

VÍCTOR BEDOYA PONTE

LA EVIDENCIA EN LOS
ENTRETIENS DE MAXIME ET THEMISTE (1707)
DE PIERRE BAYLE

I. La noción de evidencia en Bayle.

En la última obra escrita por Bayle, los *Entretiens de Maxime et Themiste* (1706, publicada póstumamente en 1707), se debate, de forma breve pero intensa, sobre la naturaleza de la evidencia. Los adversarios de Bayle, los llamados “*théologiens rationaux*” (también llamados Dogmáticos), y, en concreto, Jean Le Clerc, le acusan allí de destacar la fuerza de las objeciones maniqueas contra la bondad divina y, por tanto, de estar de acuerdo con ellas. La respuesta de Bayle consiste en una revisión de la idea de evidencia. Ésta debe ser definida como lo que invita a la aceptación, fuera de toda duda, de una proposición: Una afirmación evidente pide ser asumida tan pronto como se presenta a la mente. Ciertamente, Bayle no explica en términos claros qué entiende él por proposición evidente, pero se disponen de datos suficientes para conjeturar que está básicamente de acuerdo con sus rivales sobre dicho término, como veremos más adelante:¹ en los textos referidos, la evidencia se define en términos psicológicos, no epistemológicos.²

¹ Véase un pasaje aducido por Labrousse: «Il est clair que Bayle emploie le terme d'évidence comme synonyme de certitude dans un passage comme celui-ci: 'le vrai moïen de discerner l'évidence légitime d'avec la fausse, c'est d'avoir agi en homme honnête qui cherche la verité sans prétendre l'avoir encore trouvée et qui n'a choisi qu'après avoir discuté exactement et sans aucune partialité, les raisons du pour et du contre' (CPD xxi, ODIII, p. 217b)», en Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 54 n.

F. Bahr considera también que, en Bayle, el término “evidencia” designa una «compulsión irresistible a creer», según el significado usual de la época (y remite al *Dictionnaire universel* [La Haye 1727] de Antoine Furetière; cf. Fernando Bahr, «Pierre Bayle: contra los teólogos»,

Pero, además, y esto es quizás lo decisivo, el rasgo que se pone en cuestión en la discusión con Le Clerc es ante todo la coherencia: las proposiciones evidentes, en Bayle, no son en absoluto congruentes entre sí; se oponen unas a otras, se niegan, se contradicen. Puesto que las evidencias no constituyen un cuadro homogéneo, Bayle puede rechazar algunas de ellas: por ejemplo las objeciones insolubles de los maniqueos (he ahí uno de los ejes de la primera parte de los *Entretiens de Maxime et Themiste*) y escoger otras, a saber, las que confirman la buena conducta de Dios durante el pecado original. Por eso, sostenemos que la redefinición que Bayle emprende de la noción de *evidencia* es fundamental para su particular “defensa de Dios”.

Cuadernos salmantinos de filosofía. XXVIII, 2000, pp. 75-94). Con respecto a la noción de evidencia, «su acento psicológico parece corresponder al sentido que le da Pierre Bayle, que no puede equipararse al sentido cartesiano. En general, podemos decir que para Bayle la evidencia representa el grado máximo de certeza y no implica una posición absoluta de la cosa en sí» (ib., p. 77, n. 4)

² Sin embargo, los estudios al respecto resultan poco precisos sobre la naturaleza del cambio en la noción de *evidencia*. Labrousse sólo habla de un deslizamiento (*glissement*) psicológico: «Si Bayle n’a pas compris la spécificité du raisonnement mathématique, c’est parce qu’il n’a pas saisi exactement ce que Descartes entendait par évidence. Par un glissement du plan gnoséologique au plan psychologique (qui se retrouve constamment chez lui), Bayle identifie évidence et certitude; aussi peut-il concevoir l’évidence comme un degré suprême de probabilité» (cfr. Elisabeth Labrousse, «Le paradoxe de l’érudit cartésien Pierre Bayle», en el volumen colectivo *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe*, Bibliothèque des Centres d’études supérieures spécialisés (Paris, Université de Strasbourg, Presses Universitaires, 1968, p. 66).

