

# SOBRE LA APORÍA DEL MAL

Por JOSÉ ANTONIO GÓMEZ MARÍN

## INTRODUCCIÓN

Nada más liberar el campo de concentración de Buchenwald, el general Patton convenció a Eisenhower para que fuera a verlo sobre el terreno y forzó a la población civil de la vecina Weimar a contemplar con sus propios ojos el espectáculo inconcebible de la crueldad a la que, estando tan cerca de las víctimas, había permanecido indiferente durante años. Una fotografía de una niña despellejada por el napalm que corría sin rumbo, solitaria y llorosa por una carretera, se convirtió con el tiempo en el emblema de la guerra de Vietnam. La imagen de un bebé ahogado sobre la arena de la playa descubrió, al fin, al mundo la tragedia de la inmigración masiva procedente de Siria y otros países, probando una vez más que el ternurismo resulta mucho más influyente que la reacción de la conciencia sobre el criterio público. El Mal, siempre el Mal acechando nuestra conciencia, desafiando a nuestro intelecto, extraño invitado en un mundo que ignora, por lo general, su índole y su procedencia.

Obsesiona ese obstáculo que paraliza toda lógica y desmonta cualquier teodicea –salvo quizá el panteísmo– y lo viene haciendo desde la Antigüedad hasta nuestros días. El propio Job,

enfrentado a sus pertinaces “amigos” –a Elifaz, Bildad y Sofar, y luego al misterioso y joven Elihú– renuncia al intento porque comprende que sus adversarios dialécticos tratan de “favorecer a Dios” a pesar de que Dios no necesite ser justificado por el hombre. Job callará, porque él no habla de Dios sino que expone sus razones desde una perspectiva forense, es un abogado de sí mismo y se limita a exponer antes esos jueces –que nadie ha nombrado, por cierto– sus razones y argumentos. Alonso Schökel y José Luis Sicre dicen de modo rotundo: “Job denuncia la teodicea humana que intenta justificar a Dios” y llaman la atención sobre lo injusta que puede ser una teodicea “basada en la condena del hombre”<sup>1</sup>. De modo muy gráfico, el mismo autor apunta que los “amigos” de Job no hacen más que “reducir a teorema el enigma del Mal”<sup>2</sup>.

Pero hay demasiados paralelismos entre las calamidades de Job y las desgracias actuales. En la lectura de *El corazón de las tinieblas* me hizo notar Joseph Conrad<sup>3</sup>, desde muy joven, esa punzante realidad que es el Mal, el Mal absoluto, el Mal en su máxima extensión e intensidad, carente de todo sentido. Otro tanto me ocurrió al enfrentarme emocionado a *Si esto es un hombre*, ese alegato sereno y terrible escrito por Primo Levi<sup>4</sup>. ¿Cómo escuchar a Hannah Arendt<sup>5</sup> sin estremecerse ante su metódica probanza de la inexplicable y tremenda realidad del Mal, esa misteriosa “condición humana” que se descubre cuando logra desplegarse, al mirar de frente el paisaje conceptual trazado en el trágico despliegue de pesimismo y amargura expuesto en *Lo que queda de Auschwitz* por Giorgio Agamben?<sup>6</sup> Y encima el hombre ha vivido siempre instalado en una rara confusión moral en torno al Mal y sus perversos efectos. Miguel Delibes escribió en una de sus deliciosas novelas: “Se está extendiendo una falsa sensibilidad que me aterra. Tengo entendido que un carcelero de

1. *Job. Comentario teológico y literario*, Ediciones Cristiandad, 2002.

2. L. ALONSO SCHÖKEL, de viva voz en *Charlas Virtuales*.

3. *El corazón de las tinieblas* (Recomiendo la edición de Daniel Zurbano, Abada, 2013).

4. El Aleph Editores, 2009.

5. *Eichmann in Jerusalem*, Viking Penguin, 1992.

6. *El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, 2000.

Dachau lloraba porque se le murió su canario”<sup>7</sup>. Mi interés, mejor, mi curiosidad por la naturaleza del Mal y su posible encaje racional en el esquema de la vida, dio, sin embargo, un vuelco definitivo cuando el sabio biblista Juan Mateos, al acosarle yo con imprudencia juvenil desde mi antiguo agnosticismo, respondió sin dudar a mi pregunta sobre cuál era el mayor problema planteado a su Razón y a su Fe. “El Mal –me contestó–, la existencia incomprensible del Mal”.

Desde entonces se acentuó mi desordenada y vehemente pasión por ese hecho presente en nuestras vidas y fuera de ellas, ese Mal que nos sofoca el aliento vital al tiempo que nos cierra el acceso a la esperanza que suponen las teodiceas. “El mal es ubicuo”, dice Joseph Brodski en *La canción del péndulo*; es una presencia ineluctable disfrazada con frecuencia de Bien, algo que hubiera suscrito, muy probablemente, el atormentado Dostoiewski<sup>8</sup> y que Aleksander Solzhenitsyn ironizaba al subtitular *Archipiélago Gulag*<sup>9</sup> como un “ensayo de investigación literaria”.

Ya ven que hablo del Mal como de un fenómeno o de un hecho concreto, conocido aunque multiforme, proteico, capaz de presentarse en la Naturaleza como de obnubilar la conciencia, no como una referencia filosófica abstracta. Su existencia me impide comprender, no sólo su índole<sup>10</sup>, sino su propia existencia y ni que decir tiene que cuestiona sin remedio todo intento de escapismo religioso. ¿Es concebible su presencia en una creación divina, cuál sería en ella el papel de Dios, tendría el demiurgo esa inexplicable responsabilidad que nos dejaría por completo a oscuras en un mundo sin sentido?

De ningún modo intento ahora plantear el problema del Mal en competencia con las múltiples teorías filosóficas y teológicas, lo que no impedirá tenerlas presente y usarlas no sistemá-

---

7. *Con la escopeta al hombro*, Destino, 1970.

8. Se ha escrito mucho sobre el Mal referido a la obra de Dostoiewski. Destacaré el trabajo de Paul EVDOKIMOV, *Le problème du Mal*, Revue Nunc/Éditions du Corlevour, 2014. (Hay traducción española de 1948).

