácter de *pena*, en tanto que el mal que es una privación de la operación, tiene carácter de *culpa*¹²⁵. El mal que afecta a la voluntad en el primer sentido, es pena en virtud de que es algo que va en contra de la voluntad, es decir, algo que se *sufre o padece*; en cambio, el mal que tiene como naturaleza el fallo de la operación, en los seres racionales consiste en un defecto de la operación misma de la voluntad, y es entonces *culpa*. De este modo, la pena reside en el agente; la culpa, en la acción; la culpa es conforme con la voluntad; la pena es contraria a la voluntad; la culpa existe en la acción, la pena en la pasión¹²⁶.

Pena y culpa son las divisiones tradicionales del mal desde la época de Agustín y ponen de manifiesto la diferente posición que ocupa la voluntad respecto al mal, entendido como privación ontológica. Hay una cierta prelación o jerarquía en esta clasificación de los males, que se manifiesta en el hecho de que el mal de pena, por ser el mal sufrido o padecido, es ajeno a la voluntad y adviene externamente, mas el mal de culpa tiene su origen en la voluntad misma, es decir, tiene origen interno y afecta a la operación misma de la voluntad. Así pues, la culpa es anterior a la pena en el sentido ontológico, pues tiene mayor carácter de mal al afectar a una perfección de orden superior, como es el acto segundo u operación de la voluntad¹²⁷. La pena sigue también a la culpa en tanto que es su consecuencia y, por lo tanto, su castigo. La privación de la pena es la pérdida de un bien que es necesario para la operación de la criatura racional y es por lo tanto un castigo *objetivo*, que afecta *realmente* a quien lo padece, lo sepa o no, pero que posee una condición intrínsecamente repugnante a la voluntad¹²⁸. Como pérdida de un bien que hace posible la recta operación, la pena cumple una cierta función que manifiesta su condición de mal menor: la pena es utilizada por la Sabiduría Divina para prevenir males más grandes, que en este caso son los males de culpa. En efecto, el castigo, que en sí mismo es un mal, es moralmente bueno si es tanto merecido como eficaz en disuadir a quien se aplica de realizar males mayores. De este modo, la pena pone ante nosotros un orden que prescribe incluso la existencia de males, en tanto que sirven a un propósito laudable.

La Providencia y la justificación de los males

Siendo Dios la Bondad Suprema, se sigue que en sus obras deben ser buenas. La metafísica del bien nos ha enseñado cómo es que las criaturas son buenas en sí y por participación de la Suma Bondad. Lo que aquí hemos llamado “metafísica del mal” explica la forma en la que el mal se presenta en el ser, cuál es su causa y cómo se clasifica. Sin embargo, la bondad divina no se manifiesta únicamente en la bondad de la criatura particular, sino también en el orden que conduce todas las cosas hacia su fin, que es Dios. Este ordenamiento hacia el fin último es la providencia y a través de ella Tomás culmina la dilucidación del mal, pues la providencia explica la relación de Dios con el mal.

¹²⁵ ST I. 48.5; DM I. 4.

¹²⁶ DM I.4.

¹²⁷ ST I.48.6; DM I. 5

¹²⁸ DM I.5.

El peligro ateológico del problema del mal es eliminado, como vimos, por la demostración independiente de la existencia de Dios, pero esta depotenciación no elimina el problema por completo. Para Tomás, el problema del mal adquiere la forma de la negación de la Providencia divina, porque

[T]odo sabio previsor, en la medida de lo posible excluye el defecto y el mal de aquello que está bajo su cuidado. Pero vemos que hay mucho mal. Por lo tanto, o Dios no lo puede impedir y, de ser así, no es omnipotente, o no cuida de todo¹²⁹.

El mal no posee consistencia ontológica y por tanto, no pudo ser creado por Dios como un ser independiente y autónomo, pero la existencia del mal no parece condecirse con la Providencia.

Para explicar cómo la Providencia y el mal se concilian, Tomás distingue entre un cuidado particular y uno general. De esta manera, el que cuida de un objeto concreto evita los males en la medida de lo posible, pero quien cuida del todo véase obligado a permitir la aparición de defectos para evitar que desaparezca el bien de la totalidad. La presencia de males en lo particular no contradice la existencia de un ordenamiento general, pues sólo se opone al bien concreto y puede estar prevista y ordenada en el plan que gobierna la totalidad¹³⁰. El mundo en su totalidad es la expresión o manifestación de la bondad de Dios y en esa medida exige la variedad y desigualdad, pues un solo nivel de perfección en las cosas no manifestaría apropiadamente la infinitud de Dios¹³¹. La perfección misma de la totalidad sería imposible si no encontrásemos en las cosas todas las gradaciones del ser. Los males se manejan convenientemente en el mundo en función de las conexiones que guardan con el bien de la totalidad o con algunos bienes específicos que no se darían sin presentarse los males¹³². Por ello los defectos y privaciones son constitutivos de la mayor perfección del mundo pues, aunque está en el poder de Dios suprimir los males, de hacerlo se perderían también numerosos bienes cuya existencia redundaría en la perfección del mundo¹³³. La relación de la voluntad de Dios con el mal es, en este caso, no un activo querer y, por tanto, no se puede decir que Dios sea autor del mal; más bien es *permisión* del mal, concedida en virtud de la conexión que hay entre algunos males y ciertas modalidades del bien que no se darían sino a través o como resultado de esos males¹³⁴. Un mundo desprovisto de mal no sería en realidad un mundo tan bueno como el actual, pues carecería de muchas de las perfecciones que nuestro mundo posee. La condición óptima de este mundo resulta de su origen en un Ser perfecto y óptimo Él mismo, cuya sabiduría ha ordenado las diferentes realidades en función de un conjunto global de máxima perfección, escogiendo providencialmente que la desigualdad e imperfección de las criaturas particulares hagan posible dicha perfección global:

A un agente óptimo corresponde producir todo su efecto de forma óptima. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se

¹²⁹ ST I.22.2 obi 2

¹³⁰ ST I. 22.2 ad 2

¹³¹ ST I. 47. 2

¹³² SCG III. 71, en donde Tomás refiere la conexión entre los bienes de la paciencia y de la justicia vindicativa, por un lado, con los males de la persecución y la injusticia, por el otro. Cf. ST I.22.2 ad 2.

¹³³ Tomás se refiere a la existencia de la justicia vindicativa, la paciencia de los justos y la generación de las criaturas como ejemplos de su afirmación; v. SCG, III, 71.

¹³⁴ ST I. 19, 9 ad 3.

*anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra.*¹³⁵

La desigualdad de las criaturas, condición necesaria para la optimalidad del mundo en tanto que expresión de la infinitud y perfección de Dios, es la condición de posibilidad del mal, que resulta de la acción *per accidens* de los diferentes seres. Pero todas estas acciones que generan deficiencias están ordenadas a la obtención del mayor bien para la totalidad. En este sentido, la producción de bienes que sólo pueden advenir por medio de males, es una justificación moralmente suficiente del mal. La noción de providencia juega su papel en la solución tomista eliminando la última objeción a la bondad absoluta de Dios, dado que exhibe un orden global máximamente perfecto que es compatible con la presencia de males y que, de hecho, no podría existir sin su concurso.

Sin embargo, conviene aclarar la noción de “máxima perfección” y el modo de obrar de la divinidad en el gobierno providente del mundo.

Primeramente, Tomás no aceptaría la idea leibniziana de un mundo (concebido como conjunto de todos los estados de cosas) que sea “máximamente perfecto”. La optimalidad a la que hacemos referencia tiene un sentido claramente delimitado: se refiere al conjunto de los seres que *de facto* Dios ha creado y en ningún sentido compromete la omnipotencia divina.

Para entenderlo, debemos recordar que Dios es el Bien Supremo, y que las criaturas *participan* de esa bondad. Siguiendo a los neoplatónicos, Tomás piensa que el mundo en su totalidad debe ser una representación adecuada de Dios: la creación es obra de la misericordia divina, que busca *comunicarse* y *ser representada* por las criaturas. Pero el Bien supremo no puede ser representado plenamente por una sola criatura, de modo que Dios participó el ser a un vasto número, ya que de esa forma lo que a algunas criaturas les faltara para representar la perfección de Dios fuera poseído y figurado por otras. Así, “el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo, más que cualquier criatura”¹³⁶.

La necesidad de una gran cantidad de representaciones de la bondad divina se explica no sólo en virtud de que Dios es el Ejemplar Máximo, es decir, lo sumamente deseable e imitable por su perfección; de modo que las criaturas no pueden, cada una e individualmente, representar tal perfección, que sobrepasa su condición finita. También es el resultado de que la finitud de todas las criaturas las hace radicalmente dependientes unas de otras: el orden cósmico es la adecuada secuenciación de las interacciones entre las criaturas, interacciones necesarias para la realización plena de cada ente. De ahí que una gran cantidad de criaturas sea necesaria para representar la Bondad de Dios. En otras palabras, la perfección divina “desborda”, por así decirlo, las capacidades de las criaturas en las cuales se “vierte”, pero esa bondad se manifiesta en la perfección propia de cada ser, la cual sólo es accesible en la mutua imbricación de todas las clases de criaturas¹³⁷.

Tomás demuestra la necesidad de una pluralidad de ideas recordando la caracterización aristotélica del Bien (*Metaphys.* XII, 10, 1075a 11-15)¹³⁸, en donde el Estagirita opina que el Bien del Todo es el orden (inmanente) que observamos en el Cosmos; pero también lo es el ordenador (Dios): como en un ejército, el bien y la perfección se hallan inmanentes en el buen orden de las tropas; pero ese orden es el resultado de la acción del general, quien actúa como un principio situado fuera del ejército, como Dios es el ordenador situado fuera del (trascendente al) Universo.

¹³⁵ ST I, 47.2 ad 1.

¹³⁶ ST I, 47, 1.

¹³⁷ ST I, 47, 1 ad 2.

¹³⁸ ST I, 15, 2.

Con esto se señala que la acción del ordenador no es mecánica o, quizá dicho con más propiedad, *física*: las ideas divinas, que son la esencia misma de Dios¹³⁹, no se transmiten directamente a las criaturas de las que son ejemplares, a la manera en que la forma sustancial de un agente de la naturaleza se transmite al ente sobre el que actúa (como en el caso del fuego); sino a la manera de un *agente voluntario*. El orden del Universo es una creación de Dios, y esto sólo puede significar que *quiere* ese orden. Por tanto, Dios posee la idea de dicho orden y, como no es posible tener la idea de un todo sin la de los distintos elementos que lo constituyen, Dios debe tener la idea de cada una de sus partes.

Tomás nos explica que “la idea de lo hecho está en la mente del que la hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al entendimiento”¹⁴⁰. Esto significa que en Dios las ideas son ejemplares de las cosas, pero no *formas* de las cosas; justo como la forma (idea o arquetipo) de la casa guía al constructor, pero no es la misma que la especie de la casa construida (porque cada objeto concreto posee su propia forma sustancial, que es el principio ontológico que le hace ser lo que es). Las ideas no están en la mente divina de la misma forma en que están en las cosas.

De esto se sigue que las ideas divinas o ejemplares son los modelos o modos en los que las criaturas participan de la esencia divina: “La idea no indica la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de ser de esta o aquella cosa”¹⁴¹.

Las ideas son la esencia de Dios, pero en tanto que *conocida*; es decir, Dios conoce su esencia tanto en sí misma (como unidad y simplicidad absolutas), como en su condición comunicable de acuerdo a un modo de semejanza por la criatura¹⁴².

Lo importante es que las ideas ejemplares están en la *mente* de Dios; como expresiones de su Inteligencia ordenadora, que no es diferente de su Voluntad, manifiestan las formas en las que Dios ha decidido organizar el mundo. El orden del cosmos refleja la perfección divina en los modos en los que Dios ha determinado su expresión.

A su vez, esto nos conduce a una mejor comprensión de la “optimidad” del mundo: Dios no está obligado a crear el universo que de hecho creó, ni su omnipotencia se limita a reproducir las formas que se encuentran en su mente. Todo lo que Dios crea es bueno, pero Dios crea en libertad y aún cuando las cosas que hace están determinadas por su sabiduría y el orden que ha decidido imponer en el mundo, no lo están de tal forma que Dios quede constreñido por ellas.

En efecto, el orden está adaptado al fin que se propone el ordenador; pero en el caso del orden del mundo, el fin sobrepasa a la creación, ya que es Dios mismo. Por eso la Inteligencia divina no se limita a un ordenamiento del mundo, sino que puede arbitrar otras formas de disponer de lo creado. Dios puede hacer cosas distintas de las que hace, pues su obrar no es mecánico¹⁴³.

Pero no sólo puede Dios obrar de distinta manera a como de hecho lo hace, sino que también puede obrar *mejor* de cómo lo hace. Para demostrarlo, Tomás distingue dos sentidos de *bondad*: por un lado, está la bondad *esencial*, por la cual una criatura es lo que es, p.ej., es esencial al ser humano la

¹³⁹ Siendo Dios Uno y Simple en sentido absoluto, ninguna de sus características puede ser considerada como una parte separada: su Inteligencia, Voluntad, Poder, etc., son coextensivas con todos los otros atributos y, al mismo tiempo, con Dios mismo. Las ideas divinas *son* la Inteligencia de Dios y como Dios no es diferente de su propia Inteligencia (Voluntad, Poder, etc.), las ideas divinas son las modalidades de expresión de la esencia de Dios. Por eso el Cosmos entero representa a Dios y cada criatura *participa* (es decir, comparte) la Bondad y el Ser que Dios es y posee en sentido plenario.

¹⁴⁰ ST I, 15, 2.

¹⁴¹ ST I, 15, 2 ad 1.

¹⁴² ST I, 15, 1, ad. 3.

¹⁴³ ST I, 25, 5.

razón, pues sin ella dejaría de ser humano. Esta clase de bondad no puede ser modificada por Dios sin que se pierda la criatura a la cual define; en este sentido, Dios *no puede* hacer mejor a la criatura, pues en tal caso simplemente la destruiría; por otro lado, tenemos a la bondad que lleva más allá y perfecciona la esencia, como cuando se dice de una persona que es virtuosa o sabia. Dios puede mejorar a la criatura en este segundo sentido, dotándola de una mayor perfección sin modificar su esencia¹⁴⁴.

Aplicado al cosmos entero, el razonamiento anterior implica que una modificación al orden ya existente rompería la proporción y acabaría con el orden; es decir, tendríamos un cambio de tipo esencial. Es en este sentido que la creación de Dios es óptima y no puede ser alterada: cualquier “mejora” destruiría el orden; pero Dios podría incluir otros elementos o dar una mayor perfección dentro de su esencia a los que ya existen, otorgando al mundo una mayor perfección global¹⁴⁵.

Así pues, la acción providencial no está constreñida por la noción de un máximo absoluto racional que la determine causalmente en un sentido, ni hay una necesidad ciega en la expresión de Dios a través de sus criaturas. La creación es una obra *libre* de Dios, quien comunica su bondad y las perfecciones de su ser a las criaturas que ha decidido crear, en la medida en la que ellas sean capaces de recibirlas.

La acción divina está orientada por unos modelos o arquetipos (las ideas ejemplares) que son expresiones de la inteligencia del creador. Tales modelos expresan la esencia de Dios tal como es participada a las criaturas, de manera que éstas son producto de un diseño inteligente, realizado por un agente intencional que realiza sus finalidades en el mundo. Sin embargo, las ideas de Tomás no pueden ser puestas en relación con las de los deístas e, inclusive, con las de los filósofos contemporáneos de filiación cristiana. Mientras que éstos últimos se ven obligados a pensar en una mente que diseña el universo como algo separado de las cosas materiales a las que dará origen, Tomás concibe la acción de Dios como operación a la vez inmanente y trascendente: el orden del mundo es tanto la manifestación fáctica y ya ejecutada del propósito del diseñador (ordenador), como el mismo principio intelectual que la origina: simplemente no hay diferencia entre la intencionalidad y la realización de la intencionalidad, como no la hay entre lo conocido (la forma) y aquello que se conoce. Las cosas participan de la bondad de Dios, manifiestan el orden y la finalidad divinos en el mundo; pero son asimismo expresiones de la esencia divina, imitaciones de la mente del Creador.

El mundo es expresión del orden de la mente divina; la intencionalidad manifiesta en el orden cósmico yace *en las cosas mismas* tanto como en la propia mente de Dios. Cada ente es lo que es por la posesión, *en sí mismo*, de un principio *puramente inteligible*, su forma sustancial, que es la participación de la esencia divina en ese ser concreto. Asimismo, el orden total del mundo no es nada más una idea de Dios, sino manifestación de su voluntad; ese *mismo orden* se despliega en la realidad. No hay, pues, separación o dualidad entre la mente de Dios y su intencionalidad, por un lado; y la realidad a la que da origen, por el otro: cada objeto del mundo, lo mismo que el orden total del Universo, son la residencia misma de la perfección, la verdad, la bondad y la belleza. Cada forma es parte de la totalidad estructurada jerárquicamente, cuya expresión ejemplar se encuentra en la mente divina: a pesar de que dan origen a los objetos que pueblan el mundo, las formas no dependen de ellos para existir; la desaparición de todos los seres humanos no implicaría la destrucción del ejemplar de Hombre, cuyo sitio se encuentra en la idea general del orden que Dios ha diseñado.

De esto se desprende una curiosa simetría entre el proceso de conocer y la Creación divina: el genuino conocimiento ocurre cuando la actividad de las formas al constituir lo Real coincide con la acción de las formas en la mente. Comprendemos y juzgamos rectamente el mundo cuando somos

¹⁴⁴ ST I 25, 6.

¹⁴⁵ ST I, 25, 6 ad 3.

capaces de establecer la relación apropiada con el valor y el significado que las cosas tienen en sí mismas¹⁴⁶. El proceso por el que las formas sustanciales constituyen las sustancias a las que informan es el mismo por el cual construyen en la mente los significados. La forma es un principio inteligible para Tomás (y para Aristóteles) en un sentido diferente del que lo sería para un moderno: la condición de inteligibilidad *está en el objeto en la misma medida y en la misma forma que en la mente*, sea ésta la mente divina (como forma ejemplar) o la mente humana (como sujeto de conocimiento). El orden del mundo es por ello inmanente-trascendente: es el mismo en Dios y en la expresión *actualizada* – es decir, realizada, vuelta efectiva y ejecutada – de esa intención¹⁴⁷.

Por otro lado, dado que las ideas divinas participan el bien a las criaturas de las que son modelos, tenemos un nuevo punto de mira para apreciar la unidad de lo metafísico y lo moral. El orden del mundo realiza la intención de Dios y la contiene en sí mismo. Pero Dios es Bondad Suprema, que participa a las criaturas en su acción creadora y conservadora; es decir, lo Bueno *reside en* los entes concretos y en la Totalidad de la realidad, concebida como el arreglo providente que la ordena a su fin (Dios). La bondad no es una dimensión independiente y separada de lo real, sino que coincide con lo real mismo. El Creador no necesita consultar una tabla de principios morales al realizar sus propósitos en el mundo: bien, ser y verdad coinciden como aspectos inseparables de la realidad de las cosas concretas y del mundo como Totalidad global. Esto es expresado por Tomás cuando afirma que la justicia de Dios coincide con la verdad, pues el criterio humano para conocer son las cosas (*adequatio rei et intellectus*); pero el último modelo de las cosas es el entendimiento de Dios, por lo que desde el punto de vista de la creación es el entendimiento la regla y medida de las cosas. Pero como la justicia es el orden que Dios, en su Sabiduría, otorga a todos los seres, la verdad es la justicia que Dios ha ordenado para la Creación entera y cada uno de sus elementos¹⁴⁸.

La importancia de las anteriores distinciones no debe ser menospreciada, pues a través de ellas descubrimos una diferencia esencial entre las concepciones del mundo y de Dios que tenían los medievales y las que posteriormente idearon los modernos, y bajo cuya influencia aún vivimos. Una teodicea llevada a cabo en el seno de una tradición que ve al mundo como expresión directa de la intención del Creador, y a esta expresión como la residencia misma de la intención que manifiesta, no tiene la misma dificultad ni sirve al mismo propósito que una teodicea ideada para defender la existencia de un Dios cuya mente es parecida a la de un ingeniero moderno: separada de las cosas, calculadora, obligada a someterse a restricciones de optimización y para la cual el arbitrio de los mejores medios se desvincula de la consecución de lo bueno.

¹⁴⁶ Cf. Taylor, Ch.; *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p. 186.

¹⁴⁷ Sin embargo, el orden de la intelección es diferente en uno y otro caso: los entes están con respecto a la mente humana como su regla y medida; en cambio, la Inteligencia divina es la regla y medida de las cosas. Así, *nuestra* mente *conoce* a partir de las cosas; pero las cosas *son* a partir del Entendimiento divino.

¹⁴⁸ ST I, 21, 2.

LA NOCIÓN DE PROVIDENCIA EN LA TRADICIÓN TEOLÓGICA DE LA EDAD MEDIA

LA DIFERENCIA ENTRE LAS FORMULACIONES DEL PROBLEMA

El examen que acabamos de realizar del problema del mal en la tradición filosófica medieval puede ahora arrojar ciertos resultados preliminares. En primer término, es indispensable reconocer la naturaleza del problema del mal entre los filósofos cristianos de este periodo. Frente a la formulación “moderna” del problema, que tiende a cuestionar la existencia de Dios a la vista de los males que asolan al mundo, para los filósofos medievales el mal no podía ser invocado a favor del ateo. Si bien es cierto que santo Tomás refirió el problema del mal como un poderoso argumento en contra de la existencia de Dios; lo cierto es que los autores representativos que hemos analizado no enfrentan el *problema ateológico* como lo harían los modernos posteriormente. Tanto Agustín como Tomás prefieren una “aproximación indirecta” a la dificultad, demostrando primero la existencia de Dios y, a partir de allí, ofreciendo una respuesta a la amenaza de destrucción del sentido que el mal entraña. Sin duda, los autores medievales, tanto o más que nosotros y los primeros filósofos modernos, sintieron la amenaza del mal, su poder corrosivo, pero no lo experimentaron en los mismos términos culturales en los que lo hacemos nosotros. El cambio en esas referencias culturales es la causa próxima del descrédito de la teodicea y de la transformación que hizo posible una hermenéutica ateológica de la presencia del mal en el mundo. Asimismo, el “mal” al cual hacen referencia los filósofos de esta época es conceptualizado en términos distintos a aquellos en los cuales nos hemos acostumbrado a pensar en él: los medievales hacían frente al mal y lo pensaban dentro de un marco metafísico especial, de corte neoplatónico; pero también – y esto es quizá lo decisivo – lo afrontaban a partir de su convicción religiosa cristiana. La importancia de estas condiciones no puede soslayarse, pero al tomarlas en cuenta no debemos incurrir en malas interpretaciones.

Una de las más frecuentes consiste en pensar a los filósofos medievales sujetos a restricciones arbitrarias de carácter religioso, como si estuvieran atrapados en la cárcel del dogma y no pudieran, en medio de la clausura, otorgar a la realidad su auténtico valor. Con respecto al problema del mal esto significa que, o los filósofos medievales eran incapaces de dar una respuesta satisfactoria en términos racionales o bien, que su respuesta era sencilla y relativamente cómoda, pues sólo tiene que apelar a la otra vida para resolver cualquier dificultad. En ese sentido, el pensamiento medieval no puede aportarnos nada útil, salvo el reconocimiento de una vía que no podemos transitar sin renunciar a lo que actualmente somos.

Frente a ello, podemos argüir que la convicción cristiana de nuestros autores no sólo es la condición de posibilidad del problema, sino de la solución que cada uno propone. En Agustín y Tomás advertimos la armonización de fe religiosa y racionalidad filosófica, en una relación que no está libre de tensiones. La razón filosófica se expresa en la adopción del pensamiento metafísico griego (neoplatónico y aristotélico) y el empleo de los modos de argumentar propios de la filosofía. El carácter de esta relación es complejo y dialéctico: por un lado, la reflexión filosófica se aplica a la *comprensión* de las verdades religiosas y a su defensa; pero, por otro lado, la fe religiosa sirve de guía al pensamiento filosófico. La fe busca entender y el entendimiento sólo se alcanza a través de la fe. Esta relación indica, asimismo, los límites de la reconstrucción racional del pensamiento filosófico-teológico medieval: una reconstrucción “filosófica” de la fe cristiana es una interpretación y articulación (un “decir” racional) de principios de carácter religioso y práctico. Los problemas de los filósofos medievales no son los nuestros ni en el sentido puramente teórico (ya que no formulan las mismas preguntas), ni en el sentido más radical

(práctico o pastoral): Agustín y Tomás no eran filósofos *teístas*, sino filósofos *cristianos*; su pensamiento no se agota en la defensa de un esqueleto generalísimo de principios escuetos y *autónomamente* racionales, sino que arranca la Revelación y a ella retorna, bajo el impulso del deseo de plenitud. Cuando tratamos el “problema del mal” en estos autores no estamos abordando la solución que le dieron a un problema de carácter conceptual, sino una dificultad que pone en juego los recursos más generales de la religión cristiana: el problema pone de manifiesto no nada más un par de soluciones *concretas*, sino la cosmovisión o el esquema conceptual en el cual viven sus proponentes.

La consideración de este hecho nos permite desplazar la discusión del problema del mal desde la metafísica y la epistemología hasta la filosofía de la religión, en la cual tiene su hogar nativo.

EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA DOCTRINA DE LA PROVIDENCIA

Actualmente el problema del mal suele relacionarse en exclusiva con la moral y la conducta humana, hasta el punto de dejar de considerarse como “males” aquellas condiciones dañadas y deficientes que padecen los objetos inanimados o los sufrimientos físicos de los seres vivos. Para nosotros, el mal es una condición *ética* y la realidad *física*, por definición, no posee significado moral. Frente a esta caracterización moderna del mal como una condición moral, independiente del mundo físico, y desprovista de significado teológico, se alza la concepción medieval, a la que podemos atribuir una condición *metafísica*, que se ha expresado frecuentemente con la fórmula que le atribuye ser una *metafísica del Éxodo*. Se trata, en efecto, de dar expresión a la sentencia con la que Dios se autodefine en la Escritura, y que es el punto de partida de la especulación posterior: *Yo soy el que soy*¹⁴⁹. Dios es el *principio* (es decir, la fuente u origen) de la entera realidad, y más aún, su identidad con el ser mismo hace de Dios el *único principio del ser*, el Uno de la tradición platónica. Las cosas que existen sólo existen por Dios, han sido *creadas* por Él y dependen de Él para existir. Según la fe cristiana, los seres del mundo existen por Dios y para Dios; su relación con Dios es la relación de una *criatura* con su *Creador*: el agente por excelencia es Dios; la actividad creatural es subordinada y dependiente. Como ser en sentido pleno, Dios es también el polo del valor, reúne en sí todas las perfecciones: Dios es el Ser, pero también el Bien y la Verdad¹⁵⁰.

La dependencia de las criaturas con respecto a Dios se manifiesta como *contingencia* o *finitud*, por contraste con la necesidad y el absoluto que sólo Dios posee. Ellas no pueden darse a sí mismas el ser, sino que lo reciben de Quien lo tiene en sí mismo. Las criaturas no gozan de la plenitud del ser y esto significa que su posesión del ser no es inmodificable, permanente o pura. Las criaturas se reconocen por su capacidad para corromperse o cambiar, señal de que su constitución no es el ser *puro*: en otros términos, los seres creados son *compuestos*, mixturas de diferentes elementos o principios constitutivos. Dios, por el contrario, es unidad absoluta, ser puro, absolutamente simple. La nueva dificultad consiste ahora en interpretar apropiadamente la relación creatural, porque la metafísica del teísmo, entendida como explicación del primer mandamiento, no permite la existencia de ningún otro principio del ser diferente a Dios. Si hay un mundo poblado con una enorme diversidad y número de criaturas, éste debe su existencia a Dios mismo. Dos cuestiones se hacen presentes en este caso, y ambas son relevantes a la explicación del mal: cómo, al mismo tiempo, mantener la diferencia de las criaturas con respecto al Creador y conservar la continuidad del ser, que sólo es propio de Dios pero que se halla presente también en las criaturas. Habrá, pues, que interpretar la metafísica del Éxodo para hacer inteligible la

¹⁴⁹ Ex. 3, 14.

¹⁵⁰ Esta idea encuentra formulación en la tradicional doctrina de los trascendentales, que expusimos someramente en el capítulo previo.

relación creatural. Dicha interpretación se manifiesta en dos modelos de la relación del orden creado con Dios, modelos que hemos visto desarrollados en Agustín y Tomás respectivamente: el modelo que llamaremos *cosmonómico* y el modelo que denominaremos *teleológico*.

A) El modelo cosmonómico

El primer modelo tiene sus raíces en la necesidad de explicar directamente la coexistencia del mal y de Dios sin poner en peligro la omnipotencia divina. La presencia del mal en el mundo era un desafío a la soberanía ilimitada de Dios: el mal era interpretado por los maniqueos a la manera de una sustancia *per se*, un elemento o constituyente del mundo frente al cual Dios, con toda su bondad, era impotente. El marco metafísico que identifica al ser con el bien y a Dios con el ser en sí mismo, destruye la interpretación maniquea y pone al mundo de nuevo bajo el poder de Dios. De acuerdo a la visión maniquea, la soberanía de Dios no alcanza todos los ámbitos, de modo que la actividad providente y bondadosa de la Divinidad quedaba seriamente limitada por la presencia de un principio ajeno a la bondad divina. La solución agustiniana consistió en reiterar la unicidad del ser: la actividad creadora de Dios arranca de la nada, no existe *nada* desde lo cual Dios da forma al mundo y, por ende, no existe ninguna resistencia o principio que pueda oponerse a la acción de Dios. La respuesta a la primera de las preguntas que nos hacíamos arriba se encuentra justamente en esa condición nequicial de la creación: salidas de la nada, las criaturas no poseen el ser en plenitud, sino que meramente participan de Él. Las criaturas poseen un estatus ontológico *inferior* al del Creador, derivado de que su constitución es mixta: mezcla de nada y ser. Arriba señalábamos que, siendo Dios el Ser Absoluto, es completamente simple y, dado que la composición es la marca de la creaturidad, Él es completamente incorruptible e inmutable. Las criaturas, que participan de la nada¹⁵¹, están sujetas a la corrupción y al cambio. La excelencia del ser consiste en la inmutabilidad: cuanto más elevado sea un ente, tanto menos sujeto estará a la corrupción, es decir, tanto más participa del ser. Se establece de este modo una jerarquía de seres, en cuyo vértice se encuentra Dios, como el Ser Absoluto, y a partir del cual se suceden los diversos grados del ser, hasta alcanzar el más bajo, que es justamente el de los seres más propensos a la corrupción¹⁵².

A través de esta escala advertimos la relación que hay entre el ser y la bondad: los seres más “excelentes”, que son los que poseen un mayor grado de ser, son los que tienen asimismo un mayor nivel de bondad. Todas las criaturas son buenas, porque todas son obra de la actividad divina; pero no todas las criaturas poseen el ser en la misma medida. Todos los seres poseen cierto grado de los componentes metafísicos de *modo*, *número* (o *forma*) y *orden*¹⁵³. La excelencia de cada criatura (es decir, su nivel de ser y de bondad) es determinado por la combinación de esos tres aspectos metafísicos: cuanto mayor es el grado de modo, orden y número, tanto más excelente es este ser.

Desde el punto de vista metafísico, los seres situados en la parte más elevada de la escala tienen una estructura más compleja, y su mayor “excelencia” significa que, mientras los entes colocados por debajo de en la escala no pueden afectarlos causalmente, los seres de orden más alto pueden ejercer una acción causal eficaz sobre éstos. Esta relación de inmutabilidad de los órdenes inferiores con respecto a los superiores es central en el esquema agustiniano y muestra la conexión

¹⁵¹ Es preciso señalar que, aunque la nada aparece como un co-principio de la estructura de los seres, en realidad no es una sustancia, sino un modo de hablar que indica la *ausencia* de ser y no la *presencia* de una sustancia diferente al ser.

¹⁵² Es importante señalar que la incorruptibilidad es una consecuencia de que Dios sea el ser en sentido pleno; la “excelencia” de que hablamos arriba es meramente el aspecto valorativo o “razón de bien” que se percibe en la plenitud del ser.

¹⁵³ Siguiendo *Sab. 2, 21*.

entre el *ser* y el *deber ser*, entre lo *normativo* y lo *ontológico*. En términos agustinianos, los elementos más exaltados en la jerarquía del ser deben *regir* y *gobernar*. Los seres inferiores no *deben* (y de hecho, no *pueden*) gobernar a los superiores; si así ocurriese se comete una *injusticia*. La noción de orden expresa, por tanto, no únicamente la sucesión de la estructura del mundo, sino la naturaleza de las relaciones entre las criaturas: si los seres de orden inferior gobernarán a los de orden superior, el mundo no sería como debe ser, habría un *desorden* y una *injusticia*. El orden del mundo se cifra en lo que Agustín denomina *ley eterna*, que no es sino “aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas”¹⁵⁴. La *lex æterna* establece que las cosas inferiores no tienen poder sobre las superiores, porque éstas tienen más ser y bondad. Dios planteó un orden *justo* en el que lo superior rige y tiene más poder que lo inferior.

En la jerarquía de los seres, los de condición más elevada poseen el ser en mayor grado, son más *estables*, menos *mutables* y más próximos a Dios. Evidentemente, Dios es el ser mismo, la culminación y el absoluto de esas características. Dios es la inmutabilidad y la perfección¹⁵⁵. Si cada criatura tiene su medida, forma y orden, Dios es el Modo, la Forma y el Orden mismos, Aquel que otorga a cada ser su parcela de realidad, el Módulo en el que se mide toda la creación. Como vimos antes, la característica esencial de Dios es su identidad con el ser, que se resuelve en la inmutabilidad¹⁵⁶. Esta inmutabilidad señala a Dios como la Medida (Modo) de todo lo real, es el patrón al cual se *sujeta* todo lo demás, y que no puede ser alterado ni modificado, pero que a su vez determina lo que lo demás es, determina y otorga a cada cosa su medida. Lo Inmutable es por su propia naturaleza el principio que organiza la multiplicidad de la experiencia y de la realidad en torno a la Unidad simple y Absoluta: es la *regla* del ser, inmutable, eterna, necesaria, cuya fijeza permite *juzgar* las variadas disposiciones de lo real y establecer el grado de *perfección* que cada manifestación concreta de la realidad ha logrado alcanzar. Esta condición de *necesidad, inmutabilidad y eternidad* que le corresponde plenamente a Dios es también el conjunto de las características de la *Verdad*, es decir, de lo que es en sí mismo *cognoscible* o *inteligible*. Lo más real es asimismo lo más inteligible; las realidades más elevadas tienen una mayor razón de inteligibilidad, son más apropiadas al conocimiento. Como ya vimos, los objetos de conocimiento no pueden ser sino verdades en sentido absoluto: principios o normas de conocimiento (*regulae*), que en sí mismas son inmutables, eternas, necesarias. Estas verdades del más alto estatus son las normas de la mente, su medida o modo, para decirlo en el lenguaje de Agustín, pero también son parte de la mente divina: son las propias ideas de Dios. Las verdades de tipo lógico, matemático, moral o metafísico son de la misma sustancia de la Divinidad: son la Verdad misma.

De acuerdo a la ontología jerárquica de Agustín, los seres de orden superior *gobiernan* y *rigen* a los de orden inferior¹⁵⁷. Es por eso que la mente no puede hacer otra cosa que aceptar la verdad y dejarse regir por ella. La Verdad gobierna y regula a la mente, es la Medida o Modo Supremo del alma, en base al cual el alma dirigirá sus mociones y juzgará de lo que percibe.

La elevada verdad que el alma humana puede llegar a conocer no es asequible a través de los sentidos: nada inmutable, eterno o necesario puede venir a nuestros espíritus del mundo contingente,

¹⁵⁴ DLA I, 6, 15.

¹⁵⁵ Como señalamos en el capítulo anterior, Dios es concebido como la realidad más excelsa y eminente. Esta comprensión de lo divino como lo más elevado es común a los antiguos y medievales.

¹⁵⁶ La inmutabilidad significa que no es posible cambio, es decir, variación en el ser de la cosa. Pero lo único que no puede sufrir aumento o disminución de ser es precisamente el ser mismo, lo que *verdaderamente* es. Esta fijeza del ser en sí explica su condición de medida o modo supremo, así como su carácter necesario y su impassibilidad. Cf. MacDonald, S., “Divine Nature” en *The Cambridge Companion to Augustine*, p.85.

¹⁵⁷ Cf., por ejemplo, DLA I, 18ss.

concreto y en permanente devenir que se ofrece a nuestros sentidos. La doctrina de la iluminación divina explica cómo formamos ciertos conceptos que, por su propia naturaleza, están fuera de nuestro alcance. Tales nociones son, por ejemplo, la idea de unidad, los principios de no contradicción y del tercio excluso, la idea de punto geométrico o de circunferencia; en moral, los conceptos de justicia e injusticia, etc. Debe advertirse que estas nociones son de tipo *ideal*, es decir, que no encontramos *nada en el mundo que sea* un punto geométrico, una circunferencia perfecta o *la justicia*. Todas estas cosas son *conceptos ideales* que ejercen una función normativa: dicen cómo debe ser el mundo o fijan límites a las realidades mundanas. El origen de ese conocimiento debe ser otro. Pero al tratar de responder cómo alcanzamos esas verdades, es preciso tomar en cuenta su eminencia metafísica: siendo parte de la mente divina, las verdades lógicas, morales o metafísicas no pueden ser simplemente descubiertas por los seres humanos: nuestras mentes son menos poderosas que las verdades que deben conocer (recuérdese que éstas nos rigen a nosotros, y no al revés) por lo que necesitamos de ayuda especial para alcanzarlas y *aprehenderlas*.¹⁵⁸

Nuevamente encontramos la condición nomológica o normativa en el aspecto inteligible de la naturaleza de Dios: las ideas o formas de la mente divina son los modelos de la criatura, su aspecto inteligible o esencial, que constituye propiamente lo real de ella misma. Las verdades más elevadas tienen una naturaleza normativa y evaluativa, un carácter *a priori* que se impone naturalmente al intelecto. Estas verdades son el fundamento de los juicios que los seres humanos hacemos de la realidad; entre ellas, Agustín nombra las siguientes: “las cosas inferiores deben estar sujetas a las superiores”, “lo que es eterno es mejor que lo que es temporal”, “la sabiduría debe ser diligentemente buscada”¹⁵⁹. Estos principios normativos son comunes, permanecen incorruptibles pese a la posesión de todas las mentes y juzgan de la razón: son el canon de que se sirve la mente para conocer la realidad, pues su inmutabilidad y eternidad claramente contrastan con la mutabilidad e inestabilidad de la razón humana. Las normas de la razón son constitutivas de la *sabiduría*, la verdad en la que se aprehende y reconoce el bien máximo, Dios y que, por tanto, coincide con Él.

La sabiduría divina no es, pues, un atributo extrínseco de la divinidad, ni una condición de su actividad hacia fuera (hacia la creación), sino uno de sus atributos. El ser es, en sí mismo, *inteligible*. Todos los seres comparten, en la medida en que *son*, la inteligibilidad. La realidad entera posee un sentido articulado por su participación en las ideas divinas y el seguimiento de la perfección absoluta que es la Divinidad. La sabiduría se manifiesta en la disposición armoniosa de las criaturas y, especialmente, en su despliegue diacrónico: la ley eterna es seguida por todas las criaturas en el desarrollo de su ser en la mutabilidad del tiempo. En tanto que el Ser es eterno e intemporal, las criaturas se despliegan en su temporalidad, manifestando en el curso de su existencia las distintas fases de su ser, obedeciendo la forma y número que Dios les asignó. El ser asignado a cada criatura (su específico grado y combinación de modo, forma y orden) se desarrollan en el tiempo, tanto en la específica duración temporal de cada criatura, como en la sucesión de generaciones que mantienen dicha configuración en existencia. Esta armonía de los seres desplegándose en el tiempo *no es una acción distinta del ser divino*. La actividad de Dios en el mundo no es algo diferente ni ulterior a su propio ser, pues, como *no hay otra sustancia aparte del ser*, las determinaciones del ser hacen posible la existencia y permanencia de las criaturas, las cuales se organizan internamente en virtud del principio de justicia que es la *lex æterna*. La bondad de Dios se encuentra reflejada en la creación, pero este orden es el propio orden de la Divinidad, y no un arreglo artificial y posterior a la naturaleza divina. La bondad ínsita en la criatura es una con el orden y el

¹⁵⁸ A partir de aquí sigo estrechamente las distinciones planteadas por Paul Vincent Spade en su obra *A Survey of Medieval Philosophy*, pp. 116-118.

¹⁵⁹ *DLA II*, 10, 28.

ser mismo, son la manifestación de la íntima realidad de Dios, que es el mismo corazón de lo real. La unidad del ser absoluto nos permite comprender esta relación: la voluntad y la inteligencia de Dios no son aspectos o cualidades realmente distinguibles en Dios; Dios es Uno: su esencia coincide con todos sus atributos; su inteligencia es una con su voluntad y ambas son lo mismo que su ser. De este modo, las normas morales son *verdades*, en el mismo sentido en el que lo son los principios metafísicos y lógicos: ostentan una función normativa, son inmutables y eternos, se imponen a la razón y le sirven de guía. La *bondad* en términos morales no es diferente al *ser*, ni a la *verdad*.

La unidad de la diversidad creatural se encuentra en la reducción de la Totalidad al ser, que es a la vez principio inteligible y fuente única de la bondad de cuanto existe.

B) El modelo teleológico

El modelo teleológico comparte una serie de supuestos con el modelo cosmonómico, pero difiere en cuanto a la explicación de la relación creatural con Dios. Como en el caso anterior, el modelo teleológico acepta la identificación del ser con el bien como principio básico de toda comprensión de la realidad. Asimismo, identifica al ser en sí mismo con Dios y, a partir de esta identificación, formula de nuevo la idea de una jerarquía de excelencia, en cuyo vértice se encuentra el ser absoluto, Dios, como lo más elevado, a partir del cual se suceden las criaturas en grado de perfección ontológica. Las criaturas dependen también del Ser Supremo en orden a su existencia. Esta comprensión de Dios como *ipsum esse* se manifiesta como saber metafísico. Primero, santo Tomás explica la condición de la metafísica como ciencia primera y ciencia del ente en cuanto ente. Así, la metafísica es la sabiduría, la ciencia de los primeros principios y las leyes universales del ser en cuanto ser. En cierto sentido, el objeto de estudio de la metafísica no puede ser otro que lo más elevado: las sustancias separadas o inteligibles. Dios no es objeto propio de la especulación metafísica, aunque sí representa la culminación del estudio metafísico, en virtud de que es el origen y la causa de todo lo que existe.

De acuerdo con Tomás (quien sigue en esto a los comentaristas árabes de Aristóteles), ninguna ciencia puede demostrar la existencia de su propio objeto; ahora bien, Tomás cree que se puede demostrar la existencia de Dios por vía racional, es decir, desde la metafísica; por tanto no puede situar a Dios como objeto legítimo del saber metafísico. Una ciencia puede, sin embargo, conocer su objeto y procurarse conocimiento de los principios y causas que lo llevan a la existencia. Por tanto, es posible estudiar a Dios indirectamente como la causa y el principio del ser en cuanto ser. De este modo existe una cierta identidad entre la metafísica y la ciencia de lo divino como sostiene Aristóteles y que el Aquinate parece ser el único en defender en su época.

El objeto de la metafísica, como ya se ha dicho, es el ente en cuanto ente. Lo anterior implica la capacidad previa de reconocer al ente en cuanto tal, previa a toda teorización y como resultado de la cual es posible la metafísica como ciencia. Hay pues unos primeros principios del conocimiento del ente, principios realmente autoevidentes. Esto quiere decir que lo primero que descubrimos de la realidad es que las cosas *son*. La metafísica es la forma de conocimiento principal, que reúne las características de la ciencia y del intelecto, es decir, el reconocimiento inmediato de realidad y la capacidad demostrativa que expropia de la ciencia. El ente es a la vez lo más concreto y lo más abstracto, lo primero que captan nuestros sentidos y que reconoce nuestra inteligencia, pero es al mismo tiempo la ciencia de lo *último*, de lo más elevado. El pensamiento humano no pone sus objetos, sino que los conoce en la resistencia y la presencia de éstos a su acción: la realidad preexiste al pensamiento, lo determina (*mensura*), de modo que es el acto de ser mismo el que manifiesta la co-presencia de la mente que conoce y la realidad conocida.

La experiencia que tenemos de la realidad nos muestra no únicamente que las cosas son, sino que *cambian*. Se ve pues que el ámbito del ser incluye al del *devenir*. Así pues, la mente humana reconoce los elementos constitutivos de lo ente como *acto* y *potencia*. La segunda no es otra cosa que la disposición de algo a realizarse o a cambiar; la potencia es la explicación del cambio. Lo potencial está situado en el espacio del ser, pero en la modalidad de lo no completo, de lo no acabado, es decir, de lo que no ha llegado a su término. Cuanto se halla en potencia espera la acción de una causa eficiente que lo conduzca al campo de la existencia. La potencia puede ser *absoluta*, si se trata de la pasividad pura o *relativa*, cuando se trata de algo en acto que puede adquirir nuevas formas.

El acto es la realización de la capacidad que es la potencia. En el orden de nuestra experiencia, el acto es posterior a la potencia, pero en orden de la inteligibilidad, la potencia es posterior. El acto implica la existencia del ser, solamente en lo que *es* puede darse la potencia. Además, el acto es el *fin* de lo potencial, es decir, es su culminación y término, al tiempo que es su objetivo y su cumplimiento.

No es posible que algo sea puramente potencial, pero sí existe el acto puro, que es Dios. En tanto que acto puro, Dios es el fin último de todo lo que existe y también su origen fontanal. A diferencia de las criaturas, en Dios no hay movimiento, pues es la perfección misma de lo real; las criaturas son contingentes, lo que implica que su actualidad es lábil, siendo posible para ellas dejar de existir. Su esencial potencialidad es la razón del cambio constante al que se hallan sometidas. La contingencia, la potencialidad y el movimiento conforman una relación que explica la provisionalidad de las criaturas, su pertenencia a una dimensión distinta del ser a aquella a la que pertenece únicamente Dios. Entre el imposible de la nada y la absoluta actualidad queda emplazada la múltiple realidad del universo de existencias contingentes y mutables: el mundo de los entes que son el objeto de estudio de la metafísica.

Las ideas del Aquinate parten de la constatación de que el único ser simple es Dios. La composicionalidad es una marca de las criaturas. Dios mismo es perfectamente simple. Evidentemente, la primera forma de composicionalidad es la de las criaturas corpóreas, que están compuestas de materia y forma. Sin embargo, existen sustancias creadas que no son corporales, a saber, los ángeles y las almas de los seres humanos. Por tanto, debe existir un modo de composicionalidad que no implique la unión sustancial de materia y forma. Los ángeles y las almas inmortales de los humanos son también seres compuestos, pero su composición no es de tipo corporal, sino de *esencia* y *existencia*.

Para Tomás de Aquino hay tres casos:

- a) *Criaturas materiales*: estos seres tienen una forma o esencia que consta de *forma sustancial* y *materia*, porque ambas son parte del concepto de lo que un ente *es*. Así, por ejemplo, los humanos se definen como *animales racionales*. La idea o esencia o forma de *animal* incluye necesariamente la materia, pues es imposible pensar un animal que no sea un ser corporal. La diferencia específica (*ser racional*), nombra la forma específicamente humana, pero es evidente que no hace al hombre por entero: un hombre sin cuerpo, sin materia, es inconcebible: no sería un hombre. Por eso la materia forma parte del concepto o forma de hombre. El otro aspecto de su composición es el *acto de ser* o *existencia*. La existencia es crucial para los seres que son sustancias de esta clase, pues funciona como una suerte de tornillo o argamasa que mantiene unida a la materia y a la forma sustancial.
- b) *Criaturas espirituales separadas*: como los ángeles y las almas de los hombres que han muerto. Se les llama también *sustancias separadas*. No constan de materia prima y forma sustancial, pero sí tienen esencia y existencia, por lo que también son sustancias compuestas, pero de la clase de los seres inteligibles y puramente espirituales.

- c) *Dios*: es el ser simplísimo, no tiene composición alguna, ni de forma y materia, y ni siquiera de esencia y existencia. Dios es el acto mismo de su propio existir, *ipsum esse subsistens*, el ser que subsiste por sí mismo, el existente *per se*.

Las distinciones entre esencia y existencia son complejas y difíciles. Hemos dicho que la forma o esencia es el principio de inteligibilidad de los seres. Todos los seres poseen una forma, pues de lo contrario no podríamos llegar a conocerlos. Pero, si la existencia es diferente de la esencia, ¿cómo podríamos entenderla? La diferencia entre ambas, si es real, implica que la existencia no puede ser una forma, pues en tal caso no habría distinción entre una y otra. Es evidente que, siendo distintas la esencia y la existencia, ésta última no puede ser comprendida de modo completo. No podemos dar una definición de la existencia, capturarla por medios conceptuales. Pasa lo mismo con la noción de *materia prima*, la cual, siendo distinta en cada sustancia primera de la forma sustancial, no puede ser ni definirse ni comprenderse en términos conceptuales. Sin embargo ello no nos impide alcanzar un cierto grado de intelección de lo que la materia es, pues formulamos juicios acerca de la materia prima como de aquel sustrato que hace posible el cambio. Es decir, de alguna manera podemos construir el concepto de materia prima, un concepto puramente descriptivo.

En *El ente y la esencia*, capítulo 4, santo Tomás ofrece su argumento a favor de la diferencia entre ambos principios del ser. Observa que ninguna esencia se puede entender sin sus “partes”, es decir, sin todo lo que entra en la definición; p.ej., en el caso del ser humano debe formar parte de la definición la corporalidad sin la cual el hombre es inconcebible. Pero, continúa Tomás, la existencia no forma parte de la esencia del ente, ya que podemos entender lo que es un ser humano sin necesidad de involucrar su existencia, o sea, la existencia misma no es una parte de la esencia de los seres humanos (ni, en general, de ningún ente). Según P.V. Spade el anterior es un argumento muy débil, pero ilustra la forma de pensar del Aquinate respecto al problema de las relaciones entre esencia y existencia. Debe advertirse la gran semejanza que guarda este argumento con aquel que usa Tomás para refutar el argumento ontológico¹⁶⁰.

Podríamos hacer un experimento mental para ilustrar los contenidos de la metafísica en el Aquinate: tomemos una sustancia primera y retiremos de ella los accidentes, la materia y la forma sustancial, ¿qué nos queda? Si piensan que lo que resta el *esse* puro, es decir, Dios mismo, se equivocan rotundamente. Tomás no es partidario del panteísmo. Lo que ocurre es que el *esse* no es diferente del acto mismo de ser para cada ente concreto, de modo que el experimento mismo es un error: no hay nada que nos permita creer en la posibilidad de semejante operación. El acto de ser se parece en este sentido a la materia prima: es resultado del análisis y de una operación descriptiva de la razón, pero no aparece jamás separadamente, sin informarse de una esencia. De modo semejante, la existencia no es un fantasma que pueda andar suelto por ahí: la existencia de cada criatura no es Dios mismo, sino el propio acto de ser de esa criatura en particular, el principio de su individualidad, puesto que la existencia es la “tuerca”, por así decirlo, que mantiene unidas a la forma y la materia en cada sustancia primera objetiva. En cambio, Dios es el ser mismo, la existencia, su acto de ser es su propia esencia y por lo tanto, sólo puede ser concebida para Dios en perfecta separación de toda otra cosa, porque en Dios no hay accidentes ni materia. La participación en el ser de todas las criaturas no significa sino una relación analógica entre las existencias finitas y la existencia de Dios, que de ninguna manera puede ser pensada como una “posesión” de parte de las sustancias finitas de la propia sustancia de Dios.

El Ser Absoluto es también la Bondad Suprema, que en la escala sirve de paradigma o modelo para los entes situados en los niveles inferiores. Sin embargo, esta escala de los seres difiere de la

¹⁶⁰ Cf. *ST I*, 2, 1.

jerarquía ontológica agustiniana en tanto que se vale de la teleología para descubrir la relación de la criatura con el Bien Supremo. El bien se presenta bajo la condición de lo *deseable*. Como señalamos al tratar de la noción de lo bueno en el capítulo anterior, la conexión entre bien y ser radica en el concepto de *perfección*. Algo es perfecto en la medida en que es *completo*, es decir, *plenamente real*, provisto de todas las determinaciones y atributos que le corresponden dada su esencia. Dado que Dios es el Ser en sí, le corresponde la máxima perfección y, por ende, la máxima desirabilidad. La mayor perfección de la criatura y su elevación en la jerarquía ontológica dependen de semejanza con la Perfección Absoluta, es decir, está en función de la medida de su propia perfección. De esta manera, encontramos que cada criatura tiene una estructura teleológica doble: por una parte, toda criatura aspira a alcanzar la Perfección Absoluta, que es Dios, como su Fin Último; por otra parte, la finitud creatural hace necesariamente imposible obtener tal perfección, por lo que la estructura ontológica constitutiva de cada ser actualiza su esencia, lo cual constituye la perfección que le es específica. La esencia de cada criatura determina su posición en la escala ontológica y es también el principio inteligible o concepto por el cual la mente reconoce al ente concreto como sustancia primera. En virtud de que la esencia determina la estructura ontológica del ente (lo que el ente *es*), desde el punto de vista teleológico determina también las características del ente en cuanto a su perfección, es decir, lo que el ente *debe ser*, dada su naturaleza. El *bien* del ente es la perfección, o sea, la actualización plena de *aquello por lo que es* tal ente (su esencia), de manera que la esencia es también la *norma* de la criatura, la representación del bien *específico* de los entes en tanto que finalidad próxima de su desarrollo.

Los dos aspectos de la teleología guardan una relación íntima: la perfección proximal de la criatura no es meramente el resultado de su incapacidad de alcanzar la perfección absoluta, sino que, en tanto representación de lo que la criatura *es*, constituye asimismo una participación de la esencia divina: cada esencia es la semejanza de la criatura con Dios, la “razón de ser” de cada cosa¹⁶¹. La esencia, en tanto que condición inteligible de lo real, expresa también la condición divina como Suprema Ordenación del mundo. Vale la pena insistir en esta doble condición del Principio Absoluto: en tanto que *ipsum esse* es la fuente de la existencia, el origen trascendente del mundo, que no se sujeta a las condiciones causales intramundanas, pero que es su condición de posibilidad¹⁶²; por otro lado, es también un principio *espiritual*, tanto en el sentido de *inmaterial*, como en el sentido de *intelectual*, que *ordena* y *mide*, que limita y otorga sentido a la realidad toda. Este orden se articula tanto en los entes concretos como en la Totalidad ordenada del Universo, expresándose como *bien*, *perfección* e *inteligibilidad*.

IMPLICACIONES DE LOS MODELOS MEDIEVALES DE LA ACCIÓN PROVIDENCIAL: MAL, SUFRIMIENTO Y RELIGIÓN

La *convertibilidad* de los diferentes atributos o propiedades de Dios (ser, bondad, verdad) añade un nuevo elemento al tratamiento del mal en los filósofos medievales, aspecto que podríamos considerar una *teonomía objetivista*. Al estudiar el problema de la validez de las normas morales, nos enfrentamos con el famoso *problema de Eutifrón*, que podríamos formular como sigue: *si los mandatos morales son buenos porque Dios los prescribe, o si Dios los prescribe porque son buenos*¹⁶³. Si lo primero, la moral parece ser arbitraria; si lo segundo, parece vulnerada la omnipotencia y supremacía de Dios. El

¹⁶¹ Cf. ST I, 15 ad 2.

¹⁶² Cf. Esto se advierte en las famosas cinco vías tomistas, en las cuales la demostración de la existencia del principio trascendente se lleva a cabo señalando la insuficiencia de las relaciones causales intramundanas para explicar la *Totalidad*.

¹⁶³ Véase Helm, P.; *Los mandatos divinos y la moralidad*, México, FCE, 1986.

modelo cosmonómico elude ambos cuernos del dilema al hacer de la bondad de Dios un aspecto intrínseco a su ser, un aspecto del ser mismo de Dios. La voluntad divina no está, por decirlo así, separada de la Inteligencia, de modo que los decretos del Legislador Providente no son nunca arbitrarios. La *lex aeterna* no es un capricho incomprensible de la Voluntad Inescrutable del Creador, sino una verdad perfectamente racional, con cuyo auxilio podemos enfrentar las vicisitudes de la existencia. La ley eterna regula el curso de los acontecimientos del mundo y permanece como el principio activo de la voluntad de Dios, haciendo que el mal no prevalezca y otorgando sentido al sufrimiento¹⁶⁴. La providencia es la sabiduría con la que el Creador dispensa el ser a las cosas y, simultáneamente, las ordena de acuerdo a principios inteligibles y justos. Los principios que gobiernan el desarrollo de esta armonía cósmica van anejos al ser mismo de las cosas, ponen el límite y la medida por las que las criaturas son lo que son y proporcionan a cada criatura el bien que le es propio, que no es sino la medida misma de su ser.

Por eso, en el universo regido por Dios la intencionalidad moral se manifiesta en el devenir de las cosas, el mundo no es indiferente a las expectativas humanas de justicia y virtud, expresadas en el esquema retributivo. Las acciones virtuosas son recompensadas; las viciosas, castigadas; los males y sufrimientos apuntan inmediatamente al orden normativo que los exige y del cual forman parte. Desde el punto de vista del problema del mal, esto significa la negación de la posibilidad de que haya *males inescrutables*, males y sufrimientos que no obedezcan a ninguna finalidad, que carezcan de sentido¹⁶⁵.

Estos temas han sido presentados bajo el rubro de “ontoteología”, la comprensión de Dios bajo el aspecto del ser. Como vimos, la comprensión ontoteológica arranca de la interpretación de *Éxodo* 3, 14 bajo coordenadas filosóficas. En el pasaje bíblico Dios se *da nombre a sí mismo*, se presenta ante sus criaturas como *El que es*. Para la interpretación cristiana, este *decirse a sí mismo* de la Divinidad es la expresión de su esencia misma: Dios ha revelado su nombre originario y con él, su propia naturaleza. El *logos* de la Divinidad no puede ser menos que la Divinidad misma; la autoexpresión perfecta de Dios es Dios mismo¹⁶⁶.

El misterio de la Divinidad se piensa ontológicamente en función de dos aspectos de la presencia divina: la realidad sobrenatural de Dios y su carácter inteligible. El primer factor es la interpretación de la trascendencia de lo Divino respecto del mundo al cual fundamenta. Frente a la mutabilidad de nuestro mundo, se yergue la diferencia trascendente de Dios, su actualidad absoluta, en tanto que es principio generador de la multiplicidad de lo real. La “eternidad” e “inmutabilidad” de Dios vistas como atributos de su esencia atraviesan las determinaciones de lo real como aquello que lo hace posible. La causalidad propia de la criatura es intramundana, afecta sólo y siempre a otras criaturas por lo que, si imaginamos espacialmente la esfera de la actuación de los seres, veríamos que la acción creatural es horizontal. La presencia activa de Dios, lo que denominamos su Providencia, se comprende como una acción fundacional de la causalidad creatural y que, por eso mismo, no se identifica ni confunde con ella. La acción de Dios se despliega en un plano vertical, que atraviesa las distintas procesiones de lo creado. Las criaturas deben a Dios su existencia y su esencia, es decir, tanto aquello por lo que son lo que son, como la actualidad del ser en la perfección de su estructura causal intrínseca. El monismo cósmico soluciona la dificultad de la multiplicidad gracias al recurso a la gradación ontológica y a la distribución dinámica del ser en la temporalidad: cada criatura procura su perfección en el tiempo y las sucesivas generaciones de los entes comparten entre todas la eternidad de la forma o esencia que constituye el núcleo de su ser.