Paganini, en la misma línea, escribe: «L’analogia con il metodo cartesiano riguarda unicamente l’aspetto soggettivo di questa certezza non il suo significato oggettivo: l’evidenza di cui scrive Bayle si inserisce infatti in una concezione della verità-relazione tale da superare, in una prospettiva dinamica e pluralista, il fissismo intuizionistico di Cartesio. Questo superamento si deve, non solo e non tanto al fatto che Bayle tende a tradurre in termini psicologici le indicazioni gnoseologiche di Cartesio, ma soprattutto al diverso carattere che l’evidenza viene assumendo nei due pensatori». Esta lectura apunta tal vez en la dirección correcta, pues señala a continuación que, si en Descartes la evidencia tiene por objeto la naturaleza simple geométrica, en Bayle el hecho histórico nunca alcanza una simplicidad análoga: exige, antes bien, una «complessa mediazione concettuale e sperimentale» (vid. Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La nuova Italia, 1980. pp. 254-255) Quedaría, no obstante, por aclarar que, en Bayle, el papel de la historia en el conjunto del saber es idéntico al de la geometría en Descartes.

II. Las evidencias incoherentes en los *Entretiens de Maxime et Themiste*.

En el contexto de la primera parte de los *Entretiens*, Le Clerc argumenta que no se puede renunciar a axiomas de una evidencia matemática, salvo que uno, por así decirlo, pierda el juicio y deje de gobernarse con el sentido común, que le invita a asentir a tales cuestiones evidentes.³ En los teólogos racionales a que se enfrenta Bayle, además, las proposiciones evidentes deben ser todas compatibles entre sí.⁴

En Bayle esta condición es imposible. Si su experiencia como crítico e historiador le ha deparado alguna enseñanza, es que existen razones evidentes tanto a favor como en contra de las tesis que se quiera sostener. Un ejemplo ilustre es Gassendi: «Gassendi choisit des argumens évidens que la raison lui présente pour assurer que le continu n'est pas divisible à l'infini, & il rejette tous les argumens évidens que la même raison lui présentait pour la divisibilité à l'infini» (*EMT*, 21a). Pero esto no impide que lo evidente tenga aún esa fuerza característica que lleva a la aceptación de una tesis: las evidencias lo siguen siendo desde un punto de vista psicológico. El asunto es que, por más que se reconozca la pertinencia de las objeciones maniqueas contra la bondad divina, e incluso aunque no puedan ser respondidas, es posible mantener que Dios es un ser bondadoso y justo con respecto al ser humano. Esta intención contiene dos preguntas enlazadas pero distintas: 1) ¿Cómo se puede *no aceptar* una proposición evidente, teniendo en cuenta que la evidencia es lo que pide ser aceptado?; y 2) ¿Cómo se puede *aceptar* una proposición evidente?

1) Bayle mantiene que la razón nos proporciona argumentos evidentes (aunque no en el mismo grado, como veremos enseguida) tanto a favor como en contra de una tesis: «Voulez-vous des argumens insolubles pour la divisibilité à l'infini? La lumière naturelle vous en fournira. En voulez-vous contre la divisibilité à l'infini? Elle vous en fournira de même» (*EMT*, 20a). Esto significa que se puede apreciar la irrefutabilidad de una tesis, e incluso aceptarla momentáneamente, pero que, cuando se sigue razonando, se

³ «On ne renoncera jamais aux axiomes qui sont d'une évidence mathématique, à moins que de devenir fou tout à fait. [...] On ne peut pas ne point croire des choses évidentes». (*Entretiens de Maxime et Themiste*, 15a, *Œuvres diverses*, vol. IV, Hildesheim, Georg Olms, 1970-2001 [en adelante, *EMT*]), La cursiva está en el original y corresponde a la cita de Le Clerc.

⁴ En el mismo Descartes, la posibilidad de la descripción auténtica y válida del mundo pasa por su formulación en principios evidentes. Todas las proposiciones evidentes tienen que ser coherentes entre sí: esto forma parte del método.

pueden encontrar argumentos irrefutables en su contra. De este modo, el sujeto que razona debe suspender el juicio: no puede aceptar una tesis que le resulta evidente si existe una tesis contraria también evidente. La no aceptación de una evidencia depende de la existencia de otra evidencia opuesta.