9. Plaza y Janés, 1974.

10. Quizá fuera más propio decir *esencia y naturaleza última*, como me aconseja el profesor Francisco Socas.

ticamente sino en función de mi propio discurso. Mi reflexión es la de un laico que, al margen de sus creencias personales, sabe de sobra que los enfoques antes citados no le permitirían entrar en semejante competencia. Mi vehemente interés por el Mal es el propio de un lector sensible del siglo XXI que ha escuchado desde su niñez el relato familiar de las atrocidades de que fueron capaces los hombres en la generación de nuestros padres, en especial en cuanto se refería a la Guerra Civil Española pero también a la llamada Guerra Mundial. Un aldabonazo en esa conciencia sensible supuso para mí la lectura de las crónicas enviadas al *New Yorker* por Hannah Arendt en 1963 y un par de años después su escalofriante libro sobre el juicio de Eichmann<sup>11</sup> escrito ya, desde la reflexión más serena, en el Centro de Estudios Superiores de la Wesleyan University, y en el que la autora aclara que su célebre subtítulo –“la banalidad del Mal”– ha de entenderse utilizado “a nivel estrictamente objetivo” y en modo alguno como un “tratado sobre la naturaleza del Mal”.

Años antes, a finales de los 60, leí estremecido la obra de Robert Merle *La mort est mon métier*<sup>12</sup>, una reconstrucción en parte literaria y en parte rigurosamente documentada sobre las actividades criminales del comandante del campo de concentración de Auschwitz, Rudolf Hoess (a quien Robert Merle encubre bajo el pseudónimo Rudolf Lang<sup>13</sup>), la más temible demostración de que la “maldad” que hizo posible el genocidio –certificada por el propio Hoess en su memoria escrita desde la cárcel de cara al proceso de Nuremberg– procedió siguiendo una lógica que podemos llamar “industrial”, es decir, según la cual el problema no planteaba ni por asomo una cuestión moral sino que se ceñía a un criterio de eficiencia que hiciera posible llevar a cabo la “solución final”. Se ha destacado mucho, para poner de relieve esa “banalidad” de que hablaba Hannah Arendt, el diálogo mantenido con Hoess por el *Reichsführer* Himmler, y en el que éste se limitaba a informar a su subordinado de la decisión del Führer de encomendarle la tarea de la llamada “solución final”, es de-

---

11. *Eichmann...*

12. Gallimard, 1952.

13. P. LEVI, *Si esto es un hombre*.

cir, al exterminio sin contemplaciones de la raza judía, amén de otros colectivos repudiados por el régimen nazi. Cuenta el propio Hoess, en resumen, que cuando escuchó el encargo que le hacía Himmler y éste –creyendo ver en el silencio de Hoess cierta estupefacción– le subrayó que, después de todo, la idea del genocidio no era nueva, él se limitó a responder: “No, Herr Reichsführer, lo único que me ha extrañado un poco ha sido el hecho de que se me haya escogido a mí”. Por encima de cualquier cuestionamiento ético o moral, los ejecutores del Mal lo consideraban por completo ajeno a toda responsabilidad. Como Eichmann durante su juicio, Hoess expresó casi ingenuamente su convicción de que causarlo obedecía a un simple imperativo jerárquico. El Mal no figuraba siquiera en sus conciencias, por más que flotara aplastante en aquella aterradora atmósfera. Hay que recordar que Emmanuel Levinas habla con amarga ironía del “mal elemental”<sup>14</sup> y que Hanna Arendt acuñó el brillante concepto de la “banalidad del Mal”.

El hecho del genocidio nazi, de la Shoa, no es extraño que provocara graves perturbaciones en la conciencia judía. ¿Dónde está Dios, cómo consiente este suplicio de su “pueblo elegido”? Un teórico conocido como Hans Jonas plantea el problema sin concesiones: “Ya no podemos sostener la vieja doctrina de un poder divino ilimitado”, y Torres Queiruga lanza ese tremendo “Éste no es un Dios omnipotente”, procedente del imaginario cabalístico. Bonhoeffer, por su parte, habla, en una línea más medida, de “un Dios impotente y débil”<sup>15</sup>, concepto contradictorio en la medida en que –apostilla Queiruga– un Dios limitado en sí mismo resulta ser un infinito–finito, es decir, un simple oxímoron, una insalvable contradicción, al tiempo que comenta otras teorías que apuntan a que negando a Dios, no se resuelve el problema del Mal y, en todo caso, la fe se verá obligada a funcionar como un “fideísmo insatisfecho”<sup>16</sup>.

Por eso quizá hay pensadores, como Unamuno, que ven en aquel Dios primitivo –Sabaot, el Dios de los Ejércitos al que

---

14. *Quelques réflexions sur la philosophie de l hitlerisme*, Rivage Poche, 1997.

15. *Vid.* a este respecto, Dietrich BONHOEFFER, el teólogo alemán ahorcado por los nazis, *Seigneur des non religieux*, Études, 2001.

16. Juan MATEOS y Fernando CAMACHO, *El horizonte humano*, El Almendro, 2000.

imploraba Israel— “un Dios único, surgido del sentimiento de la divinidad del Hombre como un Dios guerrero, monárquico y social” que “se reveló al pueblo, no a cada individuo... , un Dios de un pueblo que exigió celoso que se le rindiera culto a él solo”<sup>17</sup>. No puedo olvidar un viejo libro del cardenal Charles Journet<sup>18</sup> que surgió de su propia experiencia de la primera Gran Guerra. Journet, un hombre clave en el Concilio Vaticano II, trata de conciliar la realidad inobjetable de la existencia del Mal con el “escándalo” que supone para el creyente en un Dios todo bondad, y ofrece una intensa diatriba frente a la idea dualista, recordando incluso a Crisóstomo y su contundente condena de la atribución del Mal a Dios, que él considera blasfema. Entre la doctrina de Agustín y la de Tomás, Journet se esfuerza por apartar de Dios la responsabilidad e incluso llega a decir en una ocasión que “C’est pour le bien du *tout* que le mal a été permis”, un esfuerzo conceptual supremo por superar todo resto de maniqueísmo. El antiguo libro del cardenal culmina ese esfuerzo conceptual distinguiendo entre el “mal físico” –constatable, evidente y, en cierto modo, *natural*–y el “mal del pecado”, que sólo concierne al pecador. Un pensamiento no poco atormentado y una evidente buena voluntad conciliadora inspiran la obra de Journet que, ciertamente, exige para su comprensión adecuada conocer otros textos suyos<sup>19</sup>.