¹⁶⁴ A propósito de este tema, remitimos al capítulo que trata del desarrollo de la solución agustiniana.

¹⁶⁵ La existencia de esos males ha sido considerada la pieza fundamental de la versión evidencial del argumento ateológico del problema del mal.

¹⁶⁶ Hay que recordar que, para los cristianos, el Verbo (*Logos*) de Dios es la manifestación o imagen cabal y completa del propio Dios, el Hijo, quien también es Dios.

Precisamente la consideración de la esencia nos lleva al segundo factor de la comprensión ontoteológica de la religión: en el corazón mismo de lo real, como lo real propiamente dicho, hallamos a la *esencia*, al principio *inteligible*, que la criatura comparte con Dios en el sentido de que cada esencia es la semejanza de la criatura con la perfección divina limitada por la finitud. Como sabemos, cada esencia es un modo de imitación concreta de una idea divina, por lo que la multiplicidad de las criaturas acaba remitiéndonos a la unidad del principio inteligible que sostiene a la realidad en virtud del conocimiento que tiene de sí mismo. La esencia de lo real es Dios, porque lo definitorio de lo real es su esencia, su condición inteligible o espiritual. La entera aventura ontoteológica puede verse como el esfuerzo por *entender* esta realidad o, en términos acordes con esta descripción, es el deseo de contemplar el principio inteligible de toda realidad desde Su propia perspectiva. La creación-providencia no puede entenderse como producción extrínseca de entes desprovistos de toda conexión esencial con el Principio que les da origen y los conserva; la acción vertical divina es omnímoda y trascendente en virtud de que atraviesa todos los órdenes de las criaturas, sosteniéndolas, dando continuidad a lo realidad mediante el vínculo natural que hay entre lo que cada criatura es (esencia) y la Bondad y esencia de Dios (Ideas Divinas). En otros términos, la relación entre la criatura y el creador es *natural*, conexión íntima de lo verdaderamente real en cada cosa con lo que *verdaderamente existe por sí*, que es Dios. La dependencia natural de las cosas explica la relativa independencia de las criaturas respecto a Dios en el plano horizontal, donde rige la causalidad intramundana, en tanto que la acción trascendente divina corta el plano de lo creado y lo abraza enteramente. Por eso la causalidad intramundana se entiende como regida por la acción divina, aun cuando conserve su autonomía sustancial en virtud del modo específico de su participación en el Ser. El orden de la Creación es reflejo y manifestación de la Voluntad de Dios, que coincide con su Inteligencia y su Esencia, de modo que no es un objeto independiente, puesto frente a Dios y dejado por Él al libre juego de su constitución causal. Es justamente este aspecto de los modelos medievales de la acción providencial su “diferencia específica” respecto a los modelos deístas de la Modernidad: en éstos últimos Dios es un ente que planea extrínsecamente (artificialmente) su “obra”, la cual, como una máquina, es causalmente independiente de su diseñador, quien puede desentenderse de ella. La intervención ulterior del Creador en la marcha de su obra no puede sino considerarse como una admisión de impotencia e ignorancia, pues se trataría de una puntual “reparación” del mundo (ocasionalismo), algo inadmisibles si aceptamos la Perfección y omnisciencia del Creador. En el modelo medieval, en cambio, la intervención de Dios es un concepto casi sin sentido: Dios esta continuamente en la Creación, animándola con la presencia de su ser, impulsando el movimiento temporal de todas las cosas hacia su realización plena en Él mismo.

Con esto alcanzamos los límites de la aproximación puramente intelectualista al misterio de lo divino, pues la revelación por Dios de su propia esencia no agota el misterio de su ser: la filosofía no es religión y, aunque despliegue el deseo humano de conocer, es insuficiente para alcanzar el fin último. La articulación intelectual del problema religioso parece agotar lo que cabe a los seres humanos respecto a lo Divino, dejando la religión propiamente dicha en el rincón de los mitos periclitados. Sin embargo, nuestros autores de ninguna manera pueden ser entendidos como “deconstructores” de la religión; muy al contrario, para ellos la fe religiosa apunta al límite de lo que los seres humanos pueden aspirar a lograr por sus propios medios. En los capítulos anteriores advertíamos la importancia decisiva de la doctrina del pecado original, que explicaba la limitación intrínseca de las capacidades humanas y la necesidad de redención; ahora señalaremos que dicha condición ha sido introducida en el tema puramente metafísico de la finitud. Este tema se explica en la noción de *circulatio*¹⁶⁷ y la incapacidad humana de develar el misterio divino. La inteligencia es la diferencia específica que, en los humanos, constituye la perfección

¹⁶⁷ Cf. Aertsen, J. *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Holanda, Brill, 1988.

que les es propia y, en esa medida, los hace participar de la esencia de Dios y constituye nuestra *realización o felicidad*. Pero los seres humanos son también seres sensibles, para quienes el saber es posible únicamente en virtud de la utilización de los sentidos. Las esencias puramente inteligibles escapan a la razón humana; de ahí que la esencia divina no pueda ser conocida en esta vida corporal, pese a que es, como no ignoramos, lo *más inteligible*. Bajo el esquema de la *circulatio*, las cosas aspiran a alcanzar su Principio, que es su bien y la perfección absoluta; en el caso humano, el Bien Supremo debe ser poseído por la contemplación intelectual: la esencia de los seres humanos es intelectual y su Perfección sólo puede consistir en la completa posesión de lo inteligible en sí mismo. La filosofía no nos da esperanza de este conocimiento pleno del Ser y, por lo tanto, nos quita la posibilidad de la felicidad completa e inacabable¹⁶⁸. La salida a este dilema es la promesa de salvación bíblica, que en el esquema de la *circulatio* constituye el camino de vuelta al Principio originario, presentado como Fin y Bien Supremo en cuya *visión* eterna encuentran los seres humanos la felicidad que les corresponde.

La fe religiosa, lejos de ser un momento caduco en la búsqueda de la felicidad humana, es la vía única hacia ella, pues señala el camino por el cual la criatura racional abandona el plano inmanente de lo mundano y alcanza a vislumbrar la trascendencia absoluta del principio divino. Esta inteligencia de la fe puede adoptar la forma de presupuesto de nuestra comprensión de la realidad mundana y, más propiamente, del predicamento humano, como es el caso del *nisi credideritis* de la tradición agustiniana; o bien, puede presentarse como el necesario estadio intermedio entre el conocimiento proveniente de lo sensorial que es propio de los humanos en esta vida, y la *contemplación (visio)* del Bien Absoluto que es la felicidad de los bienaventurados, como explica Tomás. En cualquier caso, la religión no se desvanece en filosofía y se aprecia cómo la esperanza escatológica debe completar el trabajo intelectual, conduciéndolo a la cima de la realización salvífica.

La plenitud escatológica de la filosofía marca otra diferencia del pensamiento medieval, esta vez con respecto al sentido del sufrimiento: si la filosofía enseña la Bondad del Principio Absoluto y la imposibilidad del sufrimiento insentido, la esperanza redentora indica que la verdadera felicidad no está en la vida presente y que la realización humana es la posesión de un Bien Supremo cuya misma naturaleza hace imposible perderlo si nuestra voluntad se adhiere a Él, pues es el Ser mismo, incorruptible, eterno e inmutable¹⁶⁹. La evaluación del sufrimiento cambia drásticamente en virtud de *qué* se considera como la *felicidad* humana, y de las vías que se dejen abiertas a su consecución. Dado que la felicidad de los seres racionales es la posesión de Dios mismo y, con ella, la plenitud de la vida propiamente humana, esto es, la perfección de la facultad intelectual-volitiva por la cual nos asemejamos a Dios, podemos afirmar que la *bienaventuranza es la plenitud de sentido*, la completa comprensión, plena y sin reservas, de la Verdad, a la cual sólo podemos adherirnos con el amor puro y perfecto con el que hemos sido amados hasta ahora.

En los modelos tradicionales de la acción providencial que aquí hemos examinado, se sostiene que las criaturas obedecen un bien que está situado en ellas mismas y que es semejanza con el Creador,

¹⁶⁸ El escepticismo tradicional, que fue combatido por san Agustín, negaba que los seres humanos pudieran conseguir la realización plena o *sabiduría*, el conocimiento de la Verdad, debiendo contentarse con su sola busca para ser felices. Por su parte, Aristóteles pensó que las sustancias separadas (los principios inteligibles), sólo son accesibles a nuestra inteligencia de modo imperfecto. Así pues, los seres humanos parecen condenados a mirar en lontananza la Verdad y ver frustrada la realización de su propia esencia.

¹⁶⁹ Mientras los otros bienes (las criaturas) son mudables y susceptibles de pérdida involuntaria y de mengua, el Bien Sumo es perfectamente inalterable e inagotable, su posesión es perfecta y sólo puede perderse porque la voluntad humana se desvíe de Él (es decir, por el pecado). Cf. Agustín de Hipona, *De Beata Vita en Obras de san Agustín*, Madrid, BAC, 1983; también Stump, E. "Aquinas on the sufferings of Job", en Howard-Snyder, D., *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

quien es el Bien Sumo. Hay, pues, una determinada perfección creatural y un propósito o *intención* que se reconoce en la criatura y que la encamina hacia su propia perfección natural. En la medida en la que la Creación participa de la semejanza con el Bien Sumo, comparte de modo limitado y analógico las perfecciones divinas, lo cual es el fundamento de la predicación de las perfecciones de Dios a partir de las criaturas. Esta comunidad en la diferencia radical de la trascendencia divina se opone, como antes señalábamos, al voluntarismo teológico: ya que la Voluntad y la Inteligencia de Dios son dos aspectos de la única esencia divina, la acción de Dios como creador y conservador pone en la criatura el bien de la esencia que es semejanza con la propia Esencia del Creador. Este bien natural o perfección de la criatura es lo que la mente humana puede reconocer y desear, la bondad que se perfila en ascenso y que dirige la vista del espíritu hacia las alturas en las que se encuentra Aquel que es verdaderamente. La salvación, como plenitud de sentido, requiere de la criatura racional que pueda ir más allá de la perfección natural impuesta por su condición finita: el llamamiento divino al ser humano consiste en una invitación a ser más que una criatura, a compartir la vida misma de la divinidad, a *deificarse*. Por eso la perfección de la criatura racional es la superación trascendente de su propio estado creatural, objetivo que sólo es posible mediante la acción divina, tanto en la forma universal de la Revelación y la historia de salvación, como en el sostenimiento o perseverancia en el bien que es el resultado de la concesión de la gracia al individuo y que hace posible su salvación eterna.

Pero la necesidad de la gracia tiene también otra manifestación en el tema agustiniano del pecado original y sus efectos debilitantes para la acción humana. La ignorancia y la concupiscencia que la Caída trajo consigo impiden la plena realización incluso del bien moral natural que el ser humano aspira a alcanzar. La plenitud natural que los seres humanos perdieron voluntariamente no sólo es meramente reintegrada, sino incluso superada por la concesión graciosa de la redención a través de Cristo. En la tradición agustiniana, a las perfecciones naturales que Dios confirió a la criatura racional se añaden aquellas gracias sobrenaturales que resultaban de una cercana intimidad con Dios: la inmunidad ante la muerte y el sufrimiento, que son superadas otra vez (de modo definitivo) por la acción salvadora de Dios a través de Cristo.¹⁷⁰

La configuración religiosa del problema del mal, como una cuestión atingente a la acción divina en relación con las criaturas, es la versión del problema conocida como *problema de la santidad*, ya que pone en cuestión no la existencia de Dios, sino su calidad como Creador Omnipotente y Conservador Providente. El mal y el sufrimiento que de él dimanaban son contemplados desde la perspectiva más general de un propósito humano que no se agota en la inmanencia de la vida cotidiana. El Bien Supremo cuya posesión hace la felicidad entera del hombre no es asequible en la vida corporal, aunque ésta, con su carga ineludible de dolores y limitaciones, es la mediación indispensable para aquélla. La naturaleza y la gracia, la fe religiosa y la razón filosófica se entrecruzan y complementan mutuamente: el bien sobrenatural es preparado y prefigurado en el bien natural; la consecución de las perfecciones de orden natural prepara el camino para las de orden espiritual, que solamente perfeccionan o llevan a su plenitud desiderativa a las primeras. El equilibrio medieval entre razón y fe es sólo una expresión de la articulación metafísica entre el orden de lo creado y su principio original y fundamental, Dios: la Creación refleja en su orden la perfección originaria; pero, a su vez, esta perfección, como Bondad, Ser y Verdad, se manifiesta en la inmanente perfección y en la autonomía de cada criatura.

La felicidad humana se concebía en términos trascendentes: era la unión o visión con la Divinidad, en un estado preternatural inalcanzable por nuestras solas fuerzas. Al bien natural de la criatura finita, la dimensión religiosa del cristianismo tradicional añadía la posibilidad de una superación

¹⁷⁰ Vid. Rom 5, 12, normalmente considerada la fuente escriturística de la doctrina agustiniana. Cf. Swinburne, R., *Providence and the problem of evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, n. 13 de la p. 37.

deificante, que consistía en la superación de la finitud y la posesión de plenitud del ser. Esto significaba, en realidad, que la bienaventuranza no radica en la henchida plenitud de la existencia considerada en sus dimensiones naturales y ordinarias: salud, fama, prestigio, poder e, incluso, conocimiento o virtud. La plenitud de los seres humanos sólo puede consistir en la perdurable e inagotable posesión del Bien Absoluto, que coincide con el Ser y lo Verdadero, Dios, en quien el ser racional encuentra el verdadero eje de su existencia y el corazón mismo de su propio ser.

Desde esta perspectiva, no es extraño que la consideración del problema del sufrimiento adquiera por fin sus rasgos característicos, y la extrañeza inicial, producto de un desplazamiento que enseguida reseñaremos, se disipa para dejarnos ver un modo de experimentar la realidad que no se ha perdido por completo. Porque el sufrimiento de las criaturas, en tanto que seres desprovistos de razón, se justifica, como ya vimos, en virtud de la ley natural. En cuanto a las criaturas racionales, la respuesta tradicional retributiva no es separable del marco ético de la bienaventuranza trascendente. Si, como piensan los filósofos del teísmo cristiano, la *verdadera* felicidad *no* consiste en la perfección de las condiciones de la criatura en tanto que ser *puramente* natural, el sufrimiento que soportamos en esta vida *no agota toda la realidad* de nuestra condición. Debe irse más allá de las apariencias para reconocer el fundamento de las vicisitudes que padecemos. La trascendencia del Bien Último es una condición espiritual, es decir, inteligible a la vez que inmaterial, en la que se centra el significado de la vida. Por eso encontramos en Agustín la defensa de la condición común e inmutable del Bien Supremo, que es uno y el mismo para todos, pero que puede ser poseído al pleno por todos y cada uno a la vez, sin interferencias ni limitaciones.

Por ello, el sufrimiento en esta vida podía ser contemplado bajo una caracterización que, yendo *más allá* de las apariencias, hiciera plausible la compatibilidad de la bondad divina y el sufrimiento. A la tradicional respuesta retributiva al problema del mal, el cristianismo filosófico añade la profundidad de la trascendencia y una psicología moral cuya pertinencia se mantiene. El sufrimiento no es la ostentosa demostración de la furia de un dios cuya voluntad no ha sido acatada en un momento dado, sino la manifestación de un orden de cosas que se intentó conculcar desde el principio, pero que se mantiene a través de aquellos que intentaron violentarlo. La condición penal del pecado, tal como se encuentra explicada en Agustín, es también una representación explicativa de la condición humana, explicación que supera el nivel mitológico y se transforma en un recuento de los mecanismos que hacen posible la aparición del mal¹⁷¹. Pero, al mismo tiempo, ofrecen una perspectiva distinta sobre el sufrimiento: éste deja de ser un mero castigo y se transforma, a la luz de la escatología, en la mediación indispensable para la obtención de la trascendencia que se ofrece como fin sobrenatural de los seres racionales.

Lo que esto implica, en última instancia, es la dirección *trascendente* de la comprensión religiosa del mal en el contexto puramente religioso del teísmo cristiano. Dicha trascendencia es tanto la condición propiamente metafísica a la que así llamamos habitualmente, como un estado que por su propia naturaleza apenas es apuntado en el nivel metafísico, y que se convierte en su meta y resolución. Esta necesidad de trascendencia se despliega en tres aspectos: la insuficiencia de la razón, la finitud de la criatura y, como el corolario más importante e interesante de la dependencia creatural, en la falible libertad de los seres racionales.

En el primer aspecto, la razón nos descubre una realidad que no se explica por sí sola, que no encuentra en sí misma el fundamento de su propio ser. Esto se hace patente en las diversas demostraciones de la existencia de Dios: en Agustín, la Verdad inamovible es el horizonte último de la experiencia cognoscitiva humana, alcanzado tras un itinerario en el que la mente misma llega a vislumbrar su propia superación en el principio absoluto que le otorga su propia realidad; en santo

¹⁷¹ *Vid.* el capítulo primero para un recuento de dichos mecanismos.

Tomás, por su parte, las cinco vías indican, ya desde su propia denominación, su naturaleza *aproximativa*, pues cada prueba es una ruta que nos lleva de la criatura al Creador, basada en la insuficiencia de la Totalidad (es decir, de la Creación como un todo) para dar cuenta de sí. En ambos casos, la razón humana opera un salto que la conduce de los terrenos que le son familiares y que puede recorrer sin dificultad, hasta lo que, por su condición de posibilidad, es casi irrepresentable para ella, pero que se anuncia y se requiere en la propia estructura de la razón. En la prueba agustiniana la Verdad absoluta está por encima de la razón en tanto es su meta y el espacio de realidad sin el cual aquella no podría existir; en las vías tomistas, la razón alcanza la necesidad de un fundamento extramundano para la totalidad mundana: si bien cada criatura puede explicarse en función de otra u otras, mediante principios que la razón comprende perfectamente, el mundo concebido en su integridad requiere de un principio de explicación que supera los modos de ser y la causalidad que rigen en el nivel mundano. Esto mismo se deja sentir en la explicación de la necesidad de la revelación y de la existencia de verdades que superan la condición racional humana. En este caso, la razón misma abona a favor de su propia trascendencia, haciendo palpable la imposibilidad de que por sí misma acceda a la Verdad que es la finalidad última que se inscribe en su propia constitución.

A través de estas consideraciones apreciamos un vínculo entre la dependencia de las criaturas y su trascendencia: la razón humana se aprecia a sí misma como criatura en virtud de su dependencia; más aún, aprehende las cosas en su precariedad y finitud creaturales, de ahí que en lo más real de cada una, la razón encuentre la marca de la creaturidad: la esencia es, como diría Tomás, el modo de semejanza de la criatura con respecto a Dios. La “verdad” de la cosa finita – por llamarla de alguna manera – tomada y reconocida por la razón, es como la ventana por la cual asoma la Verdad en sentido pleno, pero modificada por la concreta finitud de aquella particularidad por la que se deja descubrir. El ser finito se revela entonces como criatura a los ojos de la razón, que encuentra en la verdad misma el límite que le impide erigirse en el genuino fundamento de lo real, reconociéndose a partir de aquel momento como una criatura también.

Dentro de esa confesión de creaturidad, la posición humana adquiere peculiar relevancia, pues no sólo son los humanos criaturas a la par de las otras, con la misma dependencia ontológica respecto de la fuente original del ser, sino que su semejanza específica con ella es más grande. Como vimos, un elemento central para la creencia cristiana tradicional es la noción del ser humano como imagen de Dios. La imagen divina es manifiesta en la razón humana y, más propiamente, en la voluntad. Como la voluntad de Dios decreta en la perfección de su sabiduría la dote de ser que le corresponde a cada ser, así también los seres humanos pueden en su libertad otorgar a las cosas un valor y una dignidad que no poseen. En el reino de su alma, la persona humana puede mantener señorío el orden de la razón que ha decretado Dios en su ley eterna, imponiendo en la economía de su espíritu el orden jerárquico que puede discernir en el mundo; o bien, fraguar un orden distinto que ponga de relieve su libertad.

El pecado original, consentido por la libertad de los seres humanos no es otro que la *soberbia*, que infunde en el ánimo el deseo de asemejarse a Dios de la manera incorrecta: los seres racionales reniegan de su condición de criaturas finitas y pretenden ser los directores absolutos de sus vidas. El resultado previsible de esa maniobra no es otro que la condena del género humano, no a manos de un Dios celoso, sino de la propia creaturidad de la cual se pretendía renegar.

Dentro de esta perspectiva, los seres humanos son criaturas, que no pueden ni deben intentar vivir por sí mismos ni para sí mismos, aceptando su inevitable finitud. Su pecado consiste en pretender elevarse por encima de su condición, en un acto que no solamente es soberbio, sino también un grave error y un imposible: los seres creados no pueden eludir esa condición. En cierto sentido, toda forma de religiosidad implica la admisión humana de la dependencia respecto de un poder mayor, al cual se debe respeto, amor y lealtad. Dichos sentimientos y obligaciones nacen de la constatación de la dependencia

humana, y no del temor hacia lo desconocido o una morbosa fascinación con el poder omnímodo e impersonal de la naturaleza. Precisamente la naturaleza personal de Dios, según el cristianismo, hace posible el culto a una deidad que no es ontológicamente menor a los seres que le rinden tributo, que puede responderles a su propio nivel y que les hace sentir el poder de su propia capacidad de tomar decisiones y afectarse a sí mismos y a otros. En suma, el Dios de los cristianos es también una subjetividad, la más elevada, el Modelo Supremo o el arquetipo de la Persona, enteramente libre y, por tanto, incapaz de mal; sujeto de amor, en su más alto grado y al mismo tiempo, el objeto más amable de todos, pues es capaz de devolver ese amor y de hacer a los otros lo que Él mismo es.

La trascendencia, que puede – a nivel humano – explicarse en términos metafísicos, halla su expresión cabal en términos religiosos. La figura de la razón, sin embargo, no se pierde en la transición, ya que la felicidad es exigida desde la misma constitución de la racionalidad. La definición misma de la felicidad recoge el impulso al más allá que late en la construcción del universo simbólico de interpretación de la realidad que es la metafísica. El límite de la razón es la unidad trascendental del Ser, la Verdad y la Bondad, que se imponen a la mente humana, forzando el reconocimiento de su dependencia y creando las condiciones objetivas de la necesidad de la Revelación como solución última de las contradicciones del predicamento humano. Esta unidad de los trascendentales manifestaba también la unidad de la razón, que se constituía en la base de la afirmación sin reservas del mundo, de la presencia inmanente de Dios que no se oculta deliberadamente en la realidad, sino que se expresa en la diferencia ontológica que lo separa de las criaturas, sin dejar de ser el fundamento último de lo real.

Bajo estas condiciones, el mal y el sufrimiento no podían interpretarse como situaciones potencialmente destructoras de la integridad de la fe religiosa. Habría que presentarse una mutación radical de los términos religiosos, a una disgregación de los principios bajo los cuales era concebida la unidad de la razón, para dar origen al problema ateológico del mal.

PARTE II

EL SURGIMIENTO Y LA CAÍDA DE LA TEODICEA

LA TEODICEA CARTESIANA: RENOVACIÓN Y CONTINUIDAD EN LA TRADICIÓN AGUSTINIANA

Es difícil exagerar la importancia de Descartes en la constitución del pensamiento moderno, aunque su aportación a la filosofía de la religión ha sido frecuentemente omitida e ignorada. En las páginas que siguen me propongo hacer una interpretación de la *Cuarta Meditación* que haga hincapié en los componentes “teodiceicos” de la reflexión cartesiana y tratando, al mismo tiempo, de ponerlos en relación con el curso del resto de las *Meditaciones*. Es bien sabido que Descartes inaugura la manera moderna de pensar, centrada en el sujeto, un cambio esencial frente a la manera medieval de afrontar la cuestión filosófica. El giro cartesiano hacia la subjetividad autónoma tiene consecuencias de largo alcance para el problema que nos ocupa: la autonomía racional cartesiana transforman el modo de acceso a lo divino, desplazando a la revelación cristiana como manera suprema de la comunicación divina, y colocando en su lugar a la razón independiente, capaz por sí misma de alcanzar el conocimiento de lo que Dios es y, con ello, subsume la vida religiosa dentro de los márgenes de lo que la razón puede eternar por sí misma, una vez se le ha convertido en la autoridad suprema.

El discurso que ahora denominamos “teodicea” sólo pudo originarse bajo estas condiciones generadas por la Modernidad filosófica

DOS INTERPRETACIONES DE LA CUARTA MEDITACIÓN

Si atendemos a la presentación realizada por el propio Descartes de su propósito al escribir las *Meditaciones*, advertiremos que, en lo que se refiere a la *Cuarta Meditación*, hay una diferencia manifiesta entre la intención y la realidad. En efecto, en la *Sinopsis*, Descartes nos dice que

En la Cuarta [Meditación], pruebo que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son verdaderas; explico en qué consiste la naturaleza de la falsedad o error, cosa que debemos saber, tanto para confirmar las verdades de precedentes como para mejor entender las que siguen. He de hacer notar que no trato del pecado, que es, al fin y al cabo, un error, el que se comete practicando el mal o alejándose del camino del bien. Me ocupo, únicamente del error relativo al discernimiento de lo verdadero y de lo falso y por eso no hablo de las cosas que pertenecen a la fe y a la moral. Sólo las que guardan alguna relación con las verdades especulativas y las que pueden ser conocidas por la luz natural de la razón, constituyen el objeto de mi estudio. (Meditaciones Metafísicas [MM], Sinopsis).

De este interesante pasaje se siguen una doble consecuencia importantísima: por una parte, Descartes pretende que la *Cuarta Meditación* sea la consolidación de las investigaciones anteriores y la necesaria preparación para alcanzar la inteligencia de las siguientes; y, por otro lado, asegura que su investigación se mantendrá en los márgenes de una disquisición puramente epistemológica, que no atenderá los aspectos prácticos o las cuestiones de fe.

Sin embargo, la lectura de la *Cuarta Meditación* nos muestra un panorama diferente, que parece contrariar los propósitos formulados en la *Sinopsis*. Así, Descartes, empieza por preguntarse cuál es la naturaleza de lo falso y cómo es posible, dados los resultados de la *Tercera Meditación*, que los seres humanos puedan llegar a equivocarse. Pues, en efecto, la ruta de las *Meditaciones* nos llevó, a partir de un estado inicial de duda e incertidumbre, a la comprobación de la existencia de un Dios omnipotente y veraz, cuya existencia garantiza la fiabilidad del criterio de evidencia. Pero, habiendo demostrado que no hay Genio Maligno ni Dios Engañador, ¿cómo explicar el error?, ¿de qué manera conciliar la experiencia cotidiana de la falibilidad humana con la omnipotencia benevolente del Creador? Este problema, que

amenaza la coherencia del sistema cartesiano, guarda una semejanza innegable con el problema tradicional del mal, de suerte que bien pudiera ser considerado una versión especial del mismo, puede entenderse, en el seno del sistema cartesiano, como un esfuerzo por componer la *Primera Meditación* con la *Tercera*.

Caracterizada de esta suerte, la *Cuarta Meditación* es como un alto en la ruta del investigador, una estación de descanso en la que se hace el recuento de las jornadas anteriores y se asegura de llevar consigo todo lo necesario para no arriesgar el resultado de su expedición.

Ambas interpretaciones se oponen mutuamente, ya que si aceptamos la lectura basada en la *Sinopsis* podremos situar a la *Cuarta Meditación* en el decurso de las argumentaciones cartesianas (el famoso *orden de las razones*); pero, a cambio de ello, parece que tendremos que sacrificar los sobresalientes rasgos “teodíceicos” que animan a la segunda interpretación y que no hallan cabida en la otra¹.

Creemos, sin embargo, que hay una manera de conciliar ambas interpretaciones, de manera que los elementos de lo que a partir de ahora denominaremos la teodicea especial cartesiana encuentren no sean vistos como un excursus ajeno a la progresión de las *Meditaciones*, sino como un componente básico del proyecto de su autor.

EL PROBLEMA DE DIOS Y LA TEODICEA EN LAS MEDITACIONES

Es bien sabido que con Descartes se inaugura una nueva época del pensar, aquella presuntamente dominada por la subjetividad recién descubierta del *cogito*, el punto arquimídeo desde el cual se juzga lo real y a partir del cual se legitiman las pretensiones de la ciencia y de la vida práctica. No es, empero, menos radical la renovación cartesiana de la teología filosófica, que en cierta medida rompe la imagen heredada del lugar que ocupa el turenés en la historia del pensamiento. Porque bajo esta óptica la notable presencia de Dios en las *Meditaciones*, obra señera de nuestro autor, deviene una excentricidad o una concesión a los prejuicios de la época; quizá –como no puede evitar pensarse respecto del hombre que ocultó su obra de cosmología *El Mundo*, por temor del Inquisidor –Dios no es más que la fachada de un pensamiento consistentemente agnóstico.

Sin embargo, en la *Primera Meditación* nos encontramos con la manifestación de una experiencia que, aún en medio de la singularidad de la ruta vital del buscador de la verdad, a cuya zaga nos movemos, se debe suponer repetida en la vida de cada uno de los lectores: la experiencia del error y la incertidumbre: “[H]ace algún tiempo que vengo observando que desde mis primeros años he recibido por verdaderas muchas opiniones falsas que no pueden servir de fundamento sino a lo dudoso e incierto, porque sobre el error no puede levantarse el edificio de la verdad” (*MM I*). Esa experiencia de incertidumbre será contrarrestada, como es bien sabido, mediante el uso metódico de la duda, el radical cuestionamiento de las fuentes o principios del saber tradicional, a la busca de un elemento que sea indubitable. De camino hacia este principio, Descartes nos conduce a un primer encuentro con la teodicea, que surge al radicalizar las dudas que naturalmente ponen en cuestión las fuentes tradicionales del saber.

El método que se propone seguir Descartes consta de dos momentos: primero, rechazar toda aquella opinión sobre la que pese la sospecha de su posible falsedad; segundo, atacar no la totalidad de las opiniones que poseemos, ya que la tarea sería abrumadora, sino atender a los fundamentos o principios de los cuales depende nuestro saber. El proyecto cartesiano inicia como el examen radical de

¹Véase al respecto la caracterización de Cress.

la procedencia de nuestro conocimiento de lo real, que es la única forma de alcanzar el verdadero saber que escapa a la duda.

En el curso de ese examen radical, el indagador de la verdad reconoce que son los sentidos la fuente de las opiniones en las cuales ha creído hasta ahora, y también que los sentidos suelen engañar (MM I). Sin embargo, no puedo mantener hacia los sentidos una actitud de completa desconfianza: la inmediatez de la experiencia me obliga a creer, so pena de locura, que efectivamente las cosas son tal como me aparecen. En otras palabras, no se puede razonablemente dudar de todas las informaciones de los sentidos, ya que es mi propio cuerpo aquello desde lo cual se desvela la realidad de mis creencias. Dudar de la fiabilidad de mis sentidos, enfrentarme a la inmediatez de su testimonio, equivale a la locura, pues no es otra cosa que la desvinculación (alienación) de mí mismo operada por la razón trastornada.

Las recomendaciones de la prudencia dejan, sin embargo, un resquicio para la duda, que esta vez se toma cuerpo en el célebre argumento del sueño: las imágenes de los sueños son a tal punto indistinguibles de las de la vigilia, que no se pueden discernir unas de otras, amenazando la propia distinción entre la vigilia y el sueño. Con este argumento queda derrotada la apelación a la cordura como recurso para sostener la fiabilidad del conocimiento perceptual.

Llevando la reflexión hasta su posición más radical, Descartes supone por artificio metodológico, la realidad de esta indistinción, para descubrir el carácter de las representaciones como fuente de una realidad que se verifica a sí misma. Y es que, si bien podemos pensarnos en medio del sueño, no podemos dejar de reconocer que la representación onírica es inconcebible fuera del vínculo que la sostiene como tal, es decir, no puede *re-presentarse* sino lo que ha estado *presente*. Ahora bien, si la realidad no necesariamente consiste en los objetos que concretamente hallamos en el campo de nuestra percepción, sí que debe estar en ciertos elementos *simples y universales*, de cuya combinación resultan las imágenes de las cosas que percibimos, ya en el sueño, ya en la vigilia (MM I).

El movimiento reductor de la duda metódica nos ha conducido hasta los componentes mínimos de las imágenes o ideas de las cosas, que no son otros que la *extensión* y sus modos: “la figura de las cosas extensas, su cantidad o tamaño, su número, el lugar que ocupan, el tiempo que mide su duración y otras análogas” (MM I). La poca fiabilidad de los sentidos, la posibilidad de la locura o del sueño, parecen estrellarse frente a la indubitabilidad del conocimiento matemático: “Esté despierto o dormido, dos y tres son cinco y el cuadro tiene cuatro lados; verdades tan claras como éstas no pueden calificarse de falsas e inciertas” (MM I). El conocimiento aportado por las matemáticas es el último elemento de un proceso de análisis y reducción que ha ido descomponiendo los objetos de la experiencia hasta aquellos componentes mínimos que son la extensión y sus modos. La duda se detiene aquí, por cuanto el análisis no puede continuar más allá de lo que es percibido claramente como simple. De esta suerte, las matemáticas fundan una especie de conocimientos racionalmente aceptables: aquellos que nos deparan certeza completa.

Sin embargo, Descartes no se detiene en este punto, pues no hemos analizado hasta su fundamento *radicalmente último* la procedencia de nuestros saberes. Es en la presentación de un origen o principio más allá del cual no puede pensarse otro, que la reflexión – hasta ahora meramente epistemológica – deviene teológica y se manifiesta como pensamiento de la creaturidad.

Naturalmente, la idea de un origen de todas las cosas debe presentarse bajo la forma no criticada del saber tradicional: es de este venero que extraemos nuestro primer concepto de Dios:

Hace mucho tiempo que tengo la idea de que hay un Dios omnipotente, que me ha creado tal como soy. ¿Sé yo acaso si ha querido que no haya tierra ni cielo, ni cuerpos, ni figura, ni tamaño, ni lugar y, sin embargo, ha hecho que yo tenga el sentimiento de esas cosas que no son y me parece que existen? Y

aunque yo piense algunas veces que otros se equivocan en lo que creen estar más seguros, ¿quién sabe si Él ha querido que me equivoque al decir que dos y tres son cinco, que el cuadro tiene cuatro lados u otra cosa más fácil, en el supuesto que la haya? Dios no habrá querido que yo sea tan desgraciado equivocándome, porque Él es la Suma Bondad. Pero si a esta bondad repugnaba el haberme hecho de tal modo que siempre me engañara, tampoco debía permitir que me engañe algunas veces; y, sin embargo, estoy seguro de que me engaño. (MM I).

La tradición religiosa pone el origen radical de todas las cosas en Dios y vincula, en un solo movimiento conceptual, al acto de creación la omnipotencia. Pero entonces surge el problema de la teodicea, ya que un Dios omnipotente bien podría ser también un Dios engañador. Él podría haberlo organizado todo de tal manera que no haya la realidad que creo percibir y, lo que es aún más drástico, que aquellos elementos simples (la extensión y sus modos) que aparecían tan oportunamente para atajar el camino del escéptico, pueden ser parte de la ilusión que el Gran Engañador impone a nuestra credulidad. La convicción absoluta no es garantía contra el error, pues la experiencia nos enseña cómo otros han estado firmemente convencidos de falsedades, por lo que nada excluye que a nosotros nos pase igual. El recurso a la bondad divina – otra apelación al saber tradicional – no es satisfactoria, pues esa misma bondad impediría no sólo el engaño absoluto, sino también cualquier instancia de error, mas es un hecho que erramos.

Las consecuencias de esta apertura hacia el fundamento absoluto o, inversamente, de la exploración de la condición creatural de las cosas – incluido el sujeto cognoscente – son de dos tipos: por un lado no está claro quién es el Dios de la tradición: sus atributos parecen estar en conflicto unos con otros, de suerte que su omnipotencia amenaza su bondad; por otro lado, aún sosteniendo que Dios es bueno y omnipotente, no parece haber explicación alguna de la comprobada falibilidad humana. En suma, la interrogación radical de la duda metódica pone en cuestión la imagen divina tradicional, poniendo en primer plano una controversia tradicional sobre la conciliación entre los atributos de Dios y la experiencia de una condición adversa.

El origen de este dilema teodiceico radica en nuestro desconocimiento de la *verdadera naturaleza de Dios* o, como se expresaría mejor en la tradición agustiniana, de la ignorancia del *Dios verdadero*, pues todo lo que tenemos hasta ahora es una mera *opinión heredada*, y no un *saber consolidado* acerca de la existencia y verdadera naturaleza del Creador. En la medida en la que nuestra imagen de Dios puede no corresponder a la verdad, no estamos enfrentando al auténtico Dios: nuestro “concepto” de lo divino, desplazado de la realidad, nos ofrece una imagen falsa, un *ídolo*. Es a esta imagen falaz de Dios a la que se puede usar como hipótesis metodológica, como objetivo en el campo de pruebas de la investigación racional, al tiempo que se la somete a una rigurosa crítica, pues tal imagen la hemos adquirida en herencia de la tradición.

Es así que Descartes concede a aquél “que prefiere negar la existencia de un Dios tan poderoso a creer que todas las demás cosas son inciertas”, que “lo que se ha dicho sobre Dios es pura fábula”. Lo que sí es verdad es que “si el engañarse es una imperfección... cuanto más expuesto esté a equivocarme, cuando más probable sea que incurro en error, tanto menos poderoso será el autor de mi existencia”. Nuevamente encontramos un elemento agustiniano en la descripción cartesiana de la situación falible de los seres humanos: el error es una imperfección, un defecto y, dado que soy imperfecto, no importa qué sea la causa de mi ser, ésta será tanto más débil cuanto yo sea menos capaz de alcanzar la verdad.

Esta revelación del vínculo entre poder y engaño, junto a la apertura en la consideración de lo divino que hace posible la distancia entre el ídolo y la Realidad Absoluta, nos sitúan frente a la vertiginosa posibilidad de un ser omnipotente, pero malicioso:

Supondré, pues, que Dios – la Suprema Bondad y la Fuente Soberana de la Verdad – es un genio astuto y maligno, que ha empleado su poder en engañarme; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores son ilusiones de que se sirve para tender lazos a mi credulidad; consideraré que, hasta que no tengo manos, no ojos, no carne, ni sangre, ni sentidos y que a pesar de ello creo falsamente poseer todas estas cosas; me adheriré obstinadamente a estas ideas; y, si por este medio no consigo llegar al conocimiento de alguna verdad, puedo por lo menos suspender mis juicios, cuidando de no aceptar ninguna falsedad. (MM I)

La hipótesis del “Genio Maligno” es posibilitada por el desconocimiento del Dios verdadero y por la necesidad, en esta etapa de la investigación, de encontrar un mecanismo que evite la recaída en los viejos hábitos de pensamiento², forzando el espíritu del filósofo a proseguir la investigación de la verdad. El pensador no afecta en nada la realidad divina al hacer uso de un artificio que únicamente pone en cuestión al ídolo, a la falsa imagen de Dios, al concepto no sometido a examen que la tradición nos ha legado.

En la *Primera Meditación* queda asentada la importancia del asunto teológico como medio único de pensar en toda su hondura la validez de la empresa cognoscitiva humana, al tiempo que se demuestra que, en medio de su radicalidad, la duda metódica no afecta a la sustancia de la fe: lo que se pone en cuestión no es, a final de cuentas, la existencia de Dios, sino la del ídolo o fetiche que nuestra incompreensión de la omnipotencia divina ha permitido encumbrar hasta el nombre divino. Así pues, la “duda teológica” no es sino un recurso analítico o metodológico, cuyo fin es mantener la tensión de la búsqueda hasta el final, un método válido en tanto que deja incólume al verdadero Dios. Simultáneamente, el examen de la opinión común acerca de Dios hace aparecer el tradicional problema del mal, cuya novedosa contextualización epistemológica no oculta su naturaleza fundamental como el dilema que pone en cuestión la realidad de lo más real: la inteligibilidad de lo creado y, con ella, la de Dios.

ERROR Y TEODICEA EN LA CUARTA MEDITACIÓN

El camino de la fundamentación cartesiana nos lleva a la formulación del *cogito* como principio primero del conocer. Frente a la duda hiperbólica de un mundo controlado por una omnipotencia malévol, se alza la certidumbre habida precisamente en medio de la más radical de las experiencias de incertidumbre: “No hay duda de que soy, si él [el Genio Maligno] me engaña; y me engañe todo lo que quiera, no podrá hacer que yo no sea en tanto que piense ser alguna cosa... es preciso concluir que la proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu” (MM II).

Desde hace mucho tiempo se ha insistido en la raigambre agustiniana del *cogito*³, pero también se ha insistido en su contenido revolucionario como manifestación primera del subjetivismo de la Modernidad⁴. Queremos, sin embargo, insistir en que a esta última lectura cabe añadir el complemento del agustinismo y que sólo desde esta perspectiva puede entenderse la importancia de la idea de Dios para el proyecto cartesiano.

² “No creo hacer nada malo al adoptar deliberadamente un sentido contrario al mío, engañándome a mí mismo, y al fingir por algún tiempo que todas mis antiguas opiniones son falsas e imaginarias; quiero con esto equilibrar mis anteriores y actuales prejuicios, con el fin de que mi inteligencia no se incline hacia ningún lado con preferencia a otro...” (MM I)

³ Así, Arnauld señaló su parecido con el punto de arranque de la investigación agustiniana en las *Cuarta Objecciones*; cf. DLA II, 3.

⁴ Cf., por ejemplo, los testimonios recogidos por Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003 pp. 166-7.

Si la apelación al agustinismo se considera seriamente, el proyecto de Descartes debe ser contemplado como una original innovación dentro de la tradición que parte de Agustín y que encuentra el horizonte de la Verdad desde la propia conciencia. En efecto, el *cogito*, aún siendo el “principio fundamental de la filosofía cartesiana” (Hegel), no es, él mismo, el principio fundador del conocimiento. La revelación del *cogito* es un estadio más – aunque de importancia capital – en el proceso que lleva a Dios. En la tradición agustiniana⁵ la subjetividad es la plataforma que conduce al conocimiento de Dios. Siguiendo esta tradición, Descartes se vuelve sobre sí mismo en el curso de su meditación, tras haber encontrado que la exterioridad no es el camino apropiado para dar fundamento al saber. La búsqueda del principio indubitable es emprendida en el interior, descubriéndose en el *cogito*. Pero la forma de dicho descubrimiento es la de una ascesis que arranca con la constatación de la *fallibilidad*. El investigador se descubre a sí mismo como sujeto de error. Como ha señalado Schaeffler, “la cuestión metodológica fundamental ya no es, pues, la socrático-platónica de cómo puede el hombre verse a sí mismo como quien no sabe, sino la cuestión, todavía más radical, de cómo puede verse a sí mismo como quien yerra”⁶. La experiencia de errar difiere de la ignorancia en un sentido básico: el error es una *privatio*, no mera ausencia o *negatio*; a la inexistencia del saber debe añadirse la necesidad de su presencia: el saber falto *debía* estar presente.

La experiencia del yerro remite a la de aquello que hace posible experimentarlo, es decir, a la condición inmutable que permite reconocer el error, y que no es otra sino la Verdad, Dios mismo. Por eso el itinerario cartesiano procura la contemplación de Dios mediante pruebas que tienen su punto de partida en la propia mente del investigador. La idea de Dios es la de una “sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, por la que yo y las demás cosas (si es verdad que existen) somos producidas” (MM III). Las pruebas de la existencia de Dios parten de esa idea de lo infinito, que es previa a la intelección de mí mismo y, por lo tanto, condición de posibilidad de mi actividad cognoscente. El ser infinito es así el canon o la norma (en términos agustinianos, la medida) de la actividad intelectual humana, que no es otra cosa que el propio ser del hombre. Sin la idea de lo infinito y perfecto, ¿cómo explicarse la conciencia de la propia imperfección?: “¿Cómo podría conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta alguna cosa y no soy perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que el mío por cuya comparación conociera yo los defectos de mi naturaleza?” (MM III). La idea de Dios es, pues, el modo o canon que hace posible reconocer la imperfección - el error – en la propia naturaleza.

A la comprensión agustiniana del error como deficiencia o imperfección, sólo puede acompañar una idea de perfección absoluta en cuyo contraste descubre aquélla su propia condición fallida. Dios es, pues, el canon frente al cual el hombre se descubre a sí mismo como lábil y falible, como imperfecto⁷. A diferencia del resto de la tradición agustiniana, Descartes pone a la idea de Dios en la misma subjetividad humana: ésta ya no es la plataforma de despegue de una visión trascendente; es más bien la emergencia de la *trascendentalidad* y, con ella, de la autonomización del sujeto. Sin embargo, todavía para Descartes no se plantea en plenitud la noción de una autonomía total; lo que tenemos aquí es todavía la manifestación de una dependencia total de la criatura respecto de Aquello que le otorga el ser. De este énfasis proviene justamente la condición trascendental (en su acepción moderna) de la norma: precede temporal y metafísicamente a la acción inteligible de la criatura (es *a priori*), siendo además la *condición de posibilidad* de toda la actividad cognoscitiva. Sin ella es imposible la investigación de la verdad – en la medida en la que ésta se origina en la conciencia del error y el fallo – y, al mismo tiempo, es el objeto hacia el cual dicha investigación se orienta.

⁵Cf. DLA II

⁶Schaeffler, R., *Filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 63.

⁷Schaeffler, *op.cit.*, pp.63-4.

Las pruebas de la existencia de Dios corrigen el *status* de la idea divina que aparecía en la *Meditación Primera*: a partir de ahora conocemos al Dios verdadero (porque conocemos la verdadera naturaleza de Dios), y apreciamos en ella la medida de la verdad, la perfección infinita frente a la cual nuestra naturaleza revela su faz más auténtica de falibilidad y deficiencia. Así pues, no es posible ni el Dios engañador ni, mucho menos, el Genio Maligno. ¿Cuál es, entonces, el origen del error? ¿Cómo se resuelve el problema de la teodicea? Dado que ya entendemos la verdadera relación de los atributos divinos, no podemos sino excluir a Dios de toda participación o connivencia con el mal. La causa del engaño no puede hallarse en otra parte que en nosotros mismos. He aquí otra muestra del agustinismo de Descartes: como en el *De Libero Arbitrio*, la fuente del daño que padecemos está en nosotros. De esta manera, la razón, que metódicamente nos ha ido conduciendo hasta su propia fuente, nos lleva ahora hasta la fuente del mal, porque el error debe ser asimilado al pecado, y su *causa deficiens* no es otra que la voluntad.

Así como en Agustín la voluntad humana es la causa del pecado y lo es en virtud de que por ella somos parecidos a Dios y otorgamos a las criaturas un valor que no poseen, desafiando el orden que el Creador ha impuesto al mundo; así también la voluntad humana es la causa del error y por lo tanto, es pecado. La voluntad es la semejanza del hombre con Dios, en virtud de que, considerada en sí misma, es también infinita (MM IV). El error aparece cuando “siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo a las cosas que no entiendo, se extravía fácilmente y elige lo falso por lo verdadero y el mal por el bien; todo esto hace que yo me equivoque y peque” (MM IV). Como en Agustín, la causa del pecado es la condición humana intermedia: entre el ser y la nada, los humanos erramos y pecamos no en lo que tenemos de ser, sino en cuanto participamos de la nada: “... nada hay en mí capaz de conducirme a error, en cuanto es aquel ser soberano la causa que me ha producido, pero si me considero como partícipe en alguna manera de la nada o el no ser... me encuentro expuesto a infinidad de errores. No debo extrañarme si me equivoco.” (MM IV).

Sin embargo, la caracterización del mal como privación de Agustín no se aplica totalmente a la descripción cartesiana del error. Si bien para Descartes el error no es meramente una condición del intelecto, tampoco lo es de la sola voluntad: ni una ni otra facultad del alma explican, por sí mismas, el error. No es difícil entender la razón: ambas facultades tienen por autor a Dios, y nada de lo que de Él provenga es deficiente. La causa del error es la conjunción indebida de ambas facultades o, más correctamente, la supeditación de la razón a la voluntad. Dado que la bondad de Dios excluye el engaño, no es concebible que lo que se nos aparece clara y distintamente al entendimiento sea falso. La inteligencia sola no conduce a error. Por su parte, la voluntad es indiferente respecto de sus opciones: sólo se encarga de afirmarlos o negarlos. El lugar del error se halla, entonces, en el juicio, porque es en el juicio que se asocian inteligencia y voluntad:

Si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me equivoco; pero si me determino a negarla o afirmarla, no me sirvo como debo de mi libre albedrío, y aunque juzgue verdaderamente... no por eso habré dejado de usar mal de mi libre arbitrio, porque la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe preceder a la determinación de la voluntad (MM IV).

El error queda asimilado a la precipitación⁸ y, por lo tanto, es imputable al sujeto de conocimiento. El concepto agustiniano de privación, que dependía en última instancia de la noción de un

⁸La precipitación es considerada una de las fuentes de error por Descartes; cf. *Discurso del método*.

orden inalterable al cual falta el hombre cuando peca, se ve aquí sustituido por la actividad propia de la voluntad, vale decir, por el positivo emplazamiento de la voluntad en el juicio. Las pruebas de la existencia de Dios han demostrado, simultáneamente, la naturaleza moral del Creador, a quien no se puede imputar el engaño. La idea de Dios garantiza el criterio de validez de la evidencia, pues la justicia que le es connatural prohíbe el engaño – aún cuando para la omnipotencia divina sea una posibilidad – y proporciona al sujeto la confianza racionalmente fundada, de que el asentimiento a lo que aparece claro y distinto no lo conducirá a error.

Esta confianza (*fiducia*) tiene obviamente un carácter religioso, pero se ha desplazado hacia la subjetividad humana: la idea de Dios que se encuentra en nosotros como su impronta, nos *revela* la naturaleza moral del Creador (su veracidad), otorgándonos la certeza de que la razón no puede engañarnos, siempre y cuando nos sometamos a las evidencias que ante ella se presentan.

EL PROBLEMA DE LA TEODICEA EN KANT

EL SURGIMIENTO DEL DEÍSMO Y LA NECESIDAD DE LA TEODICEA

Si en la Edad Media el problema del mal se forjó en términos de trascendencia, en la Modernidad el problema adquirirá una formulación diferente, puesta en términos de *inmanencia* y *moralización*. La originaria unidad y equilibrio clásicos de la razón cede su puesto a la división y surge un nuevo panorama religioso. En particular, surge un nuevo entendimiento de las relaciones de Dios con el mundo, una nueva figura o concepción de la Divinidad acorde a la nueva figura del mundo. La inteligibilidad del mundo no se presenta ahora en términos metafísicos, sino físicos y la realidad apunta a una nueva autonomía, distinta de la realidad substancial que la tradición le atribuía a las cosas en tanto que meros entes. El índice de estos cambios lo ofrece, en términos religiosos, la aparición del deísmo.

La importancia filosófica del deísmo radica para nosotros en el impulso que dio a la inmanentización de los principios que constituyen la realidad. El deísmo resulta de un particular énfasis en el valor de la vida cotidiana, al que se añade, la adopción de una forma particular de la racionalidad, la racionalidad procedimental-instrumentalista. Los deístas eran voluntaristas teológicos y, hasta cierto punto, hedonistas. Estos dos elementos configuran el nuevo tipo de relación del mundo y en especial, de los seres humanos con la divinidad, al tiempo que preparan las condiciones para el abandono de la religiosidad institucional⁹.

Con respecto al primer punto, el deísmo es descendiente directo de la tradición teológica protestante y, desde el punto de vista filosófico, de las doctrinas ockhamistas y cartesianas acerca de la voluntad omnímoda divina. El Dios infinito y perfecto cartesiano no es conocido a través del mundo natural, como ocurría en la teología escolástica, sino desde el interior de la subjetividad, de la cual es fundamento *a priori*. La infinitud y perfección divinas son identificadas con la omnipotencia. Asimismo, la perfección absoluta de Dios implica, al modo tradicional, su inmutabilidad. Como consecuencia de esto, las criaturas dependen de Dios entera y absolutamente, no sólo en lo que respecta a su esencia, sino en cuanto a su propia duración. La inmutabilidad de Dios, a su vez, implica la conservación del universo en cada criatura de acuerdo a la forma específica que le ha otorgado su Voluntad. Lo anterior, naturalmente, no significa que el mundo no cambie en lo que a sí mismo respecta, sino que es conservado por Dios en la forma en la que Él lo creó (es decir, no hay cambios con respecto a la voluntad divina). Las cosas se modifican entre sí y por sí, *pero Dios mismo no las transforma*. Todo cambio en el mundo sobreviene como resultado de la mutua interacción de las criaturas y no a consecuencia de la intervención divina. Dios pone a las cosas en movimiento y decreta la ley de sus interacciones; el resto es dejado a las propias cosas en su entrelazamiento causal.

El universo resultante es un mundo puramente mecánico¹⁰ en el que no hay espacio para Dios. En *El mundo*, Descartes propone la hipótesis de un Universo material abandonado a la acción de las fuerzas mecánicas que Dios puso en las partículas materiales, de manera que, sin necesidad de su intervención, del caos de la materia inanimada surgiera un orden semejante al que desde las posturas tradicionales se atribuía a la acción divina directa. Aunque Dios no figurara en el reparto de papeles como Creador, su presencia, en tanto conservador del mundo, es absolutamente necesaria: la

⁹ Sigo aquí muy de cerca la útil caracterización hecha por Taylor en su libro *Sources of the Self, op.cit.*, caps. 14-16.

¹⁰ Es innecesario recordar aquí el famoso dualismo cartesiano.

inmutabilidad divina garantiza a un tiempo que Dios no interviene y que las cosas son mantenidas en su ser.

Estas aportaciones del pensamiento cartesiano sentaron las bases de las posturas de los deístas posteriores. Las obligaciones morales tienen su fundamento en la voluntad divina; dicha voluntad es reconocible en la naturaleza misma: se manifiesta como una ley cuyo contenido no es más que la conservación de cuanto existe. Dios ha otorgado la vida a las criaturas; por tanto, dañar o destruir la vida es oponerse a la voluntad del Creador. Esta afirmación de la Voluntad de Dios puede leerse en la disposición de las cosas en el mundo natural e, inclusive, en el corazón mismo de los seres humanos: todas las cosas buscan preservar su ser y nosotros mismos sentimos un fuerte impulso para procurarnos mayor vida¹¹.

La tendencia a la autopreservación se expresa mediante la ley divina que nos descubre que el verdadero significado de los términos “bien” y “mal” es, respectivamente, dolor y placer, en donde se introduce el hedonismo al que nos referíamos antes. La ley de la naturaleza debe tener un carácter retributivo: el dolor es, efectivamente, la marca y el castigo del mal, en tanto que el placer es la señal inequívoca del bien. De este modo, la ley natural que percibimos en nosotros y en la estructura de todo lo real es también una norma de la razón que, en este caso, no es sino la razón instrumental: al ser criaturas de un Legislador Omnipotente, que nos ha dado órdenes cuya observancia o inobservancia tienen consecuencias en el bien o el mal que experimentamos, lo más racional es obedecer.

El carácter retributivo de la ley natural es un acicate para la obediencia. Sin embargo, a fin de poder observar esa ley eterna, Dios colocó en nosotros el impulso a la conservación que llamamos *amor propio*. No se trata del egoísmo autodestructivo e irracional, sino de una disposición natural, moral y perfectamente racional. Gracias al amor propio estamos en disposición de obedecer la ley natural poniéndonos al abrigo del dolor y procurando el placer, que la Voluntad de Dios ha determinado que sean, como ya sabemos, el mal y el bien.

El *conatus*, como principio de organización de la realidad, desorganiza los distintos dominios de la realidad, dejando a cada cosa librada a la fuerza interna que le hace buscar su propio bien con independencia del orden global al que estaba supeditada teleológicamente en la visión antigua y medieval.

La razón, que nos invita a obedecer las disposiciones de Dios, es caracterizada en términos práctico-instrumentales, y no teóricos. Se ha convertido en un instrumento de cálculo y maximización de la felicidad. La obediencia a la ley decretada por Dios es el modo creatural que tenemos los seres humanos de tomar parte en el orden querido por la Voluntad divina. Al concebir la felicidad de esa manera, se confiere una gran importancia a las actividades necesarias para preservar y enriquecer la vida (las actividades de la vida cotidiana) y, asimismo, se presupone que la persecución de la felicidad individual ocasiona y participa de la consecución de la felicidad común.

La imagen de Dios es la de un prudente diseñador, cuya sabiduría y poder se demuestran en el perfecto diseño y conservación del mundo. El universo entero es concebido como un complejo mecanismo, cuyas partes se conectan unas con otras, formando cadenas de funcionamiento teleológico, en las que cada ser contribuye, de una u otra forma, al mantenimiento y prosperidad de todos los demás. Con respecto a los seres humanos, la providencia divina se demuestra en la donación de la facultad racional y en el perfecto acomodo de las necesidades y felicidad humana en el vasto plan de la Creación.

¹¹ Cf. Milbank, *Teología y teoría social*, que presenta el *conatus*, el impulso de autoconservación, como la “clave hermenéutica tanto para la naturaleza como para la sociedad”, p. 27.

La felicidad se consigue aquí y ahora, sirviendo a los propósitos naturales que Dios se ha dignado imponernos, empleando para ello la facultad racional que nos permite reconocer el bien y perseguirlo. El diseño del universo es tal, que al buscar nuestro bien producimos el ajeno. La bondad de Dios no se comprende en términos metafísicos, no es un trascendental, sino simple benevolencia dirigida hacia los seres humanos. La ruptura con la tradición religiosa anterior se completa por el desplazamiento del bien supremo: si la felicidad había consistido en el amor de Dios, ahora se convertía en la consecución del bien natural (el placer o ausencia de dolor), para el que Dios nos ha creado.

Subyaciendo a dichos cambios hay, por extrañamiento que pueda parecer, una inspiración religiosa. Dado que Dios es supremamente bueno, su relación con nosotros debe estar gobernada por el más puro desinterés: Dios no puede querer otra cosa excepto nuestro bien; en tanto que nosotros lo amamos porque es bueno, Él no necesita que le demos nada para que nos ame y procure nuestro bienestar. Por otro lado, Él nos dotó de una tal constitución que requiere que busquemos precisamente el bien natural; sólo el orgullo y la presunción nos orientan hacia esos bienes más altos que la tradición ha pretendido sean nuestro fin último. La voluntad de Dios ha sido dotarnos de esa naturaleza, no podemos separarnos de ella sin faltar a nuestros deberes religiosos y sin eludir el castigo (sufrimiento) que la ley natural ha prescrito.

La razón se ha transformado en el árbitro de la religión. Saemos con certeza de la existencia de Dios, gracias a la razón; luego, la razón deviene el elemento decisivo en nuestros intercambios con el mundo. La Providencia Divina no querrá que exista contradicción alguna entre la voluntad revelada y nuestro conocimiento de la naturaleza y de la vida humana.

Así tenemos la idea de una *religión natural*, encontrada por la razón mediante el enjuiciamiento de los principios dogmáticos de las religiones históricas y sus pretensiones de pasar por reveladas.