En realidad, esta primera cuestión no se encuentra en el texto de Bayle⁵. Sin embargo, forma parte del razonamiento que subyace al mismo. La segunda pregunta es un intento de solucionar la situación a que se llega en la primera, de modo que la presupone: si Bayle responde que es posible elegir entre dos proposiciones evidentes, es porque eso constituye un problema. Así, la pregunta primera está presupuesta por la segunda.

2) Si existen dos proposiciones opuestas, ¿cómo se puede optar entre ellas? Bayle ofrece dos respuestas:

a) Si el que elige es un hombre vulgar (“le peuple”), normalmente se deja guiar por lo que es más afín a las intenciones, pasiones o costumbres adquiridas. No es, pues, cuestión de optar entre dos evidencias, sino más bien entre una evidencia y una pasión: «Il n'est pas même nécessaire que cette balance [en la que se pesan dos proposiciones] porte d'un côté une raison plus évidente que de l'autre...». Este argumento está respaldado por la experiencia: en todas las sectas hay individuos cuyos prejuicios les vinculan irremisiblemente a una opinión, aun cuando existan numerosas objeciones en su contra: «On peut bien dire que leur foi est mal fondée, mais non pas qu'ils aient perdu le sens, & qu'ils soient tout-à-fait foux»⁶.

b) Si se trata de un sabio (Bayle pone como ejemplo a un “atomiste”), es decir, un intelectual que se ha librado de sus prejuicios y pasiones y está en plena posesión de su inteligencia, ocurre que la evidencia no es *uniforme* ni

⁵ Le Clerc, no obstante, sostiene, en su esfuerzo por salvar la univocidad de la evidencia, que si uno hace caso omiso de una objeción evidente, es porque ignora que sea evidente: «Il vous soutiendra que ceux qui rejettent les propositions évidentes sont tellement séduits par leurs préjugés qu'ils ignorent qu'elles soient évidentes» (*EMT*, 15a). Bayle responde a esta réplica alegando un hecho: grandes teólogos (el padre Pétau, Nicole) -por tanto, no se trata de hombres pasionales y ciegos, sino de intelectuales reputados- han reconocido toda la fuerza de las objeciones en contra de sus tesis. Por eso, continúa, su obra tiene mucho de sacrificio a la sabiduría de Dios: es una forma de rendirse a la gloria divina. Pero Bayle, a pesar de su respeto por Nicole y el padre Pétau, no piensa en absoluto que la fe esté separada de la razón: el problema de la bondad divina se resuelve, antes bien, en términos de nociones comunes evidentes y, en consecuencia, totalmente racionales.

⁶ *EMT*, 16b.

coherente (de nuevo en contra de los cartesianos). Es posible encontrar grados en ella: algunas proposiciones son más evidentes que otras; por eso podemos elegir.

Así, la elección está asegurada en este caso porque la noción más evidente de todas es la de la bondad divina: el principio según el cual en Dios el hecho implica el derecho, evita que la razón se pierda realmente entre evidencias:

Mr. Bayle établit dans sa première proposition que par la lumière naturelle tout ce que Dieu est bien fait, & dans la seconde que notre esprit est trop borné pour accorder avec la conduite de Dieu les notions communes de la bonté & de la sainteté. Ce n'est point ôter d'une main ce que l'on donne de l'autre, c'est seulement reconnaître que ces notions communes ne peuvent servir de règle à la conduite de Dieu, & qu'elles ne peuvent être véritables entant qu'on les emploie contre cet axiome nécessairement certain, tout ce que Dieu fait est bien fait.⁷

Bayle, como ya habíamos adelantado en el apartado III, mantiene que la bondad divina está garantizada por un axioma racional: no es sólo un objeto de fe⁸, sino el principio racional más indudable que se puede alcanzar.

⁷ EMT, 21a. Es fácil encontrar formulaciones similares en la obra de Bayle. Véanse, por ejemplo, las *Réponses aux Questions d'un Provincial*: «Ils [los no-rationales] n'entendent par la Raison que quelques-uns des axiômes par lesquels nous avons accoutumé de juger de choses naturelles, & d'en discerner la fausseté & la vérité. Ils ne nient pas qu'ils n'y ait des autres axiômes [Bayle anota en pie de página: «Par exemple celui-ci: *Tout ce que Dieu affirme est nécessairement vrai, & celui-ci l'incompréhensibilité d'une chose n'est pas une raison suffisante de la révoquer en doute*»] très certains & très-évidens qui nous autorisent à consentir aux mystères. Ils ne prétendent pas qu'il y faille consentir ni contre toute raison, ni sans aucune raison; car ils fondent au contraire leur consentement sur la véracité de Dieu qui est la notion la plus évidente de l'esprit humain, & ils trouvent dans la sphère de la Raison plusieurs moïens de justifier leur conduite, & attaquer leurs ennemis» (*Réponses aux Questions d'un Provincial*, IIe. partie, chap. CXXXIII, en Pierre Bayle, *Œuvres Diverses* ed.cit., vol. III, p. 770a)