### APROXIMACIÓN AL CONCEPTO

La experiencia del Mal es intemporal y común a todas las civilizaciones. Es lo indefinible que se descubre como lo contrario al Bien ya sea en el plano metafísico, en el físico o en el moral, en el primer caso evidenciado por la realidad de la muerte, en el segundo padecido en el sufrimiento, y en el tercero como el efecto negativo provocado por la responsabilidad del hombre. De ahí surgen la idea de culpa (pecado) y las correlativas de castigo y expiación, consecuentes con la de trascendencia. Se ha

---

17. *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, 1912.

18. *El mal*, Rialp, 1965.

19. *Connaissance et inconnaisance de Dieu*, Éditions Saint Agustin, 1996. También *Entretiens sur Dieu le Père*, Socomed, 1998.

visto a veces el Mal, simplemente, como “lo que no debe ser”<sup>20</sup>, pero, en general, podría decirse que la religión –toda religión, en principio– sería la búsqueda de sentido provocada por esa conciencia del Mal.

Aunque pudiéramos extraviarnos en la selva de tantas teorías sobre su naturaleza, partimos de que el Mal es irracional y, en consecuencia, los problemas con él relacionados carecen de respuesta intelectual, las graves cuestiones que plantea carecen de respuestas demostrables y, por tanto, “resiste a todo intento de comprensión”. Ha escrito Étienne Borne que el mal como problema vuelve problemática la propia filosofía<sup>21</sup>.

Si aceptamos la propuesta de Cassirer de que “el hombre es un animal simbólico”<sup>22</sup>, entenderemos mejor la obsesión humana por el problema del Mal. Qué es el Mal –se pregunta la conciencia, que tiende a concretar o incluso a “personalizar”–, de dónde procede, cómo es posible que un orden trascendente, es decir, creado por un Ser superior, incluya esa nefasta realidad. Desde la perspectiva bíblica, sobre todo, abrumba una pregunta: ¿cómo explicar que en ese orden trascendente se incluya esa *negatividad* terrible que algún sabio ha apellidado “positiva”? ¿No se muestra Dios en el Génesis<sup>23</sup> “satisfecho” de su Creación<sup>24</sup>, calificando lo hecho de “muy bueno”, a pesar de que en el Padrenuestro se implore la protección frente “al Mal” (o al *Malo*, como traduce Juan Mateos), o de que Marcos, en cierto modo, no vea más que Mal a su alrededor cuando sostiene que “sólo Dios es bueno”<sup>25</sup>? Resulta interesante comparar, como hace Herbert Haag, esta opinión de Marcos con la expresada por Mateos –y por supuesto, con

20. Juan Antonio ESTRADA, “¿Desde el sufrimiento encontrarse con Dios?”, *Communio*, n° 32, 1999. Andrés TORRES QUEIRUGA, “Mal y omnipotencia. Del fantasma abstracto al compromiso del amor”, *Razón y Fe*, n° 236, 1997.

21. *Le problème du mal*, Presse Universitaire de France (PUF), 1960.

22. Remito a la obra capital de Ernst CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 tomos, F.C.E., 1971; *vid. t. II. Ibid., Mito y Lenguaje*, Nueva Visión, 1973.

23. *Génesis*. 1,31

24. *Vid.* los comentarios al respecto de Theodor H. Gaster en *Mito, leyenda y costumbre en el Libro del Génesis*, Barral Editores, 1973.

25. Mc 10,18. Juan Crisóstomo da por hecho que “Dios plantó al oriente del Edén un jardín de delicias”, Cfr. *Homilias sobre el Génesis*, XIII, 3. Entre los Padres solía admitirse literalmente la realidad del Paraíso Terrenal descrito en el Génesis.

Lucas y, en especial con Pablo— para quien no todos los hombres son malos<sup>26</sup>.

La teología actual sostiene, en cambio, que Dios y el Mal son incompatibles, así como la agustiniana lo que hace, en realidad, es “historificar” el mito<sup>27</sup> al introducir la doctrina de que el Mal es la consecuencia del pecado o, lo que viene a ser lo mismo, responsabilizar al Hombre de la propia existencia del Mal<sup>28</sup>. Volvemos sobre ellos al tratar de refutar la “teoría de la retribución”, derivada del postulado de que todo, el Bien y el Mal, procede de Dios. Diré, de momento, que frente a esas preguntas, lo primero en surgir suele ser el recurso dialéctico consistente en “desontologizar” el Mal.

### LA ENTIDAD DEL MAL

Negarle entidad al Mal ha sido durante siglos la obsesión y el último recurso de muchos de nuestros pensadores, acaso porque la idea de “providencia” de la creación “ex nihilo”—esa gran aportación judía a la cultura occidental<sup>29</sup>— ha constituido un obstáculo insuperable para el pensamiento cristiano—occidental a la hora de pensar el Mal, su origen y causas. Se ha señalado que, al depender de la Biblia, la filosofía cristiana no cayó en la trampa griega de identificar *mutabilidad* ontológica con *contingencia*. Para nosotros, occidentales cristianizados, el *logos* griego se transforma en *Verbo*, porque el Dios de nuestra teología altera en su base “la metafísica de la finitud y la ontología de la contingencia”<sup>30</sup>. Una idea interesante que el mismo autor, Quesada, remata con una construcción elegante al decir que esa Providencia divina es “la otra cara de la misma metafísica de la

---

26. *Vid.* el comentario que hace Herbert Haag en *El problema del mal*, Herder, 1981.