La formulación más cabal de la idea del predominio de la razón en materia religiosa la encontramos sin duda, en la obra de Locke. Siguiendo a Descartes, Locke encuentra en nuestra propia finitud la manifestación de la existencia divina: es nuestra propia existencia, más cierta para nosotros que ninguna otra cosa, el fundamento sobre el que descansa la existencia de Dios, pues es apelando a ella que puedo explicar la mía propia.

A su vez, la certeza de la existencia divina excluye la irracionalidad de la religión¹². A fin de asegurarnos de los contenidos de la fe debemos emplear un criterio negativo: la revelación no puede ser jamás contradictoria con la razón, no puede oponerse a lo que sabemos por intuición ni a lo que dicta la religión natural o las leyes morales¹³.

A pesar de esta inicial motivación religiosa, el deísmo lleva en sí los principios de la destrucción de la creencia tradicional. Es a partir de aquí que podemos descubrir las características propias del deísmo. El Dios no intervencionista de Descartes y sus sucesores adquiere su perfil prototípico: la bondad divina se manifiesta en el primoroso diseño del mundo, cuyo propósito (la felicidad humana) se vería frustrado si Dios se decidiera a intervenir. La acción divina, más allá de la posición inicial de las cosas, deviene contraproducente¹⁴.

Esto último también implica la desaparición de la gracia como elemento conformador del ideal moral. La felicidad es completamente mundana y asequible a través de la razón: no requiere de la intervención sobrenatural de Dios ni para ser reconocida ni para ser alcanzada: la felicidad deviene un asunto puramente cismundano.

¹² Locke, J.; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, 16, 14.

¹³ Locke, J., *op. cit.*, IV, 18, 15.

¹⁴ Esto implica, a su vez y como es bien sabido, la negación de los milagros.

Otra de las consecuencias de la postura deísta es la negación de todo valor a la revelación. Sería imposible que Dios, en su bondad, hubiera decidido revelar ciertas verdades fundamentales a algunos pueblos, al tiempo que se las negaba a otros, siendo que las presuntas “revelaciones” son igualmente importantes para toda la Humanidad. Si éste fuera el caso, Dios no podría librarse de la acusación de arbitrariedad, y su bondad, tal como se la define a partir de esta época, estaría en entredicho.

La forma en la que Dios ha determinado que se manifieste su bondad es, pues la *naturaleza*. El voluntarismo teológico hace de la naturaleza la manifestación directa de la voluntad de Dios. La felicidad es cuestión de obedecer la Voluntad divina que habla en nosotros por medio de las inclinaciones naturales: evitar el dolor y buscar el placer, objetivos que podemos reconocer y procurar maximizar gracias a nuestra razón. Esta misma razón nos obliga a reconocer un perfecto arreglo en toda la realidad, cuyos elementos se entrelazan siguiendo las leyes naturales de la mecánica, proporcionando el marco estable necesario para el despliegue de la actividad de las creaturas racionales. A diferencia de la totalidad jerárquica de la tradición, el universo deísta es una suerte de red o malla de elementos, cuyos vínculos son de naturaleza mecánica. Las relaciones entre estos seres son de tipo causal eficiente: cada ser tiene una función, mediante cuyo ejercicio se vincula con los otros. Es precisamente esta conexión la que revela la sabiduría del Supremo Artífice, pues en la excelente disposición de las cosas que ha diseñado, la función de cada una de ellas redundaba en beneficio de todas las demás. El buen orden consiste en el seguimiento de la disposición natural de cada cosa, de modo que combine apropiadamente con las demás. Esta visión universal del buen diseño alcanzaba a todos los ámbitos, sin excluir la vida social y moral.

El panorama abierto por el deísmo es, en realidad, el marco de la discusión ateológica del problema del mal. En medio de un proceso con un claro origen religioso, se desarrollan elementos que ponen en cuestión el anterior paradigma. Como señalamos, en el deísmo se realiza una inmanentización de los parámetros religiosos: la razón es des-trascendentalizada, convirtiéndose en un instrumento de cálculo a favor del placer; el Bien Supremo se identifica con la felicidad naturalizada, que no es más que la búsqueda del placer; la Providencia divina se vuelve transparente a la razón, pues repugna a la noción moderna de la bondad divina que Dios haya querido dejar oculto lo que constituye la materia misma de la dicha para los seres racionales.

En consecuencia, la propia bondad del Creador exige que el mundo que ha construido esté diseñado de manera que sus inquilinos racionales puedan alcanzar su felicidad terrenal. Si a esto añadimos la naturaleza mecánica de las criaturas, veremos que Dios sólo puede tener una Providencia general, es decir, no puede ocuparse, so pena de romper el orden que Él mismo ha decretado para el mundo, más que de los asuntos que conciernen a esta totalidad. La intervención de Dios en el mundo se limita al diseño y puesta en marcha de la fabulosa maquinaria del Cosmos; cualquiera otra injerencia significaría la negación de la propia obra de Dios.

Asimismo, la bondad inmanentizada del Arquitecto Supremo exige un igual acceso a las obras de su benevolencia, de modo que cualquiera y todos puedan obtener la felicidad; por lo tanto, la razón misma y las voces de la naturaleza deben guiarnos a la dicha, sin necesidad de ninguna otra instancia o suplemento (como la revelación histórica, la gracia o la religión institucionalizada).

Todos estos desplazamientos dejan su impronta en el problema del mal, que desde entonces adquiere los perfiles con los que lo conocemos en nuestra época. Se trata de una actualización del famoso dilema de Epicuro: Dios no quiere o no puede evitar el mal. Si no puede, no es omnipotente; si no quiere, no es bueno y no es Dios¹⁵. Es evidente que el problema sólo puede surgir bajo las nuevas

¹⁵ Cita de Hume y de Bayle. Cf. Villar Ezcurra, A. (ed.); *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995, p.17.

condiciones planteadas por la Modernidad y el entorno deísta. El mal al que se refiere el dilema no es otro más que el “mal mundano”, naturalizado y antropocéntrico de las nuevas definiciones morales: *el sufrimiento*. Bajo este nuevo paradigma, el problema del mal reaparece como impugnación de la bondad divina entendida a la manera moderna, es decir, Dios como Arquitecto del Mundo tiene que mostrar su benevolencia en el diseño de una realidad que no tenga espacio para la desdicha. En otras palabras, se pone en tela de juicio la capacidad del Diseñador Supremo para dar al mundo el orden que, bajo la nueva constelación espiritual, se exige de Él.

Pero no es únicamente el cambio en las concepciones del bien y la consecuente transformación de la idea de la divinidad, sino también los cambios en la concepción de la razón. Siendo esta un instrumento para el cálculo de placer y el dolor, y habiéndose negado la trascendencia y la concepción basada en la apelación a la bondad metafísica, la racionalidad parece exigir de la Divinidad la misma conducta maximizadora del bien. La presencia del mal en el mundo habla poderosamente en contra de un Dios perfecto, concebido en términos “racionales” como diseñador del mejor de los mundos. Y es que Dios, ser perfecto e infinito, no puede menos que crear lo absolutamente mejor. El mal es explicado como una necesidad aneja a la finitud metafísica de la criatura: Dios hace el máximo posible con la inevitable finitud de los seres que ha creado. Esta nueva dimensión del mal es lo que Leibniz denomina “mal metafísico”.

En efecto Leibniz introdujo la noción de *mal metafísico*, obligando a reinterpretar la clasificación usual de *mal de culpa* y *mal de pena*. Así, según Leibniz “el mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado”¹⁶. El mal metafísico no es otra cosa que la imperfección, contingencia y finitud de cuanto existe o, en términos religiosos, el carácter creatural de las cosas, su imposibilidad de alcanzar a Dios, quien es lo Infinito y Perfecto, el Absoluto. El mal metafísico es la causa de los otros males, que al derivarse de una condición insuperable de la creaturidad, quedan neutralizados, pues son inevitables e inherentes a nuestra condición. La perspectiva de Leibniz es la de la totalidad, desde ella, es posible postular al mundo como poseedor de una armonía absoluta, siendo los males un elemento indispensable de la economía cósmica. Incluso los monstruos y las aberraciones son aceptables pues resultan concomitantes a las leyes del Universo, las cuales forzosamente producirán bienes mayores que los males que producen (*Theodiceé*, 241, 242, 245). Los pequeños seres que conforman el mobiliario del Universo no tienen mayor importancia, ya que éste no tiene como finalidad su dicha:

Se da por supuesta la falsa máxima que la felicidad de las criaturas racionales es el único fin que se propone Dios. Si fuese así, no tendría lugar el pecado ni habría desdichas ni siquiera por concomitancia. Pero Dios faltaría a lo que debe al Universo, es decir, a sí mismo (Theodiceé, 120; 119).

El proyecto leibniziano tiene un carácter marcadamente teleológico, como se demuestra en su consideración del mal físico, su más cercana aproximación al sufrimiento. Leibniz define al mal físico como dolor, padecimiento, sufrimiento, disgusto, incomodidad; todo aquello que nos desagrada y se opone a nuestro bienestar; todo lo que experimentamos como carencia y privación (*Theodiceé*, 251). Sin embargo, el mal físico tiene una naturaleza funcional:

Puede decirse del mal físico que Dios lo quiere muchas veces como una pena debida a una culpa. Con frecuencia también, como un medio para un fin, esto es, para impedir mayores males, o para obtener

¹⁶ *Theodiceé*, 21; se cita siempre según el párrafo, siguiendo la edición de C.I. Gerhardt, *G.W. Leibniz: Die Philosophischen Schriften*, Hildesheim, 7 vols., vol.6.

mayores bienes. La pena sirve además para producir enmienda y como ejemplo. Y el mal sirve a menudo para gustar mejor del bien y para una mayor perfección del que sufre (Theodiceé, 23).

El mal físico deriva en general del mal moral y está siempre justificado en virtud de la economía del universo: desde la perspectiva de la totalidad armónica y articulada, el mal físico tiene que existir, ya que es en general la causa de mayores bienes (*Theodiceé*, §§10, 11, 13,21, 107, 108, 127, 145). Desde la perspectiva de Dios, el providente Arquitecto del Universo, no hay víctimas, ni inocentes, ni mal injustificado, absurdo o disfuncional.

El escándalo del mal depende de los supuestos culturales que postulan una suerte de *transparencia del mundo frente a la razón*: la inmanencia de las condiciones que hacen operativa a la razón se ven amenazados por la presencia del mal. Las categorías tradicionales de la teología racional y natural, desplazadas, como vimos, hacia la inmanencia e incorporadas en la naturaleza, realizaban el sueño de un mundo sin secretos para las criaturas racionales. La teodicea pretende recuperar esa transparencia en cuanto la ve amenazada por la realidad de lo *incomprensible e injustificado*. El desamparo de la razón frente al mal resulta del abandono de la dimensión propiamente religiosa o trascendente, a la cual no se puede ya apelar sin romper el círculo de las evidencias de la razón. Es por esto que finalmente la teodicea, como operación de la razón puramente especulativa, falló frente al acontecimiento paradigmático del mal en esta época: el terremoto de Lisboa de 1755.

La transparencia mundana a la razón significaba que la totalidad poseía un significado que se aclara a través de la mutua interconexión de todas las cosas, la constancia repetida en la experiencia de un orden regular para el que las pequeñas vicisitudes de la existencia eran insignificantes. El terremoto permitió cuestionar esta creencia. Por un lado, los teólogos ortodoxos vieron en el acontecimiento la oportunidad para negar la lejana y casi impersonal Providencia del deísmo: en su opinión, el hecho mostraba la existencia de un Creador personal profundamente interesado en la moralidad de sus criaturas y dispuesto a corregirlas mediante una intervención decisiva y espectacular¹⁷. Por otro, los partidarios del deísmo se esforzaron por explicar el terrible suceso como una consecuencia inalterable del orden que la Providencia ha decretado para el mundo. Sin embargo, dicha explicación es insuficiente: si el terremoto y sus consecuencias fueron el resultado de la acción de las leyes naturales, no es menos cierto para el pensador ilustrado que dichas leyes son obra de la voluntad libérrima de Dios¹⁸. Si se considera el desastre como algo necesario para el bien del universo, se puede contestar diciendo que Dios siempre tendría en su poder arbitrar medios alternativos para alcanzar su propósito¹⁹.

Cancelada la ruta de la religiosidad tradicional, el terremoto de Lisboa acabó con la pretensión, situada en el corazón de la visión deísta del mundo, de la transparencia racional del orden de las cosas. La mente ilustrada no alcanza a descubrir ningún designio en la catástrofe, pero percibe agudamente el sufrimiento, el mal de las víctimas, y se alza para denunciarlo²⁰. Los efectos del terremoto tuvieron un mayor alcance por la peculiar textura intelectual y moral de la época: si el deísta había confiado en que la bondad divina no negaría a la razón el ejercicio pleno de su actividad, manteniendo en el misterio la relación entre sus propósitos y los acontecimientos del mundo, a partir de este momento la razón

¹⁷ Cf. Neiman, S.; *Rethinking Evil*, Princeton, University of Princeton Press, 2002, p. 243.

¹⁸ Esto se expone con patético acento en el célebre *Poema sobre el desastre de Lisboa* de Voltaire, donde se lee: *No presentéis ante mi corazón atormentado/Esas leyes inmutables de la necesidad, /Esa cadena de cuerpos, espíritus y mundos. / ¡Oh sueños de los sabios! ¡Oh profundas quimeras!/Dios tiene en su mano la cadena y no está encadenado; /Por su elección benéfica está determinado todo: Él es libre, Él es justo, Él no es implacable. / ¿Por qué entonces sufrimos bajo un Señor equitativo?*

¹⁹ Así Voltaire: *¿El artífice eterno no tiene en sus manos infinitos medios, prestos a sus designios?*

²⁰ *Respeto a mi Dios/pero amo al Universo. /Cuando el hombre osa gemir por un desastre tan terrible, /No es en modo alguno orgulloso, es sensible.*

misma no parecía una regla confiable para guiar el comercio del hombre con las cosas, y mucho menos con Dios.

Habiendo significado en su origen un piadoso esfuerzo por rendir un culto puro al Dios Prepotente y Absolutamente Bueno de la tradición calvinista, mediante la eliminación de la superstición y el misterio, el deísmo terminó en una crisis desencadenada por sus propias definiciones del bien y el mal en términos inmanentes y racionalistas. El problema ateológico del mal es la consecuencia directa de esas definiciones: el mundo debe ser transparente a la razón; los designios divinos están inscritos, como leyes naturales, en la realidad misma, siendo plenamente asequibles a la razón humana; la bondad de Dios se manifiesta en la propia naturaleza, como un esfuerzo de preservación y fomento de las criaturas y de su felicidad, que se traducen a los términos mundanos de búsqueda del placer y ausencia de sufrimiento. En la medida en que nuestra experiencia del mundo no trae consigo estos rasgos de benevolencia e inteligibilidad, la *teodicea*, como empresa que toma sobre sí la tarea de justificación de Dios, se convierte en una necesidad del espíritu de la época que, sin embargo, parecía fracasar en su formulación más teórica.

LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA KANTIANA

La teología trascendental antes de Kant

La obra de Kant marca un punto de inflexión en el pensamiento teológico-filosófico cuya importancia para la cuestión de la teodicea es insoslayable. El giro kantiano en la filosofía de la religión se manifestó en la perspectiva antropocéntrica y en el carácter eminentemente práctico de la determinación de los contenidos de la vieja disciplina de la teología racional, que a su vez condujo al rechazo de la teodicea, al menos en su forma más tradicional y característicamente teórica.

La transformación del paradigma teológico llevada a cabo por Kant no fue una ruptura total con la teología tradicional anterior. De hecho numerosos elementos de la actividad filosófica anterior se conservaron y potenciaron en la reflexión kantiana sobre lo religioso y su transformación en una teología moral o práctica. Lo que caracterizó el pensamiento kantiano sobre la religión fue el abandono de la primacía del ser en las consideraciones religiosas y la adopción de un punto de vista práctico, que permitía el reconocimiento de la esfera religiosa como tal y no como un apéndice de la actividad cognitivas humana: en suma, el rechazo de la teología racional entendida como *ontoteología*. Según Collins la ontoteología “busca desarrollar la entera doctrina de la existencia y naturaleza de Dios a partir de un análisis de la idea del ser más real y perfecto. Procede enteramente de la necesidad de los principios y conceptos racionales, sin requerir de ninguna dependencia intrínseca de la experiencia humana y el mundo”²¹.

La ontoteología permite una constante revisión crítica de los contenidos de la fe religiosa: la identificación de Dios con el ser-en-sí de la tradición filosófica permite la aproximación crítica a las representaciones de lo divino; la trascendencia del ser supremo implica su inexhaustibilidad por las categorías humanas; cualquier representación de Dios estará siempre a distancia de lo que Dios es en realidad. La aceptación de los atributos divinos y su comprensión por la comunidad de fieles estaban regulados por la aceptación de la caracterización de Dios fincada en la ontoteología: el horizonte del ser dejaba siempre un “resto”, un excedente de sentido que permitía la revisión de las características atribuibles a Dios a partir de la comprensión que de sí misma tuviera la comunidad de creyentes y, al menos en parte, a partir e la forma en la que se entiende el mundo y la relación de los seres humanos con él y con su Creador. La unicidad, absolutidad y trascendencia insuperable de Dios son elementos fijos del entendimiento de lo divino en la tradición ontoteológica; la filosofía de la religión entendida como teología racional parte del concepto de Dios como “ser máximo” y despliega o desarrolla los supuestos y las consecuencias de esta caracterización de lo divino. En otras palabras, la concepción ontoteológica de Dios como ser perfecto actúa como elemento regulativo del discurso teológico: es la medida o canon de toda concepción de lo divino y, al mismo tiempo, su punto de partida²².

Precisamente en tanto que norma o medida suprema inteligible de las cosas, la tradición ontoteológica conserva una vertiente de interpretación y representación de lo divino, a cuyo origen remoto en la teología neoplatónica cabe remitir la concepción kantiana de Dios. Se trata de la

²¹ Collins, J., *The Emergence of Philosophy of Religion*, p. 103.

²² Cf. v.gr.: Hoffman, J. y Rosenkrantz, G.S., *The Divine Attributes*, Blackwell, Oxford, 2002, p.3.

representación de Dios como *fundamento de la subjetividad*²³. En la tradición agustiniana, la concepción de Dios como Modo supremo explicaba la inteligibilidad de los entes, los cuales participan de la Medida o Forma absoluta al recibir su propia medida o forma canónica de ella. Dios otorga a cada ente los límites de su ser, pero lo que es decisivo para la tradición de la teología filosófica como filosofía trascendental, es que la Medida o Modo supremo hace posible la comprensión de las cosas: el Modo no tiene tan sólo una condición ontológica (referida a las criaturas), sino una vertiente *subjetiva*, en cuanto es la Norma o Medida en atención a la cual la mente juzga las cosas y llega a (re) conocerlas. El espíritu humano reconoce lo divino en esta Norma suprema a la cual se somete y en función de la cual entiende el orden de lo real. La prueba agustiniana de la existencia de Dios recorre un genuino *itinerarium mentis a Deo* como despliegue de la subjetividad que se revela a sí misma en su condición creatural frente a la superioridad de la Verdad eterna, cuya estabilidad y elevación confirman su carácter divino.

En Descartes hallamos también una caracterización del descubrimiento de la subjetividad como autoconsciencia reflexiva. A través del camino de la duda se revela la certeza del *cogito*, como principio verificador cuya confiabilidad, sin embargo, se remite a una instancia más elevada: la idea de un infinito que no puede ser otra cosa que la impronta de Dios en la conciencia. En el examen que la razón hace de su propia constitución se manifiesta la dependencia de sus estructuras respecto de la infinitud que las sostiene y que, al mismo tiempo, las trasciende. Sin embargo, es la propia doctrina cartesiana del error en donde vemos más claramente la dependencia de la subjetividad respecto de las estructuras inmanentes que la constituyen trascendiéndola. Pues para Descartes – como para Agustín – el error se vincula con la voluntad culpable, siendo reconocido mediante la comparecencia de la subjetividad frente al tribunal de la conciencia, que lo confronta con la Verdad, Dios mismo. El reconocimiento del error supone la anterioridad de la idea de lo divino, su presencia fundante en el espíritu. La idea de infinito es condición de posibilidad de mi propia actividad cognoscente, el principio contrastivo que hace posible que reconozca el error como tal, pues todo error es una imperfección o manifestación de la finitud de la criatura que soy, dependiente de la infinitud frente a la cual me hallo desde el comienzo, cuya presencia en mí antecede a mi propia actividad subjetiva y que sólo se me revela en medio del descubrimiento de mi falibilidad. El infinito se autodescubre, en el seno de la subjetividad, como el canon, norma o medida que juzga mi imperfección y me la muestra como tal. Pero no sólo la idea de infinito me da a conocer la estructura dependiente y falible de mi subjetividad, sino que corrige simultáneamente una comprensión consuetudinaria de lo divino que hacía posible culpar a Dios del mal y el error. Ya que Dios no es sino perfección absoluta, el error es responsabilidad exclusiva de mi persona: resulta de no ser capaz de restringir mi voluntad infinita (espejo de la voluntad divina y marca de mi semejanza con el Creador) dentro de los límites señalados por el criterio interior de claridad y distinción que me ha sido revelado en la exploración de las estructuras de mi propia subjetividad²⁴.

La teología filosófica como teoría de la fundamentación de la subjetividad perfila claramente los métodos y temas de la ontoteología tradicional. La idea de Dios que sostiene la subjetividad es la representación de un principio que es ontológicamente *anterior* a las existencias fácticas y del cual éstas dependen absolutamente, tanto en su existencia como en su capacidad de ser reconocidas y comprendidas. Al mismo tiempo, la teología filosófica ofrece una apoyatura racional a la crítica de las representaciones religiosas previas: el Genio Maligno o el “dios” omnipotente malvado de las *Meditaciones* son representaciones falaces, posibles únicamente en virtud de la mala comprensión de la esencia divina. Los argumentos filosóficos reforman la comprensión de lo divino y reconcilian la experiencia y la tradición.

²³ Cf. Schaeffler, *op.cit.*, p. 61ss.

²⁴ Cf. *MM* IV.

La fuerza normativa y explicativa del fundamento se basa en su *anterioridad o prioridad* ontológica, reconocida por la mente humana como la apertura a una realidad superior preexistente. Esta anterioridad ontológica prescribe la orientación básica de toda la realidad, fijando un orden que expresa a un tiempo la voluntad del Creador y la plenitud de las criaturas. La mente humana reconoce ese orden como algo independiente y determinante a un tiempo, indisponible pero vinculante. Con Descartes, sin embargo, se presenta una novedad de gran importancia, a saber, la fuerza normativa del principio de claridad y distinción, tal como es revelado por el *cogito*, si bien se deriva y justifica por la presencia de lo Infinito en nuestra mente, se conserva como un criterio permanentemente *disponible* para el hombre: es la propia subjetividad la que se erige en principio de verificación de todos y cualquier contenido de la mente. Si la idea de Infinito es la representación divina en la subjetividad, es la propia subjetividad la encargada de aplicar el principio inmanente de verificación a todas las cosas. La fuerza normativa del fundamento yace ahora en la propia razón, como su elemento constitutivo y fundamental, aunque ciertamente remitiendo a una estructura indisponible (el Infinito). La tradicional representación de lo divino como fundamento trascendente se inmanentiza y aparece como “trascendental”, es decir, como la condición de posibilidad de la subjetividad, descubierta por la propia subjetividad en el proceso autorreflexivo que la construye como autoconciencia. La postura kantiana en la filosofía de la religión llevó este cambio hacia su culminación al conservar la tendencia crítica y correctiva de la teología racional mediante la re-presentación de lo divino en el ámbito práctico, al tiempo que se deslindaba de la empresa tradicional de concebir a Dios como una entidad superior (el Ente Supremo). Los cambios efectuados en la orientación del discurso teológico racional modificaron grandemente la forma en la que se concebía la empresa de la teodicea, en buena medida porque la crítica kantiana de la metafísica transformó las representaciones de lo divino y del mal.

El rechazo de los argumentos para la demostración de la existencia de Dios.

Como es bien sabido, el *leit motiv* de la crítica kantiana se resume en la frase célebre: “Tuve pues que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”²⁵. La fe de la que Kant habla es la fe racional, muy distinta a la creencia común y aún a los monumentos especulativos de su época y del pasado. Sabemos que el conocimiento de Dios representaba la plena seguridad de la verdad, por la participación de la mente en el orden racional que Dios impuso al mundo y del cual es fundamento y origen. El concepto o, como lo llamará Kant, el ideal de Dios es la de un ser absolutamente incondicionado que es, al mismo tiempo, condición de todas las cosas. Dios aparece como el modelo ideal de todos los seres, el elemento originario y preexistente del cual son derivados todos los demás seres. Sin embargo. La idea de Dios no nos proporciona saber alguno sobre la existencia de ese ser. De ahí la necesidad de pruebas para demostrar su existencia, empresa que ha sido por mucho tiempo la fundamental de la teología racional.

Kant considera que sólo hay tres pruebas de la existencia de Dios:

- 1) la prueba *ontológica*, que parte del concepto puro de Dios como perfección absoluta y deduce su existencia a partir de él.
- 2) La prueba *cosmológica*, que parte de la experiencia y deduce a Dios a partir de ella. Kant lo formula de esta manera: “si existe algo, debe existir también un ser absolutamente necesario. Existo yo mismo por lo menos; en consecuencia, existe un ser absolutamente necesario”²⁶.

²⁵ *Crítica de la razón pura* (citada a partir de ahora como *KrV*), Alfaguara, Madrid, 2003²¹ B30.

²⁶ *KrV* B633.

- 3) La prueba *fisicoteológica*, que considera la variedad, orden, finalidad y belleza, a fin de concluir la existencia de un Creador inteligente, máximo Diseñador y Ordenador del cosmos²⁷.

La crítica kantiana a la prueba ontológica consiste en señalar que la existencia no es un predicado real, sino lógico. El predicado real “determina” su objeto, es decir, “añade” a una proposición o juicio un concepto, dándonos nueva información sobre el sujeto²⁸. La clave para sostener la crítica radica en la distinción entre “predicado real” y “predicado lógico”, que a su vez se basa en una distinción en las proposiciones sintéticas. Hay proposiciones sintéticas que determinan al sujeto o le añaden algo, al predicar de él una *realidad* o su negación. Pero también existen proposiciones sintéticas que simplemente “ponen” el concepto o las determinaciones pensadas²⁹. La existencia no es un concepto o perfección de la cosa, sino la “posición” de la cosa misma; así pues, cuando negamos que algo exista, no llevamos a cabo una negación *determinada*, es decir, no estamos negando que el sujeto de la proposición posee un cierto atributo, lo que hacemos es una *negación trascendental*: removemos el sujeto y el predicado de la proposición.

De esta suerte, la posición kantiana respecto del argumento ontológico puede establecerse de la siguiente manera: si la idea de Dios es la del arquetipo de todo lo real, la compleción o unidad armónica de todo lo real o, a la manera de la metafísica, la *omnitud realitatis*, entonces el mero pensar en este ser no “pone” la existencia del sujeto en el cual todas ellas inhiere³⁰.

El argumento cosmológico es una variante del argumento por la contingencia (*a contingentia mundi*) en la que Kant encuentra una gran cantidad de errores y presuposiciones no fundamentadas³¹. Primeramente, al pasar de la contingencia a la necesidad se debe hacer uso de la categoría de causalidad, pero esta sólo es válida en el campo fenoménico. Además, un ser necesario sólo puede serlo con relación a la serie de acontecimientos que funda, siendo ésta y su fundamento contingentes en sí mismos. Por otro lado, al cerrar una serie de sucesos condicionados (efectos) mediante algo incondicionado se apela a un principio subjetivo y puramente formal. Pero la crítica más importante es la que relaciona el argumento cosmológico con el ontológico. Lo “necesario” es una condición resultante de la explicación de lo contingente (una mera regla), por lo que no se identifica con una existencia determinada. Por eso una vez alcanzada la condición incondicionada, se hace necesario demostrar su existencia; eso significa, por ende, que el argumento cosmológico se apoya en el ontológico, de suerte que si éste es inválido (y Kant piensa en efecto que lo es, como ya vimos) también lo será la prueba cosmológica³².

La tercera prueba es rechazada por Kant en los mismos términos. Kant observa que lo concluido por la prueba no es la existencia de un Creador omnisuficiente y libre, sino únicamente de una suerte de Arquitecto o Demiurgo sobrehumano, que ejerce su actividad sobre un material preexistente y bajo las limitaciones que éste le impone³³. Para apoyar la existencia de un ser omnisuficiente habría que pasar de la condición formal de Ordenador supremo a la de un ser necesario para los seres contingentes (es

²⁷ KrV B 654 s.

²⁸ KrV B626.

²⁹ KrV B627.

³⁰ Una explicación muy completa de las complejas ideas metafísicas que subyacen a la formulación kantiana del argumento y de su crítica puede hallarse en Wood, A., *Kant's Rational Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, pp.20- 132.

³¹ KrV B 637.

³² KrV B 648.

³³ KrV B 655.

decir, saltar a la prueba cosmológica) y de ahí, a demostrar que el ser necesario existe (pasar a la prueba ontológica)³⁴.

Las tres pruebas de la existencia de Dios están relacionadas entre sí, porque todas dependen de los presupuestos de la metafísica tradicional. De entre las tres destaca la prueba ontológica, verdadero compendio de la ontoteología, en la cual, al decir de Kant, descansan las otras dos. La crítica kantiana a la ontoteología y a sus derivaciones, la físico-teología y la cosmo-teología no se resuelven en la afirmación del ateísmo. La idea de Dios (como las de alma y mundo) no puede ser usada de manera constitutiva, es decir, no puede emplearse como objeto de conocimiento, sino que posee una función meramente *regulativa*, como ideas que ordenan la experiencia para darle la máxima unidad. La idea de Dios, que es la que más nos interesa aquí, aparece como la hipótesis de que la existencia contingente del mundo y de todos sus objetos tiene su origen en un único ser necesario³⁵. Esta hipótesis no puede ser demostrada teóricamente, pero puede ser admitida por otras razones.

En síntesis, Kant no sólo no abandonó la teología racional, sino que continuó el camino crítico que la anima, demostrando la inviabilidad de las pruebas tradicionales, pero conservando la idea de Dios como el inobjetable e ineludible Ideal de la razón. La crítica kantiana a la metafísica implica el abandono de la tradicional ontoteología, base de la comprensión teísta del mundo, y su reemplazo por una metafísica basada en la subjetividad y de carácter antropocéntrico.

El argumento moral kantiano: el significado de la adopción del punto de vista práctico

La función regulativa de la razón se manifiesta incluso en mayor medida en el aspecto práctico. Aquí la razón descubre la causa de una permanente disputa en la que la virtud y las inclinaciones sensibles compiten para determinar quién debe orientar la conducta del ser humano³⁶. Kant, sin embargo, resuelve el problema apelando a la noción de *autonomía* y haciendo de la ley moral racional el punto arquimedeo de la moralidad.

Como tales, las ideas de *autonomía* y de *ley moral* son distintas, y también permiten una distinción con el concepto de *libertad*. La ley moral es el principio racional que yace en la conciencia del sujeto moral y de cuya presencia el sujeto se hace consciente de manera necesaria a través de un *interés especial*, que lo orienta a la acción en el sentido de la ley: el *respeto*. La ley moral es la norma fija, universal, invariable, no derivada de ningún hecho empírico ni descriptible a través de ninguna intuición, que hace de los seres humanos seres morales. La presencia de la ley en la conciencia humana como un *factum* de la razón constituye el rasgo más acusado de su finitud, al tiempo que desvela la posibilidad de una superación de la perspectiva teórica en la cual se ha encaramado la metafísica tradicional.

La ley moral denuncia la finitud del sujeto en cuanto aparece como el elemento constitutivo de una normatividad que sólo puede oponerse a las inclinaciones naturales de los seres humanos (es decir, al conjunto de las condiciones que los definen como parte de la *especie humana*) y, al mismo tiempo, en su incondicionalidad, no necesita apelar a ninguna autoridad externa a sí misma. Situada en el fondo de la subjetividad, la ley moral no remite a ninguna experiencia del infinito, a ninguna forma de trascendencia o “más allá” de sí misma. Pese a ello, la fuerza permanente de su llamamiento a la existencia moral se deja sentir en la conciencia de cada uno.

³⁴ KrV B 649.

³⁵ KrV B 669.

³⁶ Cf. *Crítica de la razón práctica* (KrPV), trad. Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2002; *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Rel), trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001, pp.77ss., notas de Kant.

La autonomía es la conformación de la voluntad a la ley moral, la condición de posibilidad de la moralidad en tanto que implica que la subjetividad puede ser construida más allá de las inclinaciones de la sensibilidad. Así, por un lado, la autonomía implica que los seres humanos pueden romper con la inmediatez de sus inclinaciones naturales; por otro lado, implica la posibilidad del seguimiento de una norma cuyo origen sea interior al sujeto mismo, o lo que es lo mismo, la posibilidad de que el sujeto se construya a través de la obediencia a la ley moral³⁷. La volición sometida a su propia ley es la autonomía³⁸.

A su vez, la autonomía se vincula con la noción de *dignidad*, esto es, con la condición especial y exclusiva de los seres humanos como proveedores de sentido al mundo y, con ello, como fines de la creación³⁹, en la medida en que poseen libertad y determinan por sí mismos la norma de su conducta. No es, pues, a un orden exterior al que los seres humanos se adaptan, sino a la configuración de su propia ley. La susceptibilidad a la razón es la disposición ontológico-antropológica que Kant denomina *personalidad*⁴⁰.

Esto no significa, empero, que la ley moral haga a la subjetividad del sujeto, en cuanto que éste sólo sería tal si obedeciera a la ley moral. En efecto, la libertad de cada sujeto no está construida sobre el fundamento exclusivo de la ley, de suerte que, sin ella, habría que pensarlo como desaparecido y sin responsabilidad. Al contrario, es la libertad la condición de imputabilidad del sujeto: porque es libre es responsable, y no podría serlo sino a condición de que no hubiera la posibilidad de un determinismo de las inclinaciones naturales. La inobservancia de la ley moral no excluye la autodeterminación del sujeto, sólo excluye la realización de su autonomía, en cuanto su voluntad no adopta la ley que proviene de ella misma (o mejor aún, de la razón).

Es la autonomía kantiana la clave del nuevo paisaje espiritual que se establece a partir de entonces entre la religión y la moral, entre el voluntarismo y anti-voluntarismo teocéntrico: para Kant, los mandamientos divinos serían tan heterónomos como el seguimiento de las inclinaciones sensibles. Esto significa que no hay una participación teonómica de la voluntad de Dios en la voluntad humana, como pensaban la tradición, de suerte que, sin violar la libertad de la criatura racional, y aún potenciándola, la ley divina sea la norma moral inequívoca⁴¹. A partir de Kant, el propio Dios aparece sujeto a la normatividad de la ley moral.

En términos más metafísicos, la función tradicional de lo divino como Norma suprema, Modo o Medida única de la realidad, en la cual coincide el ser de las cosas por participación, es ocupada por la razón misma, cuya función o aspecto práctico es la ley bajo cuyo ordenamiento se configura un mundo moral⁴². La razón deviene el modo o medida supremo de ese ordenamiento, en tanto que Dios se mantiene como un mero garante del orden de la realidad, a cuya consecución se subordina como parte de las exigencias de la razón misma.

Lo anterior se echa de ver claramente en la determinación del lugar ocupado por la idea de Dios en este nuevo paisaje espiritual. La crítica kantiana a la metafísica descubre en la idea de Dios una mera

³⁷ Cf. Chaliel, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, Caparrós, Madrid, 2002, pp. 80-1.

³⁸ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, "Constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma su ley". Cf. también Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001

³⁹ Cf. *Crítica del discernimiento* [KrU], citado por la reciente edición de R. R. Aramayo, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, §84, Ak, V 435; *Rel*.

⁴⁰ *Rel* VI, Kant define la personalidad como "la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío."

⁴¹ V. *Summa theologiae*

⁴² El Reino de los fines de la *Crítica de la razón pura* (KrRV) o la comunidad ética de *Rel*.

hipótesis, pero, desde el punto de vista práctico, postular su realidad resulta de una *necesidad* de la razón, pues sin aquella, el Bien Supremo (objeto de la razón práctica) quedaría sin efectuarse. Como han observado algunos comentaristas⁴³, el llamado “argumento moral” no es una prueba en sentido estricto, ya que no cambia la fe en saber ni establece las condiciones objetivas para la construcción del conocimiento⁴⁴. El argumento, sin embargo, surge de un interés *racional* (es decir, no de un interés pragmático destinado a la obtención de un determinado objeto de la sensibilidad, mediante una acción que sólo se toma por consideraciones hipotéticas o condicionales⁴⁵) que no consiste en otra cosa que en la determinación de la voluntad con respecto a su objeto último: el *Bien Supremo*. Dado que los seres humanos son seres finitos que viven en un mundo diferente a ellos y que sólo pueden conocer y controlar en medida limitada e imperfecta, las consecuencias de su acción escapan a su control. Sin embargo, no pueden ser indiferentes al resultado de la final de sus esfuerzos, de suerte que se ven impulsados a afrontar la cuestión de si el curso de naturaleza armonizará o no con sus propósitos morales. Sin esta concordancia entre el mundo natural y el mundo moral, la empresa humana aparece como un absurdo. Si bien los seres humanos están incondicionalmente llamados a la obediencia de la ley moral y ésta, como ya hemos dicho, es válida independientemente de cualquier sanción exterior – incluida la religiosa – en tanto que *actividad racional* (intencional o deliberada, dotada de *sentido*), debe implicar una finalidad, que no es otra que el Bien Sumo. Como Kant señala, hay dos aspectos del Bien Supremo: el Bien *supremo* u *originario* (la virtud) y el bien *consumado* o *perfecto* (la felicidad)⁴⁶.

La inclusión de la felicidad en la definición del objeto mismo de la moralidad es sorprendente, dado el énfasis kantiano en la autonomía y la validez irrestricta de la ley moral. Aunque la felicidad no es un fundamento de la acción moral, en tanto que es ajena a la ley y por tanto motivación heterónoma, no es, sin embargo, ajena a la constitución de la subjetividad humana. Kant define a la felicidad como “el estado de un ser racional dentro del mundo, al cual en el conjunto de su existencia le *va todo según su deseo y voluntad*, y descansa por tanto en el hecho de que la naturaleza coincida con su finalidad global, así como con el fundamento esencial que determina su voluntad”⁴⁷. En tanto que finitos, los seres humanos viven sometidos a la necesidad de un constante intercambio con aquellas cosas que permiten la satisfacción de sus necesidades, que proporcionan el complemento de su precariedad existencial. La disposición humana a la satisfacción de las necesidades en el intercambio activo con las cosas y con los otros seres humanos es lo que Kant llama *amor propio*, arraigado en las condiciones ontológico-antropológicas de las *predisposiciones al bien*: la *animalidad* y la *humanidad*⁴⁸. Como elementos constitutivos de la condición humana misma, las disposiciones al bien exigen la felicidad, es decir, no se puede tachar el deseo de felicidad de ser intrínsecamente opuesto al bien moral originario (la virtud); al mismo tiempo, esta dependencia necesaria de los seres humanos respecto de lo otro de sí mismos (el

⁴³ Por ejemplo, Odero, J.M., *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1992, p.134s); Michalson, G. E., *Kant and the Problem of God*, Blackwell, Oxford, 1999, pp. 45ss.

⁴⁴ Véase, a propósito de las diferencias ente fe, saber y opinión *KrRV* A820ss/B848ss.

⁴⁵ Cf. Odero, *op.cit.* .Cf. *KrV* A823s/B851s.

⁴⁶ *KrPV* Ak V 110ss.

⁴⁷ *Op.cit.*, Ak V 124.

⁴⁸ *Rel.* La *animalidad* es la disposición o tendencia humana a la conservación de la vida biológica, una forma del amor a sí mismo que procura la satisfacción de las necesidades más básicas. La *humanidad* es también una disposición surgida del amor propio, pero en la que interviene la comparación, es decir, hay en ella un elemento racional, mediante el cual el individuo se juzga feliz o desdichado en comparación con otros individuos, procurando, a través de esas comparaciones, evitar ser superado por ellos, es decir, conservar la igualdad. Kant hace ver que ambas disposiciones, buenas en sí, pueden ser subvertidas, transformándose las tendencias naturales y sanas en otros tantos vicios: de la animalidad, la lujuria, la gula y el desenfreno; de la humanidad, la envidia, los celos y la ingratitud.

mundo y el resto de los seres racionales) manifiesta su vulnerabilidad y la imposibilidad de eludir las exigencias de satisfacción de esas necesidades. Aunque racionales, los humanos son también finitos y su finitud es parte de lo que son; por ello la correcta determinación del bien sumo no puede prescindir de la felicidad, esa dimensión insoslayable de lo que representa ser un *humano*.

La unidad de los principios de la vida del ser finito racional, a saber, virtud y felicidad, se nos dan a priori, según Kant, pero su consecución nos lleva a una *antinomía de la razón práctica*⁴⁹, pues no existe manera de que los seres humanos, por su propio esfuerzo, puedan vincular la virtud (incondicionalmente exigida por su razón) con la felicidad (elemento contingente de la satisfacción de sus inclinaciones sensibles). Tal como Kant la presenta, la antinomia resulta de la diferencia entre el mundo natural – regido por leyes deterministas – y el mundo moral – en el que priva la “causalidad por la libertad” de la ley moral. Desde esta formulación, es necesaria la existencia de un ser que haga posible el cumplimiento de la debida proporción entre la virtud y la felicidad, y que no es otro que Dios. La cuestión central es determinar *qué* justifica la inclusión de Dios en la determinación del argumento y, con ello, determinar *cuál* es el papel jugado por Dios y por la razón en este asunto.

Para J.M. Odero el llamado “argumento moral” es un argumento de carácter metaético, que pretende responder a la cuestión del sentido mismo de la acción moral. Si se aceptara que no hay manera de resolver la antinomia de la razón práctica, la actividad moral humana devendría absurda. El argumento moral sería muy semejante al argumento ontológico; como éste, su objetivo es dar a conocer (tematizar) los fundamentos performativos del obrar moral. El argumento moral simplemente saca a la luz aquellos elementos que siempre habían estado presentes en la acción moral. La experiencia de la libertad, tal como se muestra en la ley moral, testifica con fuerza incomparable la existencia de Dios, cuya presencia está implicada en las condiciones que hacen posible la ley. La conciencia humana, plenamente personal y subjetiva, de la ley moral, es la mediación entre la autonomía humana y la trascendencia de Dios⁵⁰. De este modo, vale decir que la fuerza del argumento moral reside en la exigencia racional implícita en el acto volitivo mismo. Como dice Michalson: “[E]l agente moral, no pondera la posibilidad de la existencia de Dios como una posibilidad metafísica entre otras...Más bien, el agente descubre mediante el examen de la razón práctica misma que la existencia de Dios es presupuesta en la misma actividad de la agencia moral”⁵¹.

Allan Wood, por su parte, sostiene que la fe moral kantiana tiene su origen en una opción por la racionalidad que impide a los seres humanos caer en la desesperación. La razón, confesamente finita, decide permanecer fiel a sí misma frente a la desesperación que se abre ante ella, mediante la apertura de la fe. La fe práctica o moral aparece como una *opción* que el sujeto moral tiene ante sí como medio para preservar su propia racionalidad y la coherencia de sus actos⁵².

Así pues, la relación entre Dios y la razón adopta una nueva forma, marcada por el abandono de la teoría y de las descripciones “objetificadoras” de la naturaleza o el ser de lo divino: la certeza de la existencia de Dios adquiere un carácter moral, no sólo en el sentido homónimo de una pertenencia al ámbito de la vida práctica, sino de su propia condición epistemológica, como objeto, no de saber ni de opinión, sino de *fe*. Y esta fe no posee un contenido cognitivo, es decir, no es *saber*, sino una orientación práctica de la subjetividad, el reconocimiento libre de un sentido para las acciones. Por eso Kant advierte

⁴⁹ KrPV Ak V 113-114.

⁵⁰ Wood, Allen, *Kant's Rational Theology*, pp. 20ss; Odero, J.M., *op.cit.*, p.139ss.

⁵¹ Michalson, G.E., *Kant and the Problem... op.cit.*, pp. 35-6.

⁵² Wood, Allen, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1970, p. 250ss.

que la aceptación de la existencia de Dios no es una prueba o demostración objetiva⁵³, sino un *postulado* que garantiza la racionalidad del propósito o sentido de la vida dirigida hacia un fin moral.

Bajo esta caracterización, e independientemente de la fragilidad de la prueba kantiana, se abre un horizonte de posibilidades para la filosofía de la religión. En primer lugar, el “argumento moral” mantiene una distancia entre la fe y el conocimiento genuino, es decir traslada la condición del lenguaje y de las acciones sobre Dios a un ámbito distinto al de la representación teórica.

En segundo lugar, este ámbito es de carácter práctico, pero no necesariamente se confunde con la moral; en efecto, Kant insiste en la fundamentación autónoma e incondicional de la ley moral, su carácter imperativo y prescriptivo, independiente de cualquier sanción externa y cuyo valor radica precisamente en no dejarse someter a la condicionalidad de lo situado fuera de sí, sino en ser la fuente de su propia validez. La aparición de lo religioso ocurre en el espacio del sentido u horizonte de inteligibilidad en el cual se pone el sujeto moral, habiendo reconocido de antemano la validez imprescriptible de la ley moral. La existencia de Dios no otorga su fundamento y validez a la máxima moral, ni hace inteligible la ya diáfana exigencia de la razón. Aunque la moral se sostiene por sí misma, su sentido último pende del reconocimiento de un valor que se escapa a la apropiación o reconocimiento de la ley⁵⁴.

En tercer lugar, este uso de la razón es una vuelta hermenéutica de la razón sobre sí misma, un autodescubrirse de la razón en su movimiento interno. Pues la razón se plantea o descubre ciertos objetos propios (el Sumo Bien, como síntesis del bien originario y el bien consumado, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios), como finalidades propias de la razón, que deben ser alcanzados por la propia actividad racional. Esta actividad se manifiesta en la primacía de la razón práctica sobre la teórica⁵⁵, mediante la cual se recuperan los objetos del pensar especulativo en los que se centra el interés de la razón práctica. Dada la unidad de la razón, aquellos objetos que el uso especulativo no podía penetrar, son recuperados por el uso práctico como principios originarios suyos, obligando al uso teórico a reconocerlos como algo ajeno, pero en última instancia componible con el cuerpo de principios que ya ha aceptado, estableciendo los lazos y conexiones que los unen y admitiéndolos como *ampliaciones* de principios en un sentido o uso diferente⁵⁶.

Así pues, ni teórica ni práctico-prescriptiva, sino práctico-orientativa o donadora de sentido, la creencia religiosa se coloca en un nivel de discurso que *exige* o contempla como *presupuesto* el nivel moral, pero que no se identifica con él y, menos aún, le antecede como cimentación. El nuevo discurso se mantiene como una opción libre, que conserva el sentido de las opciones práctico-morales, que otorga esperanza en la posible confluencia de la vida feliz y la obediencia irrestricta a la ley.

Los vínculos entre fe y razón son, empero, más ambiguos de lo que cabe pensar bajo el modelo trascendentalista. Michalson ha hablado de un “principio de inmanencia”⁵⁷ que explica la traslación de prerrogativas y funciones del ámbito trascendental a la inmanencia de la acción mundana e histórica y, muy señaladamente, de Dios a la razón. La autonomía de la ley moral se establece como el nuevo patrón o medida o de la acción, por encima de la sanción divina; si Dios ordenara una acción moralmente condenable, no habría razón alguna para obedecer; aunque tampoco la habría para obedecerlo si Dios

⁵³ Michalson, *op.cit.*, señala en sus críticas que el mismo concepto de existencia, aplicado a Dios, no parece tener mucho sentido desde la perspectiva kantiana.

⁵⁴ Cf. Rodríguez Aramayo, R., *Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001, pp. 68-70.

⁵⁵ Cf. *KrPVV* 119ss.

⁵⁶ *KrPV* V 122. Michalson, *Fallen Freedom...*, *op.cit.*, p. 87, sugiere que hay una semejanza entre las relaciones de la razón práctica y la razón especulativa, por un lado, y la fe religiosa y la razón, por el otro.

⁵⁷ Michalson, G., *Kant and the problem...*, *op.cit.*, pp. 19ss.

ordenara algo compatible con la ley moral, pero que debiese hacerse por mor de Dios mismo; la razón posee sus propios “intereses” y “necesidades”, que procura “satisfacer” activamente. Ya no es Dios el quien revela las metas de la acción, sino que es Dios quien es *revelado* o *evocado* por la *razón*, intensamente ocupada en la consecución de sus objetos; por último, el objetivo final de la actividad humana, el Sumo Bien, se hace inmanente en la historia, convocado por la exigencia de la razón práctica, que convierte en su *télos* inmanente la construcción de un mundo moral humano, una *comunidad ética*, en la que la razón es la misma gobernante providencia que concilia los intereses de la totalidad de sus miembros⁵⁸.

Además, la evocación misma de lo divino en el argumento moral depende de una consideración extramoral que constituirá el enlace con las perspectivas siguientes sobre el mal y la religión. No es la presencia de Dios que se *revela* en el orden inteligible de lo real, sino una exigencia *metafísica* de *armonía* y *orden*, de *proporción* y de unidad, cuya violación, en un universo en el que la justicia no alcance cumplimiento cabal, sería intolerable. No es tanto la fundamentación de la moral, sino el absurdo de un mundo en el que las criaturas racionales estén abocadas al fracaso final y la desproporción – aquí en un doble sentido - escandalosa de los bienes de fortuna y la virtud no se corrija. Pese a lo afirmado por Odero⁵⁹, Michalson no sólo está formulando el principio de que la moralidad está fundada o adquiere sentido sobre algo extramoral; de hecho, lo que Michalson afirma es que *el argumento moral* está fundado en una *premisa no moral*, pero esa premisa *no es de tipo religioso*. El principio subyacente es de carácter metafísico, como ya ha sido apuntado, pero debe considerársele una *exigencia de la razón*, que fuerza los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. El protagonismo de la razón es aquí, si cabe, más evidente que en el resto de la prueba: a diferencia de lo señalado por intérpretes de Kant como Wood u Odero, la prueba kantiana no meramente “desvela” los presupuestos performativos de la acción moral, sino que pone de relieve una estructura metafísica concebida desde la subjetividad y a la cual resulta inadmisibles no plegarse, de ahí la “necesidad” de postular la existencia de Dios. Pero Dios no es aquí revelado o descubierto como principio subyacente de la moralidad o del sentido de la existencia, sino una condición del cumplimiento de los fines de la razón, cuyo principio de armonía o proporción es el motivo impulsor del proceso.

La ambigüedad del legado kantiano se revela en las diferentes interpretaciones de su obra. Para unos (*v.gr.*, Wood y Odero) Kant recupera una visión de los fundamentos de las actividades racionales, que, dejadas al libre juego de su dinámica, se encierran en una dialéctica que los conduce a un callejón sin salida. Las antinomias son el reflejo de la *insuficiencia* de la razón para pensar su propio fundamento. La solución es apelar a un principio que no tiene porqué ser contrario a la razón, pero que está más allá de ella y la hace posible. Para otros (como Michalson), la obra de Kant abre la posibilidad de una paulatina prescindencia de Dios en el lenguaje y en el pensamiento⁶⁰.

Deseo argumentar que la tensión entre estas posiciones interpretativas refleja, en cierto nivel, la tensión presente en la propia obra de Kant. Pensador transicional, como señala repetidamente Michalson, Kant introdujo un nuevo punto de vista sobre el problema religioso que reformó el tradicional cometido de la filosofía de la religión. Kant conserva ciertos elementos del lenguaje religioso tradicional,

⁵⁸ Michalson, G., *ibid.*; para la noción de comunidad ética, v. *Rel.* VI, 69; también Rossi, Anderson-Gold, Wood, en Rossi, P. (ed.), *Kant's philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

⁵⁹ Odero, J.M., *op.cit.*, p. 153.

⁶⁰ Michalson, de hecho, argumenta que la obra de Kant es un estadio intermedio entre Lutero y Feuerbach, una estación en el camino del descubrimiento de que “el secreto de la teología es la antropología”. V. Michalson, G., *Kant and the Problem of God*, *op.cit.* esp. “Conclusion”.

pero a través de ellos introduce ideas distintas, merced a un mecanismo de interpretación de los textos religiosos que tiene como fundamento la autonomía de la razón.

La recuperación kantiana de los términos religiosos se hace con independencia de los dictados de la razón teórica, es decir, abriendo un nuevo campo de discurso *metaético*, que inquiere en última instancia por la orientación última de las acciones humanas. El campo de la moral es desbordado, no en cuanto que requiera una complementación de carácter religioso, sino en cuanto no permite pensar la necesidad racional de una proporción entre las intenciones morales y las consecuencias que éstas tienen en el mundo, así como sus repercusiones en la evaluación del sentido o valor implícitos de éstas.

Asimismo, hay una vuelta sobre sí, una *re-flexión* que descubre los fundamentos de su propio aparecer como condiciones de posibilidad. Odero y Wood parecen creer que, bajo las condiciones de aparición y funcionamiento de la razón en sus usos teórico y práctico, se encuentra la figura de la Divinidad, potenciando y permitiendo la realización humana. Michalson ve en la razón al único protagonista de esta historia, pero eso mismo la presenta como aquello que se revela a sí mismo en las variedades de su actividad, el principio activo, cuasi-providencial, de la donación de sentido.

En estas interpretaciones, lo que asoma es un horizonte nuevo, no lastrado por la necesidad de vincular el lenguaje religioso con el saber teórico y, para ser más precisos, no se concluye que la divinidad esté situada en la esfera de lo que *es*, en el mundo de lo existente y teorizable. Lo divino pertenece al *horizonte del sentido*, a la orientación del pensar y el obrar, es decir, a la esfera de lo práctico. Es por ello que la prueba moral no concluye la *existencia* de Dios (un “hay Dios y podemos saber que lo hay”), sino con la esperanzada posibilidad de un sentido del obrar humano, que es aceptada o rechazada libremente por el sujeto, que no fuerza el asentimiento, sino que persuade con la promesa de una dirección posible para la realización de las más acariciadas esperanzas. Los postulados prácticos enseñan una representación de nosotros mismos como agentes morales, nos dicen que al obrar lo hacemos guiados bajo el presupuesto de que gozamos de libertad y de que los resultados de nuestra deliberación iniciarán una nueva serie de acontecimientos en el mundo. Asimismo, la idea de Dios es la representación de la suprema sabiduría conoce el bien supremo y cuida de la conveniente proporción de felicidad y virtud. Si el uso teórico de la razón es insuficiente para llegar a lo nouménico, las exigencias de la razón práctica abren la puerta de la trascendencia y legitiman una cierta forma de hablar de Dios y relacionarse con Él.

LOS ATRIBUTOS DE DIOS Y EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

El concepto moral de Dios

El argumento moral descubre a Dios como postulado de la razón práctica y nos permite referirnos a Él con un lenguaje nuevo: como aquel poder capaz de llevar a cabo el deber de fomentar el Bien Supremo. De esta suerte, podemos representarnos a Dios como lo que Kant llama “sabiduría suprema”, pues para Kant la sabiduría es, “considerada teóricamente, *el conocimiento del bien supremo* y prácticamente, *la adecuación de la voluntad al bien supremo*”⁶¹. Esta es idea es diferente de la del sabio Arquitecto cósmico de la tradición deísta, pues ésta no incluye la consideración del bien supremo, sino la mera adopción de los mejores medios para un fin cualquiera⁶². De esta forma, el concepto de Dios aparece como una representación *práctica*, cuya especificación y articulación sólo puede hacerse, por tanto, en términos morales.

⁶¹ KpV V, 131.

⁶² La doctrina kantiana garantiza la consecución del Bien Supremo en virtud de que es el fin de Dios en la creación; cf. KpV *loc.cit.*

La moral nos proporciona un conocimiento de Dios a través de tres principios distintos e irreductibles⁶³ que poseen una jerarquía inmutable: Dios es, principalmente, un *Legislador Santo*; en segundo término, *Gobernador Benévolo*; en tercer lugar, *Juez Justo*.

Por el primer atributo, Dios es poseedor de una voluntad santa, es decir, su voluntad es siempre conforme con la ley moral, al punto de que puede considerársele como la personificación de la ley moral misma⁶⁴. Su carácter legislativo corresponde a la representación de Dios como *mandante* de la ley, pero no como su origen, esto es, podemos representarnos la ley de nuestra razón práctica como procedente de la voluntad de un legislador supremo, quien no tendría obligaciones pero sí derechos, de suerte que su voluntad sería ley universal, aun cuando no sería el autor de la ley.

Por el segundo atributo, nos representamos a Dios como autor de la felicidad que completa y perfecciona al Bien Supremo. Como ser *bueno*, Dios se complace en la prosperidad y la dicha ajenas, sin considerar la propia. Mas Dios se basta plenamente a sí mismo, de suerte que no tiene que cuidarse de su propia dicha y es capaz de cuidar enteramente de la dicha ajena⁶⁵. Pero además, esta benevolencia se convierte en el modo de gobernar Dios al mundo, pues sólo representándolo como gobernante providente podemos completar la imagen de su bondad en relación al Bien Supremo.

Por último, la justicia divina aparece en la relación entre la virtud y la felicidad que caracteriza al Bien Supremo. La voluntad de Dios debe ser pensada como justa, es decir, como limitada por el respeto a la ley moral en lo que se refiere a la producción y distribución de la felicidad. Ahora bien, en la realización concreta de esa justicia respecto de las criaturas, se debe considerar a Dios como juez⁶⁶.

La representación de Dios no sería completa sin la descripción de otros atributos divinos de carácter no moral. Dichos atributos deben ser considerados como las condiciones de posibilidad de la atribución de los rasgos morales que ya hemos indicado. Estos atributos no morales son la *omnisciencia*, la *omnipotencia*, la *omnipresencia* y la *eternidad*.

El primero de estos atributos está relacionado con la incapacidad humana de hacerse una representación de su verdadero carácter moral. El juez justo debe conocer, en cambio, el auténtico valor moral de las acciones, lo cual no se puede experimentar intuitivamente, pues se rige por la ley de la libertad, que pertenece al ámbito nouménico. Como la prueba moral de la existencia de Dios nos convoca a admitir la necesidad de un juez justo, es necesario que posea la omnisciencia⁶⁷.

El segundo atributo resulta del examen de la representación divina como gobernante bondadoso del mundo. Porque a fin de poder realizar la conveniencia de la virtud con la felicidad, el gobernante providente debe ser capaz de superar cualquier resistencia, es decir, debe poseer un poder máximo al cual nada pueda oponerse⁶⁸.

Los dos últimos atributos de los que hablaremos se encuentran muy relacionados. En la primera *Crítica* había quedado establecido que Dios no pertenecía al ámbito fenoménico (no es un objeto de intuición sensible), de manera que las intuiciones de espacio y tiempo no le eran aplicables y, por tanto, no era posible referirse a Él usando términos espacio-temporales⁶⁹. Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* Kant otorga contenido a los conceptos de eternidad y omnipresencia: como Dios debe conocer

⁶³ *Lecciones de filosofía de la religión*, Akal, Madrid, 2000 [*Phil.Rel.*], XXVIII, 1073.

⁶⁴ *Phil.Rel.* XXVIII, 1076.

⁶⁵ *Phil.Rel. ibíd.*

⁶⁶ Cf. *Rel.* VI, 141, Observación general, notas 3 y 6.

⁶⁷ *KrV B* 579-580.

⁶⁸ *KpV* V140.