⁸ Ésta es más bien la conclusión de la *remarque* B del «Pyrrhon»: es preciso mostrar a los pirrónicos la enfermedad de la razón para que sientan la necesidad de recurrir a la fe como guía. La *remarque* C (pp. 105b-107b) versa precisamente sobre la conveniencia de renunciar a la razón para someterse a la luz de la fe. Véase la cita que Bayle hace de La Mothe Le Vayer: «C'est ainsi que ce grand docteur explique que Dieu même a prononcé par la bouche de ses prophètes, qui a établi sa retraite dans les ténèbres. Car cela étant, nous ne saurions nous approcher de lui, que nous dans ces mystérieuses ténèbres, d'où nous tirons cette conséquence, qu'il ne se peut connaître qu'obscurément, couvert d'énigmes ou de nuages, et, selon que dit l'école, en l'ignorant». (*Ib.*, rem. C, p. 106a) La cita de La Mothe Le Vayer pertenece a *De la vertu des Païens*, en *Œuvres*, tome V, p. 231. Véase en las págs. siguientes la cita de Calvino.

Así pues, la Razón, en la primera parte de los *EMT*, proporciona una noción más evidente que todas las demás. Por tanto, la defensa de la bondad divina no es, en puridad, un acto de fe. Es cierto que Bayle cita prolijamente a teólogos (en su mayoría católicos, como Nicole o Arnauld) que tienen fuertes reservas acerca del papel de la “luz natural” en el esclarecimiento de los misterios divinos. Nuestro autor, de hecho, discute apasionadamente contra Le Clerc y Jaquelot, entre otros, en favor de un cristianismo menos racional, pero, si se lee detenidamente su texto, se descubre que la posición de la razón en la cuestión de la bondad divina es absolutamente central. Esto quedará aún más claro a continuación.

III. La Revelación y las “nociones comunes”

Una cuestión que queda algo abierta en la primera parte de los *EMT* es la función de la Escritura. En textos anteriores, la posición de Bayle es más clara. Por ejemplo, en la *remarque* B del «Pyrrhon», la evidencia es rechazada como criterio de verdad *porque* algunas proposiciones evidentes entran en conflicto con el dogma de la religión cristiana⁹. Por ejemplo, el principio de identidad es desmentido por el dogma de la Trinidad, el principio que define la persona como unión de cuerpo humano y alma razonable choca con el misterio de la Encarnación, etc.

Sin embargo, en los *Entretiens de Maxime et Themiste* Bayle es algo más ambiguo en relación a la Escritura¹⁰. En términos generales, sostiene que la Escritura, junto con la luz natural, es el fundamento de la confianza en la bondad divina. Pero Le Clerc critica su afirmación de que la conducta divina es incompatible con las nociones comunes más evidentes; esto significaría que, para Bayle, Dios es malvado. He aquí la acusación de Le Clerc: «4. qu'il [Bayle] fait¹¹ croire pourtant que Dieu est bon & saint parce que l'Ecriture le dit; quoique, selon tous les Théologiens Chrétiens, elle enseigne des choses incompatibles avec la Bonté & la Sainteté de Dieu: comme les objections invincibles des Manichéens le font voir.» (*EMT*, 7a).

⁹ Ya hemos visto cómo lo fundamental es que, según Bayle, *no todas* las evidencias son incompatibles con dicho dogma.

¹⁰ La Revelación, en los *EMT*, es la expresada en el texto bíblico, pero, como veremos, Bayle no parece estar muy seguro del valor que deba ser atribuido a este último.

¹¹ Jean Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, tome X.