27. Juan Antonio ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, 1997.

28. Paul CLAUDEL y Jacques MARITAIN, *El mal está en nosotros*, Fondo de Cultura Valencia, 1959. En esta línea coincidirán muchos autores, tanto antiguos como modernos.

29. Jacques Chevalier sostiene que, junto a la herencia griega, la cultura judía nos proporciona dos conceptos claves de lo real: la idea de “creatio ex nihilo” y la de personalidad en el Hombre y en Dios (*Historia del pensamiento*, Aguilar, 1958).

30. Julio QUESADA MARTÍN, *La filosofía y el mal*, Síntesis, 2010.



contingencia cristiana”<sup>31</sup>. Sobre el concepto de *providencia* se extiende Gómez Caffarena que insiste en que, desde las perspectivas de ese “supuesto teológico de la providencia”, que es conatural al creyente, sobre todo al cristiano, los acontecimientos se postulan como “no ajenos a Dios”, y así es aceptado desde el Salterio bíblico hasta los profetas, aunque reconoce que el providencialismo “no tiene buen cartel”, porque rechina con la idea de que la actuación divina se produce necesariamente al margen del curso de la Naturaleza. Hay un párrafo que transcribo íntegro: “la actuación divina es, como Dios mismo, absolutamente trascendente” ya que ese Dios “fundamenta radicalmente” todos los procesos cósmicos que constituyen la Naturaleza. Todo en éstos depende, en el nivel cósmico, de la *Naturaleza naturante*; pero, en el nivel definitivo, todo depende directamente de Dios”, un Dios que es eterno “en el sentido fuerte de la atemporalidad”<sup>32</sup>.

Pero detengámonos en esta obra, para mí fundamental, con el propósito de aclarar esa pareja de conceptos, el bien y el mal. Para empezar, Caffarena advierte que vemos el mal en relación “con la plausibilidad de la fe monoteísta”. El mal no es una realidad, insiste, es el opuesto del bien pero... tampoco el bien es una realidad: ambos son términos valorativos, algo que explica todavía Ignacio Sotelo al proponer que el mal no es una realidad sustancial homologable con las sustancialidades del Cosmos”<sup>33</sup>. Queda aún por definir el concepto de Bien que, para Caffarena no es otra cosa que la “meta del deseo” y también, la autorealización que implica, sin perder de vista que la realidad viviente que es cada ser humano es un *dinamismo autocéntrico* que se “autoposee”. Solemos llamar Mal a la frustración “de expectativas de obtención de metas del deseo”, frustración que, como antes dije, “genera en la conciencia un sentimiento de displacer que ha de conducirnos a eso que llamamos dolor”<sup>34</sup>, algo no tan complejo todavía con lo que entendemos por *sufrimiento*, con el que “se acentúa fuertemente la vertiente subjetiva del tema”. El mis-

---

31. *Ibidem*.

32. José GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, 2007.

33. “Notas sobre el problema del Mal”, *Iglesia Viva*, 1995.

34. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma...*

mo autor conviene que esa noción de *frustración* utilizada en su obra, viene a coincidir en buena medida con la de “privatio boni” agustiniana, en la que, no obstante, ve algo “peligrosamente ambiguo” porque podría impresionar en el sentido de que *bonum* es una cualidad real objetiva “sin relación a la subjetividad”<sup>35</sup>.

Queda pendiente para este autor el problema del mal moral que él considera “específicamente humano”, el que más agudamente abruma al creyente, que ha de considerarse referido al ámbito ético. Por eso cree Caffarena que “el primer léxico moral fue cercano a lo que hoy llamamos *tabú*, lo que implica que, “el paso a *bueno-malo*” como denominaciones morales básicas, haya ocurrido para nuestra cultura occidental con la intervención de la filosofía<sup>36</sup>.

Hay, en cualquier caso, intentos teóricos estrictamente metafísicos, como el que hace A. H. Whitehead –convencido de que el orden imprescindible consiste en un ajuste armonioso– cuando sostiene que “el mal es la fuerza brutal persiguiendo un fin fragmentario y olvidando la visión eterna”<sup>37</sup>; o como ese otro en el que Rudolf Eucken se niega a admitir que el Mal consista sólo en “una mera limitación del Bien, sino en una reacción dura y una inversión completa”, porque “el fundamento último del mal es la destrucción de aquella comunidad: el aislamiento y el retraimiento del hombre; el mal no tiene sus raíces más hondas en una materia oscura y en una sensualidad degradante, sino en la decisión y en la culpa propias, con lo cual se aumenta poderosamente”<sup>38</sup>.

El Mal no sería, pues, ningún concepto, sino más bien una denominación, un nombre para lo amenazador<sup>39</sup>, algo, en cualquier caso, no definible para Heidegger; y Sartre, enzarzado en su ontología fenomenológica, empieza por decir que si “el propio hombre no es (tampoco) definible es porque empieza por no ser nada”<sup>40</sup>. Éste es, como veremos, el objeto de las teodiceas, a saber, conciliar a Dios –un ser creador por esencia bueno– con la existencia del Mal. Pero

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *La Science et le monde moderne*, Payot, 1930.

38. *Teoría de la Vida*, Orbe Aguilar, 1957.

39. Rüdiger SAFRANSKI, *El mal*, Tusquets, 2005.

40. Dirá temerariamente Sartre que el hombre es “un no-ser que juega a ser”: Conviene releer despacio *L'être et le néant*, N.R.F., Gallimard, 1943.

las teodiceas –inauguradas, como suele decirse, por Leibniz<sup>41</sup>– son de suyo imposibles. Kant<sup>42</sup> declara la imposibilidad de todas ellas y esa corriente llega hasta nuestros días, como veremos al detenernos en la obra de Rüdiger Safranski o en la de Estrada, así como en la crítica de Queiruga, entre otros. Este es un lugar común muy antiguo, incluso anterior a Grecia, que fue la primera cultura en plantear racional y sistemáticamente la célebre pregunta “*pozentokakon*”, esto es, ¿de dónde viene el Mal? No es posible, de todos modos, pasar adelante sin detenerse en la doctrina de Platón<sup>43</sup>, de sobra conocida, pero inexcusable por su influencia posterior, en especial en las filosofías helenísticas y en el desarrollo del pensamiento patristico, en la indagación de Agustín –que ya advierte que la noción de Mal constituye una “*difficilissima quaestio*”<sup>44</sup>– y en las teorías escolásticas.