⁶⁹ *KrV B* 71-72.

hasta los más recónditos secretos del corazón humano así como todas sus acciones pasadas, presentes y futuras, es preciso concebirlo como si no estuviera limitado ni por el espacio ni por el tiempo, esto es, como *omnipresente*. Mas como la duración permanente en el tiempo es lo que llamamos *eternidad*, debemos añadir a la omnipresencia divina, concibiéndola siempre en sentido negativo, como *duratio noumenon*⁷⁰.

Así pues, el concepto de un ser divino no pertenece ni a la física ni a la metafísica⁷¹, sino a la moral. Nuestra representación de Dios no nace de la intuición sensible ni es el producto de la actividad especulativa; antes bien es el resultado de la actividad racional práctica y, por tanto, tiene un carácter antropomórfico. El antropomorfismo es la transferencia a Dios, por vía de eminencia, de atributos que corresponden a los seres humanos⁷². El antropomorfismo, puede ser de dos clases: *dogmático* o *simbólico*⁷³. El primero pretende hacer un uso trascendente de las categorías, es decir, quiere aplicarlas a Dios para obtener un conocimiento meramente especulativo del ser supremo tal como es en sí mismo. El segundo, en cambio, aplica *analógicamente* las categorías a un símbolo de la idea, sin pretender describir cómo es la causa suprema en sí misma. El antropomorfismo simbólico se refiere sólo al lenguaje y no supera nunca los límites del conocimiento. Establecido justamente en el límite del saber, la analogía no nos dice cómo es Dios en sí mismo, sino cómo se relaciona con el mundo, en otras palabras, no nos representamos a Dios directamente, sino al mundo en relación con Dios *como si* Él fuera la causa suprema. En lo que se refiere a la razón práctica, y siguiendo a R.Rovira, llamaremos a este antropomorfismo *postulatorio*⁷⁴, porque es la representación de Dios en atención al Bien Supremo, es decir, como *causa moral del mundo*, que no amplía el conocimiento teórico, sino el práctico. Si al proponer a Dios como hipótesis no alcanzábamos ningún rasgo suyo, al representarlo como postulado de la razón práctica accedemos a una representación más precisa y adecuada, pues la relación de Dios con la vida práctica da contenido a los atributos tradicionales, que dejan de ser meras ideas y alcanzan realidad objetiva.

Teodicea “doctrinaria” y teodicea “auténtica”

Habiendo reconocido la novedosa forma kantiana de referirse a lo divino, es menester explorar sus consecuencias para el problema de la teodicea. La versión kantiana de la teodicea arranca del espacio crítico abierto por el deísmo y sus impugnadores. Si, en nombre de la razón, los pensadores ilustrados habían sometido a crítica las presunciones de la religiosidad tradicional, depurándola de cualquier elemento extraño a la elevada idea de un Ser perfecto y omnibenévolo, Kant va más lejos, sometiendo a examen la idea misma de Dios que asoma en el discurso teológico tradicional. Pero también Kant atiende a la dimensión experiencial del mal: los sufrimientos y, especialmente, las injusticias de este mundo no pueden ni deben ser acalladas en nombre de ninguna certeza presunta certeza teórica.

Entiende Kant por *teodicea* “la defensa de la sabiduría suprema del autor del mundo, de la acusación que la razón eleva contra ella por lo que en el mundo es contraproducente”⁷⁵. Esta

⁷⁰ Cf. *El fin de todas las cosas* VIII, 327.

⁷¹ KpV V, 140.

⁷² *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México, 1999, §58.

⁷³ *Prolegómenos*, *op.cit.*, §57.

⁷⁴ Rovira, R., *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986, p. 205.

⁷⁵ Kant, I.; “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea” [FT en adelante] en Villicañas, J.L. (ed.), *En defensa de la Ilustración. Immanuel Kant*, Madrid, Alba, 1995, p. 223. También, Estrada, J.A.; *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 2003², p.219.

justificación requiere que lo que se juzga contraproducente, no lo es en realidad; o que, sí lo es, débese a la naturaleza de las cosas, o bien, que es efecto no del Supremo Autor del mundo, sino de las criaturas moralmente responsables (los seres humanos)⁷⁶. Más adelante, ofrece una nueva definición que, aunque aparentemente no se aparta de la ofrecida originalmente, introduce una innovación decisiva para la posteridad de la empresa teodiceica: “Toda teodicea debe ser propiamente exposición de la naturaleza en tanto que Dios, mediante la naturaleza, da noticia del propósito de su voluntad”⁷⁷. De este modo, el propósito de la teodicea es mostrar que Dios, como sabiduría suprema, tiene un nexo o conexión moral con el mundo, pese a las apariencias en contra. Este es el aspecto revolucionario de la teodicea kantiana porque resulta de las novedosas formas de la teología moral inauguradas por Kant.

Empieza Kant examinando tres objeciones que enfrentan el mal a la concepción tradicional de los atributos divinos: *santidad, bondad y justicia*. El mal es planteado de tres formas distintas, que vulneran alguno de esos atributos: el mal que no es medio ni fin para un propósito (pecado), que atenta contra la santidad de Dios; el mal que puede ser medio para un fin (mal condicional o sufrimiento) y la desproporción entre el crimen y castigo, que atenta contra la justicia divina. Kant analiza tres series de respuestas que comúnmente se han dado a la existencia de estas tres modalidades del mal en el pensamiento teológico tradicional. Cada réplica del defensor de Dios se corresponde, en la modalidad del mal de que se trate, con uno de los tres caminos de respuesta que Kant perfiló como posibilidades únicas para la tarea de la teodicea.

A lo primero, suele responderse que lo que es malo desde nuestro punto de vista no lo es para Dios, pero Kant sólo replica que dicha respuesta contraría nuestra idea de moralidad, sin contar que no hace justicia a la idea moral de Dios⁷⁸. No puede decirse tampoco que Dios no es responsable del pecado, pues éste es inevitable, dada la finitud humana. En ese caso, no habría pecado en absoluto, pues los seres humanos no son responsables de una condición que son incapaces de evitar⁷⁹. Asimismo, nuestro autor rechaza la postura tradicional escolástica, que libera a Dios de toda responsabilidad advirtiendo que el Creador no comete ni quiere el mal, sino que únicamente lo *permite*, replicando que esta justificación se reduce a la anterior, a saber, la culpabilización de los seres humanos, correspondiéndole la misma respuesta: Dios sería impotente por no impedir el mal y la culpa recaería en Él de cualquier modo, pues fue Él quien dispuso la naturaleza humana pecadora⁸⁰.

A lo segundo, el mal físico, que contradice la bondad divina, la tradición suele oponer la preponderancia del bien en la vida humana, a lo cual –según Kant –se opone manifiestamente la experiencia, amén de no proveernos con una explicación de las conexiones entre lo bueno y estos dolores. El defensor de la causa de Dios podría contraatacar señalando que el dolor es inevitable dadas las limitaciones de nuestra naturaleza, es decir, ofreciendo una conexión entre el mal físico y el metafísico; pero a esto se puede responder que queda sin explicación el hecho de haber dotado el Creador de vida doliente a tantos seres que hubieran preferido no vivirla, dejando en la oscuridad la cuestión de por qué la finitud lleva aparejada tanto dolor. Por último, el defensor podría decir que los sufrimientos de esta vida son la prueba que necesariamente antecede a la bienaventuranza que, como retribución, habría que darse en la vida futura. A esto Kant responde que, si bien puede *suponerse* que

⁷⁶ *Ídem*.

⁷⁷ *FT*, 231.

⁷⁸ Cf. Estrada *op.cit.*, pp. 249, si bien este autor introduce consideraciones que, *sensu stricto*, están ausentes del planteamiento de Kant.

⁷⁹ *FT*, p. 223.

⁸⁰ *FT*, pp. 223-4.

tal sea el caso, no puede, sin embargo, *demostrarse*: la teodicea falla en su propósito al no ser capaz de otorgarnos una explicación que anule la acusación⁸¹.

La tercera objeción es la más grave: la experiencia nos revela que, en nuestro mundo, los méritos no son premiados ni castigados los delitos, ultrajándose de esta manera la justicia de Dios. A esto podría responderse que a los malvados los tortura su conciencia, siendo la ausencia de paz y satisfacción consigo mismos el castigo por sus acciones. El crítico replica que esta contestación supone en el malvado el principio de moralidad del que sus acciones revelan la carencia, por lo que es ingenuo pensar que los remordimientos se den efectivamente. El defensor podría argüir que la desigualdad entre culpas y penas está enraizada en la propia naturaleza de los hombres, convirtiéndose en un acicate de su moralidad; pero dicha estrategia se muestra baldía al descubrirse que los padecimientos del justo son la *consecuencia* y no la *precondición* de su virtud, negando a la justicia su fuero del modo más escandaloso. La última réplica del defensor será que, en nuestro mundo, la desproporción proviene del ejercicio de las leyes de la naturaleza, moralmente indiferentes, pero que la vida futura prestará una armónica relación a los méritos y las retribuciones. La contrarréplica kantiana es devastadora: no podemos emplear como guía de nuestra razón otro orden que el de la naturaleza y, si la fe nos convoca a la esperanza de un futuro más acorde a nuestras expectativas morales, la razón no nos permite concebir la relación entre el mundo regido por las leyes naturales y los motivos que determinan nuestra libertad, de manera que no podemos comprender de qué forma convergerían bajo la justicia divina⁸².

El veredicto del tribunal de la razón no favorece a la teodicea, en virtud de que esta empresa filosófica está basada en la metafísica. Aunque podemos hablar de la sabiduría divina como la de un sabio arquitecto (*sabiduría artística*), vinculándola con la llamada “prueba físico-teológica” (si bien la existencia de Dios no es probada mediante este recurso)⁸³, así como de una *sabiduría moral*, dependiente de nuestra razón práctica, no podemos conectar ambas nociones. Es imposible para nosotros conciliar la noción del libre albedrío con la determinación de la totalidad de los acontecimientos por la Providencia; en suma, para reconciliar nuestra experiencia del mundo y la realidad de la sabiduría suprema, tendríamos que ser capaces de elevarnos al mundo suprasensible, para reconocer desde él los fundamentos de la convergencia entre las intenciones del Creador y las acciones de los hombres⁸⁴.

La imposibilidad de la teodicea radica, en el plano teórico, en la flagrante violación de las condiciones que hacen posible el conocimiento humano, pretendiendo ponernos en la perspectiva divina sin tomar en consideración las limitaciones de nuestro conocimiento. La teodicea se ofrece como una interpretación de las intenciones del Creador a partir de la naturaleza. La teodicea que llama Kant *doctrinal* pretende contemplar la Voluntad de Dios en el mundo, ignorando que el propósito divino sólo puede ser de índole moral. Por el contrario, la teodicea que denomina *auténtica* es aquella en la que el designio del Creador es revelado por Él mismo, a través de la razón práctica⁸⁵. El ejemplo de esta teodicea verdadera lo encuentra Kant en el libro de Job.

Job es el paradigma del hombre justo sobre quien se ha abatido la desgracia, multiplicada, además, por las reconvenciones de sus amigos, ejemplares a su vez de teólogos doctrinarios, quienes intentan convencerlo de protervia y contumacia. Job es el único sincero: dice lo que realmente piensa y no está dispuesto a someterse; su conciencia no le reprocha nada y no está dispuesto ni a abandonar su fe en

⁸¹ FT, pp. 224-5.

⁸² FT, pp. 226-9.

⁸³ Cf. *Crítica de la razón pura*, Dialéctica Trascendental, Libro Segundo, sección sexta.

⁸⁴ FT, pp. 230-1.

⁸⁵ FT, 230-1

Dios, ni a defender a su Creador con mentiras⁸⁶. La teodicea doctrinaria, representada aquí por los amigos de Job, es hipócrita e incluso blasfema: los defensores oficiosos del Supremo Hacedor niegan lo que es evidente a todo corazón sincero y, al mismo tiempo, pretenden hacerse gratos al Todopoderoso afectando un saber que no poseen y queriendo hacer un servicio a Su causa al intentar convencer a otro de someterse para obtener una ventaja material.

La teodicea auténtica es la única que hace un verdadero servicio a la causa divina, pues mantiene en toda su pureza la diferencia entre Dios y su criatura, aceptando que no hay modo de hacer coincidir, a partir de nuestro conocimiento, a la idea de Dios con la concepción de la naturaleza. La razón especulativa no alcanza a desentrañar la naturaleza o descubrir la existencia de Dios; la única forma de acceder a Él es por medio de la *moral*, postulando a Dios como exigencia de la razón práctica, cuya realidad no puede ser alcanzada por la crítica de las pruebas aportadas hasta ahora por la teoría. La existencia de Dios es *revelada* en nuestro espíritu como una exigencia de la razón práctica: “Dios mismo es el intérprete, a través de nuestra razón, de su intención manifiesta en la creación”⁸⁷. Job es el ejemplo del hombre virtuoso por mor de la rectitud misma, cuya relación con Dios es inmune a los embates del mundo empírico, justamente porque se asienta en esta suerte de revelación interior de Dios en el mandato moral.

Como la fe de Job se fundamenta en la moralidad, y no a la inversa, las dificultades de la razón especulativa no le atañen; la sinceridad de Job le hace merecedor del consuelo divino, porque, aún en medio de su dureza, el clamor a Dios hizo justicia tanto a la realidad del sufrimiento como a las limitaciones de su saber; su actitud no fue la del súbdito que se calla por miedo y afecta una insincera obediencia, sino el reclamo del agente moral autónomo, que no sacrifica su dignidad racional al interés o al dogma.

El error fundamental de toda teodicea doctrinaria consiste en que “nuestra razón es absolutamente incapaz de la evidencia de la *relación que existe entre un mundo, tal como siempre lo podemos conocer mediante la experiencia, y la sabiduría suprema*”⁸⁸. Debido a ello, los defensores doctrinarios de Dios sólo tienen dos opciones: 1) mostrar que lo ocurrido en el mundo (aparentemente en contra de la sabiduría suprema) es un efecto moral de la Voluntad de Dios (es decir, que no es contrario a los atributos morales de Dios), ó 2) mostrar que el estado de cosas en el mundo no es efecto de la Voluntad de Dios, declarándolo inocente. Sin embargo, Kant piensa que los proponentes del problema del mal (como Bayle) comparten los mismos supuestos de los defensores de la causa divina: su problema consiste en mostrar que lo que se presenta como contrario a la sabiduría suprema es realmente un efecto de la voluntad divina. Así pues, lo mismo que los defensores de la causa de Dios, los críticos creen poder interpretar la voluntad divina en el mundo natural.

La solución kantiana apela a la distinción entre mundo fenoménico y nouménico: el mal se presenta únicamente a nivel fenoménico, pero Dios no pertenece a ese ámbito, por lo que no puede presentarse como una objeción decisiva contra la sabiduría suprema. La razón exige la existencia de una sabiduría moral suprema precisamente porque en el mundo natural no existe (ni puede existir) la coincidencia entre virtud y felicidad. La existencia de mal, pues, no sólo no es un obstáculo, sino que es el *fundamento* mismo de la postulación de Dios.

⁸⁶ FT, pp. 232-3.

⁸⁷ Estrada, J.A.; *op.cit.*, p. 252.

⁸⁸ FT, 229, VIII, 263; énfasis en el original.

La teodicea auténtica es expresión de la autoridad divina que refuta desde sí misma, como razón práctica, las objeciones hechas a su sabiduría, pues no requiere de otro fundamento para dictar las leyes bajo las cuales es pronunciada la acusación⁸⁹.

El *Libro de Job* muestra, de forma alegórica y simbólica, esta respuesta: nuestro conocimiento del mundo es finito e inadecuado, de suerte que el nexo moral entre Dios y el Mundo nos es incognoscible; de manera que sólo cabe hablar como Job, reconociendo lo que sabemos y no afectando la falsa humildad de sus amigos, pretendiendo servir a Dios con una actitud falsa.

Es bien sabido, por otro lado, que la transformación radical emprendida por Kant con respecto a la teología tradicional: Kant inaugura la filosofía de la religión de carácter *trascendental*, y de un particular reduccionismo ético del ámbito religioso. Esta transformación acontece en la obra que Kant dedicó a la reinterpretación de la fe religiosa, en conformidad con los cánones de la Ilustración, pero que es también uno de los últimos ejemplos de interpretación filosófica de la religión cristiana. La doble condición de la reflexión kantiana sobre el fenómeno religioso –racionalismo ilustrado, con pretensiones de universalidad, por un lado, y por el otro, la procuración de un acomodo entre la fe cristiana y el mundo secular –marcarán la aproximación de Kant a las cuestiones religiosas. En particular, podremos contemplar una nueva versión de la teodicea, anunciada ya bajo la idea de la teodicea auténtica, pero que a partir de esta obra adquirirá su perfil más nítido.

EL REPLANTEAMIENTO DE LA UBICACIÓN DEL MAL: LA PSICOLOGÍA MORAL DEL MAL.

La doctrina del mal radical y la psicología moral agustiniana.

Hemos visto ya que la exigencia de la razón obliga a la conformación del mundo de acuerdo con ella, incluyendo la presencia de Dios como garante del sentido último de toda la realidad. La autonomía, como elemento clave del nuevo paisaje cultural, no parece dejar espacio para la virulenta afirmación kantiana del mal radical. ¿Qué significa el mal radical y qué relación tiene con la religión?

El tema del mal radical aparece, como ya se ha dicho, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, un escrito destinado a ser un análisis de la religión, una exposición del contenido racional de la religión y del cristianismo en particular. Su interés permanente reside en la tensión entre el esfuerzo clarificador de la razón y el deseo consciente de recuperar el valor perenne de las enseñanzas religiosas. El *mal radical* implica una separación del optimismo ilustrado, pero no un retroceso a posiciones arcaizantes, como temieron los críticos de Kant. La novedad del planteamiento kantiano reside en la conjugación de los temas y acentos tradicionales (en este caso, claramente agustinianos) con lo que, siguiendo a Michalson, hemos llamado “principio de inmanencia”.

El rastro agustiniano es evidente en la formulación del principio armonizador que parece presidir el esfuerzo kantiano por ajustar los merecimientos con las recompensas. El principio de inmanencia opera también a este nivel, haciendo de la exigencia racional algo que yace en la propia estructura de la razón, vale decir, algo no exigido desde fuera de la razón misma. La razón autónoma, funcionando como nuevo Modo o Medida de la realidad, es también el principio vertebral de la vida moral. Su universalidad hace posible trascender las contingencias que señalan la finitud de los individuos, con lo que unos a otros pueden reconocerse a través de la medida común de la razón de la cual todos participan. El respeto, único sentimiento moral, resulta de la constatación de que los otros, pese a sus diferencias conmigo y entre sí, son tan autores de la ley moral como lo soy yo. Es este patrón o medida moral única y universal lo que respetamos y descubrimos como sagrado en la persona del otro. Vemos y respetamos aquello que

⁸⁹ FT, 230; VIII, 264

compartimos como la medida común de nuestra racionalidad⁹⁰. Este elemento de nuestra constitución ontológica que hace posible la obediencia a la ley es la disposición que Kant llama *personalidad*.

Pero la humanidad del hombre no está constituida solamente por esta co-pertenencia de la razón, sino también por una serie de elementos que delatan nuestra finitud y que nos hermanan e identifican como miembros de una misma especie: son las constantes antropológicas de la vida biológica y de la socialidad⁹¹, así como la susceptibilidad al uso de la razón. Kant afirma que estas disposiciones o tendencias no son meramente *indiferentes* en materia moral, sino *buenas en sí mismas* y, además, buenas en un sentido *originario*. Para la tradición, el sentido de dicha consideración no habría podido ser más claro: como obra divina, las criaturas, y en particular, los seres humanos, son buenos; Kant, en cambio, tiene que hacer una evaluación distinta, basada en la *autonomía*. Como vimos antes, hay una diferencia entre la libertad y la autonomía: si confundiéramos ambas, resultaría que sólo podríamos ser libres bajo la obediencia de la ley moral, pero en caso de que no la hubiéramos obedecido, nuestra acción heterónoma no sería reprochable. La autonomía se corresponde con la autolegislación de la razón práctica, pero no elimina la libertad que hace posible la imputabilidad.

En virtud de esta distinción, Kant no puede atribuir el mal que somos capaces de discernir en el mundo a un factor situado en la naturaleza humana, porque ello significaría que una inclinación natural irresistible (una determinación oriunda de nuestra propia constitución ontológica), es la *causa* del mal. En cuyo caso, no seríamos imputados como culpables.

Pero hay una razón más, ya apuntada anteriormente: las disposiciones al bien son las condiciones originarias de los seres humanos, la definición de lo que significa ser una persona. Las disposiciones al bien son características sin las cuales nadie puede cumplir con el bien, es decir, sin las cuales la idea misma de aplicabilidad de los principios morales pierde su sentido⁹². Estas disposiciones al bien dan el espacio para la aparición de la persona como sujeto moral responsable: la ley moral sólo vale para seres finitos (es decir, para seres que poseen cuerpos, que están sujetos a las necesidades de la vida, que requieren un intercambio constante con los otros) pero racionales (susceptibles de una organización moral, capaces de reconocer el deber y de cumplirlo, seres libres y autónomos). El aspecto racional es sólo uno de los constituyentes de la ontología humana; la finitud de la *especie*, confirmada en la experiencia del mal, interactúa con la racionalidad como eje de la construcción de la *persona*, el sujeto moral responsable.

La finitud manifiesta de los seres humanos delimita el espacio de la aparición del mal, pero no es ella misma el mal; el surgimiento de éste último debe ocurrir por fuerza dentro de este espacio, pero no puede coincidir con él. Como ocurría con lo divino, el espacio de manifestación del mal está en lo que hay, en el ámbito del ser, pero el mal mismo es algo que, de una manera precisa y rigurosa, lo trasciende. Porque el mal sólo puede ser advertido mediante un *juicio*⁹³ que denota el valor de la experiencia de lo que está en el mundo. Esta presión normativa obliga a juzgar no únicamente las apariencias, sino a situarse en el principio u origen del que son manifestación las divergentes acciones humanas. Es preciso, pues, acudir a la regla o máxima que gobierna la acción. En virtud de su condición normativa, la máxima no es algo que quepa observar o de lo cual se pueda tener experiencia directa, pero a lo cual es preciso remitirse para darle sentido a las acciones humanas.

⁹⁰ Cf. Chalier, C. *op.cit.*, pp. 82-3.

⁹¹ V. más arriba y confróntese con *Rel VI*,

⁹² Cf. Palmquist, S., *op.cit.*, p. 152: "la disposición (*Anlage*) es una parte necesaria de lo que significa ser humano y consiste en el potencial para obedecer la ley moral".

⁹³ Cf. *Rel VI*,

Para que haya mal debe haber no sólo libertad de elegir (lo que es la condición de la imputabilidad) sino también la conciencia de la ley moral, a la cual el sujeto puede negarse a responder o puede aceptar obedecer. Esta distinción es reflejada en la teoría moral kantiana como una diferencia entre la libertad de elección (*Willkür*) y el aspecto racional de la voluntad (*Wille*). Ambos son aspectos de la voluntad o facultad de desiderativa, pero mientras el libre albedrío es simplemente la capacidad de optar, *Wille* es el aspecto legislativo de la voluntad, el asiento de la ley moral racional:

*Wille se presenta la propia demanda de la voluntad por su autorrealización a través del ordenamiento de la Willkür... Wille no es libre en absoluto. Es más bien la ley de la libertad, el aspecto normativo de la voluntad, que como norma no es ni libre ni no libre. No teniendo libertad de acción, Wille no está bajo restricción o presión. En lugar de eso ejerce la presión de su propia naturaleza normativa sobre la Willkür*⁹⁴

El principio normativo o *Wille* es permanentemente reconocido por el sujeto, haciendo posible una representación del deber que ejerce una función normativa sobre el albedrío. La autonomía de la persona sólo existe contra el trasfondo de la presencia del elemento regulativo moral; no puede existir como tal sin dicha referencia y constituye desde el comienzo el principio originario de la vida moral. La *personalidad* se organiza sobre esa constancia, aunque no siempre se la obedezca. El libre albedrío puede decidir renunciar a ese principio, pero no puede dejar de experimentar su presión normativa. La distancia que hemos señalado entre el orden de lo que es y las prescripciones morales se hace patente de nueva cuenta: el elemento legislativo de la voluntad carece de fuerza ejecutiva, no se realiza sino por medio del libre albedrío, pero no deja de imponer su presencia silenciosa en el fondo de toda elección moral⁹⁵.

El juicio que condena el mal que nuestra experiencia padece sólo puede hacerse valer mediante la determinación de un principio único que dé a las variadas manifestaciones del mal la unidad sintética que permita remitirlas a un agente moral. Cada acción, tomada individualmente, ostenta un valor moral, pero no es sólo la acción lo que por sí resulta juzgado, sino el agente al que se la atribuimos. La dispersión de las acciones, su valor desigual, amenazan con romper la imputabilidad y la responsabilidad que son la necesaria condición de la agencia humana. Cada acción pertenece a un sujeto, pero si las acciones de ese sujeto son potencialmente diversas y cada una de ellas mantiene un valor moral desigual, ¿cómo ha de ser juzgado ese sujeto? Al juzgar las acciones de una persona, nos hacemos cargo de la existencia de una determinada economía moral o estructura regulativa de su persona, que podemos inferir a partir de su conducta. Dentro de la estructura del actuar humano, no solamente atestiguamos acciones, sino que debemos remitirnos a las máximas de segundo orden de las cuales dependen. Los elementos de ésta no son nunca suficientes para la evaluación del carácter o intención de esa persona; pero aún así el juicio se refiere éste carácter, como condición trascendental de las acciones cuya intención denuncian o expresan⁹⁶.

Kant intenta dar sentido a la doble intuición de que cada acción, como resultado del ejercicio del albedrío, es moralmente mala o buena, pero que asimismo juzgamos la organización moral de la que dependen esas acciones, no como la totalidad de los actos, sino como el principio o intención del que dependen en última instancia.

⁹⁴ Silber, J., "Ethical significance of Kant's Religion", intr. a *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. de T. M. Greene y H.H. Hudson, p. civ; citado por Bernstein, R., *Radical Evil*, op.cit., p. 14.

⁹⁵ *Rel.* p. 51.

⁹⁶ *Rel.*, p. 37.

El mal, entonces, resulta de una regla o principio normativo (una máxima) cuya observancia hace al sujeto moralmente responsable. El mal se encuentra no en la disposición inalterable de lo que constituye el concepto de los seres humanos (es decir, en las disposiciones al bien), sino en un principio diferente, que determina el orden o valor relativos de esos elementos constitutivos de cada sujeto: la máxima fundamental de la que dependen las máximas de segundo nivel y las acciones morales. Este principio sólo puede ser la *intención o disposición* moral última del sujeto (*Gesinnung*).

Considerada como algo semejante a la *hexis* aristotélica, la intención denota el patrón o disposición permanente en el cual se articulan las distintas determinaciones del libre albedrío, y en la cual revelan su motivo último. Sin embargo, lo que caracteriza a la intención es el hecho de que ella misma es una consecuencia del ejercicio del libre albedrío. La intención o carácter es adoptada libremente, constituyendo así el nuevo sentido de la *naturaleza* humana como subjetividad autoconstruida: “por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento”⁹⁷. Al decir que un hombre (o, como Kant hace, la especie humana en su conjunto) son malos o buenos, no hacemos sino juzgar la naturaleza que él mismo se ha dado por el libre influjo de su albedrío. No se trata pues, de juzgar al ser humano en función de aquellas disposiciones que posee inevitablemente y de las que no puede prescindir, ya que constituyen su definición como especie natural (es decir, su descripción o el conocimiento que posee de sí mismo en tanto que objeto); los juicios sobrevienen al campo de lo conocido y lo rebasan, poniéndose en relación con la condición activa o libre de los seres humanos, con su subjetividad.

La intención (*Gesinnung*), por otro lado, permite discernir la unidad de la agencia moral pese a las diferencias en las acciones, a las que habíamos hecho mención más arriba, escapando por igual del esencialismo (que eliminaría el aspecto moral, reduciendo la acción a mera consecuencia de un principio determinante) como de la fragmentación del sujeto en una multiplicidad de instancias responsables de las diferentes acciones llevadas a cabo empíricamente.

Como fundamento subjetivo, la intención sólo puede ser una regla o máxima, cuya condición buena o mala no depende de sus contenidos, sino del orden habido en la adopción de los incentivos que la conforman. En efecto, dado que los agentes morales son seres *racionales finitos*, los elementos constitutivos de su subjetividad deben estar presentes en la construcción de la máxima fundamental. A la manera agustiniana, no son los elementos dados a los humanos y constitutivos de su *ser* los responsables del mal, sino lo que el ser humano, en tanto que agente o sujeto, *hace* con ellos. Las predisposiciones al bien no deben ser eliminadas a fin de que alcancemos la plenitud moral, como en una suerte de maniqueísmo, sino que figuran natural e inevitablemente en la constitución de la máxima⁹⁸. Si no es el contenido de la máxima lo que conduce al mal, debe ser entonces la *forma* o el *orden* de la misma lo que explique la diferencia⁹⁹. El libre albedrío sólo puede operar desde la posibilidad objetiva de opciones para la determinación de su ejercicio, opciones que aparecen bajo la forma de *incentivos* o *móviles* cuya fuerza determinativa depende, en última instancia de la propia voluntad (*Willkür*)¹⁰⁰. El *valor moral* de una persona radica en el orden de los incentivos que ha incorporado a su máxima suprema. Estos incentivos, según Kant, son de dos tipos: aquellos oriundos del amor propio y la

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Rel.* p. 55.

⁹⁹ *Rel.* p. 56.

¹⁰⁰ *Rel.* p. 41. Es lo que Allison ha llamado “principio de incorporación”, cf. Allison, H.A., *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990, p

sensibilidad (las disposiciones a la animalidad y a la humanidad), por un lado, y el incentivo moral que es el respeto por la ley, por el otro.

La intención tiene otras interesantes características que son relevantes para esta determinación del orden de los incentivos: es inescrutable y su adopción se da fuera del tiempo¹⁰¹. La inescrutabilidad de la máxima resulta de su libre adopción como tal: debe ser una regla, es decir, una determinación de la voluntad, porque de lo contrario sería un impulso natural, en cuyo caso habría una determinación causal que anularía la libertad; en vista de eso, la máxima así adoptada debería fundamentarse en otra regla, la cual a su vez debería tener como fundamento otra máxima (si es que deseamos preservar la imputabilidad a través de la libertad), etc. Como ha señalado bien Michalson, la libertad es la premisa de un argumento que concluye la incognoscibilidad de la propia premisa¹⁰². Porque, en efecto, la intención ha sido adoptada por el albedrío (*Gesinnung*), pero es esta máxima el fundamento subjetivo de todas las otras, es decir, es el principio bajo el cual son *libremente adoptadas* todas las otras máximas de nivel más bajo (los actos derivativos). Así pues, la inescrutabilidad del fundamento y el fundamento como libertad (*Willkür*) se condicionan mutuamente, de suerte que la inescrutabilidad del fundamento de la adopción de máximas preserva la responsabilidad moral a través de la libertad.

Por otro lado, la atemporalidad de la adopción de ese fundamento radica en la misma imposibilidad de vincularlo a una causa determinada (esto es, de situarlo en el espacio y el tiempo), de suerte que la búsqueda de un origen sensible es infructuosa, quedando tan sólo la posibilidad de una representación *inteligible* (racional) del primer fundamento¹⁰³. En la determinación del origen puramente inteligible resuena un tema agustiniano: cada acción humana ha de ser *concebida* como libre, por lo que no existe una conexión entre los sucesivos estados morales de un individuo, es decir, no hay una causalidad manifiesta que ate a un agente con su pasado, forzándolo, por así decirlo, a actuar de un modo determinado. En consecuencia, cada acto es asumido libremente, sin un antecedente condicionante, **como si fuera el primer acto** o, también, **como si fuera ejecutado desde la inocencia**. De esta suerte, el agente moral encuentra, renovada en cada acto, la exigencia primera del deber, no pudiéndose sustraer a ella nunca y representándose como *totalmente* culpable en *cada ocasión* en la que su conducta traiciona el llamado del deber. En términos teológicos, es como si cada nueva acción representara un nuevo comienzo del mundo moral del sujeto, escenificándose otra vez el drama de la Caída en todas y cada una de las ocasiones en las que el agente desoye la voz de la conciencia. La interpretación de la Caída adámica en términos morales arroja luz sobre las razones de Kant para postular algo como la intención (*Gesinnung*): en la medida en la que todo acto es libre (es decir, ejercido por el albedrío o *Willkür*) no se le puede atribuir a la actividad de un elemento previo condicionante; sólo puede ser el albedrío mismo la “causa” de la acción, pero eso significa que cada ocasión moral, en tanto indeterminada con respecto a las otras, es independiente de ellas. Si cada nuevo acto es iniciado como de cero, siendo una nueva oportunidad para la obediencia de la ley moral, pero sin guardar relación ni poder ser explicado por los actos precedentes, entonces la unidad de la existencia moral del agente está directamente amenazada, y sólo puede ser preservada si se postula un principio unificador que no violente la libertad de los actos a los que pretende dar unidad y que, por ende, sea libre él mismo.

Así pues, lo que tenemos es una libertad (*Willkür*) que debe concebirse como si se autoconstituyera al determinar el orden de los incentivos que conforman las reglas que dirigen la conducta de los agentes morales. Si deseamos preservar la imputabilidad que hace posible el juicio moral, deberemos respetar la libertad, pero eso implica que las acciones caen fuera de toda red

¹⁰¹ *Rel.* 38; 42.

¹⁰² Michalson, G., *Fallen Freedom...*, *op.cit.*, p. 64.

¹⁰³ *Rel.* 61s.

explicativa causal, ya que los vínculos que guardan entre sí los distintos elementos de la vida moral no son representables mediante nexos explicativos (causales). La relación que guardan entre sí esos elementos es obra de la actividad misma del sujeto al que son atribuibles por el juicio moral. La intención (*Gesinnung*) es el *locus* de la responsabilidad moral, el soporte de la subjetividad que la propia subjetividad crea; a través de ella, Kant intenta dar un *sustrato* a la variedad de la agencia moral, pero, como la propia intención es obra del albedrío (*Willkür*), el fundamento mismo pende de un abismo: no hay más fundamento que la propia libertad. Esta identidad entre el fundamento y la libertad es la determinación de la característica “insondabilidad” de la máxima suprema. Sabemos que el fundamento debe ser adoptado libremente (pues de lo contrario no habría responsabilidad moral); pero no podemos saber *cuál* es dicho fundamento, de donde resulta que el fundamento acaba coincidiendo con la libertad que lo hace susceptible de imputabilidad moral.

Ya que no hay más fundamento que la libertad, no parece haber una gran diferencia entre afirmar que la libertad es su propio fundamento y decir que no hay fundamento alguno, abriendo la posibilidad de la contingencia absoluta.

Sin embargo, el ordenamiento de los diferentes incentivos está rígidamente jerarquizado en función del principio rector de la *personalidad*. Como polo de la orientación moral de los sujetos, la personalidad es incorruptible y, como ya sabemos, la presión normativa que ejerce en la constitución de la persona es inevitable. Esta idea de la personalidad como fundamento normativo de la constitución de la subjetividad implica dos cosas: la primera, que al deliberar y obrar de acuerdo a los principios de la racionalidad práctica, debemos *concebirnos* o *representarnos* a nosotros mismos como *seres libres* desde el *punto de vista práctico* y, en segundo término, que la ley moral nos revela nuestra condición de seres autónomos, no únicamente de la necesidad causal del mundo natural, sino también de un sistema de valores previo.

El imperio imprescriptible de la ley moral conforma el orden correcto de las disposiciones en el ser humano, revelando la condición caída de todos los agentes en función de la convocatoria al seguimiento de la ley moral, a la cual nadie se puede sustraer. La propensión a la personalidad instaaura el orden de una subjetividad que no se reconoce deudora de nada ni de nadie excepto de sí misma, obligando al agente moral a representarse a sí mismo como malo, siempre y cuando siga concibiéndose como agente práctico. La identidad moral de los sujetos está permanentemente vinculada a la conciencia de la ley moral, que constituye el polo fijo o el fundamento permanente de su actividad. El cumplimiento de la ley se representa como la forma ideal de la persona, con la cual es inevitable identificarse y que sirve como principio judicativo de la realización concreta de cada cual de su identidad moral. La clave de los cambios establecidos por Kant con respecto a las anteriores concepciones de la normatividad radica en la inmanencia de la ley moral: no nos es impuesta por nadie ni consiste en un orden superior de la razón; es, por el contrario, el elemento subyacente de la conformación de la personalidad moral que tiene su origen en las disposiciones naturales que ya poseemos y en las diferentes formas en las que podemos organizarlas. Dado que nuestra identidad moral nos es desconocida, debemos representarnos a nosotros mismos como seres morales. La discusión kantiana del mal moral no debe leerse en términos metafísicos, como si Kant sostuviera que hay una misteriosa “elección” del ser previa (en sentido temporal) a las acciones morales concretas. En la medida en la que los seres humanos son concebidos como agentes morales, se deben representar como sujetos a la ley de la libertad, y por lo tanto, como situados fuera de la determinación espacio-temporal. Las únicas determinaciones capaces de afectar a la estructura moral de las personas deben concebirse como si fueran asumidas por el libre albedrío, es decir, como formando parte de la estructura inteligible que el sujeto se ha constituido para sí. El problema es que esta representación de sí mismos como agentes prácticos conduce a una serie de dificultades que conducen a la religión.

La necesidad de la religión y la posibilidad de superación del mal.

Ya hemos visto que Kant no concibe al mal como resultado de una determinación causal, no como consecuencia de una deficiencia en los principios ontológicos de la constitución humana (la *naturaleza humana* en sentido primario), sino que el mal debe hallarse en la determinación misma de la subjetividad (la *naturaleza humana* en el sentido subjetivo, como autoconstitución del sujeto moral). Cuando Kant afirma que los seres humanos somos “malos por naturaleza” se refiere precisamente a la conformación de esta naturaleza subjetiva, en la que el agente es el único responsable de su propia constitución moral.

Para explicar la aparición del mal, Kant hace uso de un nuevo concepto, el de *propensión* (*Hang*), que define como “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto que ésta es contingente para la humanidad en general. Se distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero *se está autorizado a* no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* o (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo”¹⁰⁴. A la vista del mal sistemático y permanente que Kant cree ver en la realidad, se hace preciso hallar una explicación. Dicha explicación la encuentra en la *propensión*, que es la tendencia humana a desobedecer la ley moral. Esta tendencia puede ser pensada como algo adquirido en virtud de que así se preserva la responsabilidad que guarda el hombre por sus acciones, pero, al mismo tiempo, debe ser vista como algo inherente a la constitución de la subjetividad, como algo “enraizado” en la propia naturaleza humana: el mal *radical*.

El término *propensión* intenta marcar una diferencia con las disposiciones, que son algo dado y sobre lo cual no tenemos control, pero que, además, constituyen la base de nuestra actividad moral siendo, en este sentido, *buenas*. Así, si bien no somos responsables de las características que conforman nuestro *ser* natural (la definición de lo humano en sentido básico), sí lo somos de lo que *hacemos* con esas condiciones predeterminadas. Es por eso que Kant vincula la condición innata de la propensión (en tanto que mal radical) con su *inextirpabilidad* y, al mismo tiempo, con su *inescrutabilidad*. La propensión es inerradicable porque es ella misma su propio fundamento libre, y libremente se ha hecho mala. Esto significa que, para poder ser erradicada, tendría que ser adoptada una máxima suprema buena, pero eso es justamente lo excluido por la constitución de la propensión misma (que es una propensión al mal). Por otro lado, no se puede asignar otra causa a la corrupción auto-producida de la máxima suprema, de la misma forma en que no podemos hallarla para ningún otro constituyente de nuestra naturaleza moral. De este modo, la propensión al mal debe considerarse innata porque es inerradicable e incognoscible, es decir, es un aspecto o característica más de nuestra propia naturaleza, de la cual seríamos incapaces de dar una explicación¹⁰⁵.

El propósito de Kant es mostrar un fundamento objetivo de la construcción de una intención (*Gesinnung*) mala, para eso apela a una tendencia al mal que, sin embargo, sólo se actualiza como resultado de la libre determinación del individuo. Es como si Kant pensara que hay un potencial del mal acechando en *todos* (la propensión o *Hang*), pero que sólo el tiempo se manifestará como maldad actual. La propensión sería el fundamento inescrutable de la adopción de una *Gesinnung* mala, la cual, a su vez, determinaría las máximas derivadas como actos segundos. De este modo, la propensión al mal sería el *peccatum originarium* como acto primero y fundamental del albedrío, del cual se derivarían los *peccata derivativum* (las máximas subsidiarias) como actos segundos¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Rel. 46s., cursivas de Kant.

¹⁰⁵ Rel. 56-7; 64.

¹⁰⁶ Rel. 49-50; 58.

Vale la pena insistir en la condición trascendente del mal, en su ubicación fuera o más allá de las determinaciones objetuales de la existencia. La inescrutabilidad del primer fundamento significa que, dado el orden de las características que figuran en el inventario de la definición del ser humano, a saber, las disposiciones, el mal (o el bien) son *estrictamente inexplicables*, pues son el resultado de la libertad, que no es una condición objetual, sino *subjetiva*. Sobreviene a lo que está dado, pero no pertenece a su ámbito, sino que lo *rompe*: esto es lo que significa la expresión kantiana de que el hombre comienza siempre por el mal: “la voluntad se hace libre sólo cuando una persona escoge avanzar fuera de la disposición básica (buena) y explorar el otro lado (el malo) del límite. El primer acto moral de toda persona (i.e., el primer acto libre del que él o ella pueden ser considerados responsables) debe ser un acto malo”¹⁰⁷.

Como la maldad implícita en la máxima no puede descansar en sus contenidos, debe estar en el orden de los incentivos, esto es, en la determinación libre del sujeto a acoger los impulsos de la sensibilidad o amor propio como fundamento de la acción, haciendo de la obediencia a la ley moral un elemento subordinado. Dado el *rigorismo* de la doctrina moral kantiana¹⁰⁸, la intención sólo puede ser *o buena o mala*, pero no puede aparecer como sincrética (buena y mala) o indiferente (*ni buena ni mala*)¹⁰⁹. Con ello, Kant pretendía salvaguardar la unidad del agente moral para la determinación del juicio sobre su conducta: las personas no pueden ser moralmente neutras, no puede ocurrir que a veces sean buenas y a veces malas, como si su obrar no contara con una orientación específica. Sin embargo, el verdadero supuesto de ese rigorismo se encuentra en la índole de los incentivos morales.

Kant encuentra sólo dos tipos de incentivos, como sabemos, aquellos que provienen de la sensibilidad, y el respeto. Unos y otro surgen como fuerzas motivadoras a partir de lo que hay en el ser humano, es decir, de los constituyentes ontológicos de su ser, que se expresan a través de las disposiciones al bien. La personalidad, por un lado, y la animalidad y la humanidad, por el otro, no pueden influir determinadamente y al mismo tiempo en el albedrío, aunque tampoco es posible que se prescinda de ellas. Así pues, para Kant la esfera de la motivación práctica es muy reducida y esto tiene consecuencias en la evaluación de la intención de los agentes.

Como señala Bernstein¹¹⁰ Kant piensa que cualquiera que no obedezca la ley moral por mor de ella misma tendrá un corazón malvado, e incluso, dada la tipología kantiana del mal, será perverso, pues antepondrá su inclinación al deber. De esta manera, el rigorismo kantiano pone en el mismo puesto a la Madre Teresa y a Hitler, pese a que sus móviles reales son muy distintos.

Por otro lado, la idea kantiana de propensión está tomada del mundo físico, aunque pretende ser un concepto moral. Una propensión es una tendencia que sólo se actualiza bajo ciertas condiciones, esto es, cuando el agente se pone en contacto con el objeto hacia el cual tiene la propensión¹¹¹, produciendo la inclinación hacia el goce de ese objeto. Sin embargo, el sujeto es siempre libre de rechazar tal inclinación, en cuyo caso no se entiende por qué hablar de una *propensión* en absoluto.

El problema de fondo parece ser que, aunque según Kant nosotros somos responsables del mal, éste mal es al mismo tiempo innato. Debemos responder por él pero nos lo hallamos entreverado con los otros elementos de nuestra propia naturaleza. La descripción y el análisis que hemos llevado a cabo

¹⁰⁷ Palmquist, S., *Kant's Critical Religion*, *op.cit.*, p. 151.

¹⁰⁸ *Rel.* 39ss.

¹⁰⁹ *Rel. Ibid.*

¹¹⁰ Bernstein, R., *op.cit.*, p.

¹¹¹ Esto es precisamente lo que Kant dice con su desafortunado ejemplo de los “hombres rudos” que “no conocen en absoluto la embriaguez, y por lo tanto no tienen tampoco ningún apetito por las cosas que la producen, sin embargo, basta dejarles probar sólo una de estas cosas para producir en ellos un apetito apenas extinguido de ellas”, *Rel.* nota a la p. 46.

de la intención sugieren con fuerza que Kant identifica, a final de cuentas, el mal con la *Gesinnung*. Aunque originalmente su análisis parece neutro respecto de la bondad o maldad de la intención, en el fondo parece ser que Kant piensa que la intención sólo puede ser mala. El empleo de la propensión no hace otra cosa que resaltar la asimetría del planteamiento kantiano: no existe una similar propensión hacia el bien, porque las disposiciones no son obra del albedrío y, aunque presentes como fuerza motivadora de las máximas, nadie puede sufrir imputación moral por causa de las disposiciones; en tanto que resistir a la propensión no sólo siempre está en nuestro poder, sino que es nuestro deber. Por si fuera poco, la propensión al mal sólo puede existir y ejercerse con respecto a los factores patológicos ya presentes en la naturaleza humana: el mal *llega a ser* sobre aquello que ya está y por encima de la dirección normativa fundamental que, en ese sentido, es también algo situado más allá de las determinaciones fácticas¹¹². Podemos advertir, pues, una tensión entre el horizonte subjetivo que Kant ha alumbrado en su investigación sobre la moral, y las necesidades explicativas a las que no ha querido dar como respuesta la vertiginosa indeterminación de la libertad.

El aspecto de la teoría kantiana en la que esta ambigüedad de fondo aparece de modo más explícito es, justamente, aquel en el que engarza con la religión. Aunque las menciones religiosas de Kant son frecuentísimas, el punto en el que ocurre el enlace con la religión es de importancia crucial: es la cuestión de la inerradicabilidad del mal. El elemento central de la doctrina moral kantiana es la completa responsabilidad moral y por lo tanto, la obligación de poner en práctica la ley moral; pero su descripción del mal moral como mal radical excluye la posibilidad de que los seres humanos puedan liberarse del mal (la regeneración moral) dado que su máxima fundamental (la intención o *Gesinnung*) está completamente viciada.

La obligación moral siempre presente hace de cada ocasión moral una salida del estado de inocencia (como si cada agente moral fuera otro Adán cada vez que realiza una acción moral) y una caída repetida incesantemente al quedar cada sujeto por debajo de lo exigido por la ley moral. La presión moral ejercida por la *Wille* se siente en todo momento: el sujeto moral puede obrar de espaldas a la ley, pero no puede eludirla. La constatación de un mal radical que, sin embargo, debe ser superado por el agente moral (en la medida en la que esté siempre está en condiciones de escuchar la voz inextinguible del deber) genera una antinomia que Kant resuelve recurriendo a la divinidad.

El proceso de regeneración moral es asimilado a la *conversión* religiosa entendida como un “hacerse agradable a Dios”. Todos los agentes morales tienen la obligación de salir del mal y alcanzar la perfección moral, pero tal propósito es inasequible por las solas fuerzas del hombre¹¹³. Sin embargo, la búsqueda de perfección es lo único que puede garantizar la ayuda de un poder más alto que suple la deficiencia humana.

La imposibilidad del cambio moral deriva justamente de la situación en la que Kant ha dejado al agente moral. Siendo la intención (*Gesinnung*) el fundamento o regla básica de las acciones del sujeto, es el asiento de su identidad como agente moral. En otros términos, la intención soporta no sólo la unidad de la actividad libre de cada persona, sino que establece *quién es* en términos morales. La insistencia kantiana en el rigorismo moral y la unidad del fundamento subjetivo puede ahora ser vista bajo una nueva luz: sirven no únicamente a la determinación del juicio moral, sino al establecimiento de la subjetividad. La unidad de las acciones del sujeto se basa en la conformidad “en espíritu” con la regla

¹¹² El aspecto racional de la voluntad, *Wille*, no tiene fuerza realizativa, sino que depende del albedrío o *Willkür* para realizarse. Sin embargo, su existencia no puede ser puesta en duda, en virtud del influjo que ejerce al señalar a las acciones una determinada dirección moral.

¹¹³ *Rel.* p. 73: “Pues si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue indudablemente que tenemos que *poder serlo*”.

suprema de que él mismo se ha provisto. Sólo de esa manera puede ser visto por otros, y verse a sí mismo, como *el mismo individuo en la diversidad de sus acciones*. Esta identidad se ha edificado a sí misma a través de la decisión inequívoca del sujeto, por lo que éste es completamente responsable de cada acción y de lo que él mismo es. Conviene recordar que no hay aquí ningún proceso de construcción de la propia identidad, sino la autoposición de la libertad la construcción de su propia regla, la cual, según Kant, es siempre mala. La referencia a la maldad indica la situación de la identidad del sujeto con respecto al espacio moral definido por la presencia de la ley en su conciencia: el respeto por la ley es el trasfondo de las elecciones morales, aunque la libertad siempre pueda elegir lo opuesto.

Pero la identidad moral así escogida presenta una fijeza insuperable, aunque en la conciencia resuene la voz del deber. La identidad se fundamenta al nivel más básico, en la norma fundamental de la que depende todo lo demás. El cambio moral sería posible sólo si se pudiera adoptar una norma diferente:

Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente¹¹⁴.

La inescrutabilidad de la intención garantiza no sólo la imposibilidad de conocer el *por qué* de la elección de la máxima fundamental, sino también la naturaleza misma de la intención (*Gessinnung*) de cada uno. No es, pues meramente una cuestión epistemológica, sino la cuestión sobre *el sentido mismo de la vida* de cada persona: su propia identidad moral está indeterminada en cuanto cada cual desconoce su propia contextura moral. Sin embargo, existe la orientación fundamental hacia la constitución de un orden que es señalado, en la conciencia individual, por el arquetipo de perfección o “Hijo de Dios” y, en el mundo social, por la “comunidad ética”.

La orientación originaria al bien que Kant percibe en la conciencia humana se manifiesta como un ideal de perfección moral, cuya manifestación efectiva es la “idea personificada del principio bueno”, el arquetipo de la perfección moral o Hijo de Dios, como modelo de la humanidad. La incontestable superioridad normativa que contiene, que le hace aparecer como originada en un poder superior, en la se manifiesta la idea de filiación divina:

nosotros no somos autores de ella, sino que ella ha tomado asiento en el hombre, sin que comprendamos cómo la naturaleza humana ha podido simplemente ser susceptible de ella, puede mejor decirse que el arquetipo ha descendido del cielo ha nosotros, que ha adoptado la humanidad (pues representarse cómo el hombre, malo por naturaleza, depone por sí mismo el mal y se eleva al ideal de la santidad no es igualmente posible que representarse que el último adopte la humanidad – que por sí no es mala – y condescienda en ella)¹¹⁵.

Sin esa ayuda de un poder moral más elevado, la regeneración moral humana no sería posible; pero ese poder moral debe adquirir forma humana, la perfección moral debe ser asequible a los seres finitos. La exigencia doble de una perfección inasequible a los seres finitos se acompaña de la igualmente misteriosa condescendencia divina. Este ideal de perfección yace en la conciencia de todos los hombres, es decir, ha estado siempre presente y consiste, como señala el prólogo del evangelio de san Juan, en la verdadera medida o ideal del mundo: el Hijo de Dios, por quien todo fue hecho, que coincide

¹¹⁴ Rel. pp.56-7.

¹¹⁵ Rel. p. 81.

plenamente con la doctrina moral kantiana, la cual establece como fin del mundo la perfección de la criatura racional, es decir, la realización del Bien Sumo¹¹⁶.

El arquetipo moral es la imagen de la perfección *encarnada* que cada ser humano debe realizar por sí y para sí mismo. No puede haber un *hombre* cuya vida sea el *ejemplo* o *modelo* a imitar por parte de los demás, pues esa conducta sería heterónoma. Kant está pensado, obviamente en la figura de Jesús, a quien nunca nombra en el texto, pero quien es sin duda la realización de este ideal de perfección ética, aunque nadie puede pretender que no era posible *antes* de la aparición del Cristo, la realización de este ideal, pues constituye un deber¹¹⁷.

Así pues, el arquetipo moral proporciona la orientación segura respecto de la verdadera identidad a la que deberían apegarse los agentes racionales pese a sus diferencias contingentes, es decir, la norma universal que determina la conducta de los individuos pese a las grandes variaciones de las condiciones individuales. La personalidad de los agentes racionales está medida por la norma general de este arquetipo, que proporciona la segura dirección de los esfuerzos prácticos.

Pero la situación de finitud de los agentes morales, la inescrutabilidad de su intención moral (*Gesinnung*) que le impide reconocer quiénes son realmente, aún cuando la experiencia les señale la maldad genérica de la especie, hace que para cada uno la persistencia en la vida moral sea el resultado de la *fe práctica*:

*el que es consciente de una intención moral tal que puede creer y poner en sí mismo una fundada confianza en que permanecería, en medio de las tentaciones y penas semejantes ...invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante...a su ejemplo, un hombre tal y sólo él, está autorizado a tenerse por aquel que es un objeto no indigno de complacencia divina*¹¹⁸.

La intención (*Gesinnung*) es, como sabemos, el soporte de la identidad de la moral, pero siendo de carácter inteligible, sus manifestaciones externas (las acciones empíricas por las cuales el agente es juzgado) pueden coincidir con la que dictaría la ley moral, pese a que en su origen último hubieran sido suscitadas por el amor propio. Es por ello que cada sujeto, aún reconociendo la vigencia del principio normativo que yace en su conciencia, no puede saber si su intención es conforme con dicho ideal, ni si ha surgido la acción por mor de la ley o por amor propio. Sin embargo, no otro es el principio que en última instancia se confronta con todas las acciones de los seres humanos, el punto de referencia inevitable de toda acción y el rasero con el que se determina la autocomprensión de los sujetos morales¹¹⁹.

¹¹⁶ *Rel.* p. 81; 84.

¹¹⁷ *Rel.* p.86ss.

¹¹⁸ *Rel.* p. 83.

¹¹⁹ Allison ("Reflections on the Banality of Evil: A Kantian Analysis", en Lara, Ma. Pía, *Rethinking Evil*, University of California Press, 2002, pp. 86-100), lleva a cabo una muy sugerente descripción de cómo los diversos grados del mal que Kant describe en *La Religión* se deben al autoengaño. En el primer grado, la *fragilidad*, el sujeto reconoce el bien de la máxima, pero no lo lleva a la práctica (Cf. *Rom.* 7, 15, de gran importancia en la exégesis de esta situación moral), porque la obediencia a ley es más débil que la inclinación sensible. En el segundo grado, la *impureza*, la ley no es un incentivo suficiente para actuar; el agente requiere una especie de "soborno" a fin de convencerse de cumplir el deber. En el tercer grado, la *malignidad* o *perversidad*, el respeto por la ley se supedita totalmente a las inclinaciones, invirtiendo el orden moral. Para Allison, cada estadio es, en realidad, el resultado de la inversión total del orden apropiado de los incentivos, cada etapa o grado simplemente refleja el nivel del autoengaño al que se debe recurrir para justificar las acciones. Así, en la *fragilidad*, el autoengaño nos lleva a pensar que somos "débiles" y esta pretendida debilidad nos exonera del cumplimiento del deber (no "podemos" observar la ley del mismo modo que no *podemos* levantar de un envión 200 kilos); en la *impureza* el autoengaño consiste en hacer aparecer la pensión al mal como una observancia de la ley; en el caso de la *perversidad* el agente moral actúa con gran maldad *creyendo* que obra virtuosamente, tomando la suerte moral que le permite escapar de ser descubierto como una prueba de virtud. En este último estadio el autoengaño es total. Cf. Allison, H.A., *op.cit*, pp. 156-160; cf. *Rel.* pp. 56-58;

Hay, pues, una tensión entre las acciones de los agentes y el permanentemente activo ideal de perfección moral. Cada sujeto está obligado a llevar a cabo un cambio en su vida que le conduzca de la obediencia del principio malo a la observancia del principio bueno, es decir, está obligado a cambiar su intención (*Gesinnung*). Pero ya sabemos que esto es imposible por las solas fuerzas del sujeto, de ahí la necesaria intervención divina. Pero esta intervención, a su vez, no puede violar el principio de autonomía que rige la teoría moral kantiana. Esta tensión se refleja en tres problemas que configuran las antinomias de la razón en su uso religioso, calcándose de los tradicionales problemas teológicos cristianos de la expiación (santificación y justificación) y la escatología o soteriología¹²⁰:

1. Hay una brecha insuperable entre el cambio nouménico y la expresión fenoménico-empírica de dicha transformación. Aún cuando haya ocurrido el cambio en la intención, los seres humanos no podrán superar la distancia que existe entre las acciones y el ideal moral: “cómo la intención pueda valer por el acto, el cual es siempre deficiente”¹²¹. La solución de Kant estriba en tomar en cuenta el cambio de perspectiva entre Dios y los seres humanos: según el acto, hemos de juzgarlo en todo tiempo como enteramente insuficiente en nosotros para una ley santa; pero su progreso al infinito hacia la conformidad con esa ley podemos, a causa de la intención de que se deriva, la cual es suprasensible, pensarla juzgada como un todo completo, por un ser que conoce el corazón gracias a su intuición puramente intelectual y de ese modo, el hombre puede *esperar* ser agradable a Dios. Así, aunque en la perspectiva humana siempre habrá deficiencias, podemos confiar en que Dios, quien conoce la transformación interior, puede, en función de este saber, tomar el infinito progreso que lleva a la conformidad a la ley, como un todo completo. Esta visión que toma el cambio invisible a cuenta de la distancia insalvable entre el mérito presente y el ideal de la virtud es la versión kantiana de la *gracia*.
2. El segundo problema tiene que ver con la certeza que obtiene el sujeto moral de la realidad de su revolución interior. Como la intención es insondable, nadie puede tener conocimiento de su propio carácter. El agente querría saber si el cambio ha ocurrido y si es irreversible. Al responder a la cuestión, Kant recurre a las ideas del cielo y del infierno, reinterpretándolas a la luz de sus categorías morales. La *felicidad moral*, como forma de autocontento con los progresos visibles que se han realizado – único modo de juzgar la intención indirectamente – se corresponde con la idea de *cielo*, es decir, con la idea de un eterno progreso en la senda del bien, cuya perspectiva es equivalente (en la confianza en la inmutabilidad del cambio de la intención), a la posesión de la *felicidad física*¹²². En cambio, quien nunca ha conseguido firmeza en la persecución del bien y ha recaído constantemente, no tiene derecho a pensar que ha efectuado el cambio en la intención, por lo que la perspectiva ilimitada de un futuro miserable (el *infierno*) es lo único que se ofrece a su conciencia¹²³. Ambas ideas ejercen una función tónica para la conciencia moral, son una suerte de dispositivos de psicología moral que aseguran una cierta confianza indispensable en el seguimiento de los propósitos éticos. Por eso Kant no los ofrece como tesis doctrinales, sino como motivos impulsores de la voluntad, ya que la experiencia de un largo tiempo de continuada observancia de la ley proporciona cuerpo a la creencia de que ha ocurrido el cambio de intención, al tiempo que fortalece la

¹²⁰ Cf. Palmquist, S., *op.cit.*, a quien sigo en este punto

¹²¹ *Rel.* p.89.