Bayle responde, en primer lugar, que las dos fuentes que aseguran que la existencia del mal es compatible con la de un ser bondadoso, son la Escritura y la Razón. El posicionamiento de Bayle es bastante claro: Le Clerc omite, en su crítica, que *también* la razón habla de un ser infinitamente perfecto cuya obra es necesariamente buena¹². En segundo lugar, Bayle concede que las objeciones maniqueas tienden a hacer ver que la conducta atribuida a Dios según la Escritura no es la propia de un ser infinitamente perfecto, «mais les Orthodoxes soutiennent que cette conduite est bonne, sainte & juste, quoi que nous ne connoissions pas son accord avec nos manières ordinaires de juger de ces vertus» (*EMT*, 7b). En esta segunda respuesta, a su vez, puede encontrarse un pequeño matiz que la separa de la primera. En verdad, Bayle *no niega* que a partir del texto sagrado sea posible inferir la perversidad de la conducta divina. Las objeciones de los maniqueos, dice explícitamente, tienden a probarlo; y sabemos que estas objeciones no pueden ser respondidas. Bayle sólo añade que la validez de las nociones comunes es limitada, y que cabe seguir pensando que Dios es bueno y justo pese a ellas.

Pero si podemos seguir pensando esto, ¿es gracias al testimonio de la Escritura? En realidad no. Mucho más adelante, al final del cap. VII, Bayle responde a unas consideraciones de Le Clerc sobre el valor de la texto bíblico: «Ce qu'il observe que l'Écriture quand elle parle de la bonté, de la sainteté de la justice de Dieu entend ces mots *dans le sens auquel les hommes l'entendent*, est vrai, mais il faut savoir premièrement que les expressions de l'Écriture s'acommodent très-souvent à la portée du vulgaire, & ne pourroient point subir un rigoureux examen metaphysique» (*EMT*, 22a; la cursiva es de Bayle). Efectivamente, si el texto sagrado está dirigido a hombres incultos y simples, el primer sentido que cabe extraer de él no puede ser auténtico o, más exactamente, fiel al mensaje divino. Bayle, como crítico¹³, asume que la

¹² «Mr. Le Clerc a supprimé ce que Mr. Bayle, a dit que la raison nous faisant connaître que la perfection de Dieu est infinie, nous convainc nécessairement que tout ce que Dieu fait est bien fait» (*EMT*, 7b)

¹³ Ruth Whelan se equivoca cuando intenta extraer tres pruebas “morales” de la divinidad de la Escritura. Según su confesada extrapolación, la primera de estas pruebas (las otras no resultan convincentes ni siquiera para ella misma) se hallaría en la nota F del artículo «Beaulieu» del *Dictionnaire Historique et Critique*. Si consultamos este artículo, vemos que Bayle precisa el carácter científico de las pruebas en Historia (basado en silogismos que constituyen una demostración “física”; Bayle señala aquí la vigencia de principios escolásticos tales como *impossibile est tot homines tot saeculis convenire ad mentiendum, y hoc dicunt tot homines tot saeculis*. «Beaulieu», rem. F, en Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et critique*, Ginebra, Slatkine, 1969,

Escritura puede tener un sentido oculto más elevado, el cual, por así decirlo, saldría a la luz después de un análisis meditado y riguroso. Pero, en tal caso, no puede decirse, *sensu stricto*, que la Escritura apoye la idea de la buena conducta de Dios; véase la continuación del fragmento: «En second lieu, que l'idée que ces passages de l'Ecriture nous donnent contient une partie de linéamens qui forment les notions communes de ces vertus, comme vous l'avez fort bien remarqué» (*EMT*, *ibíd.*). Si la Escritura se expresa en términos de nociones comunes humanas, no puede ser utilizada, en definitiva, como referencia para determinar que Dios es bueno. La tercera anotación de Bayle sobre la Escritura lo confirma: la fábula del emperador Trajano y su panegírico sirve para mostrar que, si nos ciñéramos al texto sagrado, obtendríamos la imagen de un Dios perverso y maligno, más preocupado por aparentar la virtud que por poseerla (*EMT*, 22b)