En su reflexión sobre el Mal y sus efectos en la sociedad, Olivier Abel nos previene frente a esa difícil realidad, advirtiéndonos sobre los riesgos que implica la propia lucha del hombre por limitarlo o extinguirlo. Advierte Abel que nuestra acción contra el Mal puede provocar males mayores (traduzco libremente) a causa de cierto “maleficio de lo irreversible” cuyo encanto no podríamos romper, y es probablemente una de las principales características del Mal, razón por la que llega a preguntarse, llevando el problema hasta su límite máximo, si es posible actuar contra el Mal sin causar otro mal<sup>45</sup>. También C. S. Lewis rondaba en esa idea cuando escribió que “sería fútil intentar resolver el problema del Mal creando otro problema”<sup>46</sup>. En un terreno muy diferente, al que hemos de acercarnos luego con insistencia, Paul Ricoeur

---

41. Gottfried W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del Mal*, Sígueme, 2013.

42. *La Religión dentro de los límites de la sola razón*, en especial, la segunda parte, en la que se ocupa *De la lucha entre el principio del Bien y el principio del Mal en pro del dominio del Hombre*, cfr. *Sobre Dios y la Religión*, Ediciones Zeus, 1973. Vid. concretamente su escrito *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1992.

43. Más adelante se mencionan los antecedentes críticos del mito y la religión en la filosofía griega.

44. *Epistola ad Valentinum*, cfr. Herbert HAAG, *El problema del mal*.

45. Vid. Olivier ABEL, “Justice et mal”, en Antoine Garapon y Denis Salas (coords.), *La Justice et le Mal*, Editions Odile Jacob, 1997.

46. *El problema del dolor*, Rialp, 1994.

mantuvo que el Mal “es la experiencia crítica de lo sagrado” y que, tal vez por eso mismo, bien parece ser “la ocasión por excelencia para ese paso del mito a la *gnosis*”.

### TIPOLOGÍA DEL MAL

El mal metafísico responde a la contingencia y finitud humanas, a la consiguiente inevitabilidad de la muerte. Por esa razón decía Heidegger<sup>47</sup> que “el Hombre es un ser para la muerte”, un sujeto que, sin embargo, llega a asumirla como un hecho fatal pero no a resignarse ante lo que ella implica, es decir, el fin real de la existencia. J. P. Sartre no es menos inquietante cuando dice que, admitida la fatalidad de la muerte, “l’homme est une passion inutile”<sup>48</sup>. Es hermosa la teoría de Mircea Eliade<sup>49</sup> –luego tan repetida– de que es precisamente con la muerte, o sea, ante la muerte, cuando aparece la Cultura, y cada vez retrocede más la fecha en la que, según los arqueólogos, ese primer esbozo de actividad cultural, consistente en los ríos funerarios, aparece en las tumbas. Siendo un símbolo radical del Mal, el hombre se enfrenta a la muerte, en todo caso, desde los orígenes más remotos, con la intención de “apoderarse” de él y de superarlo.

El mal *físico*, por otra parte, siendo también inevitable, genera siempre una reacción para neutralizarlo o funcionalizarlo, ya recurriendo a la intervención numinosa, ya fiándose de la propia experiencia apoyada en el desarrollo de su lógica. Pero el Mal en cuanto sufrimiento experimentado por el sujeto no es objetivable sino concreto, personal y existencial. Distinto es el mal *moral*, dado que su concepto surge de la conciencia de falta (de pecado), es decir, de transgresión punible que el hombre puede aceptar o rebelarse ante ella, sin cuestionar, en cualquier caso, que no es más que la consecuencia de su propio comportamiento. La idea de que ese Hombre está animado por una maldad propia surge pronto

47. *Ser y tiempo*, Planeta–De Agostini, 1993. También Ratzinger dice textualmente: “Ser hombre significa: ser destinado a la muerte. Ser hombre significa tener que morir”. Cfr. *Der Gott Jesu Christi*. (Comentario a Lc 2,22). *Ibid.*, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Sígueme, 2005.

48. *L'être et le néant*.

49. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 ts., Herder, 1996.

en la Historia, pero el fracaso de la “teoría de la retribución” –que propone que el Ser superior premia o castiga en función de los méritos o deméritos de cada cual– fulmina esa idea.

Cuando Job, a pesar de todo, vence dialécticamente a sus satisfechos “amigos”, no se detiene sino que –al margen de su indudable fe de fondo– se enfrentará al propios Dios, no con la violencia del que protesta simplemente, sino con la vehemente actitud de aquel que no aceptará nunca la indiferencia de Dios ni su eventual injusticia. La doctrina tradicional de la retribución no le sirve más que los fieles “satisfechos”, aquellos que nada tienen que reprochar a su destino. Léase el salmo 73 que adelanta una crítica severa de la idea de la retribución. José Mas Bayés escribe que “la inocencia de Job es un axioma” porque –argumenta– “si Job fuera culpable no habría drama”<sup>50</sup>. Cabodevilla ha escrito que las imprecaciones de Job “conservan hoy toda su validez, su poder de agitación, su filo agudísimo, que tantos siglos de reflexión cristiana no han conseguido embotar”<sup>51</sup>. María Zambrano ve en el mito de Job la clave de toda tragedia: “el hombre encerrado dentro de su existencia..., a solas con su conciencia” y piensa –entre no pocas originalidades– que esa soledad supina del patriarca tentado por la apuesta de Dios es como un anticipo de la que acompañará siempre al hombre de Occidente<sup>52</sup>.