¹²² *Rel.* p.89-90

¹²³ *Rel.* p. 91.

determinación para seguirlo, señalando la esperanza de una vida ulterior en la que el progreso no tendrá fin (la “eternidad bienaventurada”). Como no podemos pensar la vida fuera de las condiciones fenoménicas, la idea del cielo (y la del infierno) son dispositivos simbólicos de interpretación de las ideas religiosas, mecanismos que colocan el significado de las expresiones teológicas del lado que es asequible a la razón.

3. El tercer problema es, con mucho, el más importante para nuestro tema. El agente moral, aún cuando se haya regenerado “empezó por el mal y no le es posible extinguir jamás esta deuda”¹²⁴. Como siempre actuó sobre su conciencia la fuerza normativa de la ley moral, siempre conoció su deber de obrar de acuerdo con la ley moral, por lo que ninguna buena acción llevada a cabo después de su conversión genera un excedente que le permita cancelar su deuda previa: “esta culpa original o que precede en general a todo bien que él pueda hacer – esto y nada más es lo que hemos entendido por mal radical”¹²⁵. Se trata de una culpa *infinita, personal e intransferible*¹²⁶, que sólo puede pagar el culpable y que no es susceptible de subrogación. Aparece aquí un problema porque ya ha ocurrido un cambio en la intención del sujeto, cambio por el cual el hombre es ya objeto del agrado divino, de suerte que no debería ser castigado *ahora* y, sin embargo, “ha de tener lugar una satisfacción de la justicia suprema, ante la cual no puede jamás un culpable quedar sin castigo”¹²⁷. No puede haber, pues, castigo ni antes ni después de la conversión moral, por lo que debe ejecutársele en el cambio mismo. Este cambio de intención moral es “quitarse el hombre viejo y vestirse el nuevo, pues el sujeto muere al pecado (por lo tanto, también a todas las inclinaciones en cuanto conducen a él), para vivir a la justicia”¹²⁸. No hay dos actos morales (a saber, *salir del principio malo y entrar en el bueno*), sino un “acto uno”, como lo llama Kant. Al salir de la obediencia del principio malo, el sujeto “padece la muerte en el hombre viejo, crucifixión de la carne”¹²⁹, que no es otra cosa que un sacrificio o castigo: los males que advienen por la adopción de la ley moral en toda su pureza *no le corresponden al hombre nuevo* (son injusticias para él), ya que es un ser con una *identidad moral distinta* (es *otro sujeto*); pero, en cuanto físicamente (esto es, exterior o empíricamente) se trata del *mismo hombre*, es punible. El hombre nuevo, en cuanto personificación del “Hijo de Dios” o arquetipo de la humanidad, toma el lugar del hombre viejo y de todos los que creen *prácticamente*, llevando vicariamente la culpa por el pecado¹³⁰. Ahora bien, ¿de qué tipo son los padecimientos concebidos como expiación vicaria del hombre nuevo por el viejo? Según Kant, son “los padecimientos que le salen al encuentro en el camino hacia un bien mayor” es decir, todo padecimiento derivado de la observancia irrestricta de la ley moral. Sin embargo, estos sufrimientos pueden interpretarse de dos formas: a) como se apuntaba más arriba, se les puede considerar como injusticias cometidas con el justo¹³¹, pero también como b) una prueba y ejercicios

¹²⁴ *Rel.* p. 55

¹²⁵ *Rel.* *Ibíd.*

¹²⁶ Cf. *Rel.*, *Ibíd.*

¹²⁷ *Rel.* p. 96.

¹²⁸ *Rel.* p. 97.

¹²⁹ Cf. *Rom* 6, 2, 6, *Gál.* 5, 24.

¹³⁰ *Rel.* p. 98.

¹³¹ Palmquist señala que estos sufrimientos figuran entre los elementos contraproducentes y desproporcionados que constituyen el material de la teodicea; véase Palmquist, S., *op.cit.* p. 453ss.

constantes de la actual intención buena y, por tanto, como un indicador de estar en el buen camino (*felicidad moral*). Este es un proceso temporal (situado en el tiempo) y desde esa perspectiva consiste en un *irse quitando el hombre viejo*. Tales sufrimientos son indicio de su progreso en el bien y por consiguiente, de la esperanza de haberse operado el cambio en la intención moral y de ser, ahora, agradable a Dios.

Así pues, para el hombre bueno, el Hijo de Dios encarnado en el agente moral que observa la ley, los sufrimientos aparecen llenos de sentido, pues se trata de pruebas cuyo cumplimiento satisfactorio otorga felicidad moral (contento de sí); en cambio, para el hombre malo, los sufrimientos son siempre castigos que “incluso considerados como meros males son, sin embargo, precisamente opuestos a aquello que el hombre en tal intención hace su única meta como felicidad física”¹³².

En la discusión de estos problemas, Kant se vuelve hacia la religión como una manera de tratar antinomias que tienen que ver con el sentido y orientación de los sujetos en el espacio de sus elecciones morales. Es claro que saben cuál es su deber, porque en ningún momento se pierde la referencia a la ley como fuente moral. Pero la identidad moral de los sujetos está vinculada a la elección básica llevada a cabo previamente a la reflexión ética y que actúa en todo momento como el trasfondo y punto de partida de sus decisiones. Kant cree que sólo puede haber dos identidades éticas: aquella que hace del agente una personificación del principio bueno y aquella que lo inclina a subordinar el respeto por la ley a las inclinaciones egoístas.

Hay también un “sistema de perspectivas”¹³³ que dependen estrechamente de la identidad moral y que generan pareceres muy distintos respecto a la naturaleza de acontecimientos y acciones externas. Por un lado, tenemos la perspectiva divina, atemporal, puramente intelectual y abocada a la justicia, es decir, situada en el espacio de la racionalidad. La propia razón humana *espera* de la mirada divina el perdón, y es esta esperanza la que mueve al sujeto en la dirección del bien.

Para el ser humano, en cambio, la finitud se manifiesta como temporalidad y exterioridad. La vida completa dedicada al bien no es garantía de una coincidencia de la intención de ese agente con el principio bueno; sólo la mirada de Dios puede reconocer la diferencia y establecer qué destino le corresponde a cada cual. Sin embargo, la intención puede ser inferida mediatamente, en las acciones continuadas de la vida, siendo éste el medio al alcance de cada uno para determinar su probable identidad moral.

Por otro lado, la conexión de la identidad moral con las fuentes de valor de la máxima suprema genera orientaciones distintas en el espacio ético: para los individuos cuya máxima incorpora el respeto por la ley como incentivo superordinante, los sufrimientos de la vida (manifestados como las frustraciones y los ataques a los que inevitablemente se ven expuestos por el seguimiento de la ley) aparecen como *pruebas* o *ejercicios* de la nueva contextura moral que se han construido; en tanto que el individuo que se ha hecho reo de sus inclinaciones sensibles, subordinándoles el respeto por la ley, no pueden sino ver en ellos un *castigo* y un *mal*. En el primer caso, la nueva orientación esperanzada del sujeto le conmina a juzgar lo que exteriormente son considerados como “males” (es decir, como injusticias o desproporción que rompe el principio de racionalidad y da origen a un problema teodiceico) como indicios de bondad personal y como oportunidades de desarrollo de la virtud. No se trata únicamente de que vean *ahora* los sufrimientos como pruebas, sino de que, bajo la identidad que se han construido, esos mismos acontecimientos que para el culpable son castigo y que un observador casual interpretaría como males, son *en realidad* bienes, o mejor, *parabienes*, primicias de esperanza, y una

¹³² *Rel.* p.99, n. de Kant.

¹³³ Tomo la frase de Palmquist, S., *op.cit.*, que constituye el título general de su trabajo y la idea central de su interpretación de Kant.

forma de felicidad, a saber, la *felicidad moral*. Es preciso hacer hincapié en que la posibilidad misma de interpretar esos acontecimientos de la forma señalada no está sometida a un arbitrio caprichoso, sino que resulta de la adopción de una forma u orden de la máxima suprema y, con ella, sobreviene también la de una determinada identidad moral y de una orientación en el espacio moral.

EL REPLANTEAMIENTO DE LA UBICACIÓN DEL MAL: PERSPECTIVAS Y CONCLUSIONES.

La interpretación kantiana de los principales temas cristianos (expiación, santificación, juicio, gracia, encarnación, salvación) preserva los contenidos que pueden ser traducidos al lenguaje de la razón autónoma y, al mismo tiempo, permite una función apologética, al mostrar los contenidos de la fe cristiana no sólo como razonables, sino como los únicos que pueden ser traducidos al canon de la fe racional. En esos dos aspectos, la filosofía kantiana de la religión no se desmarca de la tradición¹³⁴. Sin embargo, Kant introduce una novedad importantísima: la forma o aspecto de la razón que pone en juego para evaluar los fundamentos de la creencia religiosa es el aspecto *práctico*. La religión no *describe* o *representa* la realidad del mundo o la constitución ontológica del ser humano; tampoco *determina* lo que cada agente moral debe llevar a cabo para cumplir con su deber, sino que muestra el sentido racional de toda la empresa, es decir, proporciona la base absoluta para un juicio racional sobre la vida y el mundo. Se trata de contemplar la totalidad de las cosas y, especialmente, la totalidad de la vida humana, como una realidad no contingente. La perspectiva adoptada al hacerlo no puede coincidir con la propia de la razón en sus usos teórico y práctico, es por eso que Kant apela a la *visio divina* como la forma de contemplar esas realidades como totalidades significativas. Pero esta mirada es la de los *seres humanos*, que ejercen sobre sí mismos una vez que se han hecho conscientes de su *finitud*, y esto en dos sentidos: primero, mediante el reconocimiento de la imposibilidad de un lenguaje científico sobre Dios y, en segundo lugar, a través de la aceptación de la culpabilidad originaria de nuestra especie. La perspectiva religiosa no altera el panorama de la finitud, no añade nuevos conocimientos ni determina nuevos deberes o exime del cumplimiento de los que ya conocemos; al contrario, la esfera de lo religioso surge de las restricciones que la razón permite reconocer como ineludibles.

Las ventajas y las limitaciones de este enfoque se aprecian en la fortísima concepción kantiana de la subjetividad. Los recursos para la constitución de la subjetividad yacen en la propia estructura ontológica de cada individuo, haciéndose éste a sí mismo como sujeto mediante la elección básica de su máxima suprema, y a través de la continuada expresión de su orientación fundamental en las acciones derivativas o segundas. Incluso las apelaciones a Dios y a la vida eterna son hechas a la manera de “dispositivos de psicología moral” (Michalson) que movilizan los recursos de la subjetividad. Las fuentes morales que inevitablemente conforman las máximas son las dimensiones de la constitución ontológica humana: las disposiciones al bien, en sus aspectos biológico-sociales y de personalidad. Los recursos y elementos para llevar una vida buena están ya presentes, la subjetividad se realiza en la libertad de la autoconstrucción de la persona. Sin embargo, los límites de esta concepción se encuentran también en la enorme fortaleza que Kant atribuye a la subjetividad. Nuestro autor no toma en cuenta los procesos necesariamente temporales mediante los cuales esta subjetividad es evocada (por ejemplo, a través de la crianza y de la educación formal), ni puede darle sentido a la posibilidad de otras fuentes morales o principios de orientación situados en el entorno que construye la subjetividad. Además, el sufrimiento revela los aspectos oscuros de la subjetividad. Si para Kant cada sujeto dispone ya de los recursos para la construcción de la vida virtuosa y puede darle sentido a su sufrimiento, no puede hacer nada por aquellos cuya agencia efectiva se ve comprometida y anulada por factores y acontecimientos situados

¹³⁴ Cf. Schaeffler, Richard, *op.cit.*,

más allá de su control. Los acontecimientos que afectan la subjetividad causando grandes sufrimientos, como la enfermedad, los accidentes y el absurdo, así como el aspecto pasivo de la situación de la víctima de la injusticia, no tienen cabida en la teoría kantiana. Es hacia allá que puede extenderse la función religiosa siguiendo una ruta que Kant abrió para nosotros.

Por otro lado, la teología filosófica kantiana reformula la concepción de Dios y la refiere a la subjetividad humana, haciendo de la representación de Dios un concepto *antropomórfico*, surgido de la necesidad moral de realizar el Bien Supremo. Aunque Kant sigue perteneciendo a la tradición de la teología filosófica en la medida en la que persigue afinar y corregir la concepción de lo divino mediante la crítica racional, su obra marca el punto de partida de una corriente de pensamiento que reconoce la imposibilidad y futilidad de tratar el concepto de Dios como si fuera un objeto de conocimiento. Aunque la tradición ha estado siempre en alerta contra las representaciones antropomórficas de Dios, la ontoteología interpretó el lenguaje religioso como la descripción de las características del Ente Supremo. Kant, en cambio, desplaza las concepciones de Dios hacia las relaciones de éste con el hombre y el mundo. El uso de la analogía y de la *via eminentiae*, conocidos desde antiguo, reciben una reinterpretación a través del uso teórico de la razón: la representación de Dios otorga el conocimiento de nuestro deber y la orientación moral definitiva para la realización del ideal humano de cumplimiento a la ley que es puesto ante nuestros ojos por la idea del Arquetipo del Bien, el Hijo de Dios.

Las transformaciones de la concepción de Dios se manifiestan en el problema del mal. Primeramente, el problema del mal cuestiona la *sabiduría* de Dios y los atributos que le corresponden, pero la suposición básica de la teodicea es errónea: la mente humana no puede representarse la conexión entre Dios y el mundo. Esta suposición es compartida por quienes elevan el problema del mal como cuestionamiento a la bondad divina y a la razón; pero también por los defensores oficiosos de Dios. En el fondo se trata de la admisión de un concepto ontológico de Dios, que es la clave de la permanencia de este problema entre los autores contemporáneos. Si conciben a Dios como Ente Supremo, su relación con el mundo aparecerá permanentemente como algo problemático. En contraste, la concepción kantiana de Dios no nos lo presenta como un ente (ni siquiera como “supremo” o “ser-en-sí”), sino como la fuerza normativa que exige reconocimiento y que orienta el obrar en una dirección plenamente racional¹³⁵.

En segundo lugar, al redefinir la religión en términos prácticos y concebir a Dios moralmente, las relaciones entre Dios y el mundo se mantienen en segundo plano, pero la relación entre Dios y los seres humanos se convierte en el centro de la religión. Es por eso que el mal se transforma en la expresión de la distancia que hay entre el ideal reconocido por la ley moral y la situación fáctica creada por la actividad humana real. Como no hay un orden moral previo a la manifestación autorreflexiva del sujeto, no hay fundamento alguno para hablar de “mal” en relación al mundo natural. Las leyes que rigen el mundo de los fenómenos son distintas y la relación del concepto de Dios con la naturaleza es distinta a la construcción de la ley moral, que es la única norma conocida.

Por último, el problema de la teodicea se traslada, en consecuencia, al terreno práctico, convirtiéndose en la cuestión de *cómo superar el mal*. La teodicea en su versión teórica es una empresa abocada al fracaso por el error de fondo que cimienta su planteamiento, pero la condición práctica de la verdadera teodicea nos devuelve al terreno de la religión como actividad. El mal no es un obstáculo para la afirmación de Dios, sino la condición que nos llama al pensamiento de un orden distinto, pero construido por los seres humanos en el curso de su realización ética.

¹³⁵ Recuérdese que la representación moral de Dios tiene como origen la realización del Bien Supremo, el cual *no es un estado de cosas*, sino el objeto de la voluntad determinada por la ley moral. En consecuencia, la idea del Bien Supremo es una representación *práctica*, un *deber universal* para todo ser racional.

PARTE III

LAS TEODICEAS Y EL PROBLEMA EXISTENCIAL DEL MAL

Frente a la alternativa secularista iniciada en la obra de Kant, aparece o una reiteración de la teología tradicional (por ejemplo, en el neotomismo) o un vasto esfuerzo de contemporización del pensamiento teológico con la Modernidad y sus críticas. En términos generales, los autores adscritos a esta corriente asumen el fracaso de la teodicea, pero se niegan a volver a los principios de la teología tradicional, con su énfasis teocéntrico y la preeminencia de la Revelación. Mantienen por igual los puntos de vista seculares en torno a la justificación de la permisión del mal pero, simultáneamente, buscan una forma de abordar el problema que haga hincapié en aquellos aspectos de la experiencia del mal que han sido obliterados tanto por los secularistas como por la teodicea tradicional. En consecuencia, su abordaje del problema acepta la división moderna de las esferas de lo religioso y lo secular, proponiendo que sea la religión la encargada de dar consuelo al espíritu doliente, buscando su reconciliación con el mundo, sin entrar en conflicto con los valores de la Modernidad secularizada.

Los grandes principios de la Modernidad, como el principio de autonomía en todas las esferas de la realidad (la Naturaleza y el mundo social), permanecen intocados. La teodicea tradicional es criticada por su abandono de la preocupación existencial y la fe religiosa es presentada como un complemento, una especie de “agregado” o “bono existencial” que cura o mitiga el absurdo de la existencia sufriente pero que, al mismo tiempo, impide reconciliarse plenamente con él.

Este intento de reconciliar la religión con los principios morales y filosóficos de la Modernidad concluye penosamente: la fe religiosa llega a considerarse a sí misma esencialmente como un suplemento, propiamente prescindible, de la experiencia humana, y situándose (*confinándose*, de hecho) al papel de un discurso especializado, al nivel de otros, sobre un área de la realidad que ni siquiera todos pueden reconocer.

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN: LA TEODICEA IRENEANA DE J. HICK Y LOS BIENES DE ORDEN ESPIRITUAL

Dos tradiciones en la teodicea: la agustiniana y la ireneana.

La obra de J. Hick, *Evil and the God of Love* marca un hito en la historia de las soluciones al problema del mal. Sin embargo, la novedad del planteamiento de Hick debe buscarse menos en la estructura que en el tipo de contenido de la teodicea a la que ha dado origen. En efecto, la de Hick es una variedad peculiar de teodicea del “bien-más-grande” que, sin embargo, admite que los males en el mundo no deben ser conectados con una serie determinada de *bienes específicos*, sino que es preciso buscar un bien absoluto mayor cuya obtención permita dar cuenta de la aparición de todos los males que la humanidad (y aún más, la creación entera) debe afrontar.

Hick parte de un contraste entre dos modos históricamente dominantes de concebir la tarea de la teodicea en el pensamiento cristiano: lo que él considera que es la *tradición agustiniana* y la por él denominada *tradición ireneana*. Esta última debe su nombre al obispo y teólogo cristiano Ireneo de Lyon, quien vivió en el siglo I (alrededor de los años 130-202). Aunque es dudoso que haya habido una genuina “tradición” de pensamiento teodiceico que pueda remontarse hasta Ireneo de Lyon¹. Ireneo era de origen griego, de manera que su pensamiento refleja la doctrina de la tradición oriental de la Iglesia, en contraste con la obra de Agustín, quien se hizo con el control intelectual de la Iglesia en Occidente.

¹ Como el propio Hick reconoce, pues la llamada “tradición ireneana” es más bien una serie de coincidencias entre pensadores cristianos que no necesariamente mantienen una relación con la obra de Ireneo, como Friedrich Schleiermacher, F.R. Tennant y W. Temple. Cf. Hick, *Evil and the God of Love*, Harper and Row, 1978, p. 219.

En tanto que la tradición agustiniana hace énfasis en la responsabilidad de la criatura en la aparición de los males en el mundo, la tradición ireneana reconoce la responsabilidad de Dios por cuanto sucede en el mundo, pero no deja de reconocer algo fundamental: el mal es inevitable en el mundo creado por Dios.

Además, la tradición agustiniana permanece más vinculada a la filosofía; en esta tradición el punto de vista explicativo se asocia a la impersonalidad de las teorías filosóficas de la privación y del principio de plenitud. La bondad divina es vista como la “desbordante plenitud que dota de existencia a un reino dependiente; el hombre, ha sido creado como parte de una jerarquía de formas de existencia que estarían incompletas sin él; el mal puede rastrearse hasta la necesaria finitud y contingencia de un mundo dependiente que, sin embargo, exhibe una perfección estética cuando es visto desde la perspectiva divina; y la existencia del mal moral se armoniza dentro de esta perfecta totalidad por el efecto compensatorio del castigo justo”².

Un tercer aspecto de gran importancia es el concedido en la teodicea agustiniana a la Caída, concebida casi al modo de una catástrofe que se sitúa en el origen mismo de la historia de la salvación. Hemos tenido ocasión de ver que las interpretaciones filosóficas más importantes de la caída y el pecado original (como la kantiana) mantienen esa posición primordial del mal, asumido y activado por la decisión de las criaturas racionales.

Estas diferencias se pueden expresar claramente en la asunción de que, para la teodicea agustiniana, el mal resulta de la libertad con la que Dios ha obsequiado a sus criaturas, en tanto que la teodicea ireneana considera al mal como un resultado inevitable de la configuración del mundo tal como ha sido creado por Dios con miras al cumplimiento de su propósito trascendente.

La adopción del punto de vista ireneano: la asunción de los valores religiosos en la “formación del alma” (Soul-making)

La teodicea ireneana insiste en una doble formación de la condición humana que encierra el secreto teleológico de la teodicea. El propósito de Dios, según Hick, no puede ser otro que la perfección de las criaturas humanas, para lo cual debe garantizar su existencia en un entorno adecuado.

El mal en el mundo no es el resultado de una caída o falta primigenia en la que hubieran incurrido las criaturas racionales, ni es el descenso desde un estado de perfección inmejorable hasta la situación presente de miseria y pecado. Para la teodicea ireneana, la humanidad no fue creada perfecta, sino que está en proceso de perfeccionamiento. Su afirmación central consiste en que existe un plan divino por el cual los seres humanos obtienen un perfeccionamiento gradual, que culminará en la vida futura.

La teodicea ireneana considera al hombre aún en proceso de creación, lo cual se expresa en la distinción entre “imagen” y “semejanza” con Dios en el ser humano (*Gén* 1, 26). Los seres humanos somos la *imagen* de Dios, pero aún no devenimos *semejantes* a Él (254).

De esto se sigue que la *semejanza* con Dios no consiste en el mero hecho de existir como ser humano, sino en la forma personal o cualificada de existencia que se corresponde con el propósito divino en la Creación: “él [Ireneo] quiere decir [con el término “semejanza”] una cierta cualidad de la vida personal que refleja finitamente la vida divina” (Ibíd.).

Los seres humanos, en tanto que seres personales, son el resultado de la evolución biológica y cultural, pero no son el estadio más alto al que se puede aspirar en el desarrollo de la existencia. Desde ese punto de vista, los seres humanos somos la “materia prima” para la formación de la clase de ser al que aspira Dios a transformarnos.

² Hick, *op.cit.* p.237.

Los rasgos de esta vida de semejanza con Dios están representados en Jesucristo, como señalan san Pablo y san Juan, al hablar, el primero, de la semejanza divina que es Cristo, y el segundo, del paso de la vida biológica (*bíos*) a la vida plena (*zoé*).

Así pues, tenemos un proceso en dos etapas: en la primera, el *Homo sapiens* surge como resultado de procesos naturales evolutivos; en la segunda acontece un desenvolvimiento espiritual que conduce a los miembros de nuestra especie a ser considerados hijos de Dios.

Es característico de este proceso que sólo la primera etapa pueda ser llevada a cabo por la omnipotencia divina sin la cooperación o anuencia de nadie más. Por su propio poder Dios ha creado el mundo y en él, mediante procesos biológicos, ha surgido una criatura que es susceptible de participar en una relación personal con su Creador. Sin embargo, este último movimiento no puede ser realizado únicamente por Dios. Como señala Hick

la vida personal es esencialmente libre y autodirigida. No puede ser perfeccionada mediante el fiat divino, sino únicamente a través de las respuestas no forzadas y la cooperación voluntaria de los individuos humanos en el mundo en el que Dios los ha puesto. Los hombres pueden finalmente llegar a ser las personas perfectas a las que el Nuevo Testamento llama "hijos de Dios", pero no pueden ser creados 'ya hechos' (ready-made) como tal (255).

Este proceso es individual, de ahí que no se manifieste en un cambio en las estructuras sociales o como un progreso en el estado moral del mundo.

Es en atención a este propósito que Dios ha creado el mundo con las características que actualmente posee (según Hick, la teodicea ireneana tiene un carácter teleológico y procesual, p. 256). Dios no puede ser visto como el arquitecto de los *Diálogos* de Hume, ni como el cuidadoso propietario de una mascota (257), atentos únicamente al bienestar físico de los animales sensibles que tienen bajo su cuidado.

Según Hick los críticos confunden lo que sería el paraíso de los seres perfeccionados con el mundo en el cual deben alcanzar dicha perfección. El modelo no son las mascotas, sino más bien los niños, "que crecen hasta la adultez en un ambiente cuyo propósito primario y dominante no es el placer inmediato sino la realización de las más valiosas potencialidades de la personalidad humana" (258).

En la tradición cristiana Dios es frecuentemente presentado como Padre Celestial, en una analogía que ilustra a las claras el nuevo talante teológico. Pero además, muestra que así como ningún padre responsable daría a sus hijos sólo placer, sino que buscaría que desarrollaran cualidades humanas valiosas (como el valor, la constancia, el sentido del humor, la capacidad de amar, etc.), que no se podrían obtener de otra forma que no fuera el sacrificio de la gratificación inmediata, así también Dios nos procura un ambiente que permite desarrollar las virtudes que ennoblecen la vida humana: la formación del alma.

El mal moral.

Hick define el mal moral como *pecado*, es decir, el carácter moralmente malo y las acciones moralmente condenables son puestas en un contexto teológico.

El pecado es definido como "una desorientación en el centro mismo del ser del hombre, donde está en relación con la Fuente y el Señor de su vida y Dictaminador de su destino" (264).

El pecado o mal moral es el egoísmo de la criatura, su "centramiento en sí misma" (*self-centredness*), en lugar de la correcta posición de "centramiento en Dios" (*God-centredness*). Esta distinción juega un papel crucial en las explicaciones ulteriores de Hick.

El pecado no sólo es desvío de Dios, sino que también distorsiona las relaciones entre los seres humanos y las de éstos con la naturaleza en la cual están inmersos. La presencia del pecado hace surgir una nueva versión del problema de la teodicea: “¿Por qué un Creador omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno y amoroso permite el pecado en su mundo?” (265).

Para responder a esta pregunta, Hick ofrece primero una evaluación de la *Free-will defence*, en virtud de que tanto la teodicea agustiniana como la ireneana ponen énfasis en la libertad humana al responder la cuestión del mal moral.

La defensa del libre albedrío procede en tres estadios (265 ss). En la primera etapa se analiza el concepto de omnipotencia divina, mostrando que consiste básicamente en la capacidad de hacer todo lo que es (lógicamente posible) realizar. Así pues, la omnipotencia de Dios no disminuye ni se compromete al afirmarse que no puede realizar cosas intrínsecamente contradictorias (como un círculo cuadrado o un triángulo de cuatro lados). Tales “objetos” o “estados de cosas” son en sí mismos imposibles, por incoherentes; no pueden existir porque son nada en sí mismos.

En la segunda etapa, se muestra la necesaria conexión entre la formación de la personalidad moral y la libertad. No puede haber seres personales, esto es, capaces de entrar en una relación personal con otros, pero carentes de libertad de elección. En este punto, Hick inserta una discusión sobre Mackie y Flew. Hick acepta las críticas de Mackie y Flew, pero de manera restringida: si el propósito divino hubiera sido puramente moral, la crítica sería muy poderosa. Pero la finalidad de Dios es diferente. “De acuerdo al cristianismo, el propósito divino para los hombres no es sólo que actúen rectamente los unos con los otros, sino que entren en libremente en una relación filial personal con Dios mismo. Hay, en otras palabras, tanto una dimensión ética como una dimensión religiosa de este propósito”. (272)

Así pues, si la intención no es sólo producir humanos con una conducta irreprochable, sino seres genuinamente personales que puedan estar en relación con Dios, la pregunta de si Dios pudo haber creado desde el comienzo seres que le respondieran *libremente* con amor y confianza debe saldarse con una negativa. (Ibíd.).

El argumento de Hick parte de la constatación de que las conductas “fiduciales” como el amor, la confianza, la admiración, el respeto y otras están constituidas necesariamente como respuestas *libres* a la acción de otros (273). Con ello se quiere decir que si tales sentimientos y actitudes fueran producidas mediante alguna manipulación psicológica (como en el ejemplo del hipnotista de la página anterior), esos sentimientos y actitudes serían falsos, “no serían amor, confianza, etc., reales sino algo más de una naturaleza y cualidad completamente distintas que no tiene el mismo valor en los contextos de la vida personal y de la relación personal” (273).

De esta suerte, Hick concluye que “las relaciones fiduciales auténticas son de tales características que es imposible – esto es, lógicamente imposible – que sean producidas mediante una manipulación milagrosa” y enseguida, citando a J. Wisdom, agrega “es lógicamente imposible para Dios obtener tu amor no-forzado-por-nada-fuera de- ti y aún así forzarlo” (ibíd). Con respecto a las actitudes fiduciales, la postura de Hick es que sólo pueden ser resultado de una libertad incompatible.

Resumiendo sus conclusiones: “Podemos concebir sin contradicción que Dios haya producido hombres constituidos de tal manera que de ellos pudiera garantizarse que siempre actuarían rectamente unos con otros. Pero Él no puede sin contradicción haber producido hombres constituidos de manera que pudiera garantizarse que responderían libremente a Dios mismo con auténtico amor y adoración” (275).

El concepto de libertad que propone Hick debe ser tal que escape por igual a las restricciones compatibilistas de Flew y Mackie y a la arbitrariedad azarosa de un concepto

ilimitado y puramente voluntarista. Este concepto es el que Hick llama “libertad como creatividad limitada” (276).

Establecido el concepto de libertad, pasa Hick a examinar el mito de la caída en el cual se basan las teodiceas de corte agustiniano. Hace notar que la idea de que los seres racionales hubieran podido caer en la presencia de Dios es simplemente absurda, aunque admite que no es una imposibilidad. Por otro lado, critica la visión alternativa: seres racionales situados en un ambiente en el que no hay huella de Dios. Bajo estas circunstancias, lo difícil de explicar sería que tales seres no hubieran caído. Pero así la culpa de su caída recaería en Dios. Así pues, la teodicea de la caída pone la situación primordial de tal forma que la caída o es muy fácil y no comporta culpa para los pecadores o bien, es inexplicable. La caída y el pecado sólo son posibles donde la presencia de Dios no es inmediata (280).

Hick hace notar la notable coincidencia entre lo que sabemos acerca del desarrollo ontogenético humano y los requerimientos epistémicos para producir seres libres que puedan entrar en una relación fiducial genuina con su Creador. Es en este punto donde Hick introduce el concepto de “distancia epistémica”. En efecto, según Hick, “Dios debe poner al hombre a cierta distancia de Él mismo, desde la que el hombre pueda voluntariamente llegar a Dios... la clase de distancia de distancia entre Dios y el hombre que haría espacio para un grado de autonomía es la distancia epistémica” (281). La distancia epistémica significa que Dios no impone la inmediatez de su presencia a los agentes libres. El mundo aparece *etsi deus non daretur*, “como si Dios no existiera”. Expresivamente lo apunta Hick “Dios debe ser una deidad oculta, velada por su propia creación” (ibíd.).

Esto no significa que Dios sea totalmente incognoscible, sino que su presencia debe ser descifrada a través de una constante y libre actividad interpretativa sobre la mediación de la naturaleza. De esta guisa, la respuesta humana a Dios será siempre una respuesta de fe, una relación fiducial auténtica. El coste es la ambigüedad religiosa del mundo: éste puede revelar a Dios u ocultarlo (282).

Para Hick nuestro mundo cuadra perfectamente con las características epistémicas que debe tener un mundo pensado como “valle de la formación del alma”. Además, la propia narrativa bíblica parece apoyar las ideas de Hick. En su lectura del episodio de la serpiente, Hick rechaza las interpretaciones demonológicas y describe a la serpiente como la representación de “la inteligencia experimental exploradora... que es evocada por un ambiente que lo desafía (al hombre) a dominarlo como un reino natural que aparentemente existe por su propio derecho” (284). La serpiente representa el primer impulso hacia la ciencia, la “tentación” es la primera hipótesis y la caída es un experimento, que consiste en “considerar al mundo como un orden independiente con su propia estructura y leyes internas. La serpiente rechaza el significado religioso fijado al árbol del conocimiento como tabú divino” (ibíd.).

La caída no es otra cosa que el natural desvío de la atención y de los esfuerzos inquisitivos humanos hacia el ámbito más inmediato, la naturaleza, de la cual dependía su supervivencia. “Él (el hombre) se sumerge en la naturaleza y se aleja de Dios” (285). Esta es, según Hick, la primera alienación.

Hay dos consecuencias de esta situación: la primera, que la distancia epistémica hace prácticamente inevitable el egoísmo o “autocentramiento” (*self-centredness*) que caracteriza al pecado y que lleva a la competencia con y contra otros (286). La segunda, que hace posible la autoconciencia y la libre aceptación de la convocatoria divina (287).

Sufrimiento

Hick define el sufrimiento como “aquel estado de la mente en el que deseamos violenta u obsesivamente que nuestra situación fuera distinta” (318). Hick relaciona el sufrimiento con las

capacidades humanas superiores de la memoria, la anticipación, la capacidad de imaginar alternativas y la consciencia moral. Asimismo, para Hick el mal es una función de nuestro egoísmo o “autocentramiento” (pecado). Así, aunque nuestro sufrimiento dependa de la finitud, no lo experimentaríamos si fuéramos conscientes de la presencia de Dios en el mundo y de sus propósitos (319).

Podemos sufrir en consideración a nosotros mismos o en consideración a los demás. El ejemplo supremo de lo segundo es la pasión y muerte de Cristo, cuyo sufrimiento fue totalmente en consideración y beneficio de otros.

Cuando analiza las causas del sufrimiento, Hick se encuentra con que es el dolor (un estado físico) la causa frecuente, pero advierte que el dolor no es por sí mismo el generador de sufrimiento, pues basta con que posea algún sentido (como ocurre en el caso de los atletas o de quienes sufren por otros) para que sea soportable y no ocasione el deseo intenso de escapar.

La pregunta ahora es si Dios debió construir un mundo paradisíaco, desprovisto de dolor y en el que el sufrimiento estuviera ausente, dado el propósito que le hemos atribuido de crear un entorno que haga posible la formación del alma. La respuesta es negativa, al decir de Hick, pues en tal mundo no podrían desarrollarse las virtudes y rasgos morales que se dan en un mundo como el nuestro. Hick expone su parecer en atención a los puntos de vista esgrimidos por Hume en sus célebres *Diálogos*. Así, un mundo en el que Dios eliminara todos los males mediante una intervención constante, el resultado sería una desmoralización total de los seres humanos, en la que difícilmente podrían realizar el descentramiento de sí que caracteriza al proceso deificatorio. Por otro lado, no tiene sentido reclamar a Dios por no haber hecho pequeñas mejoras en la construcción de la realidad que eliminaran los grandes males, pues por cada realidad mala que hubiese evitado, habría otra que ocuparía enseguida su lugar como “gran mal”, formándose así una espiral descendente que no pararía sino hasta la eliminación de todo mal, incluso los más triviales, pero suprimiendo así la distancia epistémica y la posibilidad de la forja del alma a través de decisiones y acciones moralmente significativas (322 ss).

Pero el problema más grave e importante es el relacionado con los males *disteleológicos*, es decir, con aquellos males que no cumplen ninguna función en la obtención del propósito general de la formación del alma. Son males gratuitos o excesivos en relación a la intención atribuible a Dios. Ante esta realidad, la respuesta de Hick consiste en refugiarse en el misterio, reconociendo la inescrutabilidad de esos males sin sentido, pero, al mismo tiempo, señalando que el misterio puede tener un “valor positivo”. Dicho valor proviene del hecho que la irracionalidad y el absurdo de esos males promueven también los valores de la compasión y la entrega solidaria a aquellos cuyos sufrimientos son claramente inexplicables e inmerecidos. Si en el mundo la virtud fuera recompensada y la maldad castigada, no habría posibilidad de manifestar un carácter genuinamente moral, una voluntad que siguiera el deber y practicara la virtud por amor de ellas mismas, ni surgirían la solidaridad y el deseo de paliar el mal que padece alguien cuando éste fuera reconociblemente el merecimiento de su mala conducta. (335).

De esta suerte, se reconoce que el sufrimiento disteleológico es un mal es “misterioso”, en el sentido de que es inexplicable y completamente irracional (esto es, su inescrutabilidad o su exceso apuntan a una completa disfuncionalidad), pero este mal tiene un cariz positivo, al *funcionar* como una suerte de *velo de ignorancia* que promueve la compasión y la acción solidaria con las víctimas. Si supiéramos que el sufrimiento es el resultado de la acción malvada, no habría necesidad de mantener una actitud de apertura y solidaridad con el prójimo, lo cual significaría que no habría condiciones para la formación del alma.

La diferencia de los sistemas de valores como motor de la controversia teodiceica.

Hick presupone una cierta concepción del valor y el bien que no es aceptada por todos. Para Hick, los bienes *intrínsecos*, es decir, que lo son por sí mismos, abarcan a los bienes de segundo orden, como la fidelidad, la rectitud, el respeto, etc. Para alguien como Hume, en cambio, los bienes intrínsecos se identifican con la felicidad sensible: lo único que parece tener valor de por sí son cosas como el placer, la belleza, el conocimiento, etc. Así, para Hick el mundo debe ser un lugar donde sea posible alcanzar bienes como los que el postula, bienes cuya precondition es la cancelación o desaparición de los bienes de orden inferior. La controversia del ateísmo surge precisamente de esta diferencia con respecto a lo intrínsecamente valioso, como hace ver Romerales³: los bienes a los que se refieren autores como Hick y McCloskey son bienes de primer orden, que no presuponen ningún mal para su existencia *por eso la mera existencia de males es un argumento en contra del teísmo*. La controversia es tan fundamental que amenaza con romper el diálogo racional. En todo caso esto nos acerca a lo fundamental, el poder disolvente de la creencia religiosa y del sentido de la vida que posee la experiencia del mal está directamente relacionada con la evaluación de las metas humanas y la noción de lo que es intrínsecamente bueno para los seres humanos. Sospecho que es aquí en donde las teodiceas que apelan a la capacidad espiritualizadora del sufrimiento encuentran su sitio y su justificación. En un mundo en el que el sistema de valores ha propiciado la desaparición del sentido de lo absoluto (la “sociedad de la gratificación instantánea”), el dolor puede ocasionar la epifanía de un sentido más alto, revelando las profundidades de la conciencia (cf. Simone Weil, Diogenes Allen). En cualquier caso, es esta diferencia la que alimenta al problema ateológico. No se trata, como parece creer Torres Queiruga, de un abandono de la viejas nociones del intervencionismo divino (después de todo, ya desde mucho antes se había aceptado que la naturaleza se puede explicar sin la intervención constante de Dios); se trata más bien de que la Modernidad esperaba la aparición del sentido en la inmediatez de la vida cotidiana, en una suerte de resurrección de la teoría retributiva. La felicidad es algo que Dios quiere para nosotros, pero esa felicidad está hecha a la medida de nuestros deseos, está cortada al tamaño de nuestro ser: como criaturas naturales y corpóreas, nuestro “bien” sólo puede consistir en la perfección del placer y el bienestar; la naturaleza obra continuamente para guiarnos hacia ese placer, como muestra de la Providencia del Creador; la inmanencia de la organización del mundo se expresa en la perfección del arreglo divino de todas las cosas que hacen que cuadren con los propósitos más elevados de Dios: hacer alcanzar al hombre la perfección que le corresponde en la escala de los seres a la que pertenece.

En suma, virtud y felicidad no van juntas en esta vida, la bondad no trae aparejada la felicidad y ésta, a su vez, es definida de manera distinta, *mundana*. Ahora bien, esto sólo puede significar que el mal aparece como *sinsentido*, el mundo no parece estar organizado *racionalmente* ni dirigido por un entidad providente: el hecho acuciante es la desproporción entre los méritos y los sufrimientos, una desproporción inquietantemente absurda de los bienes y los males (a esto es a lo que apunta Hume).

EL PROPÓSITO DEL MAL Y MAL INESCRUTABLE.

Aquí está la posibilidad de una crítica a Hick: si la distribución de bienes y males en el mundo es aparentemente aleatoria, no se darán las condiciones para la forja de las almas. Los males gratuitos y excesivos no tienen sentido alguno. Romerales piensa que el ejemplo máximo de estos males sinsentido es precisamente el sufrimiento animal.

³ *El problema del mal*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1995, p.77

Hay que rechazar tanto el “especieísmo”⁴ o como la idea neoplatónica de una totalidad armoniosa en la que todos los seres reflejen, en su limitación y finitud, la bondad y el ser de Dios. La respuesta hickeana radica en la necesidad de la *distancia epistémica*: la “densidad creatural” es una obvia condición para que la naturaleza vele la presencia divina. Sin embargo, es aquí en donde se presenta una gran objeción basada en las ideas evolucionistas: si la presencia y el inevitable sufrimiento de las criaturas es necesario con vistas a generar la distancia epistémica entre Dios y sus criaturas racionales, ¿qué función tenía el sufrimiento animal en los períodos de tiempo previos a la aparición del hombre sobre la tierra? Hick no tiene una respuesta.

Conesa⁵ ha señalado otras críticas:

1. Stanley Kane niega el principio metafísico hickeano de que ciertos bienes de orden superior, como la amistad, la solidaridad, la compasión, el altruismo, etc. sean posibles sólo a través de la existencia del mal. Romerales refuta esta crítica, diciendo que “un mundo como éste (el que Kane preconiza) posibilitaría algunos bienes morales de segundo orden, pero otros muchos serían o bien imposibles o su ejercicio posible se reduciría a un mínimo despreciable”⁶.

2. I. Thretowan⁷ señala que, en última instancia, Hick hace que Dios *quiera* (y no meramente *permita o consienta*) el pecado y el mal, pues éste es un medio para la realización de sus propósitos. La respuesta de Hick es que Dios no es responsable en sentido moral, sino “ontológico” por el mal, pero habrá que responder de qué manera esta responsabilidad ontológica no entraña una responsabilidad ética⁸. Conesa, citando a otros autores, observa: “Si para un ser humano no es moralmente admisible causar el sufrimiento, ¿por qué lo ha de ser para Dios? Además, ya que es algo bueno para los seres humanos remediar el sufrimiento de los demás, ¿por qué no es algo bueno para Dios remediar el sufrimiento?”⁹.

3. No hay apoyo empírico para la idea de un plan divino.

4. Hay una dificultad en la coherencia de las ideas de Hick acerca de la distancia epistémica necesaria para el desarrollo de las actitudes fiduciarias y la voluntad soteriológica universal de Dios. Por otro lado la “distancia epistémica” ha sido criticada por suponer un concepto de libertad que parece ser una independencia absoluta de Dios.

5. La evidente objeción de que el sufrimiento no mejora a las personas ni las hace madurar, sino todo lo contrario. Si se replica que tal reacción es una respuesta libre del sujeto, y que no se puede evitar esa posibilidad sin eliminar la libertad, se podría contestar señalando que hay otras teorías de la libertad en las que la formación del carácter juega un papel fundamental.

Peterson ha señalado que “al final de su tratamiento del mal disteleológico, no es claro que el mal permanezca disteleológico. Al final, no hay mal gratuito para Hick porque todo mal sirve a un propósito. Dice que Dios permite el mal para ‘producir un bien mayor que el que habría sido posible si el mal no hubiera existido’ ”¹⁰. De suerte que la teodicea ireneana vuelve a coincidir con la teodicea agustiniana. Mientras esta última *explicaba* la posibilidad del mal en este mundo, la teodicea ireneana de Hick arguye a favor de su *necesidad* para el tipo de universo que describe. La responsabilidad última por el mal, observa Peterson, yace en Dios en el mismo sentido en el

⁴ Expresión inventada por el filósofo Peter Singer para referirse a la tendencia moral a considerar a los miembros de una especie (generalmente la especie humana) como provistos de un privilegio moral que los sitúa por encima de las demás especies, concediéndoles derechos que las otras no poseen, incluyendo el derecho a usarlas en su beneficio.

⁵ *Dios y el mal*, EUNSA, Pamplona, 1996, pp. 127ss.

⁶ *op.cit.*, p. 91.

⁷ Thretowan, I., “Dr. Hick and the Problem of Evil”, *International Journal of Theological Studies* 18 (1967), 411.

⁸ Cf. Geivett, D., *Evil and the evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy*, Temple Univ. Press, Philadelphia, 1993, p. 166ss.

⁹ Dore, C., *God, Suffering and solipsism*, Macmillan, Londres, 1989, p. 63, cit. por Conesa, *op. cit.* p. 128.

¹⁰ Peterson, M., *God and Evil. An Introduction to the Issues*, p. 98, 176.

que yace en la teodicea agustiniana. Dado que un mundo en el que no hubiera el tipo de males misteriosos que actualmente percibimos, pero que fuera parecido a éste en todo lo demás no sería tan efectivo en la realización del objetivo de la formación del alma, entendemos ya por qué es *necesario* que exista el mal que de hecho experimentamos. De esta suerte, lo que Hick hace es prácticamente lo mismo que sugerir que este mundo es el mejor de los posibles *para el propósito divino de la forja de almas*¹¹.

REPENSAR A DIOS Y AL HOMBRE: ALTERNATIVAS A LA TEODICEA TRADICIONAL

La teodicea de A. Torres Queiruga

Esquema general de la solución de Torres Queiruga

Reducida a su esencia, la solución de A. Torres Queiruga al problema del mal consiste en hacer patente la condición inevitablemente finita de todo cuanto existe, condición que hace inevitable la aparición del mal, tanto en su aspecto físico (dolor y sufrimiento, decadencia, enfermedad, muerte) como en su aspecto moral (pecado, daño intencionalmente causado a otros). En virtud de ello, Dios no puede ser responsabilizado por el mal en el mundo.

La parte medular de la teoría de Torres es de carácter *filosófico*: consiste en lo que el propio Torres llama “ponerología”, un tratado previo a toda opción, religiosa o no- religiosa, del problema del mal.

A esta ponerología le sucede una “pisteodicea”, es decir, una respuesta específica, ofertada desde supuestos *cosmovisionales* y *subjetivos*, pero necesariamente articulada en términos racionales. Como toda pisteodicea es una “fe”, los proponentes de cada tipo de pisteodicea deben ser capaces de dar cuenta de su punto de vista en un doble sentido: mostrar los fundamentos en los que se apoya y defender su coherencia frente a los embates de los defensores de otros tipos de pisteodicea¹².

Todo esto implica, naturalmente, que el problema del mal no es concebido en los términos convencionales. Generalmente se supone que el problema del mal es una dificultad que amenaza la coherencia de las creencias religiosas *teístas*. El teísta acepta la existencia de un Ser Supremo, al que atribuye la creación y el mantenimiento de lo real, y que posee ciertos atributos: es omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno. Bajo esta caracterización, la existencia del mal aparece como algo incompatible con la caracterización habitual de Dios. Esto es lo que se conoce como el “dilema de Epicuro”: “O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere – y esto es lo más seguro – entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?”¹³.

La solución de Torres Queiruga hace hincapié en la transformación de la situación cultural que tuvo lugar con la Ilustración: la secularización y la consecuente inmanentización de las explicaciones del funcionamiento del mundo natural y humano.

Según Torres el mundo, antes de la Ilustración, “no era reconocido en su consistencia propia y, por lo tanto, no era interrogado en sí mismo” (40). Esto significa que es preciso interrogar

¹¹ Peterson, M., *op.cit.* p.99.

¹² “El mal inevitable: Replanteamiento actual de la teodicea”, *Iglesia Viva* 175-6, 37-69 (1995), p. 41.

¹³ *Epicurus*, edición de O. Gigon, Zürich, 1949, 80. Citado por A. Torres Queiruga en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 2000, 170-171. Cf. obra analizada, p.55, n. 30.

al mundo antes de interrogar a Dios sobre el problema del mal y *luego* obligar a comparecer al pensamiento religioso.

La importancia del quiebre cultural de la modernidad difícilmente puede exagerarse: para Torres, la modernidad es la “edad de la crítica” (Kant), en la que la razón se emancipa de la tutela religiosa y la inicial plausibilidad social de la creencia en Dios se disuelve a medida que el ateísmo se convierte en una posibilidad actualizable en la vida cotidiana¹⁴. La evidencia social de la existencia de Dios explica, según Torres, cómo es posible que dichas consecuencias hayan podido pasar desapercibidas¹⁵, concluyendo que había varios recursos de inmunización disponibles; en el caso del cristianismo, “la cálida imagen de un Dios *Abbá* y la ‘evidencia vivencial’ de la Cruz lograron mantener la cercanía del amor divino por encima de cualquier contradicción lógica”¹⁶. De esta suerte, ocurrió lo que Torres llama *pereat logica, dum fides salvetur*, que privó en las mentes de los cristianos hasta la llegada de la Modernidad.

La ponerología

La ponerología, como tratamiento sistemático y puramente filosófico del problema del mal, avanza a lo largo de tres niveles, en los cuales interroga a la constitución de lo real hasta llegar a su elemento radical y básico.

El primer momento arranca en la constatación del cambio cultural al que hacíamos referencia: *la inmanentización radical* de los procesos causales¹⁷. Haciendo mención (quizá erróneamente) a la “Gran Cadena del Ser”¹⁸, Torres hace constar el cambio por el cual ya no se buscaba fuera del espacio ontológico de la inmanencia la explicación de los acontecimientos del mundo natural y de la vida misma de los seres humanos. Se trata del llamado “principio del cierre causal”, por el cual se niega toda relevancia explicativa a factores situados fuera de la esfera de causación de un fenómeno natural. Pero, además, consiste en el reconocimiento de la consistencia ontológica de las distintas manifestaciones de lo ente o, como se diría en el lenguaje contemporáneo, la separación de las esferas de valor de la acción social, distinguiéndose así las diferentes pretensiones de validez propias de cada esfera: la vida ética y la estética dejan de depender del patronazgo religioso y encaran su propia constitución bajo valores independientes.

La nueva situación cultural impone así un deber nuevo a la investigación filosófica, deberá recurrir a la inmanencia mundana para dar con una explicación, *a nivel filosófico*, de la causa o *raíz última* del mal. El compromiso filosófico es tal que no puede detenerse en la mera constatación de la existencia del mal, sino que debe dirigirse hasta la determinación completa de la existencia del mal y la posibilidad misma de su aparición.

Según Torres, el resultado neto de esta captación moderna de la inmanencia y el valor de la autonomía de las distintas esferas de la acción social es la aceptación de la imposibilidad de que *este mundo sea sin mal*: “Dado cómo es y cómo funciona el mundo, resulta imposible que en él no se produzcan desgarrones y conflictos tanto a nivel de la historia natural... como de la humana” (43). Esta constatación es extraña, porque Torres no da más argumento que decir “que basta dar

¹⁴ Véase Torres Queiruga, A., “Ponerología y resurrección”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 57, 3: 539-578 (2001), pp. 542-543; cf. también *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000, donde expone largamente su punto de vista, aunque sin la precisión argumentativa de los artículos aquí analizados.

¹⁵Torres, *op.cit.*, p.542.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷ “El mal inevitable: Replanteamiento de la teodicea” en *Iglesia Viva*, *op.cit.*, 42. A menos que se indique lo contrario, las referencias entre paréntesis en el texto se referirán a esta obra.

¹⁸ Torres considera que la “cadena del ser” es un elemento de la Modernidad, como si no hubiera estado muy presente en las cosmovisiones de la Antigüedad y la Edad Media.

una ligera ojeada a la bibliografía sobre el mal” (43) para constatar la unanimidad de la conclusión. Sin embargo, lo que late en el fondo de esa aseveración es la convicción absoluta de un vínculo entre el mal y la finitud, que Torres tematizará y defenderá en su tratamiento sistemático

Una vez que Torres dice haber reconocido el hecho, surge una nueva pregunta que abre otro nivel de investigación: ¿puede haber un mundo sin mal? La pregunta es necesaria dado el tipo de investigación radical y última, que hemos emprendido. Suponiendo que el mundo¹⁹ (concebido como *estado de cosas máximo o conjunto total de estados de cosas*) que nosotros conocemos y habitamos no puede ser sin mal, eso no significa que no pudiera darse una alternativa organización máxima de las realidades que no esté vulnerada por el mal.

Prima facie, es posible la existencia de un mundo sin mal: así nos lo enseñan las mitologías religiosas y nos lo hacen creer nuestros impulsos inconscientes (43s). Sin embargo, procede considerar si de verdad es posible un mundo sin mal, es decir, si es *lógicamente posible* (esto es, *concebible*) y no meramente *imaginable*.

Torres ofrece el siguiente argumento para explorar la posibilidad de que un mundo sin mal sea lógicamente posible:

Es claro que si la aparición del mal dependiera de alguna cualidad particular de este mundo conocido, siempre cabría pensar en un mundo sin esa cualidad y por tanto, sin mal. Pero la profundidad, variedad y universalidad del mal condena al fracaso toda explicación por una cualidad particular (44).

Según Torres, podríamos pensar en un mundo sin mal si éste fuera meramente el resultado de un rasgo peculiar del mundo, pues de ese modo podríamos excluir el mal simplemente eliminando dicha característica peculiar. Sin embargo, “...la profundidad, variedad y universalidad del mal conducen al fracaso toda explicación por una cualidad particular”. Por lo tanto – así debemos asumirlo – el mal es el resultado de un **rasgo básico o fundamental de la realidad**, de un principio que le **pertenece estructuralmente a todo cuanto existe**. Dicho principio no es otro que la **finitud**: “la imperfección originaria de la criatura”, la “limitación y finitud de las realidades mundanas” (*ibid.*).

El reconocimiento de este hecho conduce, según Torres, a la afirmación de que “si la raíz del mal está en la finitud, dado que cualquier mundo que puede existir será necesariamente finito, resulta imposible pensar un mundo sin mal” (*ibid.*). No sólo el mundo real, sino *cualquier mundo*, estarán afectados por el mal, ya que sólo puede consistir de entidades finitas.

El argumento de Torres no es, empero, muy claro. Adviértase que hace una afirmación que compromete a la totalidad de lo real, tanto *actual* como *posible*: todo cuanto quepa ser concebido sin contradicción lógica, cualquier estado de cosas en cualquier mundo posible, estará afectado por el mal *inevitablemente*. Hay que decir que Torres es bien consciente de eso, pero que no ofrece mayores argumentaciones para defender su teoría. Así, nos dice que “no puede tratarse de deducir el mal, sino a lo sumo de ‘comprenderlo’ *a posteriori*, en el sentido de hacer patente su necesaria inherencia a la realidad cuando la examinamos tal como nos es dado acceder a ella” (45). En su argumento, Torres parte de la realidad tal como la conocemos, la realidad de *este mundo* (las cursivas del argumento son del propio autor), señalando que no puede ser un rasgo particular y concreto - *óntico* por decirlo así – la raíz de un mal que es diverso y que está universalmente extendido en *este mundo tal como lo conocemos*. El argumento parece ser de tipo trascendental, pues inquiera por aquella condición que hace posible la aparición de una

¹⁹ Aparentemente Torres no define nunca qué es un mundo, si bien no cesa de manifestar desprecio ante la idea de los “mundos posibles”. Nosotros, sin embargo, tomaremos la definición de mundo posible como base de la discusión de los puntos de vista del autor gallego.

característica que se nos ofrece en la experiencia. Pero si asumimos que el argumento es trascendental, entonces está necesariamente vinculado a la situación empírica de la cual se ofrece su conclusión como última explicación. Es decir, la argumentación trascendental conlleva una liga entre el fenómeno investigado y la condición de posibilidad, de suerte que al modificarse o desaparecer lo primero, ocurre que la condición de posibilidad no es válida. Dado que el argumento de Torres parte de la existencia del mal en nuestro mundo tal y como lo conocemos, no puede valer *para todo mundo posible*.

Por otro lado, la propia estructura del argumento no revela *cuál es la condición de posibilidad del mal*, sólo puede señalar que existe una tal condición. Es Torres quien de inmediato se inclina a favor de una lectura leibniziana de esa estructura, que por su propio carácter debe ser de nivel *ontológico* o *metafísico*, a diferencia del nivel óntico en el que se revela la profusión del mal. Torres mismo reconoce la dificultad de dar una demostración de la finitud como condición de posibilidad de los males, pero se atreve a ello recurriendo, de nueva cuenta, a la experiencia.

La clave de la argumentación radica en la idea de un *posible acceso* al núcleo de la constitución misma de lo real, que se nos ofrece como la experiencia de la limitación de lo real en su desarrollo temporal. La experiencia básica de conflicto que yace en el corazón de lo real y que se manifiesta en el despliegue temporal de cuanto es, nos proporciona, según Torres, la muestra *a posteriori* de la finitud de las realidades mundanas. Nuevamente hay que insistir que esta “mostración” sólo alcanzaría – en caso de aceptarse – a las realidades de nuestro mundo, pero no se aplicaría sin más a *todo mundo posible*. En los alegatos de Torres, sin embargo, encontramos la manifestación de una potente intuición: todo lo que es existe limitadamente y no podemos concebirlo sino como existente finito e imperfecto.

Es la experiencia del mundo que está a nuestro alcance la justificación del aserto capital de la finitud de todo lo real. Es decir, dado nuestro acceso epistémico a la realidad, todo lo que podemos saber sobre ésta, nos la revela como *finita*. Sin embargo, Torres ha insistido que no sólo nuestro mundo es finito, sino que *cualquier mundo posible* lo sería también. Esto implicaría que la finitud es un rasgo o aspecto *necesario* de toda realidad, pero, como ya he advertíamos, Torres trata de *mostrarlo* – no precisamente de *demostrarlo* – apelando a la experiencia. Lo más que puede decir, entonces es que nuestra experiencia de lo real (de *este mundo*) nos lo revela como finito; pero, nuevamente, la experiencia nos muestra la finitud a través del mal: “la *experiencia más vulgar* propicia la intuición de que toda realidad finita cualquier cualidad, justo porque la ‘define’ marca al mismo tiempo el límite de lo que esa realidad no es: ser hombre significa no-ser mujer y ser circular implica necesariamente no-ser cuadrado... Ahora bien, la limitación aparece siempre en la raíz última del choque y del conflicto” (énfasis del autor, p. 45).