Bayle, no obstante, no parece asumir claramente esta consecuencia: «Son sentiment est qu'une notion évidente doit faire moins d'impression sur notre esprit qu'une doctrine révélée contraire a cette notion, & qu'ainsi l'on doit abandonner cette notion comme fausse entant qu'elle est combattue par l'Ecriture» (*EMT*, 23a). Efectivamente, está claro que si la Escritura contradice las nociones comunes, debe preferirse la primera a las segundas. Pero lo que se sigue de la idea de la redacción «vulgar» de la Biblia es que, en realidad, no hay tal contradicción: la Escritura expresa la doctrina en consonancia, al menos desde un punto de vista general, con dichas nociones. Sólo puede encontrarse una excepción a esta consonancia, y es que la Revelación también constata el hecho del pecado original. Bayle entiende que tal *hecho*, recogido en el texto bíblico, sí implica una negación de las nociones comunes:

Je consulte la Révélation, & j'y vois que Dieu a permis qu'Adam & Eve qu'il aimoit & qu'il avoit comblez de biens, perdissent leur innocence, & exposassent par là toute leur posterité à des malheurs innombrables & à une corruption morale qui fait

vol. II, p. 227b), para *distinguir*las de las pruebas morales (en contra de Jurieu, quien creía que la Historia sólo contenía pruebas morales). Whelan parece no darse cuenta de su error: contrariamente al texto citado, cree que, para Bayle, las pruebas históricas son análogas a las morales, lo cual va en contra de su estrategia y le aproxima a Jurieu. Por eso se ve obligada a corregir su lectura: «While his use of the Bible indicates that its truth claims are problematical to him, he nonetheless seems unwilling to take the final step of rejecting its truth claims altogether». (Ruth Whelan, «The wisdom of Simonides: Bayle and La Mothe Le Vayer», en R. H. Popkin and A. Vanderjagt, *Scepticism and Irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries*, Leiden, Brill, 1993, p. 250)

horreur. J'abandonne des là le second principe que la Raison ou la lumiere naturelle m'avoit enseigné, je le rejette comme trompeur & comme faux, *puis qu'il combat une verité de fait*, & j'affirme en vertu de mon premier axiome, & *des témoignages de l'Ecriture* que Dieu es bon et saint.¹⁴

El valor de la Escritura es, pues, ante todo, el de referir cuestiones de hecho. Puede ser consultada como un texto histórico (de cuya validez, al hacer autoridad, no se duda), y entonces sí pone en cuestión ciertas nociones comunes. Pero la existencia de tales verdades de hecho no implica la de verdades de razón. En otras palabras, la Escritura no niega las nociones comunes tomadas en sentido teórico; de ahí que la única defensa de Dios pase por el principio racional (que constituye, así mismo, una noción común) de la perfección suprema del ser creador. La Escritura, pese a lo que Bayle desearía, no es, en puridad, un elemento para la afirmación de la bondad divina. Hay que interpretarla con la ayuda de la “luz natural”, como los teólogos reformados lo han dicho: « Aujourd'hui aussi bien qu'en ce temps-là les Théologiens Réformez avouënt les uns d'une manière moins précise, les autres, comme Mr. Jurieu, d'une façon tout-à-fait claire, que la raison leur présente des difficultez insolubles, mais ils disent en même temps qu'il ne faut point abandonner pour cela l'interprétation qu'ils donnent à l'Ecriture, & que par l'idée de l'Être souverainement parfait nous devons nous persuader indubitablement que toute sa conduite est bonne, sainte, juste, &c. » (EMT, 19ab).

En definitiva, partiendo de textos como éste, y teniendo en cuenta su redefinición de la evidencia (en virtud de la cual hemos concluido que la noción más evidente de todas es la de que todo lo que Dios hace está bien hecho), cabe poner en cuestión el fideísmo del último Bayle: si decidimos aplicarle sus propios términos, la decisión sobre la bondad divina es completamente racional, no de fe¹⁵.

¹⁴ EMT, 20b. La cursiva es nuestra.

¹⁵ Es cierto que Bayle, en la síntesis en tres puntos que da de su posición (EMT, I, cap. VII, 17b), admite la imposibilidad de explicar (con las « luces filosóficas ») de qué manera el mal moral es compatible con la bondad divina. Pero aquí se trata más bien de una explicación profunda y exacta de este acuerdo: no podríamos de hecho obtenerla, puesto que la complejidad de los misterios divinos es demasiado grande para nuestra inteligencia. Esto no impide, no obstante, que la razón confirme la existencia de esta concordancia.