El Hombre sería tan culpable como víctima de esa oscura dinámica que lo envuelve sin remedio y, frente a ello, el hombre religioso, presente en toda la Humanidad según Eliade, trata de explicarse su tragedia asumiendo la teoría de la culpa. Pero Agustín considera que si el Mal provoca culpa y exige pena, éstas no son sino el instrumento de que el Hombre culpable dispone para su purificación, una doctrina íntimamente unida con la teodicea de Ireneo. Claro que la cuestión del Mal aparece muy pronto en el pensamiento agustiniano como pone de relieve su famoso comentario sobre las peras robadas: “Tampoco quería aprovecharme de lo que iba a hurtar, sino que el gusto estaba en el mismo hurto y

---

50. *Comentarios al Libro de Job*, Ediciones Cristiandad, 1981.

51. *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1967.

52. *El hombre y lo divino*, F.C.E., 1973.

pecado”<sup>53</sup>, demostrativo de la intensidad de su sentimiento de culpa y la finura analítica de su conciencia. No está de más recordar que, en relación con el mal *moral*, Agustín recupera y prolonga la confusión cristiana que ve en él sólo la “privación ontológica”, argumento con el que ingenuamente creía suprimir la opción dualista. Fuera de lo creado por Dios —es decir, de lo bueno—, decía Agustín, no existe más que la Nada y si constatamos que ese Mal está ahí es porque Dios Creador “deja agujeros en el cosmos”, exponiendo de este modo la libertad de albedrío que entraña una verdadera voluntad de hacer el Mal. Jeffrey José M<sup>a</sup> B. Russell resume las alternativas respecto a la libertad y el determinismo<sup>54</sup> y no se olvide que las ideas de Agustín sobre el libre arbitrio —así como las de Pelagio y sus seguidores— acabarían siendo condenadas en el Concilio de Cartago de 418 y en el celebrado en Orange en 529. En lo que sí fue determinante Agustín es en el rechazo definitivo de las teorías arcaicas sobre gigantes y las leyendas sobre los ángeles, su caída y su inverosímil ayuntamiento con las mujeres de la Tierra.

Estrada<sup>55</sup> no olvida a Camus cuando descubre en esos “instrumentos” purificadores el “sentido de la arbitrariedad y el dolor”, ni a John Hick<sup>56</sup>, actualizador de la “solución ireniana”. Unamuno, por su lado, no duda en hablar de *El sentimiento trágico de la vida*, y es la reacción humana frente a esa realidad la que le hace plantearse el sentido de la existencia abriendo el camino a la reflexión religiosa, a una religión en la que Safranski ve precisamente “una oferta de sentido”. ¿De qué tipo de “sentido”? Pues de la sugerencia de la posibilidad de la salvación, de la soteriología, que el Hombre arranca al ámbito de lo sagrado en el que tropieza con la alteridad de lo numinoso, con el “mysterium fascinans” o el “mysterium tremendum”, con “lo Santo” de que habla Rudolf Otto<sup>57</sup>, un terreno tan próximo a la mística. Se atribuye a Lucrecio, refiriéndose a esto, la frase —a mi parecer apócrifa— “timor

53. AGUSTÍN, *Confesiones* 1,4, cit.

54. *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, F.C.E., 1986.

55. ¿Desde el sufrimiento?”

56. *Evil and the God of Love*, Macmillan, 1966.

57. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, 1980.

fecit Deus”<sup>58</sup>, opinión que veo atribuida por Unamuno al mismo Estacio que, en efecto, dijo aquello de “aut ómnibus credendum esta ut menini”, es decir, o hay que creer a todos o a ninguno<sup>59</sup>. En efecto, veo confirmada mi sospecha sobre el carácter apócrifo de la frase en cuestión, por la opinión del profesor Francisco Socas quien me confirma que no pertenece a Lucrecio y que es atribuida a Petronio<sup>60</sup> y a Estacio.

Schleiermacher hablará del “sensus numinis”<sup>61</sup>. Entre esos dos polos se moverá siempre la encuesta humana, porque nuestra única posibilidad de conocer la existencia de Dios reside en considerarlo tal “como lo percibimos”. Nada más. Dios es incognoscible y la prioridad ontológica es atributo de Dios mientras que el Hombre no posee más que su experiencia y con ella ha de debatirse casi a ciegas. A Tertuliano se le atribuye, como ya sabemos, la frase “credo quia absurdum”, un apócrifo con toda seguridad, que él nunca escribió aunque Étienne Gilson – a quien seguimos fielmente en su exposición de la doctrina de los Padres– cree, en todo caso, que “no era incapaz” de ello, con el argumento de que “uno se resiste a creer que ni siquiera un orador (como Tertuliano) haya sido capaz de poner el criterio de verdad en la absurdidad”<sup>62</sup>.

Posiblemente el filósofo que más relativiza los conceptos de Bien y Mal es Baruch Spinoza quien en su *Ética* se ocupa del

58. *De rerum natura*, edición española *La Naturaleza*. Vid. los comentarios de Francisco Socas en su primorosa introducción, “La religión, hija y madre del miedo”, Biblioteca Clásica Gredos, 2003. Estacio, admirador de Lucrecio, juega en su poema *La Tebaida* una variante de interés: “Primus in orbe deos fecit timor”, propuesta a la que se opone Renán, cfr. Jacob BURCKHARDT, *Considérations sur l’Histoire du Monde*, Janos Peter Kramer, 1943.

59. M. de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico...*

60. “Primus in orbe deos fecit timor”, *Fragments*, 22.1; Estacio, *Thebaida*, 3.661.

61. Tiene extremo interés el trabajo de Rudolf OTTO, *How Schleiermacher Re-discovered the ‘sensus numinis’*, cfr. *Religious Essays: A Supplement to ‘The Idea of the Holy’*, Oxford University Press, 1931. Con los comentarios que hace Martin Jay en su obra *Songs of Experience. Modern american and european variations on a universal theme*, University of California Press, 2005.

62. *La filosofía en la Edad Media* cit. También me puntualiza generosamente Francisco Socas que tal vez la frase proceda de este otro texto: “Crucifixusest Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, pror suscredibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile”. (Tertuliano, *De Carne Christi*, V, 4)].

tema con vehemencia para llegar a la conclusión de que tanto uno como otro, Bien y Mal, son más bien “modos de pensar”, no referencias directas a sus objetos. Antes que Spinoza, sin embargo, ya Michel de Montaigne subjetivaba el Mal con una frase sugerente: “Ce que nous appellons mal ne le soit pas de soy, ou de moins tel qu’il soit, qu’il depende de nous de luy donner autre saveur ou autre visage”. No me parece aventurado sugerir que la concepción relativista y subjetiva de Bien y Mal recorre, de un modo u otro, un largo trayecto en la historia del pensamiento<sup>63</sup>.