La respuesta de Torres es apelar a la “obviedad” o “evidencia” de la finitud y exigirnos que pensemos un mundo no-finito. Un mundo no compuesto de seres finitos es imposible; por tanto, la finitud es una condición *transmundana*, pues todo cuanto podría existir sería finito. Aunque – volvemos a insistir – Torres no argumenta a favor de ello, sino que señala su obviedad, lo que esta reconstrucción de su argumento sugiere es que la finitud es un elemento universal que descubrimos por medio de la particularidad de la experiencia concreta de nuestro mundo, como las propiedades matemáticas y lógicas: un círculo es un no-cuadrado y un soltero es un no-casado en *cualquier mundo posible* en el que haya solteros y cuadrados. Pero como todo mundo posible es finito, se sigue que en todo mundo posible habrá mal. Con todo, la “mostración” torresqueiruguiana de la finitud se basa en la *experiencia misma del mal*, es decir, a diferencia de la “experiencia” de descubrir las propiedades de un círculo a través del discurso racional, la finitud se “patentiza” en la experiencia de limitación y deficiencia. Pero, una vez más, esa *experiencia es de una configuración específica, concreta y contingente* de las cosas, a saber, la de *este mundo tal como se nos presenta y lo conocemos*. Un círculo es un objeto abstracto que no encontramos en la

realidad empírica, sus propiedades no se hacen patentes, sino que se descubren en un proceso de investigación racional. La mutua dependencia de finitud y mal en nuestra experiencia sólo se refiere a una configuración específica y contingente de la realidad, aquélla a la que nos es dado acceder. Un círculo es un no-cuadrado en virtud de sus propiedades, que definen lo que un círculo es *necesariamente*, es decir, en cualquier mundo posible; descubrimos esas propiedades en el mundo actual, pero es su necesidad lo que las hace válidas en cualquier mundo posible; la finitud aparece como condición de posibilidad del mal, para postularla como condición del mal en todo mundo posible habría que demostrar que hay una conexión necesaria entre ella y el mal, pero no hay tal prueba.

Quizá lo anterior se vea más claro al analizar una ambigüedad básica en torno al significado del término “finitud”. De las definiciones y citas de Torres sacamos la conclusión de que la finitud consiste en la delimitación o determinación del ser de las criaturas: yo soy finito porque no poseo los atributos que sí poseen otros seres; mi ser mismo está *de-finido* por la suma de las propiedades que me corresponden: como soy un ser humano, no puedo ser un halcón; como soy un varón, no puedo ser una mujer. Por ser lo que soy, estoy *limitado*, mi ser mismo consta de limitaciones. Sin embargo, existe otra manera de pensar la finitud. Esta consiste en apreciar la limitación en los atributos que poseo, sino en el grado en el que poseo dichos atributos. Así, puede tener un cierto nivel de inteligencia, pero no una inteligencia absoluta; puedo ser bueno, pero no totalmente bueno, o poseer un cierto grado de libertad, pero no una libertad total. Así que sólo puedo poseer una perfección *humana*, y cada criatura podría aspirar a la realización del bien desde sus propias condiciones ontológicas; cuando no las satisface, hablamos de *mal*. Desde este punto de vista, lo que soy es una limitación en el grado de dichos atributos, no una *negación* en la formación de los atributos que me son propios como la clase de ser que soy y, por tanto, no soy imperfecto por no ser lo que soy (en términos de Torres, por *no-ser lo que no-soy*) sino que la imperfección resulta de la *carencia* de alguno de los atributos que *debería poseer* como el tipo de ente que soy.

Si la finitud no se presenta de entrada como *limitación carencial*, sino como *perfección limitada*, se pierde buena parte de la disposición (por lo demás más bien retórica) a verla como la “raíz última” del mal. Aunque Torres admite que la finitud es “condición de posibilidad” del mal, en su tratamiento afirma que de la finitud se sigue la aparición del mal: donde hay finitud, hay mal; como no puede existir un mundo que no sea finito, no puede existir un mundo sin mal. Pero una condición de posibilidad sólo puede explicar la aparición de un objeto de experiencia (es decir, de una realidad *contingente*) y no puede emplearse para demostrar la necesidad de un rasgo de la realidad, como el mal. Al pensar la finitud como perfección limitada, podemos reconocerla como mera condición de posibilidad, que no excluye un arreglo diferente de las realidades finitas que no engendre el mal.

Mucho más interesante es la relación entre la finitud y la temporalidad. Según Torres, hay una íntima tensión en las cosas, que las empuja hacia la plenitud, hacia la realización completa de lo que son, en una dinámica en la que pagan el precio de la existencia con la decadencia, el dolor y la muerte (45). Sin embargo, la dura lucha de todo cuanto existe por alcanzar su culminación en el tiempo *anuncia* – a juicio de nuestro autor – la posibilidad de una superación que no escapa, pese a todo, a la condición finita. Cada ser se esfuerza en alcanzar los extremos de lo que lo constituye, se hace a sí mismo en el esfuerzo temporal de autorrealización. Es precisamente en el marco ontológico de este despliegue que aparece el mal, como resultado inevitable de la interacción y encuentro de las criaturas en la evolución y despliegue dinámicos de su ser. De alguna manera, el mal es siempre *per accidens*, como ya insistía el Aquinate, pues en todo momento la criatura busca la realización de su potencial, la actualización y “plenificación” de su ser, resultando el mal de esos inevitables contactos entre las trayectorias ontológicas de los distintos seres. Asimismo, la

escansión temporal de la realidad, la existencia como despliegue temporal (ser=tiempo) o la temporalidad como “espacio ontológico” de lo real, señalan con toda claridad una dirección u orientación básica para cada ser y para el mundo en su totalidad: es el *sentido* de lo real, su intención más profunda que se enfila hacia el *bien*, como polo unificador de la realidad en sus diferentes realizaciones y en la diversidad de su desarrollo temporal.

Esto es lo que ocurre especialmente, según Torres, en el caso de la libertad. Su evaluación de la discusión en la filosofía analítica es superficial y burda, pues le atribuye “la introducción prematura de motivos apologéticos que... sobrecargan la discusión” (47), sin parar mientes en que no hay tales motivos y sí, en cambio, la posibilidad de una discusión profunda de lo que significa ser libre (esto es, la posibilidad de replantear los argumentos en torno al compatibilismo y al libertarismo). En el plano positivo, Torres afirma que el mal surge con la *limitación*, de suerte que aparecerá en las modalidades de la realidad en la que inhiera: así pues, para la nueva realidad de la vida racional, habrá un nuevo tipo de mal, el mal moral, que, sin embargo, será resultado, como cualquier otro, de la condición finita de las realidades. Entre los seres naturales, la diferencia existente entre lo que son y la plenitud es un saldo del desarrollo; normalmente acaba siendo superada en el tiempo; pero los seres humanos se hallan en deuda permanente consigo mismos, en su desarrollo ocurren interferencias que causan deformaciones y ataduras, la estructura de la subjetividad es vulnerable a las vicisitudes de la existencia con otras personas y a los acontecimientos del entorno. La subjetividad resulta de un proceso en el que los seres humanos se exponen a múltiples carencias y obstáculos. Por eso su libertad nunca es perfecta y la distancia entre su ser y su deber ser no se puede colmar y es mediata, ya que al deseo inmediato de perfección le estorba la constatación de los límites que la vulnerabilidad humana tiene inevitablemente que soportar.

Asimismo Torres rechaza una posible lectura de su pretensión, que haría de la finitud una condición o “medio para” alguna otra cosa, instrumentalizando el mal. Según Torres, Dios quiere el mundo por sí mismo y “a pesar” del mal, no como mero instrumento para conseguir otra cosa. La lógica del “a pesar de” refuerza esta convicción, “la finitud no es un ‘medio para’ sino la *cosa misma en concreto*, es su único modo posible de existir. Pero gracias al eso el mundo es y es bueno... lo es dinámicamente, afirmándose en a pesar de sus límites, y en esa afirmación, *superándolos* continuamente, aunque padeciéndolos también en formas nuevas y sin poder transgredirlos del todo”²⁰. Esta lógica del “a pesar de” cede su lugar, en virtud del carácter dinámico de la realidad, a una lógica nueva, la del “mucho más” (*polo mallon*) paulino, o de la “superación”, que anticipa el rebase de todo límite.

Sin embargo, es evidente que no todos los mundos que Dios pudo haber creado serían compatibles con la existencia de criaturas racionales y, si admitimos la concepción torresqueiruguiana de la finitud, entonces debemos aceptar que no hay tampoco ninguna razón para creer que estaría limitada de la misma forma que la nuestra. Aceptando que aún así se presentarían males, no cabe duda que la adopción de ese estándar (la existencia de seres susceptibles de guardar una relación personal con Dios) abriría la posibilidad de hablar del “exceso de mal” que a Torres le desagrada.

Además, Dios siempre es responsable del diseño del mundo, de suerte que sí podríamos preguntarnos por qué decidió realizar un mundo con las características de éste

Sin embargo, las dos experiencias de las que se puede extraer una justificación de la finitud como “raíz última” del mal son, en definitiva, *experiencias de nuestro mundo*, que no pueden ser extrapoladas sin más a cualquier mundo posible. Torres no demuestra que la finitud –

²⁰ “Ponerología...” *op.cit.* p.557.

tal como él la define – es una condición necesaria de cualquier mundo posible, sino que la finitud es la condición de posibilidad del mal en *este mundo*

Así pues, Torres nos ofrece su comprensión del significado del mal: “toda realidad limitada y finita, por serlo, no es mala, pero está *inevitablemente abierta* al ‘mal’” (47). La finitud aparece como *condición de posibilidad* del mal, condición de posibilidad que “hace inevitable el mal” (48)²¹. Distanciándose del racionalismo, Torres asevera que la finitud no es en sí misma mala, pero que es la condición de la aparición de los auténticos males, cuya denominación toma de Leibniz: el mal físico y el mal moral. Torres rechaza asimismo la idea del mejor de los mundos posibles (48-9), pero, como de costumbre, su argumentación deja mucho que desear. El repudio a las nociones modales se explica también en virtud de los argumentos para probar la condición finita de la realidad. Por expresarlo en términos modales: Torres debe mostrar que la finitud es una condición necesaria, es decir, un rasgo que se presentaría en todos los mundos posibles, pero que él sólo pretende haber reconocido a través de la experiencia en un solo mundo (el actual, evidentemente). La negativa a considerar otros mundos facilita la admisión de la finitud como característica necesaria de la realidad.

Torres también enfrenta la objeción de la existencia de un “exceso de mal”, argumentación muy frecuente en las discusiones analíticas. Este rechazo a una crítica bastante común ilustra el punto de vista de Torres al hacer su ponerología: no caben consideraciones de carácter teleológico, la realidad se manifiesta en sí misma como algo no necesitado de Dios. El problema radica en determinar si Torres está considerando que la realidad es *autónoma* (como el dice explícitamente) o si meramente no se requiere a Dios para explicar inmediatamente los fenómenos del mundo. El único sentido de la palabra “autonomía” que podemos aceptar implica que quien es *autónomo* se da a sí mismo su propia ley. Si Torres piensa que esto es lo que hace el mundo, su postura no es sin más *a-religiosa*, es decir, no es una consideración de la situación previa a toda opción religiosa, sino *atea*, al menos en sentido metodológico. El planteamiento de Torres, en este nivel, es semejante a la idea de una “ausencia de Dios”, realmente equivalente a pensar *etsi Deus non daretur*. Esto no es considerar el problema desde presupuestos *previos* a lo religioso, sino concebirlo en términos claramente confrontados a la imagen de una dependencia divina del mundo. “Como si Dios no existiera”, podemos explicar el mundo desde presupuestos que no son de tipo teísta; sin embargo, no es lo mismo decir que podemos comprender el mundo a partir del principio de cierre causal que afirmar que el mundo se da a *sí mismo sus leyes*.

Aunque Torres pretende que su ponerología es una investigación puramente filosófica y neutral del origen del mal, la solución que adopta no es más que la secularización de la idea tradicional de “creaturidad”. Su insistencia en la finitud como raíz del mal lo delata: los seres son imperfectos y finitos por que *no son* la realidad máxima (*Omnitudo realitatis*, Dios) y cualquier cosa que exista, en virtud de que sólo puede existir como *criatura* tendrá que ser forzosamente finita e imperfecta. Torres no puede sino ofrecer argumentos trascendentales basados en la experiencia de lo imperfecto y el mal para, a su vez, justificar el descubrimiento de la finitud como raíz de la imperfección y el mal. La apelación a la finitud no es, pues, el resultado de una investigación independiente y religiosamente neutral sobre las condiciones de posibilidad del mal, sino una importancia directa del trasfondo cultural de origen religioso.

Por otro lado, la idea misma de una investigación *cismundana* del origen del mal parece cuestionable. Torres emplea como referente la investigación del mundo natural y la creciente independencia conceptual de las ciencias sociales y humanas que caracteriza al espíritu moderno.

²¹ Cf. *Del Terror*, *op.cit.*, p. 190, donde la identificación de la finitud como “condición de posibilidad” del mal, es explícita, aunque se diga que no es mala en sí misma.

En lugar de interrogar directamente a Dios, Torres nos propone reconocer la “autonomía” de la realidad y volvernos a ella en busca de respuesta. Sin dejar de hacer notar que la propia investigación científica es guiada por suposiciones de carácter extra científico y no está exenta de enfrentamientos ideológicos, habrá que advertir que las diferentes disciplinas científicas se organizan en torno a objetos que constituyen una “región óptica”, de características más o menos bien definidas, y que admite mecanismos explicativos específicos para dar cuenta de las vinculaciones entre los fenómenos que la constituyen. Pero Torres destaca la “profundidad, diversidad y universalidad” del mal, que impiden su atribución a ningún rasgo específico de la realidad mundana. El mal aparece como una suerte de trascendental que afecta a todas las esferas de lo real, por lo que no se organiza como un fenómeno mundano: no hay una región óptica propia del mal, que haga posible la aparición de ponerología como “tratado sistemático” del mal. Podría replicarse que es justamente lo que cabría esperar dadas las características del mal, y señalar que la ponerología no es una disciplina científica, sino filosófica, como la ética y la estética, que no son ámbitos ópticos delimitados, pero que describen y analizan una modalidad del ser. Pero el punto es que el mal no es un objeto en el mundo, sino un fenómeno de nuestra experiencia normativa de la realidad: como admite el propio Torres, el mal *aparece* como “lo que no debería ser”, asumiendo desde el principio una relación con las expectativas humanas y con la búsqueda de *sentido* de la realidad. Precisamente por ello es una experiencia de carácter metafísico y no puede separarse de las evaluaciones cosmovisionales que dan sustento y forma a esas expectativas. Fue así como el problema del mal adquirió su talante primaria y originalmente religioso, pues pone en cuestión la bondad y el sentido últimos del mundo. Esto significa que, lejos de depender de una caracterización universal del origen del mal, partimos de una comprensión hermenéutica de la condición humana; lo que consideramos un mal es el resultado de un *juicio de valor* y está sujeto, por lo tanto, a las demandas de la situación histórica y abierto a nuevas consideraciones basadas en los cambios a los que está sometida la concepción del mundo.

Ello no escapa a la finura conceptual del filósofo gallego, cuyo pensamiento arranca justamente de la constatación de un cambio de este tipo, a saber, la modernidad. Sin embargo, su concepción metafísica del mal convierte toda *negatividad* en algo malo y, al mismo tiempo, equipara todas las formas del mal en virtud de su común origen en la finitud. Las diferentes formas del mal que la tradición descubrió (los males físico y moral) no son sino *variantes* de la misma forma básica, en el más puro estilo platónico. Lo más criticable, sin embargo, es la falta de sensibilidad hacia las formas que ha adoptado el mal en nuestra época y sus grandes diferencias con respecto a los males del pasado. Si *toda* forma del mal es una variación del esquema básico de la finitud e imperfección, no hay *realmente* ninguna diferencia entre las atrocidades del presente (el genocidio o el totalitarismo) y los grandes males de otras épocas (como el colonialismo, la esclavitud o la carencia de derechos políticos): en todos los casos se trata de la libertad que no está a la altura de su propia exigencia.

Aún más, el esquema metafísico de la finitud desconoce la móvil frontera entre lo *indisponible de facto* y aquello que resulta de una constelación de fuerzas sociales que pueden y deben ser cambiadas. Los grandes desastres naturales suelen cebarse en los más pobres, haciendo de una situación *inevitable* un mal en sentido *moral y político*, es decir, un acontecimiento contingente y vinculado a la situación histórica. El rechazo de Torres a la utopía y su denuncia de la tendencia totalitaria-utópica que entraña el deseo de cambiar la *totalidad* de lo real corren el riesgo de transformarse en una sanción del *statu quo*: ya que la finitud implica siempre el conflicto, el esfuerzo por mejorar alguna situación llevará *necesariamente* a otra forma del mal. En el más puro estilo de los conservadores, la sabiduría de la finitud nos recuerda que el fino arreglo y orden de las cosas es muy delicado, y que cualquier cambio tendrá consecuencias negativas no previstas. Por supuesto, Torres no es un conservador y hace énfasis en la necesaria implicación

práctica de la lucha contra el mal; su denuncia es la del mesianismo político y la creencia en la posibilidad de instaurar el paraíso en la tierra. Sin embargo, la insensibilidad hacia la variación histórica de los males y el desplazamiento de la esperanza en un cambio global hacia lo escatológico contribuyen poderosamente a la desmovilización política y la manipulación intelectual²².

Así pues, los supuestos metafísicos no son descubiertos en el marco de una investigación puramente racional y filosófica, sino que están presentes desde el principio y marcan la ruta hacia la definición última – claramente religiosa – del problema. La finitud, entendida como imperfección y carencia, reclama en su menesterosidad ontológica a lo infinito y pleno. La piteodicea recupera esta correlación y la abona a favor de la creencia en lo Absoluto. Este esquema es claramente deudor de la teología filosófica más tradicional y no puede concluirse sin más que resulta de la investigación “neutra” de la ponerología.

La tendencia modernista de Torres se echa de ver nuevamente en la presuposición de la “autonomía” de las realidades mundanas. Propiamente, el significado concreto de esa “autonomía” es el reconocimiento de la irrelevancia explicativa de principios ajenos a la esfera de validez en las que se inscribe el conocimiento científico. Simplemente no requerimos de Dios para explicar los fenómenos del mundo. Torres acepta esa “autonomía explicativa” como un hecho propio de la modernidad y como el marco de la investigación ponerológica que propone. La autonomía del mundo parece ser un punto de confluencia entre diversas cosmovisiones, todas las cuales deben aceptar la validez de los datos científicos obtenidos mediante investigaciones que adoptan ese principio. Pero hay grandes diferencias en la recepción de la “autonomía” de las realidades mundanas que bien podría manifestarse después en la lucha cosmovisional. Para Torres, la autonomía mundana es sinónimo de “teonomía”, las leyes que Dios otorga a la realidad son la expresión de su voluntad, pero esas mismas leyes expresan la plenitud de la criatura, lo propio de su ser y su perfección; sin embargo, para alguien con otra cosmovisión la “autonomía” reviste un significado radicalmente distinto, a saber, la inexistencia de Dios, o su desinterés de los asuntos del mundo, o su identidad con éste. Las diferencias en la interpretación del marco común para la investigación ponerológica muestran que no es precisamente un terreno indisputado y que no está exenta de carga ideológica. Sencillamente no existe un espacio “neutro” y compartido desde el cual se pueda lanzar la discusión sobre el problema del mal con independencia de las variables cosmovisionales. La forma específica de la ponerología conduce, de modo más o menos abierto, a la formulación de una piteodicea de carácter teísta, concluyendo en una conminación al ateo para que escoja entre el “insentido y el absurdo” o “la esperanza”.

Claramente, el propósito de Torres es encontrar un terreno común con el ateo, el campo delimitado por la investigación filosófica, que acepta el cambio cultural moderno y que admite que Dios no debe figurar en los recuentos sobre el funcionamiento de la realidad. El siguiente paso es mostrar que desde dicho terreno común se debe aceptar la radical finitud de todo cuanto existe, y luego, emplazar a cada cual a que defienda y organice su cosmovisión, debiendo para ello respetar las conclusiones alcanzadas en la fase de la investigación filosófico-metafísica, a saber, la imposibilidad de un mundo sin mal, dada la finitud.

²² Aunque Torres haga del terreno práctico, como veremos, el ámbito de encuentro de las diferentes soluciones cosmovisionales del problema del mal, lo cierto es que las diferencias entre ellas saltan a la vista incluso en el tema de la esperanza de la redención: lo que para unos es un imposible en esta tierra, para otros es la exigencia de lo negativo, el rechazo de las condiciones del presente que se hace en nombre de lo *Otro*, que no puede expresarse plenamente ni realizarse por completo, pero que se *exige* implacablemente en *este mundo* (p.ej. Adorno y Horkheimer). La creencia de que no podemos librarnos del mal enteramente es distinta de la idea de que podemos (porque debemos) eliminar las formas más terribles del mal, lo que a su vez tiene por fundamento la distinción entre las formas del mal (no es lo mismo la envidia que la limpieza étnica).

Tenemos, pues, el siguiente esquema:

EXPERIENCIA DEL MUNDO → FINITUD → MAL

La experiencia revela a la finitud como rasgo estructural necesario de todo lo real (aunque con las dificultades ya señaladas); la finitud, a su vez, aparece como *condición de posibilidad* del mal. El mal, un rasgo del mundo que también nos es señalado por la experiencia, surge inevitablemente de la necesaria finitud de todo cuanto existe. La finitud hace posible el mal, pero, curiosamente, el mal es *inevitable* dada la finitud. Estas aclaraciones tienen un tono impersonal y aparentemente no ideológico; se trata, al menos en la intención de su autor, de dar a conocer los resultados científicos e incontrovertibles de una investigación metafísica. El objetivo de dicha investigación era resolver la “perenne” cuestión del *unde malum?*: el mal resulta de la constitución finita de las realidades. El problema, sin embargo, no para aquí, pues a la sobriedad filosófica debe acompañar un proceso de reflexión a otro nivel, el nivel del sentido.

La aparición de la *pisteodicea*

Respondida la cuestión *unde malum?* se abre el espacio para una interrogación distinta, la pregunta por el sentido de toda la realidad que acabamos de ver inevitablemente afectada por el mal. Hemos viajado a través de varios niveles de la argumentación, elevándonos en el grado de abstracción o profundizando en la constitución ontológica de las cosas. Sin embargo, toca ahora lanzar una mirada al valor de lo real, la pregunta del *¿por qué?*: “¿por qué todo esto? ¿Por qué un mundo tan duramente expuesto a la desgracia y al sufrimiento? Y sobre todo: ¿tienen sentido una existencia individual y una historia universal que, de manera inevitable, comportan tanto sufrimiento físico y tanta perversión moral, más aún, tanta víctima inocente y tanto dolor irredento? ¿Serán el absurdo, la desesperación o a lo sumo la resignación la última palabra, o existe un lugar para el sentido y la esperanza?” (50). La “nueva pregunta por el mal” supera lo ontológico, de la misma forma en la que antes había superado lo fáctico, convirtiéndose en una indagación de carácter axiológico o cosmovisional. Lo que Torres pretende es que hay un nivel en el cual se puede preguntar por qué existe el mundo. El problema del mal reconfigura la tradicional pregunta de la metafísica (“¿por qué hay algo y no más bien la nada?”) al convertirla en la pregunta por el sentido de un mundo afectado por el mal (“por qué hay ente que no sólo nos asombra con su existir, sino que puede abrumarnos con su *modo de existir* inevitablemente cualificado por el mal, y no más bien la nada” [51]). En esta nueva modalidad, se funden los elementos subjetivo y objetivo: la necesidad objetiva de una respuesta lleva aparejada la obligación de darla desde el horizonte de la personal autoimplicación.

Se puede rechazar la formulación de la pregunta, ya que una pregunta *¿por qué?* remite necesariamente a una estructura intencional: se está cuestionando la *razón* por la que hay un mundo; sin embargo, tal como está formulada la pregunta, carece en sí misma de sentido, pues desde la perspectiva metodológicamente atea de la que parte Torres tal formulación es imposible. No hay una *razón* para la cual o por la cual el mundo exista (asumirlo así es reasumir el punto de vista teleológico que Torres había abandonado previamente); la pregunta es más bien *qué vamos a hacer dado el mal que vemos en el mundo*. Mas semejante pregunta es *inevitable en sí misma y no requiere de una investigación ponerológica previa*. El problema del sentido de la existencia me lo plantea el mal por su mera presencia (y no sólo el mal, la misma contingencia absoluta de mi ser, mi insignificancia frente al mundo, la mortalidad), de suerte que no necesito de la supuesta prueba de la inevitabilidad del mal para hacerme consciente de él.

En todo caso, la respuesta a la nueva cuestión del mal se abre a la pluralidad de interpretaciones que distingue a la situación contemporánea, entre las cuales Torres desarrolla una piteodicea cristiana, es decir, la que hasta ahora hemos llamado teodicea. Como las otras, la piteodicea cristiana es una respuesta de carácter cosmovisional, una “fe” en sentido amplio, que debe participar en el diálogo con las otras y eso de dos maneras: a) mostrando la coherencia interna de sus presupuestos y b) respondiendo a las objeciones de los puntos de vista alternativos²³. (52)

Es importante señalar que la disputa, establecida en términos de “sabiduría filosófica”, como enfrentamiento o diálogo entre “cosmovisiones” u “orientaciones” diversas en el espacio del sentido y el valor, ya no es una disputa con respecto a hechos del mundo, sino con respecto al valor último de la realidad y a la forma en que los seres humanos deben afrontarla. Los proponentes de las diferentes piteodiceas deben partir de la misma línea de salida: la aceptación de ciencias naturales y humanas en su descripción de los fenómenos del mundo. Se trata, entonces, de indicar una orientación de la vida respecto de lo indisponible o inevitable, una vez que la existencia en el mundo ha sido reconocida como poseedora de tal carácter. La pregunta es ahora: “¿el mundo vale la pena, o la inevitabilidad del mal lo hace absolutamente inaceptable?” (52).

La teodicea cristiana como piteodicea

Una vez comprendida la importancia de que las diferentes posturas se reconozcan como tales y se defiendan, pasa Torres a mostrar las razones que avalan a la piteodicea cristiana y la defensa que hace de las principales objeciones que hay en su contra.

El objetivo de su piteodicea es dar sentido a una expresión de Tomás de Aquino: “si hay mal, Dios existe” (*Si malum est, Deus est*) (53), mediante un camino triple: ontológico, experiencial personal y experiencial colectivo. Bajo la nueva luz de la experiencia de la modernidad, es necesario reconfigurar las tradicionales características con las que hemos pensado lo divino.

Las soluciones al problema del mal que no querían renunciar a la bondad de Dios acababan considerándolo impotente (como Voltaire o H. Jonas); en cambio, otras posturas recalaban su omnipotencia y diluían su bondad, introduciéndola en la esencia divina misma (Böhme, Schelling) y recalando la condición misteriosa, últimamente inescrutable de Dios.

Habiéndose advertido, según Torres, la falsedad del dilema de Epicuro, la solución es casi inmediata: el mal no afecta ni la bondad ni la omnipotencia de Dios, porque Dios “no puede” crear un mundo sin mal del mismo modo que no podría crear un “círculo-cuadrado”: lo intrínsecamente absurdo no puede ser hecho, por que, como señala Torres, “lo contradictorio es nada”, y “la nada no puede ser objeto de querer o poder” (56).

También, según Torres, se preserva la *diferencia ontológica* entre Dios y las criaturas, porque el mal afecta únicamente a éstas, que son finitas, cuando Dios es obviamente infinito. No hay espacio, pues, para la atribución del mal a una recóndita esencia divina. (56).

Sin embargo, la teodicea de Torres enfrenta muchas dificultades a este nivel. Si damos por buenos los argumentos de la ponerología y aceptamos que no puede haber un mundo sin mal, no por ello queda Dios exculpado.

Además, Dios no interviene en el mundo. Se puede aceptar la tesis de Torres de que es imposible un mundo sin mal, pero, ¿por qué Dios no interviene para remediar el mal que inevitablemente (si se deja al mundo actuar bajo sus propias fuerzas) sobrevendría? La respuesta de Torres es que, al intervenir, Dios estaría anulando su creación (“quitaría con una mano lo que da con la otra”). Sin embargo, también parece que Dios está “sometido a” (o quizá, en virtud de

²³ Cf. “Ponerología...”, *op.cit.*, p.558.

que es el bien y el amor, “constituido por”) las leyes y obligaciones morales de todas las personas racionales; no hay manera de escapar a la obligación de impedir un mal que se puede evitar. Dios no puede evitar que el mundo tenga males en virtud de la finitud, pero siendo la “raíz del ser”, la “fuente originaria de la realidad”, sí que puede impedir que esos males tengan lugar. Torres utiliza una analogía (que denominaremos “metáfora parental”) a fin de dar cuenta de las relaciones entre Dios y el mundo. Así como los padres traen a la vida a un nuevo ser humano por amor, sabiendo y aceptando que no podrán hurtarle el dolor y las decepciones de la vida, también Dios crea el mundo, sabedor de que, en su finitud, el mal surgirá en él ineludiblemente. Dios nos ofrece su amor y apoyo; envueltos en él hacemos los caminos de la vida.

Pero hay grandes diferencias entre la acción de Dios y la de los padres. Éstos últimos no diseñan a sus hijos, ni tienen control sobre sus características físicas e intelectuales. Dios, en cambio, es el Creador de cuanto existe, y crea teniendo en mente la aparición de seres como nosotros. Debe, pues, forjar un mundo cuyas leyes hagan posible la aparición de seres racionales y libres. Esto plantea una serie de preguntas. La causalidad de que Dios dota a sus criaturas las sujeta inevitablemente al juego del conflicto y el roce, a la contingencia de la aparición de ciertos efectos o su extinción. Por todo lo que sabemos, fueron una serie de contingencias y accidentes (algunos de un tipo increíblemente improbable) las causas de la aparición de vida inteligente en nuestro planeta. Si la idea de Torres Queiruga de una autonomía irrestricta fuera cierta, entonces habrá que añadir entre los riesgos a los que Dios se somete la posibilidad de que el objetivo prioritario de su creación no tuviera lugar.

En todo caso, Dios conoce perfectamente las características y también posiblemente los desarrollos del mundo que ha decidido crear. Ha previsto que en ese mundo se desarrollará la vida seres personales y por eso ha consentido en su existencia. En esto también difiere de los padres, quienes desconocen los caminos que tomará su descendencia. Además, si, como dice el propio Torres, Dios es la fuente del ser, no hay acontecimiento del mundo en cuya ocurrencia no haya participado, consintiéndolo al hacer posible la causalidad de los agentes primeros. Dado que Dios no actúa para evitar esas acciones, debemos suponer que se abstiene de hacerlo. Y su omisión se debe a que desea preservar la causalidad de que él mismo ha dotado a su criatura. Torres y otros autores han señalado que Dios no podría intervenir milagrosamente para detener los grandes males, porque entonces no habría ningún motivo para que no impidiera también males menores que aquéllos, pero que en caso de la acción divina preventiva serían “grandes males”, y así sucesivamente, hasta obligar a la extinción de todos los males. Sin embargo, este argumento – formulado por Hick, como ya vimos – está destinado a mostrar que Dios no puede impedir esos “grandes males” si no es a costa de perder un bien más grande, como la capacidad humana para alcanzar la autonomía (*soul-making*)²⁴. Torres, sin embargo, opina que el mal nunca está instrumentalizado, es decir, piensa que el mal no sirve como medio a ningún propósito; rechaza lo que denomina “lógica del para”. Sin embargo, como Dios sí puede (en sentido lógico y metafísico) prevenir la comisión de grandes males (y, en general, la realización de cualquier mal), debemos suponer que no lo hace *porque de lo contrario se perdería un gran bien o sobrevendría un mal igual o mayor*. Lo anterior significa que Dios debe – por lo menos en cierta medida – instrumentalizar el mal. Además, implica que Torres, pese a sus intenciones explícitas, recae en las teodiceas del bien mayor, porque, a diferencia de Adams y otros autores, no renuncia del todo al lenguaje moral aplicado a Dios.

También podríamos considerar que esta solución es un abandono tácito de la doctrina de la *providencia divina*. Es como si Dios no estuviera en condiciones de guiarnos salvo ejerciendo una

²⁴ Cf. Hick, *Evil and the God of Love*, *op.cit.*, esp. p. 275.

“influencia moral”²⁵ sobre nosotros y el mundo: como el Anti-mal por antonomasia. La teonomía parece una excelente solución, pues hace de la autonomía de los seres la acción misma de Dios. Dios, como poder que sostiene todas las cosas, hace que las realidades se dirijan hacia su plenitud. Pero al llevar a esas realidades hacia su realización total, no puede evitar que se produzcan choques y rozamientos entre unas y otras; tampoco puede evitar que haya una diferencia entre lo que los seres son y lo que podrían llegar a ser, una distancia planteada en términos de temporalidad.

La objeción fundamental

Según Torres, la objeción más grave que se puede lanzar a la piteodicea cristiana que él defiende es la conocida objeción de la vida bienaventurada de los santos en el cielo: “la salvación final implica que la *finitud* no hace inevitable el mal, puesto que los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes a él” (60).

La respuesta de Torres arranca señalando que la objeción sólo puede ser hecha por el creyente, pues supone a la fe como antecedente; es decir, la objeción sólo es válida en el nivel de la piteodicea, pero no se puede abordar desde la ponerología ni afecta a las conclusiones que fueron alcanzadas en ésta. La réplica es desconcertante, pues el propio Torres se encarga de señalar que el defensor de una piteodicea está obligado a dar cuenta de su punto de vista frente a los demás y que una característica de toda piteodicea es la coherencia interna. Lo que Torres aparentemente cree es que esta dificultad es realmente un “misterio”, un problema “sólo para el creyente que ya ha aceptado por otros caminos la posibilidad de salvación plena” (*ibid.*).

Torres pretende que “la objeción fundamental” es de tipo aporético, pues sólo tiene sentido para el cristiano como objeción *ad hominem* o como dificultad en la interna articulación de su esquema de creencias. Sin embargo, parece que la objeción es más seria o “fundamental” de lo que Torres parece dispuesto a admitir. Si aceptamos la evaluación que hace Torres de esa objeción, notaremos que piensa que deja intacta a la ponerología, pues no atañe a sus contenidos directamente. Pero críticos como Estrada han advertido que el cuestionamiento es deletéreo para la piteodicea en cuanto contrapone directamente la fe religiosa con los presuntos resultados de la razón secular. Torres paga el precio por mantener a la ponerología como resultado de la investigación filosófica absolutamente compatible con cualquier cosmovisión, mediante una maniobra doble: por un lado reproduce la estructura aporética del problema del mal en su piteodicea y, por el otro, recurre al *misterio*. Ambos movimientos están coordinados: en la ponerología no se puede apelar al misterio, pero nuevamente el religioso enfrenta una contradicción *prima facie* en su sistema de creencias. La apelación al misterio, empero, no debe ser entendida como el abandono puro y simple de la esfera de la razón; por el contrario, inspirándose en la mejor tradición escolástica, el misterio aparece como aquello que es estrictamente incomprensible para la mente humana en su estado actual, esto es, que no es *directamente comprensible por nuestra inteligencia*, pero de lo que se puede mostrar su *razonabilidad*. Para demostrarla, Torres, nos ofrece dos intuiciones que señalan la posibilidad de una “infinitezación” de criaturas como nosotros: *el carácter dinámico de la libertad y el amor* (62).

Esta razonabilidad del misterio soteriológico se expone a la acusación de particularismo incommunicable e incommensurable. Al estar fundada cada piteodicea en una distinta concepción

²⁵ Algo así parecen tener en mente los filósofos del proceso, a quienes Torres cita con aprobación; cf. *Recuperar la creación*. Sin embargo, Torres considera que efectivamente Dios tiene la realidad en sus manos: Él es la fuerza que guía todo hacia su plenitud, las criaturas existen y actúan en virtud de Dios, quien a su vez existe y actúa en y por ellas.

de lo real y del valor, no parece existir un punto de vista común que haga posible el intercambio racional. Sin embargo, Torres señala un punto de convergencia en la *praxis*:

*Aquí se nos ofrece el más auténtico lugar de encuentro y diálogo para las diversas "pisteodiceas", sean creyentes, dubitativas o increyentes, pertenezcan a una religión o a otra. En definitiva, poco importa el ángulo de interpretación, si de verdad se obedece a la llamada profunda que nos une a todos. Que es la que, en última instancia, da la medida de nuestra humanidad*²⁶.

La importancia de la *praxis* liberadora, que une a los hombres en la empresa común – a ellos y a Dios – de enfrentar al sufrimiento y al mal, no significa una renuncia a la aclaración intelectual de la esperanza. La mirada reflexiva, que descubre en los límites ineludibles de las cosas y de las personas la clave misma del mal, contribuye a evitar el *titanismo* y la creencia en la capacidad humana para traer el paraíso a la tierra, que – al decir de Torres – acaba transformando la vida en un infierno (el totalitarismo, el *gulag*, Auschwitz), sino que también da forma y exhibe la *coherencia* de la esperanza de la fe cristiana. El trabajo reflexivo del teólogo sostiene la confianza en una integridad absoluta del hombre, pese a los constantes tropiezos de la historia²⁷.

Curiosamente, la razón teológica, aplicada a la *praxis* de liberación como “medida común de lo humano” recuerda a Kant. Como en la obra de este autor, también para Torres la moral humana no es algo que Dios haya decidido o impuesto a los hombres, sino descubierto en el proceso mismo de maduración de lo humano como aquello que conforma el propio ser del hombre, de manera que la *autonomía* es, en última instancia *teonomía*. Vale la pena detenerse un poco en esta idea. Esta autonomía vale, de hecho, no sólo para los seres humanos, sino para toda la realidad y coincide con la identidad básica de Dios como “ser amante”, Amor. La ley que Dios otorga a la criatura no es una imposición, sino la expresión de lo que esa criatura es, la expresión normativa de su *plenitud*. La obediencia a esa ley está en el más íntimo acuerdo con la naturaleza esencial de la criatura, de ahí que sea también una manifestación de autonomía: la ley de Dios es la ley *propia* de la criatura.

Los mandatos morales, que exigen la lucha contra el mal, son considerados, desde la mirada religiosa, como *mandatos divinos*, pero no por ello dejan de tener su origen radical en el ser humano. Como en Kant, la idea de Dios proporciona *consuelo* y *esperanza*: en la incesante lucha contra el mal – un mal que se sabe inevitable – la idea de Dios permite a los agentes morales no flaquear, les proporciona el consuelo de la confianza de estar rodeados del amor divino, pese a la necesaria discreción de sus manifestaciones, así como la esperanza de que sus esfuerzos no son en vano. La aclaración teológico-filosófica vale incluso en un sentido apoloético: frente a la desesperación de los que no conocen un sentido más alto, tenemos la esperanza, razonable, de los creyentes. Unos y otros deben trabajar bajo las mismas condiciones y teniendo el mismo objetivo, pero hay una gran diferencia en la situación subjetiva entre unos y otros²⁸.

La teodicea de Marilyn M. Adams

Existen dos formas de enfrentar la cuestión del mal en las teodiceas: las teodiceas *globalistas* u *holistas*, en las que se considera el bien desde la perspectiva de la totalidad del mundo, esto es, se considera lo que hubiera sido mejor para el mundo concebido como un **todo**. El segundo enfoque nos conduce a ver las cosas desde el punto de vista de la *particularidad*, es decir,

²⁶ *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1999.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Cf. Torres Queiruga, A., *Recuperar la Creación*, *op.cit.*

desde el punto de vista de los seres concretos que existen en el mundo. Marilyn Adams adopta esta perspectiva en su tratamiento de la teodicea. Insiste en que los tratamientos más comunes, de tipo holista, son incapaces de dar una explicación de los llamados “males horribles”. Éstos son males “la participación en los cuales (ejecutándolos o padeciéndolos) constituye una razón *prima facie* para dudar que la vida del participante pudiera (dada su inclusión en ella) ser un gran bien para él o ella en general”²⁹. Estos males, que la autora ilustra con ejemplos terribles, como la violación y mutilación de una mujer, los campos de exterminio nazi, la explosión de bombas nucleares o el abuso infantil, despojan a la vida de su significado “al engullir el valor positivo de su vida y penetrar en sus estructuras de construcción de sentido, para aparentemente derrotar y degradar su valor como persona”³⁰.

La existencia de males horribles un grave desafío a la empresa teodiceica, porque los males horribles son tales que resulta casi imposible concebir una razón plausible para permitirlos. Los males horribles permiten replantear el problema lógico del mal en estos términos:

1. Si Dios existe y es omnipotente, es capaz de evitar producir un mundo con horrores tan sólidamente establecidos como los que vemos en este mundo.
2. Si Dios existe y es omnisciente, sabe cómo evitar producir un mundo con males persistentes.
3. Si Dios existe y es perfectamente bueno, quiere evitar producir un mundo con horrores tan persistentes.
4. Por tanto, si Dios existe y es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, no existen los horrores persistentes.

En esta formulación tenemos una contradicción lógica entre la existencia de Dios y la existencia de males horribles. Adams observa que hay una gran cantidad de solución, la mayor parte de las cuales (como la defensa y las teodiceas del libre albedrío) reconfiguran la omnipotencia divina prestando atención a las *razones de por qué* Dios permite el mal. Como ya sabemos, las teodiceas y defensas del libre albedrío sugieren que la razón divina para la permisión del mal radica en la imposibilidad de hacer una criatura que fuera a la vez libre y exenta de mal. Dios mismo no “puede” actualizar un mundo posible en el que haya criaturas libres que no pequen. Sin embargo, esta “limitación” en nada afecta realmente a la omnipotencia divina, porque un mundo en el que libertad e impecabilidad coexistieran sería un imposible y la omnipotencia radica en la capacidad de hacer todo lo que es posible hacer.

Frente a esto, Adams reivindica una nueva conceptualización de la *bondad* de Dios, que no se limite a las dimensiones morales. Los males horribles son refractarios al tratamiento puramente moral, pues el tratamiento de los males en la teodicea tradicional no respeta su profundidad y pervierte la intención original de mantener incólume la bondad de Dios al transformar los males en instrumentos para la obtención de un bien más grande o bien, en elementos constitutivos de ese bien mayor.

En su lugar, Adams ofrece *soteriología*, que no está enfocada en las *razones de por qué* Dios ha permitido el mal, pone énfasis en el *cómo* Dios obtiene bien a partir del mal³¹.

Para Adams, Dios no sólo compensa (*balance off*) sino que derrota o anula (*defeat*) los males, integrándolos orgánicamente en un bien suficiente³². La derrota de los males debe tener

²⁹ Adams, M.M., “Horrors in theological context” *RPF*, 57 (2001) 871-880, p. 871.

³⁰ Adams, *op.cit.*, 872.

³¹ Como en el *Enchiridio* agustiniano.

³² La distinción entre “balancear” y “derrotar” los males es extraída por Adams de un artículo de R. Chisholm (“The Defeat of Good and Evil” en Adams y Adams, (eds.) *The Problem of Evil*, OUP, Oxford, 1990, pp. 53-68). La relación de

lugar en el marco de la vida misma de los partícipes en el horror, y no meramente en el contexto global y escatológico.

Así pues, Adams, distingue dos categorías de la bondad divina: la bondad de Dios en relación con la creación entera, como productor de bienes globales y como bondad con respecto a las criaturas individuales. Dado que el Dios cristiano es puesto en cuestión en el problema tradicional de la teodicea y como ese Dios es descrito como un ser personal y amoroso, debe aceptarse que hay una dimensión particular en la bondad divina que ésta implica la distribución de daños y beneficios en el contexto de la vida de los seres individuales. Según Adams, “(c) omo mínimo la bondad de Dios a los individuos humanos requiere que Dios garantice que cada vida humana será un gran bien en general para cada persona mediante el balance de los males más graves. Para valorar al individuo como persona, Dios tendría que ir más lejos al derrotar cualquier mal horrendo dándole sentido positivo a través de la unidad orgánica con un gran bien *en el contexto de su vida*”³³.

La solución de Adams se plantea dos considerandos en su planteamiento: a) el rechazo de la búsqueda de explicaciones a la cuestión de por qué Dios permite el mal y b) la negación de que cualquier conjunto de bienes creados puedan derrotar a los males horribles, pues sólo un bien inconmensurable podría hacerlo; dicho bien no es otro que una relación personal con Dios³⁴.

El rechazo de Adams a las teodiceas y defensas del libre albedrío se justifica mediante una antropología de la finitud y la radical vulnerabilidad de los seres humanos, que, a su vez hará posible la inserción de una respuesta característica religiosa (cristiana).

Para Adams, los seres humanos somos sólo criaturas, y como tales, finitos. Nuestra finitud se manifiesta en la ignorancia que desplegamos en la acción, en la distancia entre nuestra capacidad de actuar y nuestra capacidad para concebir las consecuencias de nuestras acciones, nuestra radical vulnerabilidad al mal. Tanto los partidarios de la teodicea agustiniana como los defensores de la perspectiva ireneana consideran a la libertad incompatibilista como una pieza clave de sus explicaciones del origen del mal. Para los primeros, la robusta capacidad moral humana inexplicablemente se dañó a sí misma, haciendo posible que el perfecto orden racional del mundo se vuelva contra ellos bajo la forma de un justo castigo por sus actos. En la tradición agustiniana la justicia cósmica ofrece la posibilidad de integración al individuo, pues los males que cada cual sufre tienen sentido en la medida en que son considerados el resultado merecido de los actos del sujeto³⁵. El paradigma agustiniano resulta del máximo respeto a la dignidad de los seres humanos como agentes libres, a quienes Dios conserva en las opciones que ellos mismos han elegido para sí. El caso máximo de este respeto divino por la dignidad libre de sus criaturas se

“balance” es de carácter aditivo y aritmético; en ella, las partes con valor son “balanceadas” o “contrapesadas”, por así decirlo, dentro de un todo mayor si otras partes de valor opuesto la igualan o superan. Además de esta relación aritmético-aditiva tenemos una relación de “unidad orgánica” en la que “una parte significativamente pequeña, valorada negativamente (positivamente) puede contribuir a un valor general mayor positivo (negativo) en un todo. En tal caso el valor negativo (o positivo) de la parte puede decirse ‘derrotado’ dentro del todo” (Adams, M., *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1999, p. 21). El caso paradigmático de “derrota” en el seno de una relación orgánica lo encontramos en el arte; Adams cita expresamente el ejemplo chisholmiano de las manchas de pintura en los estudios que hizo Monet de la catedral de Ruán. Vistas por sí mismas, esas manchas de colores no tienen ningún valor estético positivo, pero integradas orgánicamente al cuadro, su valor cambia: son “derrotadas” por el valor artístico del todo, sin perder por ello su carácter. Consideradas en sí mismas, las manchas de color son feas, es sólo la relación que tienen con el cuadro *como un todo* lo que anula, en esa perspectiva, dicha fealdad. Aplicado esto a los males, se sigue que estos siguen siendo males (y males horribles) al ser integrados orgánicamente por Dios en la vida del individuo. Los males son reales y su valor intrínseco no se pierde, pero son “derrotados” en la integración al bien que Dios hace posible para quien es partícipe en ellos.

³³ Adams, *Horrendous...*, *op.cit.* p. 31.

³⁴ Adams, “Horrors in Theological Context”, *op.cit.* p. 8.

³⁵ Adams, *Horrendous...*, *op.cit.* 34.

encuentra en la doctrina tradicional del infierno. Adams analiza las doctrinas sobre el infierno de algunos autores teístas contemporáneos (Swinburne, Stump, Walls) y observa que, so pretexto de conservar la justicia y mantener el respeto por las elecciones y la libertad de las personas, sólo se multiplican los horrores. En opinión de Stump, la teodicea agustiniana yerra gravemente en lo que respecta al libre albedrío, atribuyendo a los seres humanos una agencia moral demasiado robusta³⁶.

Por su parte, los partidarios de la teodicea ireneana juzgan a los males como los vehículos de una enseñanza que permite alcanzar la madurez y condice a la relación personal con Dios. A esto añaden las precisiones del universalismo hickeano: dado que el propósito de Dios es llevar a todos los seres a la comunión con Él, les dejará la oportunidad de perfeccionarse en otros mundos a quienes no hayan podido lograrlo en el nuestro. Adams observa que, aunque el universalismo hickeano sea digno de respeto, no basta para responder al desafío de los males horrendo. Como ya sabemos, el problema de Hick son precisamente los males disteleológicos, aquellos males abrumadores a los que no se puede otorgar ningún sentido y que equivalen – al menos *prima facie* – a los males horrendos de Adams. En su crítica, Adams recuerda que el sufrimiento no condice necesariamente a la superación moral sino que, al contrario, causa a menudo un daño irremediable en quien lo padece, impidiéndole hacer los progresos necesarios en su camino al “centramiento en Dios” y el abandono del egoísmo, lo cual implica despojar de significado esta vida. Si no se puede dar sentido al sufrimiento padecido en esta vida, y éste parece acabar con la misma explicación del significado del mal, la solución ireneana parece igualmente impotente que la agustiniana para lidiar con los males horrendos³⁷.

La explicación del fallo que la autora percibe en las teodiceas y defensas que se basan en la idea de libertad, es la concepción tan robusta que de ella tienen sus proponentes. Adams, por el contrario, parte de una concepción deflacionaria de la agencia humana. Nuestra autora encuentra cuatro hechos de experiencia que demuestran la relativa fragilidad de nuestras capacidades de acción: 1) la experiencia misma del mal que perturba nuestras existencias; 2) la facilidad con la que los seres humanos causan males horrendos; 3) el hecho de que la capacidad humana para infligir sufrimientos sea superior a la correspondiente capacidad para experimentarlos; así, Hitler o los inventores de las armas atómicas causaron un daño desproporcionado a su propia capacidad para sufrir y los soldados varones que se divierten matando a un niño frente a su madre difícilmente pueden entender lo que su acción implica en términos de dolor para aquélla; 4) dado que la capacidad para concebir el sufrimiento se sigue de la capacidad para experimentarlo, de suerte que quienes no hemos experimentado algo no somos capaces de comprender, se sigue que nuestra capacidad para producir horrores excede a nuestra capacidad para comprenderlos; por seguir con el ejemplo de Hitler o los jóvenes soldados, ninguno de ellos podía comprender los daños que causaba a otras personas³⁸.

Las razones de estas terribles incapacidades que acompañan y producen el horror las encuentra Adams en la propia constitución de los sujetos humanos. Como seres naturales provistos de cuerpos animales, los seres humanos debemos construir nuestra subjetividad a través de un proceso de desarrollo que nos hincamos en un estado de indefensión y dependencia casi totales. Siguiendo las ideas de la psicología del desarrollo, Adams insiste en la necesaria interacción de los seres humanos entre sí y con su ambiente como elemento necesario en la formación de la personalidad. Desde muy temprana edad, los seres humanos enfrentan retos y dificultades para los que simplemente no están preparados. Como resultado, adoptan estrategias de adaptación

³⁶ Adams, *op.cit.*, p. 43-47.

³⁷ Adams, *op.cit.*, p.53.

³⁸ Adams, *op.cit.* p. 36.

ineficientes, que se van atrincherando, constituyendo patrones de conducta reactivos que difícilmente son reconocidos – y, mucho menos, superados – en la etapa adulta. De esta forma, los seres humanos alcanzamos la “madurez” con una “libertad dañada”, en la medida en la que siguen dominando nuestra conducta las estrategias adaptativas que presidieron nuestro desarrollo en la infancia.

Por otro lado, el reconocimiento de nuestro ciclo de vida y de su inevitable término, genera una gran ansiedad que, junto al reconocimiento del carácter hostil del entorno natural, nos hace ver el mundo como un lugar con bienes muy escasos para nuestra supervivencia. Esta percepción de escasez, inducida por el temor a morir, engendra una situación de competencia hobbesiana³⁹.

Los puntos de vista de Adams se resumen en una antropología dualista que concibe a los seres humanos como dobles de corporeidad y espíritu, o de animalidad y personalidad. Habiendo sido creados como animales con una aspiración a la personalidad, nos vemos sometidos a los ciclos de la vida de cualquier otra criatura biológica, experimentando la ansiedad ante la muerte que nos domina como seres con vocación ultraterrena. Las relaciones entre estos dos elementos son permanentemente tensas, pues cada aspecto interfiere con el otro haciendo imposible para la parte espiritual cumplir sus objetivos contemplativos, al tiempo que perturba la satisfacción de las demandas de conservación elevadas por la parte corpórea⁴⁰. Esta permanente inquietud y desequilibrio son la condición propicia para la aparición del mal.

Las teodiceas del libre albedrío (incluyendo la teodicea irenenana de Hick), no pueden enfrentar los males horribles precisamente por su incapacidad para reconocer la condición ontológicamente deficitaria de los seres humanos, atribuyéndoles, en cambio, una situación moral muy semejante a la de Dios. Dada la condición humana, Adams decide alejarse de los paradigmas habituales de pensamiento referidos al mal y al pecado. Lejos de pensarlo en términos *morales*, Adams propone interpretarlo en función de otras categorías, que hagan patente al mismo tiempo tanto la posición perfectible y vulnerable de la humanidad, como la posibilidad de que sea auxiliada y exaltada por Dios.

Para repensar a Dios y al ser humano, Adams recurre a las investigaciones de la antropóloga Mary Douglas⁴¹ con cuyas herramientas analíticas reconstruye la noción de “pecado” para hacerla compatible con la de “impureza”. Esta interpretación se basa en tres principios: a) la fenomenología de lo Sagrado (*Das Heilige*) de Otto, que enfatiza la “brecha ontológica” entre las criaturas y Dios: sencillamente, las criaturas son “nada” frente a lo Sagrado; por tanto, son naturalmente indignas de compartir el mismo espacio social⁴²; 2) los seres humanos, como entidades compuestas, somos naturalmente impuros, pues pertenecemos a dos categorías ontológicamente distintas y no somos, por tanto, ni una cosa ni otra; 3) el desajuste entre los seres humanos y el ambiente de aparente escasez, que impide satisfacer en paz nuestros requerimientos.

Estas condiciones representan una “ontologización” del pecado, transformado de la aquiescencia al mal por obra de la libertad extraviada, en una mera “incapacidad incompetente” de los agentes humanos. La desarmonía interna y exterior que caracteriza nuestra vida es el producto de la heterogeneidad humana, pero sólo de la heterogeneidad *disfuncional*, frente a las teodiceas del libre albedrío, Adams sostiene que la fuente de nuestros males no radica en una

³⁹ Adams, *op.cit.* pp. 37-8.

⁴⁰ Adams, *op.cit.* p. 95.

⁴¹ Véase *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

⁴² Esta es una forma interesante de expresar la creencia cristiana de la absoluta alteridad divina, pero reformulándola en términos antropológicos y sociales.

elección malvada, sino al revés, las malas elecciones y las malas acciones son el resultado de una disfuncionalidad primaria, que se deriva de nuestra constitución ontológica⁴³.

Al reconocimiento de la incapacidad humana para lograr la armonía se agrega el replanteamiento de la actividad divina. Dios es concebido como la fuente del ser y es puesto, como ya vimos, en una dimensión ontológica diferente a las de sus criaturas. Éstas no pueden interactuar con Dios ni, mucho menos, actuar sobre Dios (es la doctrina de la impassibilidad divina), pero la acción de Dios sobre las criaturas se efectúa en el nivel más íntimo: Dios es la fuerza que concede el ser a lo que existe y que lo habilita para alcanzar sus metas y cumplir sus funciones; es la “raíz del ser”, que actúa siempre y en todo momento sobre las criaturas. En el caso de los seres humanos, la acción de Dios es la acción del Espíritu Santo, que procura la armonía de los distintos aspectos ontológicos de lo humano y hace posible la acción concertada en la vida cotidiana. Es una versión de la idea clásica agustiniana del “Maestro Interior”, bajo cuya dirección el alma reconoce su vocación más profunda y se alista progresivamente a realizarla. Sin embargo, la acción del Espíritu se hace más efectiva cuanto más consciente es el sujeto de ella, y cuanto más consienta en admitirla. La “cooperación teantrópica” es un rasgo propio de las teodiceas de talante cristiano⁴⁴.

La acción de Dios en el mundo es en realidad una *creatio continua* por la cual las criaturas avanzan hacia su propia realización con el permanente auxilio divino, aspirando a una *plenitudo escatológica* tal como se expresa en *Gen 1* con la declaración divina de la bondad de su creación: “La bondad de la creación será asegurada cuando Dios haya finalizado sus trabajos. Mi punto es que *en tanto que los horrores y la vulnerabilidad a los horrores persista, la obra de Dios no estará terminada aún*”⁴⁵.

Los principios teológicos son introducidos expresamente con el fin de culminar la teodicea. Al crear Dios seres como nosotros, constituidos hilemórficamente en un mundo material como éste, es *inevitable* su participación en males horribles. Dios, definido como ser perfectamente bueno, omnipotente y omnisciente, no podría haber creado un mundo como éste sin haber ideado la forma de derrotar (*defeat*) los males horribles a los que inevitablemente la constitución de este mundo daría lugar. Esta solución, dada la condición humana, sólo pueden ser la encarnación y la esperanza de la vida en mundo futuro, un mundo en el que desaparezca la vulnerabilidad radical y quede asegurada la perdurabilidad del bien.

Por otro lado, la utilización abierta de estos elementos teológicos cristianos implica la revisión de los supuestos del planteamiento de la teodicea, a saber, el *teísmo estándar* y la aceptación de los supuestos de la vida religiosa *cristiana* como *recursos explicativos*. La formulación del problema del mal en los términos del teísmo estándar tenía la ventaja de ser *teóricamente más económica*, pero la desventaja de ser *explicativamente más pobre*. En la “enriquecida” explicación cristiana de Adams, la Encarnación juega el papel central.

Así pues, a la pregunta de por qué Dios permite un mundo en el que los males horribles son inevitables dada la constitución ontológica que Dios ha elegido para crearlo, Adams ofrece una serie de razones cuyo contenido esencial es similar a la respuesta de Torres Queiruga (y de buena parte de la teología cristiana): Dios ha creado este universo material por amor. Dios ama la creación material. Utilizando la metáfora parental, Adams sugiere que Dios deja ser al mundo, pero que lo encamina hacia la unión con Él mismo, trata de llevar a la Creación, con su

⁴³ Adams, “Horrors in Theological Context”, p. 875.

⁴⁴ La hemos visto en la tradición agustiniana hasta Kant, a partir de cuya obra se transforma en un activismo ético-político intramundano y secular; en la teodicea ireneana, el tema reaparece en la doctrina soteriológica: si bien la redención universal es el objetivo divino, no podrá alcanzarse sin que los seres humanos emprendan el camino hacia Dios por su propia voluntad.

⁴⁵ Adams, “Horrors...”, p. 875, énfasis de la autora.

imperfección inherente y la abismal distancia ontológica que la separa de Él, hasta la unión más perfecta. La creación, por sí misma, no puede alcanzar dicha unidad; por eso el trabajo de lograrla es asumido por Dios, quien conduce el desarrollo del mundo físico hacia niveles más altos de complejidad, hasta alcanzar criaturas que, sin dejar de ser materiales, participan de las condiciones que hacen posible la personalidad y con ella, la relación íntima y amorosa con el Creador; es decir, el proceso culmina en la aparición de los espíritus encarnados, “la naturaleza humana es la culminación y corona de los esfuerzos de Dios para hacer la creación material más y más semejante a Dios (*sic*)”⁴⁶.

Además, dada la brecha ontológica entre Creador y criaturas, es de esperar que Dios arbitre alguna forma de comunicarse con su creación; Adams sugiere que los seres humanos, seres híbridos, son el punto de contacto entre la creación y Dios.

Este contacto, íntimo y amoroso, entre lo creado y el Creador, alcanza su punto culminante en la Encarnación, en la cual se intensifica al máximo el esfuerzo divino por conducir hacia Sí a la creación material. En la Encarnación, Dios adopta el punto de vista humano: “el Dios Encarnado lleva una vida meramente humana, ve el mundo desde una conciencia humana finita que no tiene acceso a la omnisciencia divina”⁴⁷. En la cruz, este Dios se identifica con todos los participantes en los horrores: con las víctimas, ya que él es obviamente una de ellas, pero también con los verdugos y perpetradores, pues la muerte que sufrió es la ordenada para los malditos y criminales blasfemos⁴⁸. Según Adams, la muerte en la cruz del Dios Encarnado cancela el horror de los males, pues ahora, bajo cualquier circunstancia horrenda, cabe la identificación con el Crucificado.

Sin embargo, la fuerza de esta reconciliación integradora sólo se hará sentir en forma escatológica, cuando los bienaventurados miren hacia atrás y reconozcan las instancias de mal horrendo que han sufrido como puntos de identificación con el Crucificado. Desde esta nueva perspectiva, los sufrimientos del pasado serán orgánicamente integrados en la totalidad de la vida del sujeto y, sin perder un punto su carácter horrendo *prima facie*, puede considerarse que han sido “derrotados” (*defeated*) en el bien mayor que será su vida en unión con Dios. Esos pasajes de su existencia podrán identificarse con el sufrimiento de Cristo y de esta forma serán integrados a la totalidad significativa de su vida, como las manchas de colores se ordenan armónicamente en un cuadro impresionista. El partícipe del horror llegará a aceptar los males horribles de su vida y no deseará que no hayan ocurrido, pues los contemplará como parte de una vida llena de sentido y digna de haberse vivido. Esto es válido no únicamente para los cristianos, sino para todos: la muerte en cruz del Dios Encarnado dota *objetivamente* de contenido positivo a los horrores de la vida de las personas; pero será únicamente la condición beatífica, en la que los seres humanos se hallan en comunión armoniosa consigo mismos y con Dios, lo que permitirá el reconocimiento salvífico de la presencia amorosa divina en medio de las duras circunstancias de la existencia *ante mortem*, al tiempo que garantizará la continuidad y eternidad de una vida, por fin, invulnerable al mal.

LA CRÍTICA A LA TEODICEA TRADICIONAL: LA DISTINCIÓN ENTRE “BIEN GLOBAL” Y “BIEN PARA EL INDIVIDUO”

Los males horribles y la relación de Dios con los individuos

⁴⁶ Adams, *Horrendous...*, *op.cit.* p. 165.

⁴⁷ Adams, *Horrendous...* *op.cit.* p. 166.

⁴⁸ *Ibid.*

En los autores que hemos estudiado se muestran algunos temas comunes que indican las direcciones prominentes de la teodicea actual. El rasgo más saliente es quizá la progresiva adopción de un punto de vista más inclusivo en la búsqueda de soluciones al problema del mal. Como sabemos, el problema consiste básicamente en la presunta contradicción entre las creencias religiosas que postulan la existencia de un Ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, por un lado, con la existencia del mal, por el otro. Visto así, el problema tenía decididamente un cariz apologético y defensivo: el creyente debía mostrar que el crítico ateo no podía concluir la irracionalidad de sus propios puntos de vista, ya sea mostrando las razones plausibles por las que Dios hubiera permitido el mal, ya probando que las conclusiones del ateo no se siguen estrictamente de sus argumentos.

Tanto los críticos como los defensores se sometieron a una serie de restricciones argumentativas, procurando entrar en un ámbito común que permitiera la discusión. La más notable de esas restricciones consistió en la formulación de las posturas del creyente religioso como una posición *puramente filosófica*, el *teísmo estándar*. El teísmo estándar caracteriza a Dios mediante los atributos señalados previamente, pero suponiendo que los términos que describen esos atributos poseen una semántica no problemática. Conceptos como “bondad”, “omnipotencia”, “omnisciencia” o “perfección” fueron adoptados en ambos bandos sin un previo examen crítico, tomándose el reto del crítico ateo como una caracterización apropiada de los puntos de vista del creyente. En el curso del debate, sin embargo, resulto claro que tal suposición había sido muy optimista, y la inmensa profusión de respuestas en las que, de una u otra manera, se reformularon esos conceptos, apelándose en mayor o menor medida a las discusiones previas de la teología filosófica, probó su ambigüedad. Esta discusión demostró que el problema del mal no tenía que ser tomado *prima facie* como un reto al teísmo, sino que podía ser considerado “aporéticamente”⁴⁹, de suerte que los filósofos creyentes pudieran pensar más bien en una dificultad en la articulación de las creencias que, en virtud de otras razones, podían creer sin riesgo de irracionalidad.

Las soluciones al problema tradicional del mal, tal como se han formulado hasta ahora, tenían dos deficiencias: por un lado, aceptaban mantener la discusión en el mismo terreno pretendidamente neutral en el que se movían sus críticos, desdeñando la posibilidad de utilizar un enfoque que permitiera explorar los recursos más amplios de la esfera teológico-religiosa; por otro lado, las soluciones ofrecidas han sido de carácter general y holista, es decir, procuran dar una *razón moralmente suficiente* de por qué Dios ha permitido el mal, pero no explican por qué ocurren los males concretos a determinadas personas. La función consoladora o proveedora de sentido de la religión es abandonada en el marco de la discusión apologética, y dejada fuera de la controversia filosófica al apelar a condiciones supuestamente extra-rationales. El aspecto religioso del problema del mal se elimina al caracterizarlo de manera *holista y axiológicamente neutral*.

La insuficiencia de las explicaciones holistas para darle sentido a los sufrimientos se exhibe con claridad en el caso de los males horrendos, que adquieren así carácter paradigmático. La teodicea de Hick aparece, bajo esta luz, como una respuesta de transición. Como las teodiceas del libre albedrío, Hick mantiene la necesidad explicativa de dar cuenta de las acciones divinas bajo el marco de la “bondad moral”, es decir, dando razones moralmente suficientes que justifiquen las acciones divinas. Sin embargo, al mismo tiempo, Hick intenta construir una teodicea que añada, a las razones moralmente suficientes que la tradición ha ofrecido – conocimiento progresivo del entorno, respeto al libre arbitrio de las criaturas, aparición de virtudes morales como la paciencia,

⁴⁹ Cf. Adams y Adams (eds.) *The Problem of Evil*, OUP, Oxford, 1990, “Introduction”, 2-3.

la solidaridad, etcétera –una dimensión claramente religiosa⁵⁰: el objetivo de la creación material no es otro que procurar a los seres humanos un ambiente propicio para el desarrollo espiritual y la asimilación con Dios (*soul-making*).

Los rasgos del mundo que generan el mal y el sufrimiento son *necesarios para* la constitución de la espiritualidad humana. El bien que se deriva de esos males justifica su existencia, en la medida en la que son los instrumentos de su realización.

Sin embargo, Hick tropezaba con la cuestión de los males excesivos y disteleológicos, males cuya presencia parece refutar las buenas intenciones que cabe atribuir al Creador⁵¹ y ponen de nuevo en tela de juicio la racionalidad de las creencias del teísta.

Las teodiceas de M. Adams y Torres Queiruga responden al desafío negando rotundamente la instrumentalización del mal. Adams parte explícitamente de la tradición que acabamos de resumir y se propone una crítica del alejamiento religioso de la respuesta teodiceica, así como una redefinición de los nexos entre filosofía y religión. Asumiendo el problema lógico del mal desde la formulación más extrema, Adams intenta responder la cuestión tradicional mostrando al mismo tiempo cómo un cristiano podría responder a la cuestión del sentido de la vida cuando éste es dramáticamente destruido por el mal. Adams rechaza la formulación basada en términos morales y ofrece una aproximación a los atributos tradicionales de Dios que se base en la experiencia religiosa (mística) y en los textos sagrados del cristianismo. La idea de Adams es que la teodicea puede ser emprendida como defensa de la fe e ilustración del creyente en el sentido más amplio, lo que hace indispensable la apelación a los *contenidos específicos* de dicha fe. El mal horrendo pone en cuestión el sentido de la vida, y es el sentido de la vida a lo que en último término aspiran las propuestas religiosas. Al volverse hacia las fuentes de inspiración de la vida cristiana, se reconoce la función religiosa de la teodicea y se amplía el espacio de discusión. Al creyente se le dan herramientas basadas en la fe mediante las cuales puede reconstruir el sentido de los acontecimientos que, *prima facie*, han vaciado su vida de sentido. Al crítico ateo se responde con una serie de razones articuladas a la pregunta de cómo es que Dios permite el mal en el mundo. En su aspecto religioso, la propuesta de Adams procura llevar consuelo a partir de una explicación ampliamente basada en los supuestos comunes del cristianismo ortodoxo, sirviendo así al propósito de una filosofía *cristiana* que descubre (aporéticamente) la posibilidad de aclarar y articular las ideas básicas del cristianismo sirviéndose del discurso racional⁵².

En el caso de Torres Queiruga, las motivaciones son muy distintas. Torres pretende llevar a cabo una *modernización* de la comprensión del cristianismo, que lo conduzca al abandono de las ideas supersticiosas y los malentendidos que impiden una vivencia religiosa plena. En ese sentido, la obra de Torres es un *aggiornamento* de la fe, una *re-ilustración* que procura poner la autocomprensión del cristianismo a la altura de la Modernidad. Por eso el planteamiento de Torres opera a la inversa del de Adams: no pretende volver a la religión tras haber constatado la pobreza del discurso “neutral”, sino que quiere dejar a la religión (en el sentido menos específico del término) el espacio de donación de sentido que es su vocación más profunda y que había quedado pervertida por la indistinción de los diferentes niveles e intencionalidades del discurso. Por eso la investigación de Torres se inicia en un esfuerzo *pretendidamente neutral* por acotar la pregunta por el mal como si fuera un fenómeno del mundo y le correspondiera una disciplina

⁵⁰ Originalmente, las ideas religiosas de Hick tenían un contenido inequívocamente cristiano; al madurar su pensamiento religioso, sus perspectivas escatológicas y soteriológicas se ampliaron para incluir la posibilidad de la reencarnación y adoptar una especie de universalismo.

⁵¹ Entre esos males cabría incluir a los males y sufrimientos que no afectan directamente a las criaturas racionales, pero que dañan a los otros seres con quienes compartimos el espacio vital y para quienes no hay provecho ni compensación.

⁵² La misión apologética admitida para la filosofía obliga a dejar de lado los elementos más controversiales de la diferenciación confesional entre los cristianos, haciendo énfasis en la comunidad doctrinal.

específica, desprovista de condicionamientos ideológicos y, por tanto, *válida para todos los interesados*. Esa investigación es la *ponerología*. La ponerología configura los mínimos que cabría esperar para iniciar una discusión racional sobre el problema del mal que, a su vez, vuelve a adquirir la condición de problema atingente al sentido de la vida. Torres, sin embargo, no plantea la cuestión en términos del mal padecido por las personas concretas; el problema del sentido aparece cuando se admite la *inevitabilidad del mal*, a partir de la ponerología. Con ello, Torres trata de hacer justicia a la pluralidad cosmovisional del mundo moderno, situando la respuesta religiosa (cristiana, en su caso) sólo como *una más* de entre todas las posibles respuestas al problema del mal.

Sin embargo, la propuesta de Torres no va más allá que las teodiceas tradicionales a las que achaca su “inmediatez religiosa” y, como en la propuesta por Adams, concluye en la autocontemplación, dificultando o excluyendo la discusión racional.

De acuerdo al proyecto de Torres, a la constatación de la inevitabilidad del mal por la ponerología sucede una reformulación del problema del mal como problema de sentido, que convoca naturalmente la dimensión sapiencial y religiosa. Torres afirma que cada piteodicea, como respuesta al problema del mal planteado en términos de sentido de la vida, debe someterse al público escrutinio y a la discusión comparativa con sus competidores. Aquí vuelve a coincidir con Adams: la teodicea cristiana como piteodicea puede articular su respuesta al problema del mal desde los contenidos de la fe religiosa, mostrando cómo es que Dios no puede evitar el mal dada la vinculación de este con la inevitable finitud de las criaturas; pero, al mismo tiempo, tranquilizando a los creyentes, reconciliándolos con la imagen de un Dios amor. Sin embargo, Torres afirma que cada piteodicea debe mostrar su coherencia y responder a las objeciones de sus rivales. El problema es *cómo* tendrá lugar una discusión así, una vez que se supera el nivel común de la piteodicea. Torres señala correctamente que la cuestión del sentido implica a las personas y convoca objetivamente una confrontación de cosmovisiones⁵³. Sin embargo, no parece haber un fundamento común para la comparación de los distintos puntos de vista cosmovisionales. De hecho, si nuestras críticas no son totalmente inapropiadas, no ha habido tal espacio neutral en ningún momento: la ponerología no es una indagación teológicamente neutral y sus conclusiones no tienen fuerza compulsiva para todos los participantes en la discusión.

Con ello no queremos decir que la comparación entre puntos de vista cosmovisionales sea imposible porque haya una suerte de inconmensurabilidad radical. La ponerología de Torres, de hecho, fuerza la situación al introducir elementos propios de la teología cristiana en un marco pretendidamente filosófico y secular. En el caso de Adams, la posibilidad de una comparación de este tipo es casi inexistente. Como una buena parte de los filósofos analíticos de la religión, Adams está dispuesta a aceptar los costos de su compromiso *cristiano*, asumiendo que no hay para el filósofo creyente una tarea secular que comparta con el no creyente, sino que, en virtud de su adscripción religiosa, su responsabilidad está con los miembros de su propia comunidad religiosa. En la obra de Torres, en cambio, hallamos una fuerte tensión entre el esfuerzo modernizador y la aceptación del mundo secular, por un lado, y la conservación del cristianismo, por el otro. El pensador gallego parece querer conservar ambos (en asuntos de moral y ciencia piensa que las dos perspectivas convergen armoniosamente), pero las tensiones se ponen de manifiesto en la evaluación última del sentido de las cosas y de la vida humana.

La recuperación de la perspectiva individual y de la religión

Con todo, las teodiceas que analizamos en esta sección convergen en el reconocimiento del carácter fundamentalmente subjetivo del problema del mal, superando una primera visión

⁵³ *Del Terror*, p. 201-202.

apologética y procurando articular las condiciones que permitan discurrir racionalmente en torno al problema del sentido. A diferencia de las teodiceas tradicionales, la cuestión del sentido de la vida frente al mal no se deja fuera de la discusión filosófica, sino que se integra de manera directa. Adams se opone a las “teodiceas del bien mayor” por su insuficiencia explicativa, que atribuye al interés por la economía de recursos teóricos y al deseo de mantener un esquema neutral (el propio de la filosofía) en la discusión entre los filósofos teístas y los críticos ateos, pero que irremediablemente falsea la representación de los contenidos religiosos. Torres presenta y defiende una racionalidad específicamente *religiosa*, que acompaña y analiza una experiencia humana, abriéndose a la profundidad de su contenido y procurando articularlo en un discurso que mantenga su especificidad.

La convergencia de propósitos finales no deja de ser sorprendente, por cuanto está inspirada en motivaciones de carácter casi opuesto, aunque resulta de la misma presión ejercida por el proceso de modernización. En todos los casos se recupera la posición original de la teología como discurso donador de sentido, aunque por vías muy distintas. En esta recuperación del discurso religioso juega un papel esencial la adopción del punto de vista de la primera persona, el partícipe del horror o el individuo reflexivo que contempla su situación vital y la existencia misma de la humanidad a partir del reconocimiento de la finitud y de la inevitabilidad del mal. La constatación del sufrimiento, desvelado en la figura de los límites infranqueables, la impotencia y la permanente insatisfacción con el presente, avivada por el reconocimiento teórico de la imposibilidad de una superación puramente humana de esos límites, es el factor principal de esta reconsideración del discurso religioso como medio de obtención de sentido y coherencia.

En los tres casos, la condición que genera el mal es la propia constitución ontológica del mundo. Para Hick, esa constitución ontológica obedece al propósito divino de conducir a los seres humanos a la perfección espiritual, de suerte que el mundo no podría ser distinto sin sacrificar al mismo tiempo el bien mayor del cual es conducto. Hick hace una relectura de los textos fundacionales del cristianismo que muestran la condición humana caída como el resultado de la configuración previa de la realidad: el ser humano ha sido creado en estado caído (imperfecto), y *no podía ser de otra manera*. Su destino es la superación de la condición original, hasta alcanzar la semejanza con Dios, el estado de perfección espiritual. Adams y Torres rechazan abiertamente la instrumentalización del sufrimiento, pero reconocen su inevitabilidad dada la constitución de la realidad como finita y dependiente. Torres rechaza abiertamente lo que denomina “lógica del para”, la conversión del mal en algo que Dios *quiere* para conseguir algún bien que de otra forma no podría obtenerse. Dado que el mal resulta inevitablemente de la finitud, no hay ningún sentido en el sufrimiento mismo, todo mal es terrible por su gratuidad, injustificable por el sinsentido que la caracteriza. Adams se refiere a la búsqueda de *reasons-why* que ha distinguido a la filosofía analítica en sus exploraciones del problema. *El sufrimiento y el mal no sirven a ningún propósito ulterior, son injustificables y gratuitos, son el resultado inevitable de la constitución interna de la realidad.*

Enfrentados a la realidad inevitable del dolor sin justificación, estos pensadores se ven abocados a encontrar el sentido del sufrimiento y para lograrlo hacen uso de los sistemas de pensamiento religiosos. En este punto, las diferencias son tan significativas como las similitudes. Hick hace hincapié en el trasfondo de sabiduría de las estructuras míticas, en la obligación del pensamiento teológico de descubrir y dar forma conceptual a esas intuiciones. Adams pretende reformular las relaciones entre filosofía de la religión, teología filosófica y teología bíblica. Rechazando expresamente lo que ella considera que es el paradigma tomista que separa la fe y los datos de la revelación de la filosofía y lo que ésta descubre *sola ratióne*, Adams sugiere que la filosofía es teológica cuando considera entre sus objetos a Dios y, a su vez, la teología es filosófica

cuando emplea el razonamiento filosófico para explicar, defender o articular asertos relativos a cuestiones de fe⁵⁴.

Torres, en cambio, defiende una estricta separación entre los ámbitos filosófico y teológico religioso. La difuminación de las fronteras entre estas dos disciplinas, es considerada como una de las causas de la confusión en la que han caído muchos pensadores que habían examinado el problema del mal. Al hacer a un lado la cuestión estrictamente filosófica (“ponerológica”, en terminología de Torres) lanzando directamente a la interrogación de Dios, estos filósofos olvidaron la herencia de la modernidad y no fueron capaces de afrontar con rigor el problema. Dado que el mal es un fenómeno del mundo, lo procedente sería investigar las causas del mal; dicha investigación, por su propio carácter, es independiente de las condiciones ideológicas o religiosas. Una vez llevada a cabo esa investigación religiosamente neutra, el problema debe ser afrontado desde la dimensión cosmovisional de cada cual. La estructura dual “ponerología/pisteodicea” conduce, de hecho a una limpia teodicea (como “pisteodicea cristiana”) en la que Dios queda exculpado desde el principio porque no es posible hacer un mundo sin mal.

El problema ateológico – representado por el dilema de Epicuro – queda anulado, reconvirtiéndose en una dificultad de ciertas cosmovisiones que, a partir de ahora, tendrán que tomar en cuenta los resultados de la ponerología, así como las objeciones de sus rivales. La teodicea cristiana de Torres interioriza las aporías constitutivas del problema del mal, sin renunciar en ningún caso a la ponerología, y más bien intentando exhibir la razonabilidad de la oferta soteriológica del cristianismo y su Dios-Amor. La única oportunidad de confluencia radica en la práctica, en la lucha contra el mal a la que Dios nos convoca desde su posición como el Anti-mal por excelencia, y a la que, mediante la convicción de su presencia amorosa, contribuye dándonos esperanza para mantener la confrontación pese a los reveses de que está plagada la historia humana. De esta forma, la diferencia en las actitudes de creyentes y no creyentes frente a la misma tarea se convierte en un recurso apologético.

En los tres casos hay un esfuerzo serio por replantear la teodicea, derivado de la insatisfacción con las soluciones vigentes hasta el momento y el deseo de reformular, a través de este replanteamiento, la tradición filosófico-teológica, aunque sin renunciar a ella. Asumiendo explícitamente la tradición teológica, estos autores superan el plano meramente apologético en el que se ha movido la empresa teodiceica desde sus orígenes y ofrecen la religión no como aquello que no es irracional creer, sino *como la solución al problema del mal*. Éste, desde luego, es concebido como algo diferente al presentado en la teodicea tradicional, tal como lo epitoma el célebre dilema de Epicuro. Esto no significa que las pretensiones apologéticas sean abandonadas, sino que son excedidas por los nuevos planteamientos. Además de defender la racionalidad de la creencia en Dios, aseguran una solución religiosa que es ofrecida en la *dimensión sapiencial* propia del mundo religioso. El descubrimiento del mal horrendo y la negativa a instrumentalizarlo (una de las claves del pensamiento de Torres y Adams) se corresponde con la crítica de la teodicea del libre albedrío y la consecuente valoración de la *condición humana finita*.

Bajo la interpretación moderna de la tradición agustiniana, la exculpación de Dios se alcanza mediante la atribución a los seres humanos de una condición demiúrgica negativa: los seres racionales podían echar a perder la creación mediante el ejercicio de su libre voluntad. La libre voluntad es, a su vez, un bien, de suerte que es sólo el *abuso* de tal bien (jén el ejercicio mismo de la libertad!) la causa de la aparición del mal. Como la criatura no puede perturbar *realmente* el orden de la creación, la providencia divina arbitró su restitución mediante *el castigo* y la liberación final del hombre a través de la restitución expiatoria llevada a cabo por el propio Dios en la persona del Hijo.

⁵⁴ V. Adams, *Horrendous...*, *op.cit.* p. 206. De hecho, es ésta la postura tomista auténtica.

El reconocimiento de la finitud como condición inevitable de la existencia sitúa una condición del mal *ontológicamente anterior* a su realización por las criaturas. Aunque sean ellas las causantes de la realización concreta del mal, éste se encuentra siempre *antes* de la criatura y sus acciones. Cada ser viene al mundo bajo condiciones dadas que no puede alterar y que tienen una influencia decisiva en su desarrollo. Los resultados de esa prioridad pesan sobre cada ser, ejerciendo de limitantes, a la vez que abren el espacio de su posible desenvolvimiento. En efecto, cada criatura es el resultado de los encuentros, choques y conflictos que dieron forma al mundo en el cual tendrá lugar su existencia, sin ese marco previo, cuyo rostro fue y es labrado por grandes catástrofes y males triviales, cada ser (y muy en especial, los seres humanos) no podría existir. Debe su existencia, limitada en sí y por esos acontecimientos, a dicho marco previo. Su condición de ser es el resultado mismo del mal, pero no podría ser de otra manera.

Estos autores no pretenden afirmar que la finitud sea el mal, sino que, al ser el modo de la existencia y, al mismo tiempo, la condición de aparición del mal, la finitud conlleva el mal para lo que existe.

El sufrimiento inevitable revela la necesidad y la importancia de la sabiduría religiosa, ya que descubre la anterioridad del mal (tema esencial del relato del *Génesis* bíblico) y la impotencia y vulnerabilidad humanas. La primordialidad del mal obliga a reconsiderar la agencia moral de los seres humanos y, sobretodo, a poner en primer término la *pasividad* como elemento constitutivo de la existencia. No es tan sólo que los seres humanos sean susceptibles de daño y por tanto, *pasibles*; es también que su propia capacidad de actuar resulta de sus interacciones con el medio y con otros, *la agencia es un don*. En perspectiva religiosa, es el don de la libertad proveniente de Dios y en el que Dios mismo expresa su intención con respecto a los seres racionales y al mundo. Pero también, a nivel mundano e inmediato, es el don de la intersubjetividad, el resultado (parcial y muy limitado) de las historias de vida con otros seres humanos. La importancia que estos autores otorgan al dinamismo expresivo de la temporalidad, así como a la contingencia que rodea el proceso constitutivo de todo ser muestran claramente este reencuentro con la pasividad.

Asimismo, abren la posibilidad de una crítica radical a las teorías seculares del mal. Éstas se ocupan sobretodo de la agencia humana, de cómo se llegan a cometer actos de crueldad o se violan las normas morales. Dejan de lado el sufrimiento y, específicamente, la dimensión existencial y el dolor causado por las interacciones con el mundo físico o por la constitución corporal humana. En la medida en la que la naturaleza está desprovista de intenciones, no cabe hablar de “mal” con respecto a sucesos naturales (enfermedades, terremotos, etc.). El mal no es daño ni sufrimiento, aunque indudablemente involucra el reconocimiento de la existencia de un daño inmerecido, causado por la malicia humana⁵⁵. Sin embargo, el hecho es que hay un daño y, como observa Adams, ese daño puede ser devastador. Si no se trata de un mal, ¿qué es entonces? Su innegable presencia en la vida de las personas no puede ser ignorada, y la filosofía no puede negarse a tomarla en cuenta. Si la sobriedad filosófica impide darle forma a esta inquietud, se hace necesario encontrar el lugar en el que siquiera podamos formular las preguntas. Las posturas que aquí hemos analizado señalan el espacio en el que la filosofía reconoce sus límites, pero en el que las respuestas no tienen por qué ir en contra de la razón, y aún pueden ayudarla.

La razón situada

⁵⁵ Hay una nueva valoración del sufrimiento entre los teóricos morales y políticos actuales. Cf. Card, C. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, OUP, Oxford, 2002, para una teoría muy interesante que toma como eje las atrocidades, definidas de manera sugestivamente próxima a la noción de “mal horrendo” de Adams. La autora, sin embargo, reconoce el problema del mal al estilo tradicional (como apologética) y no o trata nunca directamente.

La adopción de los recursos tradicionales de la religión y la comprensión teológica implica un cierto conservadurismo religioso. La concepción tradicional de Dios no es abandonada (excepto en la obra más tardía de Hick), sino meramente actualizada: se busca una comprensión de lo divino que no repugne a la razón autónoma pero que, al mismo tiempo, sea apropiada para el mantenimiento de la tradición religiosa. Así, ni Adams ni Torres manifiestan simpatía por la teología del Dios sufriente, aunque ambos apoyan una comprensión dinámica del acontecer humano.

Como ya vimos, estos autores descansan fuertemente en una comprensión *ontológica del mal*, para la que es fundamental el reconocimiento de una fuente o raíz única de la disruptiva presencia del mal en el mundo. Esta comprensión metafísica del mal hace posible la aparición de la respuesta religiosa al tiempo que permite la superación de los márgenes éticos en los que el problema suele ser encerrado.

En primer lugar, la atribución a la finitud del origen del mal remite al Infinito o lo Absoluto como fuente última del ser. Lo finito aparece siempre como la “impronta”, la huella de la ausencia de la Plenitud, su revés, por lo que la argumentación filosófica conduce directamente a la postulación de esa totalidad sobre la cual se entiende y se sostiene la limitación y deficiencia que caracteriza a toda realidad. Se trata de lo que Torres llama “economía carencial” de nuestro mundo, o lo que podríamos llamar “menesterosidad radical” de lo real.

En segundo lugar, esta menesterosidad “absuelve” a los seres humanos, pues implica que su propia agencia moral está constituida pasivamente y que - contrariamente a la lectura moderna de la tradición agustiniana que llega hasta Kant – las personas no se autoconstituyen como agentes morales y no son enteramente responsables de sus fallos. La crítica a la tradición teodiceica del libre albedrío encarna precisamente esta comprensión del predicamento humano, la cual se construye expresamente a partir de una relectura de los textos religiosos fundacionales (v.gr., la interpretación del *Génesis* que hacen los tres autores).

Dado que la responsabilidad del mal no es exclusiva ni primariamente humana, sino que tiene su origen en la constitución de las cosas mismas, el mal aparece en toda su entidad, no ya como fenómeno de la esfera humana, sino como elemento inevitable del paisaje del mundo. Los seres humanos aparecen así como *víctimas* y reconocen los límites de su capacidad de actuar en su dependencia de otros seres. La redención proviene, como las otras modalidades del ser humano, de la exterioridad que rompe el círculo repetitivo de la impotencia y el mal del cual no pueden escapar por sus propios medios.

La razón vuelta hacia lo religioso se muestra, entonces, como una razón situada, incardinada en el seno de una tradición de pensamiento y exégesis, dispuesta a defender su posición echando mano de los recursos que le son propios. También aparece su situacionalidad en relación con las otras esferas culturales y cosmovisiones: la religión es sólo una de entre varias respuestas posibles a la existencia del mal inevitable y su función no se confunde con la de la moral, la política o la ciencia.

Las limitaciones de su posición poseen un carácter negativo. Al emplear la fuerza de la argumentación metafísica, necesariamente pretenden universalidad, mostrando así su dependencia de la teología filosófica racionalista. Sin embargo, su carácter reconocidamente situado las pone en malas condiciones para emprender una confrontación con las otras cosmovisiones a partir de supuestos comunes. La ponerología de Torres tiene la vocación de ser un tal espacio, pero su implicación con la metafísica racionalista impide esa pretensión. Así, la situacionalidad se transforma en *confinamiento* y *fragmentación*, que nos devuelve a la condición cuasi-privada de la religión en el mundo moderno; las diferentes cosmovisiones religiosas basan su atractivo en la apelación al individuo y la remisión a las experiencias básicas de la existencia personal. La única posibilidad de comunicación se encuentra, como vimos, en el área práctica,

donde la convergencia descansa precisamente en el abandono de las teorías metafísicas más fuertes y en el trabajo modesto por mejorar las condiciones de los otros.

EL SUFRIMIENTO Y LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEODICEA A PARTIR DEL GIRO PRÁCTICO

El tratamiento kantiano del problema del mal, contrariamente a las presuposiciones comunes⁵⁶, no consiste en la claudicación del esfuerzo de la razón por dar cuenta de la fe religiosa frente a la existencia del mal, de manera que al final todo acaba en el fideísmo o en la investigación puramente moral de las condiciones en las cuales el mal, como fenómeno humano, halla su lugar y formas de manifestarse. El proyecto kantiano es un vasto intento de reconfigurar la tradición del pensamiento teológico-filosófico. Lejos de rechazar la teodicea y la especulación sobre Dios, lo que Kant plantea es la necesidad de reorientarlas de manera que se limiten a lo que los seres humanos podemos conocer y llevar a cabo. La respuesta al mal no abandona necesariamente la esfera religiosa para transformarse en lucha ético-política, sino que se desenvuelve de manera práctica-existencial, articulándose en las diferentes dimensiones del fenómeno religioso.

Como vimos antes, la visión kantiana reformula el concepto de lo divino dentro de la tradición clásica de la teología filosófica, es decir, dentro de los márgenes de una crítica permanente de las figuras de lo sagrado llevada a cabo en nombre de la Absoluta Trascendencia de Dios, pero reinterpretando las categorías tradicionales de la metafísica. La imagen moderna de Dios como *causa sui* aparece, bajo la crítica filosófica kantiana, como una configuración *idolátrica*, es decir, como una representación falaz que no hace justicia a las capacidades humanas y a la trascendencia divina. La representación ontoteológica es una *ilusión religiosa* cuyos peligros descubrimos junto a Kant en la empresa filosófica de la *teodicea*. Las discusiones teóricas permanecen ancladas en el esfuerzo por dar a conocer la verdad sobre la naturaleza y los atributos de Dios. El ejercicio mismo de la teodicea es la justificación de una peculiar imagen o concepto de lo divino, que prueba su verdad o coherencia frente a la existencia del mal. De ahí que pueda decirse que hay tantos problemas del mal distintos como teologías existan⁵⁷, pues los argumentos ateológicos sirven al propósito crítico de examinar una peculiar concepción de Dios (una teología filosófica).

La crítica kantiana articula el problema del mal en otra dirección, a saber, *práctica* o *existencial*. Es cierto que la teología filosófica anglosajona contemporánea ha descubierto la dimensión existencial del problema del mal, pero, por definición, el “problema del mal” consiste para ellos en un argumento que pretende probar la incoherencia de las creencias teístas tradicionales. El filósofo ateo pretende demostrar que la idea de Dios sostenida por el teísta es incoherente y, por ende, falsa. Tanto el filósofo ateo como el teísta presuponen que la teología que se articula implícitamente en la formulación del problema es una descripción valedera tanto

⁵⁶ Cf. Torres Queiruga, A., *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2001

⁵⁷ Cf. Feinberg, J.; *The Many Faces of Evil: Theological Systems and The Problem of Evil*, Wheaton, Crossroads, 2004, pp. 19 ss.

de las creencias del teísta como de la verdadera naturaleza de Dios. Los filósofos adscritos a la corriente analítica han desarrollado el problema existencial como uno de los múltiples problemas del mal que pueden ser formulados en atención a las diferentes perspectivas de la fe, al tiempo que han señalado que las creencias que sostienen son más amplias de lo que supone el crítico ateo. El “problema existencial” consiste entonces en mostrar cómo es posible mantener una actitud apropiada de respeto y amor hacia Dios y la creación en vista del mal que padecemos personalmente y que vemos a otros padecer. Es decir, el problema existencial del mal es no sólo un problema de sentido, sino también el problema de mantener una actitud genuinamente religiosa. La presencia del mal afecta al creyente religioso al socavar la actitud religiosa desde la cual contempla la realidad: el religioso ve el mundo como un lugar lleno de sentido, en el que la existencia humana posee un significado cósmico. El mal destruye esa actitud o impide su formación. En este sentido, el problema del mal es un problema universal, porque toda cosmovisión organizada implica que sus adherentes mantengan una actitud de asombro, gratitud y amor por la existencia de todos los seres⁵⁸. El “problema existencial del mal” consiste, entonces, en un proyecto apologético que permite al creyente mantener su fe *a pesar* de la existencia del mal e, inclusive, *gracias a* la existencia del mal en el mundo.

Es útil comparar las respuestas recientes de la filosofía analítica, que van desde la negativa a considerar el problema existencial como un problema filosófico en absoluto (caso de A. Plantinga), hasta considerar un tratamiento unificado de los diferentes “problemas del mal” apelando a los recursos más amplios de la creencia religiosa (caso de M. Adams y de E. Stump). De cualquier forma, lo que está en juego aquí es una determinada caracterización de Dios, que para los teístas debe ser enriquecida con la teología a fin de responder a las preguntas del creyente que sufre. El defensor de Dios puede dar respuesta a las preguntas existenciales en la medida en la que su caracterización teológica es correcta, pues esta proporciona no sólo una imagen de lo divino, sino una serie de recursos para referirse a ello y mantenerse en la apropiada actitud religiosa⁵⁹. En este sentido, los tratamientos tradicionales son *teocéntricos*, son discursos que tienen como punto de partida el concepto de Dios como ser perfecto o absoluto y como norma o criterio máximo para determinar la validez de las exploraciones teológicas.

El enfoque teocéntrico del problema del mal es pre-kantiano en la medida en la que no sólo cree posible determinar la naturaleza de lo divino, sino también y a partir de ello, determinar las razones (reales o meramente posibles) que tuvo Dios para justificar el sufrimiento en nuestro mundo⁶⁰.

La transición kantiana se mantiene en los límites de la teología filosófica al criticar la empresa teodiceica en nombre de una cierta concepción de lo divino, pero se aleja de ella en cuanto esa concepción se formula en términos ajenos a los de la tradición metafísica. El enfoque que parte de Kant presenta similitudes estructurales con el tratamiento convencional del problema del mal en cuanto asume la función básica de defender la fe religiosa, pero desde una perspectiva totalmente práctica. Esto significa –como sugiere el ejemplo de Job que retoma el propio Kant– que la fe religiosa puede tener sentido pese al mal y sin necesidad de explicaciones de las formas en las que Dios ha decidido gobernar el mundo.

⁵⁸ Cf. Wettstein, H.; “Against Theodicy” *Philosophia* 30 (1-4): 133-4.

⁵⁹ La oración, pero también la protesta y hasta la blasfemia son otras tantas formas de mantenerse en contacto y esperar consuelo religioso frente al mal. Cf. Adams, M.; “In Praise of Blasphemy” *Philosophia* 30 (1-4): 37.

⁶⁰ Esta es la distinción entre la defensa y la teodicea propiamente dicha, tal como la estableció Plantinga. Consideradas ambas modalidades dentro de una definición inclusiva de “teodicea”, la defensa sería una “teodicea apologética o defensiva”, mientras la “teodicea” en sentido propio, sería una “teodicea explicativa”. En cualquiera de los dos casos, la teodicea sería un discurso que promueve la plausibilidad racional del teísmo”; cf. Pinnock, S.K.; *Beyond Theodicy*, SUNY, Nueva York, 2001, pp. 3, 11.

Como sabemos, el concepto de Dios presentado por Kant es un *concepto moral*, en el que los atributos divinos se entienden como principios prácticos y siempre en atención a la situación humana. La respuesta kantiana al problema del mal tiene un carácter *antropocéntrico* y emplea un lenguaje *antropomorfo*. Lo importante es encontrar en la fe religiosa los recursos para darle sentido a la vida frente al sufrimiento y para resistir y, finalmente, derrotar al mal. La cuestión de los atributos divinos o de la actividad de Dios en el mundo o aparece en un segundo plano o no se plantea en absoluto: el problema consiste en formular modos de enfrentar el mal concreto que padecen las personas concretas, hallar recursos para la sobrevivencia personal y para eliminar la opresión y la injusticia social.

La preeminencia del aspecto práctico no significa que los problemas surgidos al considerar el mal y el sufrimiento estén exentos de una dimensión reflexiva. El problema del mal hace surgir una serie de cuestiones teóricas que obligan a pensar. Desde una perspectiva práctica, la cuestión principal es siempre cómo relacionarse con lo sagrado (o con Dios) a la vista del mal y del sufrimiento. Esta pregunta básica sugiere inmediatamente una reflexión sobre el tipo de relación que Dios guarda conmigo y con el mundo, y cómo se puede dar sentido al sufrimiento inapelable. Asimismo, es necesario un concepto de Dios que lo represente como aquella instancia cuya presencia misteriosa puede dar sentido a la vida y sustento a la esperanza. Rechazar las “soluciones” de la teodicea no implica abandonar toda forma de reflexión teológica para dedicarse al activismo político o al autoperfeccionamiento moral, sino avanzar en el camino de la respuesta religiosamente orientada. La interpretación de los relatos religiosos fundacionales otorga herramientas y elementos para un enfrentamiento activo con el mal, haciendo posible la emergencia de una autocomprensión narrativa que permita la superación de la situación presente y de la autocomprensión pasada como objeto-sujeto del mal.

Los relatos sagrados y las prácticas litúrgicas y comunitarias tienen un incomparable poder para reorientar la comprensión que de sí mismo tiene un sujeto, llevándolo eventualmente a reconfigurar su situación en el mundo y a entenderla desde una perspectiva distinta. La religión, desde esta perspectiva kantiana, reconstruye la capacidad de los seres humanos para la actividad moral. Eso significa que la religión misma no sólo no es obstaculizada por la presencia del mal, sino que la presencia del mal es la condición misma y el terreno donde aparece la religión.

La actividad religiosa surge ahí donde el ser humano reconoce su fragilidad específica, en las heridas consecuentes de su finitud: el pecado, la falta. A través de su sistémica simbólica, la religión ayuda al ser humano vulnerado, descubriendo en él mismo un fondo de capacidad para actuar que no había explotado anteriormente. Esta posibilidad de regeneración yace en la disposición al bien que permanentemente encontramos en nosotros, como una condición innata. La inclinación al mal, en cambio, resulta de una adquisición de la voluntad, por lo que resulta en la imputabilidad del sujeto que la padece. El mal, entonces, *sobreviene* al ser humano pero como una *adquisición* por la que cabe una responsabilidad que permite la imputación y la atribución de culpa.

Así pues, la esfera religiosa opera en la labor de reconstrucción de la existencia específicamente humana, pero esto sólo es posible bajo el reconocimiento implícito de una anterioridad del bien en el núcleo mismo de la existencia humana, precedencia que es reconocida en la extrañeza o alienación con la que enfrentamos al mal. En la acción religiosa el ser humano se *re-apropia* de su condición característica, de su capacidad para la acción y la autorrepresentación.

Con ello, Kant va más allá de Leibniz y de sus seguidores, pues a diferencia de éstos, no contempla el mal como un mero resultado de la finitud y la vulnerabilidad, haciendo de la condición específica del mal humano un simple corolario de la metafísica general de la susceptibilidad de todo cuanto existe a la corrupción y al fallo. La tesis de la finitud metafísica comete el error de confundir los dos elementos que se observan en toda configuración del mal: el

mal padecido o sufrido, y el mal efectuado y deliberado. La condición finita del ser humano se expresa en las condiciones mismas que hacen posible su acción, es decir, en la triple configuración de animalidad, humanidad y personalidad. Esta naturaleza humana es evidentemente vulnerable, pues en el entramado de su triple condición aparece la posibilidad del fallo y el fracaso. Pero la constancia de esa posibilidad es insuficiente para caracterizar el fallo humano. En efecto, éste es el resultado de una variación en el orden debido de las disposiciones al bien que constituyen la naturaleza humana. El mal humano se descubre “en desorden de las tendencias prácticas en el hombre, en el rechazo en aceptar la primacía de las demandas racionales y, por tanto, en una poderosa aserción de la voluntad que frustra la realización de personalidad humana”⁶¹. La vulnerabilidad específicamente humana no tiene que ver con la finitud en sí misma, porque entonces no habría espacio para la imputación, la experiencia de la culpa y la regeneración, sino con la condición paradójica de la libertad humana, tal como ha sido recogida en la interpretación religiosa occidental: la autosujeción culpable de la libertad al mundo, el *servo arbitrio*.

La confusión de finitud y propensión al mal elimina la experiencia de alienación y contingencia asociada al mal, impidiendo con ello la revelación del aspecto ético (y propiamente humano) de la experiencia del mal. Si la finitud se identificara con el mal, aún como condición de posibilidad, no habría remedio para la condición falible del ser humano, adquiriendo el problema del mal una connotación eminentemente trágica.

Sin embargo, esta vulnerabilidad no atañe tan sólo al principio de la ordenación moral de nuestras disposiciones, sino que la propia complejidad de la organización de las motivaciones humanas implica la vulnerabilidad misma del mal, entendido como principio de organización de la constitución moral de los seres humanos. Es decir, si bien el mal es radical y universal, no está más allá de la posibilidad de reforma y corrección. Y esto se debe a que no se trata sin más de una consecuencia de un principio abstracto general (como es la finitud constitutiva de *todo lo real*), sino del carácter específico de la naturaleza humana como de ser en libertad. Incluso bajo el imperio del mal es inevitable la afectación por el principio del bien, que se manifiesta en la acusación de la conciencia culpable y en el reconocimiento interno de estar en falta.

Es obligado reconocer la existencia de una teleología interior, esclarecida en cada conciencia como una tendencia general a la plenitud humana como armónica integración de las capacidades humanas bajo el orden de la buena voluntad. El mal, pues, no deja en ningún momento de situarse y reconocerse en el orden del bien, lo que equivale a decir que es en sí mismo vulnerable a la convocatoria a la reordenación moral. El sujeto, en tanto que se reconoce como sometido a un desorden provocado por él mismo, se piensa simultáneamente como capaz de llevar a cabo una completa inversión del orden de su carácter moral, *re-tornando*, por así decirlo, a la configuración previamente aprehendida de sus disposiciones.

De esta suerte, la negativa a adscribir la falta a un principio metafísico nos permite escapar al sino trágico y, al mismo tiempo, recupera las intuiciones largamente pensadas por la tradición en torno a un orden previo, superior y dotado de poder normativo, al cual los seres humanos están sometidos pero que, a diferencia del mal, no se experimenta como una condición alienante, sino como la plenitud constitutiva del propio ser.

La religión expresa esta continua posibilidad de redención como una *vuelta (conversio)* del ser humano a su estado originario, lo cual no equivale a decir que alguna vez estuvo realmente en esa situación de pureza e invulnerabilidad, sino que tal es el estado al que pertenece propiamente; en tanto que el mal, siendo la condición histórica ineludible de los seres humanos, no es sino un acontecimiento contingente, cuya superación devuelve a los hombres y a las mujeres el sentido de sus existencias.

⁶¹ Collins, J. *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1967, pp. 173-4.

La posibilidad de superación del mal mediante la restitución de las capacidades humanas convierte la tragedia del mal abstracto irremediable en el drama de una libertad autoalienada que inevitablemente se reconoce como tal y que, en ese reconocimiento, se encuentra a sí misma capaz de remontar su condición presente. Este ser capaz de superar el mal tiene una condición paradójica, pues, por un lado, reclama una transformación a cada cual que sólo puede ser realizada por sí mismo, como la consecución de una realidad que nos corresponde en propiedad y que no puede ser encomendada a nadie; pero, por el otro, exige una trascendencia de sí mismo en la dirección señalada por el principio del Bien. Es una extraña trascendencia de sí hacia sí, animada por el reconocimiento de que esa otra posibilidad es más mía que lo que soy al presente.

En este sentido, la posibilidad de regeneración y perseverancia en el orden del bien no está sino débilmente asegurada: cada sujeto espera trascender su situación presente en el sentido enmarcado por su reconocimiento de la validez del principio que ordena subordinar el amor propio a la ley moral. La esperanza de conversión, el deseo de caminar de ahora en adelante bajo el principio del bien, reflejan la dialéctica de la voluntad humana, que busca lo que está más allá de sí para ser más verdaderamente ella misma, manifestando lo que podríamos llamar una *teleología inmanente de la trascendencia*. La dinámica de esta relación trascendente-inmanente ilustra bien la peculiaridad de la filosofía de la religión centrada en la práctica, mostrando la validez de su antropocentrismo y la forma particular en la que recupera los viejos acentos de las filosofías de la religión de tipo teocéntrico.

En primer lugar, la tendencia descrita hacia el bien es un “tender hacia”, una proyección a lo otro, a lo que es reconocidamente distinto de lo que ahora somos. Sin embargo, la naturaleza precisa de aquello a lo que aspiramos es tal que no podemos dejar de reconocerlo como una parte de nosotros mismos: es nuestro bien propio, la plenitud manifiesta en la que nos reconocemos plenamente. Esto significa que, de alguna manera, el seguimiento del bien implica nuestra posesión de aquello que buscamos. Como posibilidad indudablemente nuestra, la regeneración de la capacidad moral es aprehendida como una posibilidad *pese a* la condición indudablemente caída desde la cual se nos aparece. Sin embargo, es al mismo tiempo una condición *distinta*. Es por eso que mantenemos propiamente una actitud de *espera*, de a-tención esperanzada hacia nuestra propia capacidad para transformarnos. La regeneración moral, completamente dejada a nuestra realización, en la medida en la que requiere para ser efectuada de aquello mismo que busca restaurar sólo puede completarse bajo la condición de que cada cual sea capaz de aceptar la tarea de autotransformación como un *deber*, es decir, como el acatamiento a un mandato cuya aparición nos conduce fuera de nosotros, aun cuando sea para recuperarnos.

La realización de esta esperanza, si bien es un deber para yo que cada uno somos y depende en su efectiva compleción sólo de cada uno, no se aparece como un propósito o designio que cada cual pueda asumir libremente, es decir, arbitrariamente. La tarea de restauración de sí más allá de sí no es un proyecto de vida sujeto al capricho de las necesidades presentes de cada uno, no es un proyecto facultativo, que podamos dejar o preterir si queremos o, por aún, que sea tal que incluso alguien sea capaz de desconocerlo. El respeto por la ley –para decirlo en lenguaje kantiano– no depende de mí: es constitutivo de mi identidad moral, no es creado ni estatuido por mí, del mismo modo en que la existencia de las otras disposiciones al bien y el orden en el que deben aparecer no está sujeto a mi arbitrio. En este sentido, el orden y las características de mi propia constitución como persona son previas a mí, indisponibles y no susceptibles de ser adquiridas mediante mi propia acción. Mi papel se “reduce” –si nos fuera posible aceptar el término– a re-conocer esta situación como dada en su carácter vinculante y a obrar para restituir en su integridad ese orden que, aún siendo propiamente humano, es diferente de mí porque yo mismo no soy su autor.

Así pues, hemos sido conducidos a considerar en el lazo o elemento vinculante entre nuestra condición presente y el ideal de nuestra humanidad restaurada un principio no arbitrario, en cuyo reconocimiento descubrimos esa íntima afinidad de lo ideal y lo real, del ser y el deber ser, que hace posible que sigamos representándonos como los mismos antes y después del cambio, y aún que veamos en la imagen de la humanidad restaurada al prototipo de toda la humanidad⁶². Esto significa que la fuerza normativa que se convierte en el impulso del cambio es un poder de la razón, no una veleidad caprichosa producto del deseo y de los espejismos de la insatisfacción. Este hecho, verdadero *factum* de la razón, determina la forma de la relación entre lo presente y el objeto de nuestra esperanza, dándonos la confianza de que no es una meta inasequible ni una vana ilusión: se trata de una *exigencia de la razón*, cuya misma presencia otorga *confianza* en su posible realización, al tiempo que nos proporciona de un punto de mira desde el cual criticar las afirmaciones de sentido de las prácticas religiosas.

Así caracterizada, la comprensión práctico-existencial de la religión se revela como una filosofía “del más acá”, centrada en la dimensión humana de la vida religiosa y presidida por el ideal de la esperanza. La condición específicamente religiosa de esta esperanza es mostrada en la singular dialéctica a la que asistimos en el seno de la libertad: lo que más propiamente somos nos trasciende y se nos descubre como algo ajeno; la trascendencia de nuestra condición presente, el motor de nuestra esperanza, es la restauración de las capacidades que nos son más cercanas, es decir, se trata de una “trascendencia hacia sí”; el vínculo que nos une y nos revela esa co-pertenencia de lo ideal y lo real es una “atadura”, una puesta en límite a la que no podemos menos que asentir, como a un mandato que, sin embargo, nos restaura. No otro es el sentido de lo religioso: el vínculo del deber es también una re-ligación y el descubrimiento de una dirección, de un sentido para la propia vida, interpretada o leída (*re-legere*) en las estructuras de la actividad propiamente humana⁶³.

El carácter religioso de esta propuesta se manifiesta así mismo como una meditación sobre el misterio de la libertad humana⁶⁴. Si la religión es la relación entre Dios y los seres humanos, Kant encuentra como elemento central de esa relación a la superación del mal y la venida del Reino de Dios (el advenimiento de un mundo sin mal). Es en este punto que los misterios centrales de la religión se encuentran: el misterio de la naturaleza de Dios y el de la libertad humana. Así como no podemos reconocer la naturaleza divina mediante la especulación, sino sólo sus atributos morales, así también no podemos comprender especulativamente las condiciones bajo las cuales la libertad humana alcanzó la situación en la cual se hizo esclava de sí misma y necesitada de liberación y restauración. Cómo es que el mal apareció en nosotros, cómo podemos alcanzar los recursos necesarios para librarnos del mal y de qué manera la bondad y omnipotencia de Dios se ven involucradas en el proceso de restauración de las capacidades humanas, tales son los misterios concernientes a la religión en la perspectiva práctico-existencial.

Podemos considerar que si toda religión es un intento por diagnosticar y remediar el predicamento humano, entonces la filosofía de la religión debe asumir esa condición central y llevarla al concepto – esto es, pensarla – de manera efectiva⁶⁵. Lo que este pensamiento efectivo implica no es más que facilitar la comprensión de las condiciones y modalidades del llevarse a cabo tanto del diagnóstico como de la cura al predicamento humano. La insondable naturaleza de los dos elementos (Dios y la libertad humana) que participan en el drama de la caída y la restauración obliga a un tratamiento indirecto de los misterios religiosos: toda nuestra

⁶² Cf. Kant, Immanuel, *Rel.op.cit.*

⁶³ Grondin, Jean, *Del sentido de la vida. Una investigación filosófica*, Herder, Barcelona, 2005.

⁶⁴ Collins, James Daniel. *The Emergence of Philosophy of Religion*, op.cit. p. 168.

⁶⁵ Yandell, Keith. *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. Nueva York: Routledge, 1999, p.16.

penetración en ellos debe consistir en la reflexión sobre los relatos y los símbolos que median el conocimiento del misterio doble de la naturaleza de nuestra libertad y la participación divina en el logro de la reforma moral.

La esperanza así explicada no es teocéntrica: no consiste en esperar por la realización ineludible de un estado de cosas prefijado y ordenado por una potestad superior, sino en asumir la llamada del Ideal del Bien y realizarla. La lucha contra el mal se alimenta del reconocimiento esperanzado de esa tarea. La esperanza es interpretada también en clave antropocéntrica.

Este es el sentido de la “teodicea auténtica” kantiana: es una *antropodicea religiosa*⁶⁶, que resulta del desplazamiento de la cuestión desde los terrenos metafísico y físico al campo moral. La especificidad propia del mal humano, irreductible al concepto metafísico de finitud, nos devuelve al sentido originario de lo religioso como religación y restauración, como devolución del hombre a la fuente de sentido y a la plenitud. Lo que el mal descubre es la precariedad humana en su condición doble de *paciente (sufriente)* y *agente*.

El trabajo de superación del mal, guiado por la meditación e interpretación de las grandes narrativas religiosas, no es únicamente de tipo personal. La función religiosa de dar significado al sufrimiento sólo puede llevarse a cabo con respecto a cada uno, pero es inaceptable la pretensión de dar una exégesis del sufrimiento ajeno⁶⁷. Las mediaciones simbólicas que hacen posible la lucha contra el mal no son, pues, inventos individuales, sino que se retoman e interpretan en cada situación histórica concreta. La adopción del punto de vista práctico permite resolver las tensiones causadas por el apriorismo y la descontextualización de los enfoques tradicionales de la teodicea.

Una de las metas de la teodicea tradicional había sido ofrecer grandes estructuras teleológicas que permitieran dar cuenta de los sufrimientos y males del mundo desde una perspectiva global u holística, y devolviendo luego ese conocimiento a las personas concretas. La misma incontinencia epistemológica que hacía posible hablar de los atributos metafísicos divinos sirve al propósito de la teodicea global.

Al cargo de inmodestia epistémico, cabe agregar el de inoperancia práctica e insensibilidad moral, pues las teodiceas holistas omiten la realidad del sufrimiento individual presente y pasado. La teodicea tradicional es un hablar mal de Dios que conlleva el escándalo moral de ignorar el sufrimiento de las víctimas. Nuevamente, el sufrimiento aparece como el lugar teológico de prueba de la idoneidad de la teodicea.

En la filosofía analítica de la religión, el giro práctico de autores como Hick o Adams ha sido insuficiente para dar cuenta del sufrimiento concreto. La teodicea de Hick no puede responder a los “males horribles”, males que destruyen la capacidad humana para dar sentido a la propia existencia. Hick no es capaz de explicar cómo la teodicea puede funcionar como discurso que alivie el sufrimiento y, más importante aún, no es capaz de dar cuenta de la desproporción en la distribución del sufrimiento que atestiguamos en nuestro mundo⁶⁸.

⁶⁶ Cf. Collins, J.D., *op.cit.*, p.171. Collins muestra que la *antropodicea* no es el intento pelagiano de autojustificación humana en ausencia de Dios (Estrada), sino “una reflexión sobre los fundamentos que permiten la conservación de la creencia religiosa humana a la vista del mal moral”. El mal resulta ser, de esta manera, una condición de la religiosidad humana y no, como normalmente se piensa, un obstáculo para la vida religiosa.

⁶⁷ Este hecho ha sido reconocido desde otras perspectivas. En la fenomenología hallamos una clara articulación de las razones que prohíben una hermenéutica semejante en la obra de Manuel García-Baró; cf. *Ensayos sobre el Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 161ss.

⁶⁸ Hick considera que Dios ha estructurado el mundo de suerte que promueva la “forja del alma” (*soul-making*) y la elevación moral y espiritual de los seres racionales. Pero el hecho evidente de que el sufrimiento toque en mayor medida a ciertos grupos de personas y no a otros no puede ser reconciliado con la bondad de Dios haciéndolo aparecer como una forma de ejercitación espiritual.

Por su parte, Adams afirma que la bondad y omnipotencia absolutas de Dios proporciona una fuente insuperable de sentido que engloba (*defeat*) los males, por horribles y devastadores que éstos sean. Dios ofrece siempre a sus criaturas los recursos que les permitirán integrar el mal atroz en la totalidad globalmente positiva de su existencia. Sin embargo, su caracterización de la agencia humana es excesivamente débil, no encontrando recursos para el cambio y la superación del mal en la inmanencia de la propia vida o en la solidaridad y la comunicación con otros. Dios es el Bien Supremo y la fuente de sentido, y toda acción salvífica depende en última instancia de Él.

Las dificultades de la teodicea teórica, incluso en sus versiones más abiertamente “prácticas”, para dar sentido del sufrimiento concreto reflejan los presupuestos teocéntricos y metafísicos en los cuales está basada.

EL SUFRIMIENTO COMO FACTOR DE CRÍTICA RELIGIOSA

La paradójica condición de la libertad humana y su misteriosa relación con la fuente del sentido son expresadas por Kant en la condición de *culpabilidad* y el deber de restauración moral de cada uno sobre sí mismo. Sin embargo, la situación contemporánea nos ha revelado una posibilidad del mal que parece exceder la situación planteada por Kant originalmente y que, pese a ello, todavía puede retraerse a la situación planteada por la formulación original de la teodicea auténtica como antropodicea. La distinción kantiana sólo consideraba la posibilidad de un daño humano como daño moral, es decir, como anulación o cancelación autoprovocada de las capacidades genuinamente humanas de actividad, o sea, la acción moral. Nuestra época ha mostrado, de manera terrible, la forma en que el sufrimiento físico, la injusticia y la violencia son causa de un daño genuinamente humano cuya descripción, como la de las narrativas religiosas tradicionales, ofrece la posibilidad de una exploración más acuciosa de la condición humana. Así pues, debemos considerar al sufrimiento como un lugar de investigación de predicamento humano, apreciándolo en su condición moral y religiosa. Las narraciones y mediaciones simbólicas del sufrimiento tienen también su puesto en la compleja estructura de la vida religiosa, entendida desde la perspectiva práctico-existencial.

El sufrimiento revela la verdad de la estructura social, una verdad que debe ser pensada de modo distinto a la verdad científica o a la verdad metafísica tradicional. Hay una gran diferencia entre la verdad racional que nos procura la ciencia y la verdad que resulta del testimonio, que es crucial para la fe y para la reconstrucción del sufrimiento. Para aquélla, el criterio de la verdad es la objetividad, la no-implicación; por eso Kant encuentra la confirmación del progreso moral en el espectador, cuyo entusiasmo desinteresado es la prueba de la evolución de la moral. Para ésta, en cambio, la verdad surge del involucramiento de la subjetividad, y sólo es creíble por la autoridad moral-cognitiva del *testigo*.

Siguiendo a Reyes Mate⁶⁹ definiremos al testigo, en el sentido más radical de *superstes*, como el que está siempre implicado. “Testigo” es un término emparentado con “autor” y “vendedor”, según Agamben⁷⁰. El *superstes* “es autor en cuanto hace un relato en primera persona de algo previo, que es confirmado por su testimonio...el testigo, en este sentido... ‘es el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referírsela a otros’” (172). Por su propia naturaleza, el testimonio es un acto de autor, que implica una dualidad: por un lado está lo necesitado de complementación o legitimación, por otro lado, está la complementación en lo dicho o referido por el testigo. De esto se sigue que el testimonio *no vale por sí mismo*, sino que remite a la autoridad de un tercero, aquello que *exige* ser dicho. Según

⁶⁹ Cf. Mate, R.M.; *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003.

⁷⁰ Agamben, G.; *Lo que queda de Auschwitz*, Pretextos, Valencia, 2000, p. 156.

Mate “[e]l testigo es una voz en primera persona que nos habla en nombre de la tercera persona” (ibíd.).