Es verdad que, como me enseñó Gabriel Albiac, el origen de la meditación spinoziana sobre el Mal hay que ir a buscarlo a su *Correspondencia* con Guillermo de Blyendiergh —en especial las Cartas 14 a la 18—, pero la lectura atenta de su célebre *Ética*<sup>64</sup> nos permite ya la conclusión de que ambos conceptos son “relativos”, bien entendido que, a mi modo de ver, Spinoza está pensando más en los fenómenos de “bondad” y de “maldad” que en sus respectivos principios. De este modo, puede leerse en esa obra esta declaración esclarecedora: “Bueno es aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y malo aquello que nos consta que nos impide acercarnos a dicho modelo”. En la Proposición VIII de la Tercera Parte dice que “el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el efecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”<sup>65</sup>. ¿No es evidente que lo que supone el Bien o el Mal para alguien puede resultar lo contrario para otros? Spinoza, aferrado a su relativismo ontológico, no contempla siquiera la posibilidad de un Bien o un Mal absolutos como los que la experiencia nos muestra a veces también. Los hombres, se limita a decir, disponen de un instrumento idóneo para decidir lo que es bueno y lo que es malo, un instrumento, la Razón, que une a su índole psicológica su carácter lógico y matemático además de social. Ambos conceptos quedan,

63. *Essais*, t. I., Éditions Garnier Frères, 1965.

64. Baruch SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, 1975. Para una visión completa de Spinoza resulta imprescindible la clásica obra de Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía*, por Tecnos, 2013. Vid. también Gilles DELEUZE, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets Editores, 2001.

65. *Ibidem*.



en definitiva, desvinculados de toda voluntad superior<sup>66</sup>. Como indico en la bibliografía, el pensamiento de Spinoza, en este punto y en general, se ve aclarado magistralmente tanto por Gilles Deleuze como por Gabriel Albiac en sus respectivas obras. Kolakowski recuerda que para Spinoza “Dios es perfectamente libre en el sentido de que ninguna otra causa fuera de Él mismo le mueve a actuar y que todos sus actos son necesarios puesto que se desprenden de su naturaleza inmutable”<sup>67</sup>. Personalmente estimo sobre todo la interpretación que Gómez Caffarena hace de Spinoza en su obra citada, a la que remito expresamente.

Todo sucede, en efecto, como si la omnipotencia de Dios no fuera plena, esto es, como si estuviera limitada por su propia naturaleza. “El poder de Dios tiene un límite”, nos recuerda Leszek Kolakowski<sup>68</sup>, como sostenía paradójicamente Orígenes, que aún añadía: “...y no debemos, bajo el pretexto de honrar a Dios, anular esta limitación”, todo ello derivado de la premisa de que “el infinito es por naturaleza incomprensible”. El autor polaco explica que “Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible, pero este hecho no pone límites a su omnipotencia”. Abundando en un argumento en el que insistiremos más adelante, Kolakowski llega a decir que ese Dios “no hubiera podido crear un mundo en el que el Bien resultante de la libertad de elección de las personas estuviera unido a la incapacidad de éstas de hacer el Mal, puesto que ese mundo es lógicamente tan imposible como un triángulo cuadrado”<sup>69</sup>.

Es correcto, sostiene Gómez Caffarena, denominar “lógicamente imposible” a lo contradictorio; y mantener ese límite en el discurso humano sobre el *puede* divino”. Pero ¿podría Dios hacer “todo lo no contradictorio”?, se pregunta el filósofo, quien responde que a la imposibilidad lógica hay que añadirle la imposibilidad real. Y en consecuencia, lo que procede, según él, es “tener siempre en cuenta la “finitud cognitiva humana”<sup>70</sup>.

---

66. *Ibidem*.

67. *Si Dios no existe...*, Tecnos, 1985.

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*. En otros casos se habla de la imposibilidad divina de hacer círculos cuadrados.

70. *El enigma...*

Carl S. Lewis coincide con otros pensadores mencionados aquí en relación con los límites de la omnipotencia divina. En efecto, considera que esa *omnipotencia* significa un poder “capaz de hacer todo lo intrínsecamente posible, no lo intrínsecamente imposible, aunque eso no signifique limitar el poder de Dios”<sup>71</sup>, una conclusión no poco tautológica que trata de explicar recurriendo al enfoque ontológico al aducir que “lo intrínsecamente imposible no es una cosa sino una *no entidad*”, y a la que quizá modera cuando sostiene que la pérdida de una sola alma supone “una derrota de la omnipotencia”. Dios ha de conciliar, en la Creación, al Hombre y la Naturaleza, ya que, aunque sea omnipotente, no podría crear “una sociedad de almas libres sin crear una naturaleza relativamente independiente e inexorable”<sup>72</sup>. Porque, en definitiva, nada que implique contradicción “cae bajo el entendimiento de Dios”<sup>73</sup>. Desde la actitud conservadora también se matiza este asunto de los límites del poder divino. J. M<sup>a</sup> Cabodevilla, en efecto, declara sin ambages que “el poder de Dios es infinito, pero ceñido y condicionado por su propia sabiduría”, del mismo modo que el amor divino se ve encerrado en “en un cierto orden” que él mismo se trazó<sup>74</sup>. El profesor Socas me indica el lugar del anónimo *Symbolum Sapientiae*<sup>75</sup> en que se trata el tema en términos muy críticos, tanto que llega a criticar a los partidarios de defender la omnipotencia en estos términos: “De igual manera abusamos de nuestros ojos cuando intentamos mirar al sol de frente”, insistiendo especialmente en que Dios no puede hacer cosas contradictorias.