Tras su revisión de las teorías del testimonio tal como se presentan en Rosenzweig, Lévinas y Benjamin, Mate recoge una serie de características que definen al testigo:

1. Hay una relación entre el testimonio y la verdad. Aunque el testimonio no agote la verdad, sin testimonio la verdad no aparecería. “El testimonio contribuye a la reconstrucción de la realidad”.
2. La verdad es siempre verdad para alguien. Primeramente, la verdad lo es para el propio testigo; pero también, y en la medida en la que la verdad misma desborda al testigo, permanece siempre abierta, no se apropia de ella ninguna versión. La verdad es inagotable, últimamente indecible, que no se supera o determina nunca completamente.
3. Debido a lo anterior, la verdad es plural, pero no hay relativismo. En el origen del testimonio se encuentra el silencio, lo indecible de la experiencia. El testigo se debe a este silencio, al “más allá del lenguaje” del que procede su derecho a atestiguar. Este silencio es un remanente, un resto inagotable que no sólo no clausura la palabra, sino que la arroja de sí; se trata de la referencia oscura y opaca de la que procede el interés y la urgencia por hablar. Toda palabra se convierte en guardiana del silencio último y, por muy diversas que sean las formas del testimonio, todas ellas reconocen la autoridad de su fuente común, una similar procedencia que las hermanas y las justifica por igual.
4. Hay una relación entre el testimonio y la muerte. Como el testigo lo es de una experiencia vital extrema y como la muerte resume el sentido de la vida, testimonio y muerte se hallan co-implicados.
5. Al testimonio debe suceder el involucramiento de los receptores, la conservación de lo experimentado y su retransmisión a otros, que a su vez se convierten en testigos. Pero esto implica que el testimonio es más bien una interrogación, una incitación o demanda de explicaciones: es símbolo que da qué pensar. Los receptores del testimonio se vuelven sobre sí mismos y son remitidos a la experiencia originaria. Lo que se busca a través del testimonio es la justicia, no la solidaridad compasiva. El oyente del testimonio es invocado como un juez, como quien puede decidir, a partir del testimonio, si hubo una injusticia. Así, el testigo se convierte en “memoria de la injusticia” (183).

El involucramiento testimonial nos impulsa a la identificación con las víctimas, anulando el escándalo moral del desapego y la indiferencia de la teodicea tradicional. La memoria narrativa puede despertar la conciencia moral de la violencia del pasado, sobre la cual se edifica el bienestar presente y conectar en solidaridad a personas cuyos orígenes y situación respecto al sufrimiento son por demás dispares⁷¹. La fuerza del testimonio narrativo radica en su poder de implicación imaginativa y de ampliación crítica del horizonte de lo real que provoca en quienes lo atienden. La narración permite articular la experiencia del sufrimiento propio (es el trabajo de duelo y superación del mal al que se refiere Ricoeur) que hace posible la reconstrucción del yo. El testimonio del mal presente lo es también del mal pasado; en la narración pervive el pasado como

⁷¹ Cf. Metz, J.B.; “Un hablar de Dios sensible a la teodicea” en Metz, J.B., *et al.*, *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella, 1996; v. especialmente *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, esp. 77 ss y *Esperar a pesar de todo*, pp. 47-54.

La insatisfacción con la teodicea tradicional ha tomado cuerpo en el pensamiento secularizado. El rechazo a las categorías metafísicas como descripción apropiada del mal ha originado la búsqueda de un paradigma pos- metafísico (y, consecuentemente, pos-teológico) para afrontar el fenómeno del mal. En esta búsqueda la apelación a la dimensión narrativa es una constante. Cf. Lara, Ma. Pía (ed.) *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, University of California Press, Los Ángeles-Berkeley, esp. “Introduction”, para las razones del repudio a la teodicea; así como el artículo final, “Narrating Evil”, como muestra del acercamiento narrativo-hermenéutico en la búsqueda de nuevos paradigmas para pensar el mal, recurriendo a la idea kantiana del juicio reflexivo, esp. pp. 243- 50.

memoria narrativa e interpretada. No se capta la inmediatez del dolor, sino que se *refiere* la condición doliente, interpretándola, considerándola desde la perspectiva del tiempo.

Como ha señalado A. Margalit⁷², la verdad que nos trae el testigo del sufrimiento no es accesible desde la *autonomía* cognitiva tan preciada por los autores modernos: la autoridad del testigo es de tipo *carismático* y se deriva de su sufrimiento, así como de sus peculiares capacidades expresivas. Lejos, pues, del ideal moderno de autoposesión de la verdad y de la equidad del acceso a ella, el sufrimiento nos conduce a una genuina “aristocracia de la verdad”, cuyo título a poseerla proviene de una condición doblemente *agraciada*: la gracia del momento terrible que les fue dado presenciar y sufrir, y la del don expresivo al que se remite su autoridad como testigos fiables. Ni aquello de lo que testifican se les puede atribuir como obra de cuyo significado puedan dar cuenta como algo propio, ni la verdad que asoma en sus palabras puede ser constatada como tal por cada conciencia solitaria que las escuchan⁷³.

Así pues, el testimonio y su autoridad “descentran” la subjetividad, hacen imperativa la palabra de otro para el reconocimiento de una situación última, en la que se juega el destino de las personas. La relación con la palabra religiosa y la reflexión teológica, en última instancia dependientes de lo dicho por otro, no puede ser más obvia. La atenta consideración del sufrimiento nos conduce a su vez a la palabra y la reflexión religiosa, no sólo poniéndola en cuestión, sino como hito ineludible de la exploración y el combate del mal en su expresión más brutal y desconsoladora.

Quien oye el testimonio está presente a la realidad del sufrimiento, no como mero espectador, sino como implicado y *complicado* en la memoria del dolor. La aparición de la conciencia crítica conduce al reconocimiento de las estructuras que hacen posible la aparición de los males, sin que esto signifique la asunción de un discurso universalista u holístico, a la manera modernista. Las diferentes narrativas integran perspectivas diferentes sobre la realidad del mal padecido, de suerte que nos conducen al descubrimiento de formas hasta entonces inauditas del mal y difractan nuestra experiencia del sufrimiento en sus múltiples irisaciones. Las narraciones nos presentan el sufrimiento en su gama compleja, de suerte que lo que parecía ser “el mal” se ha convertido en la realidad de “los males”.

Por otro lado, en correspondencia con la pluralidad del mal que nos revela la experiencia narrada, tenemos una expresión densa de la ambigüedad moral que constituye la experiencia de la vida cotidiana. Lo más interesante de estas descripciones es la forma en la que males y bienes aparecen mezclados y se entrecruzan y confunden desde diversas perspectivas⁷⁴. Esta complejidad

⁷² Margalit, A., *Ética del recuerdo*, Herder, Barcelona, 2003, p.95 ss.

⁷³ Aunque el propio Margalit se opone a la equiparación de lo que él llama “testigo moral” con el “mártir” (testigo religioso), lo cierto es que su propia idea de una comunidad moral potencial o futura a la que se dirige el testigo moral en el momento más oscuro, cuando parece que las fuerzas del mal son invencibles, es una pálida imitación de la esperanza religiosa que anima al mártir y de la que sabemos precisamente por causa de otros testigos que dieron cuenta de sus sufrimientos y de la fe que lo sostuvo. En todo caso, cabe recalcar que la justificación de la verdad del testimonio es siempre indirecta, *extrínseca*, y que remite a *otros*, tanto por su contenido como por las razones que lo justifican.

⁷⁴ Cf. las experiencias del sufrimiento específicamente femenino tal y como son narradas por Ivone Gebara (*El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Totta, 2002). La experiencia del mal de las mujeres tiene las formas del “mal de no tener”, el “mal de no poder”, mal de no saber”, “mal de no valer”, “mal del color de la piel”. La autora añade sus propias experiencias para honrar el principio fenomenológico de una comprensión interna de las experiencias. Aquello que es un bien para alguien (generalmente un hombre, o *los hombres*), resulta ser (es decir, es vivido y experimentado) como un mal por las mujeres. El placer que los hombres derivan del cuerpo femenino, por ejemplo, deviene un mal terrible para las jóvenes que son exhibidas y usadas como objetos en los burdeles de los pueblos de Brasil. La autora narra la experiencia vital de decepción que experimentó su padre por no haber tenido un hijo varón, así como los conflictos familiares que acarreó su deseo de estudiar y de convertirse en religiosa. La felicidad o la búsqueda del bien para algunos conduce a la infelicidad y toma la apariencia del mal para otros.

de la experiencia del mal y su íntimo entreveramiento con el bien nos obliga a revisar el discurso tradicional de la trascendencia absoluta del Bien y su discernimiento casi inmediato. La postura de la víctima nos fuerza a reconocer lo que, siguiendo a Gebara, llamaremos la “trascendencia-inmanencia” del mal. La trascendencia e inmanencia del mal se perciben en la posición inmediatamente concreta del sujeto que experimenta e interpreta su experiencia. Esa experiencia permita a la autora hablar de “una masa mezclada, en la que resulta imposible separar con claridad los distintos ingredientes”.

Desde esta perspectiva concreta y singularizada se promueve la cautela metafísica:

(h)ablar de la trascendencia e inmanencia del mal me invita ante todo al silencio a propósito de las causas últimas. Lo que llamamos mal está ahí, al igual que lo que llamamos bien, mezclado en lo cotidiano de nuestras culturas, de nuestras opciones y nuestros rechazos...la trascendencia y la inmanencia del mal me invitan a vivir a Dios de otro modo y tal vez a hablar de otro modo de la Buena Nueva. Los discursos menos absolutos, los discursos de la incertidumbre o de la diversidad parecen más adecuados en estos tiempos difíciles. El discurso poético, aquel que revela y oculta las cosas también parece adecuado para curar las heridas y para ayudar a buscar [...] caminos para aprender a vivir juntos⁷⁵.

Asimismo, tenemos una pluralidad de respuestas religiosamente motivadas que no aspiran a la liberación total del mal, sino que consisten en formaciones escatológicas contextuales. La experiencia del mal en la vida cotidiana reclama formas de superación concretas y específicas que son, al mismo tiempo, una crítica al universalismo soteriológico. En las condiciones de extremo sufrimiento y opresión en las que viven millones de personas, el ideal de una liberación universal total debe ser sustituido por la esperanza de sobrevivencia o satisfacción de las necesidades más apremiantes. La salvación no sólo es inmanente a la vida terrena, como sugiere la crítica kantiana, sino que es una búsqueda incesante, una lucha permanente por superar las variadas formas del mal que afligen constantemente la vida. La salvación a fragmentos nos compromete aún más con la vida común y con las personas de nuestro inmediato entorno⁷⁶.

La comprensión narrativa del mal no sólo nos otorga la posibilidad de ofrecer nuestro respeto a las víctimas del sufrimiento al darles voz y reconocer su derecho a formular su propia experiencia, sino que nos obliga a reconsiderar la forma en la que el mal aparece ante nosotros, en nuestros discursos y en la experiencia. La memoria del sufrimiento paradigmático es el resultado de una compleja mediación que encontramos en diversas formas narrativas y testimoniales, incluyendo los propios textos canónicos de la fe histórica, a través de los cuales nos apropiamos de la memoria del sufrimiento y por medio de los cuales somos capaces de juzgar el mal presente, reconociéndolo como tal y disponiéndonos a combatirlo⁷⁷.

La memoria narrativa del sufrimiento nos muestra un lugar teológico, no en el sentido de la aparición de lo sagrado en el sufrimiento⁷⁸, sino como una instancia de crítica y reformulación

⁷⁵ Gebara, I.; *op.cit.*, pp. 85-6.

⁷⁶ Cf. Gebara, *op.cit.* pp. 160-171; también Pinnock, *op.cit.*, para una descripción de las críticas de las feministas negras a la idea de una liberación escatológica, pp. 119 ss.

⁷⁷ No otra cosa es lo sugerido por las corrientes posmetafísicas seculares: “Quiero afirmar que las narraciones acerca del mal deben cumplir dos diferentes funciones. Deben relacionar experiencias del mal concretas y convincentes y deben tener el poder de formar nuestras percepciones morales del mal a través del tiempo histórico”, Lara, Ma. Pía, “Narrating Evil”, *op.cit.*, p. 242. Para reconocer cómo el recuerdo se institucionaliza y especializa en las sociedades modernas, hasta transformarse en “recuerdo compartido”, cf. Margalit, A.; *Ética del recuerdo*, pp. 43-47.

⁷⁸ Algunos pensadores posmodernos han apelado a la monstruosidad y al exceso dentro de categorías estéticas, para pensar el sufrimiento como epifanía de lo *tremendum et fascinans*. Cf. Kearney, R., “Evil, Monstrosity and the Sublime” *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001): 485-502.

de los contenidos religiosos. Los relatos, en su múltiple mediación, consolidan la comprensión común del mal y generan los precedentes y arquetipos desde los cuales éste es juzgado. Asimismo, proporciona recursos y ejemplos de superación del mal, que mantienen la tensión *elpidológica* entre la vocación inmanente al bien y la fuerza obstructiva del sufrimiento. La esperanza se conserva *a pesar del mal*, como resultado de la memoria de las acciones que reconocemos paradigmáticamente como en la medida en que combaten el mal que se descubre como sufrimiento inocente. Frente a la identidad tradicional de los trascendentales, en la que la bondad del mundo era igual a la constitución plenamente realizada del ser, reconocida por la mente como verdad, la memoria del sufrimiento nos revela la verdad como ocultación de la injusticia y como tarea por cumplir. Si la teodicea teórica pretende justificar el mal haciéndolo ver como una apariencia que el discurso teodiceico permite integrar a la bondad ya en acto de la realidad como un todo, la reconstrucción narrativa nos fuerza a una constante búsqueda, a un incesante trabajo de elaboración del sufrimiento, para reconocerlo y superarlo, en sus formas históricamente diversas y cambiantes.

Lejos, pues, de renunciar a la teodicea, pero haciéndonos cargo de la transformación práctica de nuestra comprensión del mal, nos preparamos para un trabajo de reformulación crítica en la que la esfera religiosa juega un papel fundamental. No es únicamente que la existencia del mal ponga en cuestión la integridad de las creencias del religioso, sino que la propia comprensión secularizada del mal tiene su origen en el problema de la teodicea, y que la lucha contra el mal – punto de acuerdo de las tendencias contemporáneas, seculares o religiosas- no sólo es una coincidencia para fines prácticos, sino una compartida visión no-metafísica, que reconoce la diversidad de los males y la necesidad de una aplicación permanente de nuestra sensibilidad moral para descubrirlos y atacarlos.

CONCLUSIONES

El problema del mal ha sido considerado como la dificultad de conciliar las afirmaciones del teísmo clásico (existe un dios que es completamente bueno, omnipotente, omnisciente) con la existencia del mal en el mundo. Aunque la formulación del problema no parece mayormente aporética, lo cierto es que encubre una diversidad de formulaciones y aspectos que suelen pasar desapercibidos en la discusión más superficial. Siendo completamente cierto que el problema del mal es un problema tradicional y “clásico” del pensamiento filosófico, no es menos cierto que su intención profunda ha quedado oculta por las necesidades apologéticas y la variada suerte de la discusión en torno a la existencia de Dios. La teodicea es el esfuerzo teórico por demostrar que las creencias teístas son perfectamente racionales. Como proyecto filosófico, la teodicea permite reconocer las funciones que se asignan (de parte de la comunidad filosófica) a la razón en el seno de lo religioso, así como la correlativa función de lo religioso en la vida pública de la razón.

Esto repercute en el problema del mal, el cual deja de ser concebido en términos de exclusiva apologética religiosa tradicional y desvela sus otras dimensiones metafísicas y existenciales. No es, evidentemente, que dichas dimensiones estuvieran ausentes de los tratamientos clásicos, sino que estaban supeditados a la función apologética y explicativa que había servido la teodicea en los periodos de dominio del racionalismo teológico. Simplemente, la función religiosa de la práctica teodiceica era contemplada como un acercamiento de talante intelectual a la salvación, un goce previo de lo que espera al creyente una vez superada la finitud. Desde esa perspectiva, la teodicea clásica satisface las demandas de otorgamiento de sentido al presentar, de manera explicativa, las razones de la conciliación entre la existencia de Dios y la del mal. En cambio, como hemos visto, para los autores cristianos que más profundamente abordaron la cuestión (san Agustín y santo Tomás) el problema del mal, si bien podía ser el fundamento de una argumentación atea, era más bien de carácter *aporético* y no escéptico, es decir, el problema del mal obliga a una más cuidadosa reflexión sobre los atributos y la existencia divina, pero no por eso compromete a nadie con la aceptación de la versión atea. Este resultado es interesante porque apunta a una desconocida solidaridad de fondo entre las distintas versiones de los mismos argumentos (la aporética y la atea), al tiempo que implica una diferencia derivada de la configuración externa de las relaciones entre fe religiosa y racionalidad. Es decir, el problema de fondo es lo que podríamos denominar el *problema del sentido o problema existencial*, que determina la posición característicamente religiosa del problema del mal: la agobiante presencia del mal pone en cuestión el sentido de la existencia en general, amenaza la presunción natural de felicidad o realización plena que late en el fondo de todos los esfuerzos humanos. El sentido de lo que existe, su realidad plena o máxima, que es también su realidad fontanal y originaria, es precisamente Dios. La tradición metafísica lo ha presentado como la fuente de toda realidad, el origen de todo sentido; su trascendencia se hacía inmanente en las realidades creaturales pues, en la medida en la que toda criatura participa del ser, es buena: la realidad más íntima de lo creado es la semejanza con la Esencia de Dios, que no es otra que su propia esencia.

De ahí que la felicidad – la bienaventuranza cristiana- sea comprendida de manera conjuntamente intelectual y vital, cognitiva y volitiva, como la posesión no exclusiva de la Verdad, que coincide con el Ser y el Bien. Anclado el corazón humano en esta la Suma Realidad, no requiere de nada más, se halla en posesión de una plenitud inabarcable que es su propio sentido: la orientación permanente de la vida se encuentra en ese Bien Absoluto y completamente inmutable. La teodicea clásica, concebida también como investigación del origen del mal, revela en la confusión consentida del albedrío su verdadera causa. La voluntad finita se aparta de Aquello que la razón le muestra como su verdadero objeto y encumbra a los seres finitos. Abusando de su condición de *imago Dei*, los seres humanos pretenden establecer una jerarquía u orden ontológico

de espaldas a Quien es el verdadero constructor del Orden del Mundo. En esta aversión de la voluntad humana respecto del orden creatural legítimo se encuentra la causa radical del mal: la sustitución del Bien Absoluto por entes creados sólo es el aspecto *exterior* del desvío de la voluntad, cuya *sustancia* es la autoposición del ser humano como fuente del valor, en sustitución de Dios. O, alternativamente, la creencia en la *autonomía creatural*. No sólo es el hombre, sino con él, toda la esfera de la realidad creada. Ése es el verdadero yerro.

El origen radical del pecado se encuentra en la *idolatría* que entraña comportarse como la fuente última de valor, negando el orden objetivo que culmina en la divinidad.

Los entes sólo son buenos en tanto que partícipes del ser divino. Su valor coincide con su grado de ser, de manera que tanto más elevados se hallan en la escala de valor cuanto más participen de la realidad de Dios. La gradación ontológica agustiniana (existencia, vida, razón) es también una jerarquía de valor: el hombre puede encontrar su camino en ella hacia el Bien Supremo gracias al descubrimiento que hace su razón de la dependencia e inferioridad de las criaturas frente a Aquello de lo cual derivan su existencia (la prueba noológica de la existencia de Dios). Al preferir los bienes de orden inferior, los seres humanos anteponen lo singular y contingente a lo permanente-universal. El tópico tradicional que desdeña los bienes perecederos de este mundo adquiere su connotación y justificación metafísica: los seres contingentes y caducos no pueden ser la fuente de la felicidad humana, ya que ésta no puede ser distinta de la *plenitud*, la perfecta posesión de un bien de tal naturaleza que no pueda acabarse ni perderse. La estima humana por los seres contingentes se revela como hueca y vana, por cuanto estos seres, aunque bienes en sí mismos, no poseen de por sí la perfección absoluta, de manera que pueden ser perdidos por circunstancias ajenas a la voluntad de quienes los poseen. Esta caducidad se manifiesta interiormente, es decir, subjetivamente, como insatisfacción y desasosiego, temor y sufrimiento. Una existencia basada en la búsqueda y consecución de bienes de esta clase sólo puede conducir a la nada. A la nada, en cuanto la posesión de esos bienes no es real: por su propia condición, los objetos de los sentidos en que la mayoría cifra la felicidad son insustanciales y pueden ser perdidos aun cuando nuestra voluntad se oponga a dicha pérdida. Pero también son nada en sí mismos, ya que su propia consistencia ontológica los sitúa entre el Bien Sumo, al cual se deben, y la nada, de la que son deudores por la limitación de su finitud. El afán por las cosas, su disfrute sensorial, egoísta, la búsqueda de una posesión *exclusiva*, es imposible por la misma insustancialidad de los objetos empíricos. La verdadera realidad de las cosas radica en la parte de bien y ser que poseen, es decir por semejanza con lo Divino que hace decir a santo Tomás que *Deus est quod omnia*. Esta parte inteligible es la única que puede ser poseída de modo completo, sin que esa "posesión" implique exclusividad: la perfecta posesión es aquella en la que el individuo posee al completo, de manera simultánea, sin que este bien sufra menoscabo y de tal suerte que también otros pueden poseer tal bien en las mismas condiciones. Es evidente que aquel bien que sea poseído en esos términos debe pertenecer a una clase distinta de ser y, asimismo, que la naturaleza de dicha posesión debe ser correlativamente diferente. Así pues, el bien máximo debe ser distinto de los bienes sensoriales y su posesión no puede resultar en la exclusividad del "tener a mano", como cuando sostenemos una manzana para comérmola. Este bien, que asegura la felicidad, es de orden *espiritual* y su posesión, en la perfecta armonía de todos los que la gozan, es *contemplación*. La felicidad, pues, es el goce absoluto, no perturbado por envidias ni inquietado por el temor de la próxima pérdida, de un bien de naturaleza incorpórea, de suerte que se trata de una posesión de tipo intelectual. Lo que esto significa es la negación de valor intrínseco a las criaturas, en cuanto meramente participan de aquello que tiene la realidad y la verdad por sí.

Así, si bien todas las cosas, de alguna manera, se asemejan a Dios, hay una gradación en la semejanza (es decir, en la participación en la realidad divina), en la que los seres racionales ocupan

un sitio especial. Su semejanza con Dios radica en su libertad, que les hace co-creadores y co-responsables del mundo. El mal resulta de la soberbia humana, que se pone a sí misma como origen del valor y fija su interés en objetos que no son valiosos de por sí, sino en su dependencia y remisión a las verdades. Porque el mal consiste en la dominación de lo exterior y lo contingente, lo particular y temporal, frente a lo universal y lo permanente.

La beatitud es la *visio Dei* que se anuncia en la comprensión de las esencias de las cosas, que son participaciones en la realidad de Dios. La subversión del orden divino que resulta del mal no puede, sin embargo, trastornar dicho orden: el Bien que se participa a cada criatura en lo individual (incluyendo a los seres humanos) es la configuración de su ser como lo que es efectivamente, es decir, la donación de las características que, en tanto que criatura, le permiten ser lo que es, pero también de lo que actualiza su esencia, la realidad efectivamente actuante del ente. En el universo en su conjunto, eso se manifiesta a través de la participación de todos los seres en el despliegue providencial del mundo, que es la manifestación de la gloria divina al nivel de lo creado. De la misma suerte que la bondad de Dios se manifiesta en las criaturas como la participación en el ser, así también el universo entero goza de la bondad de Dios en el orden de los entes que lo conforman. En otros términos, Dios es bueno con nosotros por el mero hecho de darnos el ser. Pero, dado que el orden es uno de los objetivos de Dios (o, más precisamente, como el orden mismo es una participación en la bondad divina), el castigo de los seres libres que se alejan de este orden es una parte de dicho bien.

Tenemos, entonces, que la fijación de la voluntad humana en las cosas perecederas es la expresión del mal, el cual, sin embargo, no rompe con la bondad divina, que se sigue manifestando a través del castigo de la criatura pecadora. El bien que Dios otorga a su criatura racional no se agota en la mera existencia singular, sino que se anticipa al sentido pleno de la realidad por medio de la intelección –así sea parcial y fragmentaria– de las esencias de las cosas, cuya dimensión trascendente es servir de manifestación y espejo de la gloria divina; pero también por medio del castigo y del orden moral-racional del cosmos. El mal no vence en ningún sentido ni opaca la acción de Dios y la presencia del Bien, pues el Universo entero posee un significado racional que es asequible al menos en principio a la criatura racional, y que de alguna manera prefigura el bien máximo de la contemplación absoluta de Dios, la Verdad y el Ser. El castigo que el pecador padece a manos de la Creación misma posee un significado moral: no hay injusticia ni víctimas, ya que el mecanismo de la Creación ofrece una razón inmediata del sufrimiento, dejando intacto el sentido de la bondad de lo real.

De esta manera, la teodicea clásica respondía a la exigencia de mantener el sentido de la existencia para las criaturas racionales, al tiempo que precedía mediante una investigación de las relaciones entre Dios, el mundo y los seres humanos bajo la férula de la fe religiosa. El problema al que se enfrentaba esta teodicea es de tipo aporético: pretendía ilustrar los caminos de Dios respecto del mundo y sus criaturas, reflejados en la noción de Providencia. Lo central para nuestro propósito, con respecto a la teodicea aporética, es la forma en la que el discurso religioso se construye como investigación de la realidad divina y, por tanto, de la posibilidad de darle sentido a la aparición del mal. El fundamento inmovible de dicha pretensión no podía ser otro que la propia existencia de Dios, cuya bondad debía ser garantizada por el esfuerzo especulativo.

La interrogación por el mal parece de esta forma ser algo así como un servicio religioso llevado a cabo a favor de todos aquellos cuya experiencia vital conduce a la duda; reintegrando su imagen del mundo en la Bondad de Dios, que se pone en evidencia con la armonía de todas las cosas, pero muy especialmente con los dones característicamente religiosos: la esperanza del mundo futuro por mediación del sacrificio de Cristo. La esfera propiamente religiosa, en la que se incluyen las esperanzas de redención, es la parte más importante de la respuesta de los autores clásicos al problema del mal, pero desborda los límites del decir filosófico. Sin embargo, la filosofía

puede actuar incluso con respecto a lo que es lo más elevado y la esperanza soteriológica: la función racional de mostrar que los objetos de esperanza del creyente son *posibles* y que, aun siendo superiores a la razón finita, no por eso están fuera de toda razón. En cierto sentido, la esperanza escatológica de plenitud involucra tanto la paz del espíritu (la reconciliación de todos los elementos y fuerzas de la dimensión anímica del individuo, que en la vida presente se hallan en discordia) como la visión plena de la Verdad, la contemplación sin límites y ya no estorbada por las preocupaciones mundanas, de la excelsa realidad fontanal. La fe religiosa de alguna manera precede a la construcción de sentido de la racionalidad, mostrándole la dirección de sus esfuerzos y dándole la promesa de una meta absoluta. Es evidente que la función de las teodiceas clásicas era de carácter explicativo, pero también lo es que la mera explicación de las intenciones del Creador tenía una función que no se puede reducir al aspecto puramente teórico del problema. Dado que la función que pretendían cumplir estas teodiceas no era solamente concebir explicaciones del origen y función del mal, sino dar expresión a la dimensión existencial de la lucha contra el mal, su vertiente más importante era de carácter religioso y no puramente teórico. Primeramente, la definición del bien máximo como algo puramente espiritual -y, sin embargo, lo único necesario para una criatura racional--, disminuía la importancia de los seres mundanos y, con ella, la de su pérdida; en segundo lugar, frente al dolor y la agitación causados por la innegable presencia del mal, se sugería la misericordia divina emplazada en la figura redentora de Cristo y en el drama teándrico de la salvación.

La teodicea clásica contemplaba los aspectos del sentido existencial de la vida y de la formulación racional de una respuesta al interrogante teórico de mostrar el origen y naturaleza del mal. Ambos aspectos se daban simultáneamente, al apelar a la rica fuente de sentido que proporcionan las narraciones religiosas y la esperanza escatológica. Al poner en juego estos elementos, la reflexión teológica declaraba su voluntad de servir a la comunidad cristiana y, al mismo tiempo, de explorar teológicamente las relaciones entre Dios, humanidad y mundo que ponían en peligro el sentido de la existencia desde la cosmovisión cristiana al ser interpelados por el mal. En esta clase de teodicea, los aspectos práctico-existenciales y teóricos coexistían, cimentados ambos en la noción tradicional de un vínculo de servicio y apoyo entre la fe y la razón interrogante.

Desde esta perspectiva, el mal no planteaba ningún riesgo para la creencia religiosa, aunque se podía reconocer la posibilidad lógica de montar un argumento ateológico a partir de cierta consideración reflexiva del problema. Un argumento de esa clase sólo puede surgir cuando las conexiones entre la fe religiosa y la investigación racional de la estructura del mundo han sido separadas. En la teodicea clásica, los diferentes motivos conductores de la investigación (el aspecto doctrinal o pastoral, el apologético y la indagación filosófico-teológica) estaban entrelazados y se incorporaban unos a otros sin solución de continuidad.

El carácter a la vez intelectual y existencial de la empresa queda de manifiesto en la coincidencia de la felicidad o bienaventuranza con la contemplación. En el fondo de esa identidad, laten los temas de la perfección estética y la unión con la totalidad. Los individuos pueden recuperar el sentido de su existencia frente al mal en virtud de la aceptación de su incorporación a la totalidad cósmica, que en sentido cristiano es el drama de la *circulatio*: salir de Dios en la Creación, desarrollarse en las imperfecciones de la condición finita y natural, para retornar finalmente al Creador. Los individuos pueden unirse espiritualmente al Bien Supremo sólo imperfectamente en esta vida, pero las vislumbres de la realidad originaria que aprehenden de la observación de las criaturas bastan para reconocer la necesidad de un orden providencial. La contemplación del cosmos permite a los individuos reconocerse como parte del propósito último. El mal que padece sirve a estos propósitos, ya sean castigo o medio para la obtención de un bien mayor. El mal padecido se encuentra justificado y, objetivamente, está balanceado por el Bien

total. El punto de vista contemplativo (teórico) reconcilia el sentido de lo individual mediante su relación con la Totalidad, al tiempo que establece la contemplación de dicha unidad como el fin último de la existencia racional, pues la posesión de los inseguros bienes sensibles no es suficiente para la felicidad.

El fin de la teodicea clásica tuvo lugar cuando, como resultado del proceso de secularización, se pierde la seguridad en la providencia como principio rector del mundo, desplazando los valores de la vida cotidiana a aquellos bienes de excelsitud sublime que constituían previamente el sentido de la existencia. Si no podemos apelar a los valores de la contemplación, sino a los de la vida activa, y si los bienes que ésta nos ofrece son precisamente aquellos negligidos por la visión contemplativa, entonces se abre la puerta para la aparición de una nueva forma de presentación el problema del mal.

La inmanentización de los valores, sumidos ahora en los bienes de la existencia cotidiana (salud, prosperidad, placer, prestigio, etc.), daba un nuevo énfasis al problema del mal, un acento situado en la ausencia de esos bienes y en la desproporción de su repartición. En otros términos, la felicidad ya no es contemplación ni bienaventuranza futura, sino posesión inmanente y mundana de los bienes a los que se dirige nuestra inclinación natural. Es evidente que una concepción así es incompatible con el cristianismo y que el mal, considerado ahora fuera de los recursos conceptuales forjados en la tradición cristiana, debía por fuerza ser visto con otros ojos. La posibilidad de crear un argumento no aporético pudo actualizarse sólo bajo las nuevas circunstancias. El contenido ateo del argumento resultó de la negativa, previa a su formulación, de atender a las fuentes doctrinales del cristianismo. Bajo esta nueva formulación, la tradicional oposición de los atributos divinos con la existencia del mal adquirió la forma que conocemos y las versiones que todavía se siguen discutiendo en la tradición filosófica analítica, que históricamente depende de Hume y su rescate del famoso dilema de Epicuro en la discusión con el teísmo¹.

El “problema teísta”- como denominamos a esta dificultad tal como es vista desde las coordenadas de la filosofía analítica de la religión - surge precisamente bajo esos términos, como un intento de defender las convicciones religiosas frente al ataque de que eran objeto por parte de los increyentes. En esta versión del problema, la argumentación tiene lugar en torno a la racionalidad de la aceptación de ciertas proposiciones a la vista del mal. Su dimensión característicamente apologética implica que presta menos atención a las condiciones propiamente religiosas de la existencia del mal, en especial, a la cuestión del sentido de la existencia cuando se halla amenazada por el mal y el sufrimiento. En términos argumentativos, el problema del mal se establece como un argumento escéptico que considera que

1. Dios existe y es omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno

y

2. el mal existe,

son contradictorios dados los siguientes supuestos

S1: Un ser perfectamente bueno siempre eliminaría el mal en la medida en que pudiera

y

S2: No hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer².

411 Cf. *Diálogos sobre la religión natural*, Parte X, en donde Epicuro es explícitamente señalado.

² La sola conjunción de 1 y 2 no constituye una contradicción lógica por sí misma. Intuitivamente se reconoce la posibilidad de una tal contradicción como un derivado de premisas tácitas sobre la omnipotencia y la bondad de Dios. Así, suponemos que alguien bueno no permitiría el mal a menos que hubiera una razón muy poderosa (v.gr. el advenimiento de otro mal igual o peor, o el impedimento de algún bien). Asimismo, suponemos que no hay límites a lo que un ser todopoderoso puede hacer. Esta es la versión del problema hecha por Mackie en “Evil and Omnipotence”.

Como ya vimos, la primera premisa representa el supuesto núcleo de la creencia teísta (el llamado *teísmo estándar*), mientras la segunda premisa contiene un hecho de experiencia que también forma parte de las creencias teístas tradicionales. Sin embargo, en esta formulación resalta el poco o nulo interés por determinar la constitución ontológica del mal o su origen, pues lo importante es la defensa de la racionalidad de los supuestos teístas frente a la negación de la existencia de Dios.

Un aspecto distinto asume el problema desde las coordenadas del pensamiento que procede de la obra de Immanuel Kant. El estudio partió de una evaluación de la renuncia kantiana a la teodicea, mostrando de qué manera la obra de Kant redefine el ámbito de la filosofía de la religión, transformando el antiguo paradigma de la teología filosófica (no en vano llamada también *teodicea*) de un discurso teórico en uno de carácter práctico. Kant critica la pretensión de la teología filosófica de ofrecer un discurso teórico (es decir, con pretensiones cognitivas) sobre la naturaleza y los atributos de Dios y, partiendo de éste, llegar a conocer los propósitos de Dios en el mundo. Tal conocimiento había sido el tradicional fundamento de la teodicea como proyecto teórico. Al desaparecer, tras las críticas kantianas, le sucede una forma de enfrentar las relaciones entre filosofía y teología marcada por el interés práctico. Ese es el sentido de la reinterpretación kantiana de los elementos centrales de la doctrina religiosa cristiana en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. El desplazamiento de la esfera teórica a la práctica probó ser decisivo en lo que respecta a la teodicea: las formulaciones teóricas dejaron su lugar a las consideraciones éticas y prácticas; la religión se redefinía en términos morales.

Esto significa que el discurso de la filosofía de la religión no apelará a las características divinas, sino que tendrá como punto de partida las condiciones y los deberes humanos. Con ello se hace posible un desplazamiento del ámbito teórico al práctico. La interpretación kantiana de la doctrina tradicional cristiana del pecado original como “mal radical” constituyó no sólo el sometimiento a la razón discursiva de un principio teológico, sino la inmanentización radical del mal, un aspecto propio del mundo moderno. Las teodiceas posteriores o ignorarán la lección kantiana (persistiendo en el proyecto de creación de una teodicea teórica, como en la filosofía analítica, haciendo del problema del mal un asunto básicamente apologético), o añadirán la dimensión del sufrimiento, mostrando el lado ciego de la contribución kantiana al problema del mal.

Previamente fueron abordados los problemas y las aporías de las teodiceas de tipo formal, que privan en la filosofía analítica contemporánea, en una suerte de reedición de la tradicional teología filosófica o “teología racional”. No se trata más que de actualizaciones neoconservadoras de los tópicos que han llenado el pensamiento cristiano ortodoxo desde la época de la Ilustración. La mayor parte de estos filósofos han reactualizado la discusión de la teodicea como apologética de la fe cristiana frente a los embates de una crítica atea neohumeana. La validez de esta disposición es muy limitada, pues, además de no responder a las demandas de sentido que exige el problema del mal en nuestro tiempo, las teodiceas así construidas no hacen sino confirmar el carácter conservador de la práctica de la filosofía de la religión en el mundo anglosajón contemporáneo. Frente a una consideración puramente secular del mal y del sufrimiento, los filósofos de esa corriente simplemente usan los recursos conceptuales del presente para la defensa de la fe ortodoxa. En este sentido, los teístas analíticos se mantienen fieles al legado agustiniano, una de cuyas vertientes, según se recordará, es precisamente la defensa de la fe frente a los ataques de los incrédulos. Además, la dimensión apologética excluye la consideración racional de los sufrimientos individuales, perdiéndose así la dimensión propiamente religiosa del problema del mal. Para los teístas filosóficos, las dificultades inherentes a la práctica religiosa no son de la competencia del filósofo, sino del ministro religioso, quedando de antemano excluidos de la consideración racional. Sin embargo, ha habido recientemente un gran interés por una nueva

forma de encarar el problema, cuyos contenidos no son los tradicionalmente apologéticos: se trata de las llamadas “teodiceas existenciales”, las cuales apelan a la experiencia del sufrimiento de los individuos e intentan, dentro de los márgenes del discurso racional, dar a conocer nuevas constelaciones de valores bajo las cuales la vida de los individuos puede adquirir sentido nuevamente.

Serán precisamente autores directamente concernidos por las condiciones de inmanencia del problema del mal los que asuman de nuevo la tarea de formular una teodicea. Bajo este marco referencial estudiamos las contribuciones de autores provenientes de las tradiciones analítica y continental (J. Hick, M. Adams y A. Torres Queiruga) quienes han asumido la tarea de pensar la teodicea desde la inmanencia y prestando especial atención al problema del sufrimiento. En todos los casos, y pese a grandes diferencias en el planteamiento de cada uno, apreciamos el mismo esfuerzo por pensar la teodicea bajo las condiciones reales del predicamento humano, reiniciando la tarea desde el punto de llegada de Kant: la constatación de la finitud humana y su condición radicalmente *vulnerable*.

Asombrosamente, la figura trazada por el pensamiento en su periplo recuerda la majestuosa procesión de las cosas tal como era concebida por los filósofos neoplatónicos cristianos: la *fons et origo* de todas las cosas es también su punto de llegada, su puerto y meta, el fin absoluto. El origen del problema del mal encontró en la religión y el pensamiento a ella asociado sus cauces primeros. A través de ellos hizo el recorrido entero del pensamiento de Occidente, pasando de una formulación metafísica a una centrada en la subjetividad, para asumir los caracteres de la secularización y desembocar en los tratamientos actuales, que se bifurcan entre el conservadurismo apologético y el rechazo tajante de la perspectiva religiosa, a la que se considera ingenua y periclitada. Han sido los males terribles que ha enfrentado la humanidad en el último siglo los terribles recordatorios de que el problema es tan actual ahora como siempre, y que la dimensión religiosa no podía ser desdeñada y excluida en aras de una comprensión puramente humana, sin referencias a lo Trascendente.

Sin embargo, en cada etapa y sucesiva transformación del pensamiento sobre el mal, no se perdía la médula esencialmente religiosa del problema y de sus soluciones. En el problema mismo, por cuanto su formulación es deudora de la originaria conceptualización del mal en el pensamiento antiguo y medieval, muy especialmente, la doctrina privacionista. En las soluciones, porque el origen de las referencias seculares del problema radica en una comprensión heterodoxa cristiana de las relaciones entre la divinidad y el mundo (como es el caso del deísmo) y de la herencia inmanentizadora de la obra de Kant, por cuyo medio las esperanzas religiosas encontraron una lectura “laica”, traduciéndose en la asunción puramente humana de la colosal tarea de la redención.

La dimensión de futuro, la fe en un final soteriológico, no se perdieron, pero se trasladaron a un ámbito que habiendo sido construido por y para los hombres, parecía ser impermeable a la presencia de lo Otro. Aunque señalado por su participación en la denuncia y abandono del pensamiento ontológico, la obra de Kant mantiene lazos estrechos con la tradición del pensamiento agustiniano, específicamente en su énfasis en la libertad como causa del mal y en el seguimiento de la ruta interior hacia Dios a través de la subjetividad. La insistencia kantiana en la libertad abrió la puerta a una consideración puramente secular del problema del mal; pero al mismo tiempo, al hacer posible una reconsideración del lenguaje tradicional y de las representaciones usuales de la divinidad, se mantuvo dentro del más puro estilo de la teología filosófica. La traslación del problema del mal hacia el ámbito moral estuvo acompañada del descubrimiento de un nuevo *locus* para la aparición de lo divino, la subjetividad. Hay una permanente exigencia de verdad que se devela en la actuación moral de los seres humanos, señalando ineludiblemente la dirección del Bien, que yace en la conciencia. Este polo moral

permite el descubrimiento del mal como tal, en tanto que preterición de la ley moral a favor del amor propio. La verdadera identidad de los agentes morales radica en la identificación con ese principio del Bien, que no cesa de presentarse a la conciencia y que revela la situación caída de los seres humanos. En Kant, como en toda la tradición agustiniana, el mal es desorden, fallo, caída respecto de la verdadera vocación humana que, pese a ello, mantiene una incesante presión sobre los hombres, inquietando y azuzando su espíritu, enseñándoles la dirección del cumplimiento de sí mismos en el abandono de la falsía que hasta entonces –e inevitablemente – era su existencia moral.

En efecto, también hay en Kant una anterioridad del Bien, una suerte de primacía normativa, por la cual se revela el verdadero carácter de todas las cosas. Aunque, como el propio Kant señala, empezamos en el mal, éste no es nuestro destino, de ahí que en todo momento, desde el mismo inicio malvado, estemos en situación – y en obligación – de *convertirnos*, de volvernos hacia el Bien.

Dado que es un deber para todos y para cada uno, no hay posibilidad de una subrogación que haga de Otro el pagador de nuestras deudas: la regeneración es siempre posible y debe ser realizada como una repuesta de sí mismo a su propia identidad. Pero este camino de salvación no podrá ser emprendido en solitario sin la certeza del fracaso rotundo. La única garantía de la conservación de nuestro ser en la senda del bien es la seguridad de una genuina comunidad de agentes morales: la salvación de cada uno depende, entonces de la salvación de todos, y al Trasmundo, denostado por generaciones sucesivas de filósofos, sucede el Reino de Dios en la Tierra.

Estas dos condiciones (la posibilidad del volverse autónomamente al bien, y la soteriología inmanente de la comunidad ética) marcan el punto de separación entre la discusión teológico-filosófica y la versión secularizada del problema del mal, con las asombrosas coincidencias que apuntan a un origen común y a unas mismas aporías. Uno y otra desembocan en el tratamiento ético-político del problema del mal, y en un énfasis mayor en el sufrimiento. Hay asimismo un repudio compartido hacia los tratamientos “metafísicos” del mal y una común denuncia de la indiferencia hacia el dolor de los otros que, desde ambas perspectivas, conlleva ese tratamiento. En la denuncia va implícito el compromiso de la lucha contra el mal, para la cual no sólo no se cree necesario, sino al contrario, realmente contraproducente, la discusión teórica. El marco común se da en apariencia en la captación compartida del mal como aquello que debe ser erradicado, así como en la convicción de que buena parte de las discusiones teóricas apuestan protervamente a su conservación y a su incremento.

Creemos, sin embargo, que las coincidencias son debidas también a la conservación, así sea escondida y precaria, de numerosos elementos de la concepción privacionista tradicional, encuadrados en la herencia kantiana. La obliteración de ese legado tradicional, manifiesta en el rechazo a lo “metafísico” y la “ontoteología” promueve las coincidencias en la práctica, pero al costo de una suerte de inconmensurabilidad, de una mutua incomprensión y desconocimiento entre aquellos que ven al mal desde los extremos de las visiones secular y religiosa. No hay mejor expresión de ello que el tratamiento que hace la filosofía analítica de nuestro problema, convirtiéndolo en un asunto eminentemente apologético, y recibiendo por ello el desdén de quienes ven en el problema del mal un asunto propio de los seres humanos, en el que la Trascendencia sólo sirve de excusa a la indiferencia o de coartada a la injusticia.

Es en el sufrimiento donde se expresa más intensamente la fuerza y los límites de la tendencia práctica que observamos en los campos secular y religioso. La misteriosa singularidad del dolor, especialmente el que toca a otros, su inescrutable y sólida consistencia, someten a las pretensiones tradicionales de saber a una crítica radical. Frente a la soberbia de los sistemas teológicos y la arrogancia del sujeto que se sabe dueño de sí, el sufrimiento extremo permanece

inconquistable y enigmático, radicalmente extraño, inmune a los esfuerzos por reconducirlo al terreno familiar de las explicaciones o de las compensaciones. No es, por ende, impropio considerarlo como un desafío a la inteligibilidad de las cosas y, en su extrañeza e insumisión a las expectativas y deseos humanos, es frecuente llegar a verlo como poseedor de una cierta *positividad*, de una entidad por sí, que hace mofa de nuestra finitud y nos la arroja a la cara.

La fascinación ejercida por el mal debe mucho a esta condición enigmática y resistente, que parece desmentir las potencias de los seres humanos y la posibilidad de realizar sus deseos. Lo “religioso” entra en escena rodeándose de una modestia otrora desconocida: las esperanzas se concentran en el “aquí y ahora”, porque la crítica secular ha obligado a desconocer la posibilidad de una redención última y total, a la vez que se declara legítima la postura de quienes rechazan esta mera posibilidad. Bajo el signo de la coincidencia práctica, la función de la razón no es otra que preparar el camino para un posible intercambio cosmovisional, dado que no existe un terreno común en el cual puedan encontrarse posturas disímiles.

Es así que nos encontramos, sorpresivamente, invitados a dar la vuelta y, una vez pasado el *éxodo* cultural que nos llevó hasta la condición presente, devolvemos, con toda la carga de la dilatada trayectoria que emprendimos, hasta el punto de origen, en un *regressus* que completaría la *circulatio* neoplatónica que habíamos sugerido antes. No es casual el empleo de un esquema *metafísico*, pues es la exclusión tajante de esa dimensión la falta que ha originado la discusión apologética de la teodicea y su gemelo opuesto, la consideración irreligiosa del problema del mal.

Si del viaje emprendido tomamos al sufrimiento extremo como inexcusable referencia crítica, veremos en él una exigencia absoluta, una intimación no sólo a combatir al mal, si no a pensarlo radicalmente. Esta exigencia no se satisface con el combate al mal, aunque no puede prescindir de él y sería insincera sino se resolviera, también, en su dimensión práctica. Sin embargo, lejos de ofrecer un punto de vista abstracto y general, la gran tradición de pensamiento que arranca con Agustín ofrece la posibilidad de integración de las diferentes modalidades de atestiguar el mal y de su relación con la dimensión más profunda de lo real. El enfoque privacionista no niega la realidad del mal ni ofrece paliativos a su condición opaca y negativa: el mal es inescrutable, incomprensible, negativo. En su propia condición fenomenológica, el mal aparece como la exclusión del orden propio de los seres, como la manifestación de una anomalía. Por ello, ante su presencia no cabe sino el rechazo y, ante sus frutos, sólo valen el mandato de la reparación y la búsqueda de regeneración. Negativamente –vale decir, a su manera – el mal abre el espacio para la captación de un orden al cual pertenece íntimamente lo real. La restitución es plenitud, reintegración y armonía, exigida no por la presencia del mal, sino por aquello que el mal indica en su silencio y opacidad. Es esto lo captado plenamente en la discusión kantiana, pero ya presente en la obra de sus antecesores en la tradición agustiniana.

La radical exigencia normativa de restitución y plenitud contraría, en apariencia, la condición finita y contingente de lo existente, que dice en contra de la armonía total y que se envuelve en una consideración trágica de la lucha y el roce incesante de todas las cosas. Hay, pues, una aporía entre la finitud y la exigencia absoluta de sentido. De esta aporía nace, metafísicamente hablando, la distinción entre las posturas extremas del secularismo absoluto y la empresa apologética.

Cabe, empero, otra posibilidad, directamente inspirada en la tradición del pensamiento cristiano desde Agustín: la idea de que el mal obliga a una consideración profundísima de la realidad que se abre a una Alteridad incomprensible en sí misma, pero manifiesta en la finitud. La razón humana no alcanza a capturarla, pero sí descubre, tras la finitud y la negatividad, la posibilidad del sentido absoluto. Nuestra mente halla en las cosas y en el cosmos, en la vida moral tanto como en la naturaleza, el sabor anticipado de la plenitud y el absoluto. El mal se presenta como algo destinado a la superación, en virtud de su condición parasitaria y negativa, de una

contingencia absoluta y, por tanto, superable. La realidad de las cosas, por su parte, su *verdad*, dicen justo lo contrario: plenitud. La mera captación inteligible de las cosas ya nos habla, pues, de la superación antelatoria del mal, de la posibilidad de dejarlo atrás.

Pero esta posibilidad, su realización efectiva, no están en las manos de los seres humanos: aquí es donde entra lo religioso. La verdad de las cosas, su constitución más íntima, se ofrece a la mente como algo dado, no construido ni poseído, de ahí su condición normativa. Siendo fieles a la demanda que al hombre en su integridad plantea el mal, nos vemos conducidos a los umbrales de aquello que no somos y que no poseemos, pero a lo que estamos íntimamente destinados y que, al manifestársenos de manera concreta en las diversas mediaciones de las religiones históricas, nos permite afrontar al mal directamente, en la unidad armónica de la voluntad y la inteligencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Marilyn McCord and Robert Merrihew Adams, eds. *The Problem of Evil*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1990.
- Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Suffering and the Goodness of God*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1999.
- ."Horrors in Theological Context." *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001): 871-880.
- ."Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil." En *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael Peterson, 169-187. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- Agamben, G.; *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pretextos, 2000.
- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*, México: Porrúa, 1998.
- Confesiones de san Agustín*, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1964.
- Contra los Académicos*, en *Obras de san Agustín*, vol. III, Madrid: BAC, 1982.
- Del Orden*, en *Obras de san Agustín*, vol. I, Madrid, BAC, 1979.
- De la Vida Feliz*, en *Obras de san Agustín*, vol. I, Madrid, BAC, 1979.
- El Libre Albedrío*, en *Obras Completas de san Agustín*, vol. III, Madrid, BAC, 1982.
- La Naturaleza del Bien*, en *Obras Completas de san Agustín*, vol.III, Madrid, BAC, 1982.
- Ahern, M., *The Problem of Evil*. Routledge and Keegan Paul: Nueva York, 1971.
- Allison, Henry E. "On the Very Idea of a Propensity to Evil." *The Journal of Value Inquiry*, no. 36 (2002): 337-348.
- . *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge- Nueva York: Cambridge University Press, 1990.
- ."Reflections on the Banality of Evil: A Kantian Analysis." En *Rethinking Evil*, editado por María Pía Lara, 86-100. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- Aertsen, J.; "Aquinas philosophy in its historical setting" en Stump, E. y Kretzmann, N., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Nueva York: Cambridge University Press, 1997.
- ."Good as Transcendent and the Transcendence of the Good" en McDonald, S., *Being and Goodness*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- . *Nature and Creature. Thomas Aquinas' Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

- Bárcena, Fernando, et al., ed. *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Anchor Books, 1990.
- Bernstein, Richard. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Oxford-Nueva York: Polity Press, 2002.
- ."Radical Evil: Kant at War with Himself." En *Rethinking Evil*, editado por María Pía Lara, 55-85. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- Beuchot, M. *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, México: UNAM, 2000.
- Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da qué pensar*. Madrid: BAC, 1999.
- Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*. Barcelona: Paidós, 1998.
- ."Is God Evil?" en María Pía Lara (ed.) *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley: UCP, 2001.
- Card, Claudia. *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Chalier, Catherine. "Dios después de Auschwitz." En *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, editado por Fernando Bárcena, et al., 87-106. Barcelona: Anthropos, 2005.
- ."Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas." Traducido por Jesús María Ayuso Díaz. Madrid: Caparrós, 2002.
- Collins, James Daniel. *The Emergence of Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- Conesa, Francisco. *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- Descartes, R. *El Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*. Porrúa: México, 2000.
- Dolby Múgica, María del Carmen. *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Pamplona: EUNSA, 1993.
- Estrada, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*. Madrid: Trotta, 1994.
- ."La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios." Madrid: Trotta, 2003.
- ."La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión." Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- ."Por una ética sin religión. Habermas como filósofo de la religión." Madrid: Trotta, 2004.
- Feinberg, John S. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil*. Wheaton: Crossway, 2004.
- García- Baró, M., *Ensayos sobre el Absoluto*, Caparrós: Madrid, 1996.

- Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Totta, 2002.
- Geivett, Douglas R. *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy*. Filadelfia: Temple University Press, 1993.
- Gómez Caffarena, José. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- . "Kant y la filosofía de la religión." En *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión. En el Bicentenario de La religión dentro de los límites de la mera razón*, editado por Dulce María Granja Castro. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994.
- . "La sabiduría religiosa frente al mal." *Revista Portuguesa De Filosofía*, no. 57 (2001): 459-483.
- González de Cardedal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Granja Castro, Dulce María, ed. *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión. En el Bicentenario de La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994.
- Griffin, David, Ray. "Augustine and the Denial of Genuine Evil." En *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael Peterson, 197-214. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- . "Creation out of Chaos and the Problem of Evil." En *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, editado por Stephen Davis, 101-136. Atlanta: John Knox Press.
- Grondin, Jean. *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001.
- Hasker, William. "On Regretting the Evils of This World." En *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael Peterson, 153-167. Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 1992.
- Howard-Snyder, D. (comp.). *The Evidential Argument from Evil*, Indiana University Press: Bloomington y Londres, 1996.
- Hick, J. *Evil and the God of Love*, Harper and Row: San Francisco, 1978.
- Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducido por Carmen García-Trevijano. Madrid: Tecnos, 1994.
- Jonas, Hans. "El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía." En *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 195-212. Barcelona: Herder, 1998.
- Kant, Immanuel. *Religion and Natural Theology*. Traducido por Allen Wood y George Di Giovanni. editado por Paul Guyer y Henry Allison, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge- Nueva York: Cambridge University Press, 1996.
- . *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Akal, 2000.
- . *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México: Porrúa, 1999.

- "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea", en la compilación de J.L.Villicañas, *En defensa de la Ilustración. Immanuel Kant*, Barcelona, Alba, 1999.
- *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja Castro. México: UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. Londres-Nueva York: Routledge, 2003.
- "Evil, Monstrosity and the Sublime." *Revista Portuguesa De Filosofia*, no. 57 (2001): 485-502.
- Kleinmann, Arthur. "The Appeal of Experience; the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering In Our Time." *Daedalus* 125, no. 1 (1995): 1-25.
- Kretzmann, N y Stump. E. (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2001.
- Lara, María Pía. "Introduction: Contemporary Perspectives." En *Rethinking Evil*, editado por María Pía Lara, 1-14. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- "Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgement." En *Rethinking Evil*, editado por María Pía Lara, 239-250. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- ed. *Rethinking Evil*. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- Leibniz, G.W. *Theodicy. Essay on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Chicago; La Salle: Open Court, 1990.
- Margalit, Avishai. *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder, 2002.
- McCloskey, H.J. *The Problem of Evil*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- Mann, William E. "The Best of All Possible Worlds." En *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, editado por Scott MacDonald, 250-277. Ithaca y Nueva York: Cornell University Press, 1991.
- Mate, Manuel Reyes. *Memoria de Auschwitz*. Madrid: Totta, 2003.
- Mackie, John Lewis. *El milagro del teísmo. Argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios*. Traducido por Leticia García Urriza. Madrid: Tecnos, 1994.
- "Evil and Omnipotence." En *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael Peterson, 89-101. Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 1992.
- MacDonald, Scott, ed. *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1991.

- Metz, Johann Baptist, ed. *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*. Estella: Verbo Divino, 1998.
- Michalson, G.E. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell, 1999.
- *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Milbank, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004
- Neiman, Susan. "What's the Problem of Evil?" En *Rethinking Evil*, editado por María Pía Lara, 27-45. Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 2001.
- *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Odero, José Miguel. *La fe en Kant*. Pamplona: EUNSA, 1992.
- Palmquist, S., *Kant's Critical Religion*. Londres: Ashgate, 1999.
- Pannenberg, Wolfhart. *Metafísica e idea de Dios*. Madrid: Caparrós, 1999.
- *Una Historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme: Salamanca, 2002.
- Pesch, O.H. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Herder: Barcelona, 1992
- Peterson, Michael, ed. *The Problem of Evil: Selected Readings*. Bloomington e Indiana: Indiana university Press, 1992.
- *Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder: Westview Press, 1998.
- Pinnock, Sarah Katherine. *Beyond Theodicy. Jewish and Christian Responses to the Holocaust*, Albany: SUNY Press, 2002
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdman's, 2001.
- "Self-Profile." En *Alvin Plantinga*, editado por James Tomberlin y Peter Van Inwagen. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1985.
- "Epistemic Probability and Evil." *Archivio di Filosofia*, no. 56 (1988).
- *Warranted Christian Belief*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 2000
- Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Traducido por Julio Díaz Galán, Carolina Meloni y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2004.
- "Evil: A Challenge to Philosophy and Theology." En *Figuring the Sacred. Religion Narrative and Imagination*, 249-261. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

- Rist, J. *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Rodríguez Aramayo, Roberto. *La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF, 2001.
- Romerales, E. *El problema del mal*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
- Rossi, P. (ed.), *Kant's philosophy of Religion*, Indiana University Press: Bloomington, 1990.
- Rovira, Rogelio. *Teología ética*. Madrid: Encuentro, 1986.
- Rowe, W. "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra" en Adams y Adams, *The Problem of Evil*, pp. 160-167.
----- . *Philosophy of Religion*. Toronto: Wadsworth, 2001.
- Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*. Traducido por José María Hernández Bravo y Jesús Cebrecos Bravo. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Schüssler-Fioenza, Francis. "Being, Subjectivity and Otherness. The Idols of God", en *Questioning God* 341-369, editado por John Caputo et al. Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press, 2001, pp..
- Stump, E. y Kretzmann, N. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Nueva York: Cambridge University Press, 1997.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford-Nueva York: Clarendon Press, 1998.
- Tilley, Terrence W. *The Evils of Theodicy*. Washington: Georgetown University Press, 1991.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre los pecados*. Traducido por Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch. Madrid: CSIC, 2001.

Suma contra los gentiles, Méxic:, Porrúa, 1998.

Suma de Teología, Madrid: BAC, 2001.
- Taylor, Charles; *Sources of the Self*. Harvard: Harvard University Press, 1989.
- Torres Queiruga, Andrés. "Ponerología y resurrección", *Revista Portuguesa de Filosofia* 57, 3: 539-578 (2001).
----- . *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Van Inwagen, P.; "The Magnitude, Duration and Distribution of Evil: A Theodicy" en *Philosophy of Religion: The Big Questions*, 195-210, editado por Eleonore Stump, y Michael Murray. Oxford: Blackwell, 2001.
- Villar Ezcurra, Alicia, ed. *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Wettstein H., "Against Theodicy." *Philosophia* 30, no. 1-4 (2001): 133.
- Wetzel, James. "Can Theodicy Be Avoided? The Claim of Unredeemed Evil." En *The Problem of Evil. Selected Readings*, editado por Michael Peterson, 351-365. Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 2003.

Wippel, J.F. "Metaphysics" en Stump y Kretzmann, *op.cit.*

Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1970.

----- . *Kant's Rational Theology*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1978.