Pero volvamos al planteamiento clásico. Leibniz, por ejemplo, concibe un orden natural compuesto de Bien y de Mal<sup>76</sup>, del que deriva su debatida teoría de que, a pesar de todo, el Hombre vive en “el mejor de los mundos posibles”, intuición que compartirá primero Voltaire para abandonarla tras la experiencia del terremoto de Lisboa de 1755 dando paso a la aguda crítica que

---

71. *El problema del dolor*.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*.

74. *La impaciencia de Job...*

75. *Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, *Isis* 93, n<sup>o</sup> 4, 2002.

76. *Ensayos de teodicea...*

supone su *Cándido* en el que el propio Leibniz se verá reflejado en el personaje del ingenuo doctor Pangloss. Pero existen otras posturas, como la de F. W. Schelling<sup>77</sup>, para quien el orden en cuestión gravita en equilibrio sobre una tensión que ni Dios puede superar. Por su lado, Rousseau escribe en *Du contrat social* su convicción de que “todo poder viene de Dios, lo confieso, pero toda “*maladie*” también”. Rousseau necesitará el amplio despliegue dialéctico del que fue capaz para seguir manteniendo que el hombre es un ser bueno por naturaleza tras admitir la naturaleza “política” de toda sociedad, sin la cual no habría convivencia posible<sup>78</sup>.

Y finalmente, como explica Estrada, existe también la opción de “antropologizar el Mal”, es decir, la de depositar todo el peso del Mal en el Hombre, un recurso de ciertas filosofías cristianas, sobre todo, tendente a eximir a Dios de toda responsabilidad, abriendo paso a las nociones de culpa y pena.

### EL HOMBRE, CULPABLE

Atribuir el Mal a la hembra y no al varón no es, como puede imaginarse, una idea moderna. En el *Eclesiastés* culmina el pesimismo antropológico: “... descubrí que es más trágica que la muerte la mujer cuyos pensamientos son redes y lazos y sus brazos cadenas. El que agrada a Dios se alejará de ella, el pecador quedará cogido en ella. Mira lo que he averiguado –dice Qohelet– cuando me puse a averiguar paso a paso: estuve buscando sin encontrar. Si entre mil encontré sólo un hombre, entre todas éstas no encontré a una mujer... Dios hizo al Hombre equilibrado y él se buscó preocupaciones sin cuento”<sup>79</sup>. La culpa es, en todo caso, de la Humanidad.

Cuando esto se produce, es decir, cuando se decide que Dios no es responsable de la existencia del Mal y se atribuye a

---

77. *Filosofía della Mitologia*, Mursia, 1999. En la extensa obra de Schelling tiene interés también, para nuestro objeto, la titulada *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*, Anthropos, 1984.

78. *Du contrat social*, Flammarion, 1966.

79. *Ecl* 7, 26 y ss.

la criatura, toma cuerpo el concepto de “maldad”. La “maldad” es la condición insolidaria y agresiva del Hombre, su propensión competidora e implacable, tal como Plauto lo expresa en su *Asinaria* y será reutilizado, con el tiempo, por Thomas Hobbes<sup>80</sup>. El Hombre no es un “zoon politikon”, un animal político<sup>81</sup>, como propuso Aristóteles, sino “un lobo para el hombre” –el “homo homini lupus” de Plauto que, forzado por el miedo tenderá a pactar con sus semejantes un orden o pacto artificial. El “estado de naturaleza” que imaginará más tarde Rousseau no es sino el “estado natural de guerra” que sólo desaparecerá cuando *Leviatán* –es decir– el ente artificial al que los individuos han cedido sus derechos– imponga un orden obligatorio. Porque ocurre que en ese “estado de naturaleza”, pensará Hobbes, no hay moral y no existe otra fuerza activa fuera del interés personal. Concede Hobbes que los hombres nacen provistos de unas leyes naturales que son inmutables y eternas, pero que, obviamente, no se cumplen en la práctica social. Se trata, como puede verse, de la máxima expresión del pesimismo moral, frente al que suele contraponerse la visión de Rousseau que esgrime el mito del “estado de Naturaleza” como ideal, y dice en el *Emilio* que “todo es bueno cuando sale de las manos del Autor de las cosas; (y) todo degenera entre las manos del hombre”<sup>82</sup>.

El Hombre no es un ser bonancible que se guía por el interés general sino por su puro egoísmo, lo que desde Grecia vienen repitiendo pensadores como Caliclés –ese invento de Platón en el *Gorgias*– que funda su única esperanza en el derecho del más fuerte; como Antifonte, que sostenía que el Mal no existe en el sentido de que sólo es tal cuando es descubierto; o como Trasímaco que definió la Justicia como el interés de los más fuertes<sup>83</sup>. La esperanza, en consecuencia, va de la mano del egoísmo, lo

---

80. *Leviatán*, F.C.E. 1999.

81. Socas me sugiere que sería más apropiado traducir esa definición como “animal ciudadano”.

82. *Émile ou l'Éducation*, Flammarion, 1966.

83. *Vid.*, por ejemplo, George H. SABINE, *Historia de la teoría política*, F.C.E., 1945. También la obra clásica de Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Vol. I., Montaner y Simón, 1978. Y Antonio TRUYOL, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Revista de Occidente, 1961.

que supone que, puesto que el Hombre procede del “estado de Naturaleza”, el “principio fisiológico” que informa toda conducta no es otro que la propia conservación, es decir, “la continuación de la existencia biológica del individuo”.

El Bien no es más que lo que conduce a esa finalidad; el Mal, aquello que tiene un efecto contrario<sup>84</sup>. Por eso Hobbes, en quien ahora no cabe detenerse, extrema su individualismo hasta la idea de que todos los hombres son iguales en tanto no interfiera sus conductas un poder civil regulador que ponga fin a la “guerra de todos contra todos”. Para Hobbes, ese Hombre imbuido de maldad congénita, no puede ser sujeto de derechos si no es en el seno de la Sociedad, ésa que él llama “persona ficticia”, una posición que conduce al poder totalitario como remedio único<sup>85</sup>. Se impone el adagio antiguo: “Ubi societates, ibi ius”. El individuo desaparece en el vórtice que es la vida social. Platón y Aristóteles ya estaban conformes en que el Hombre bueno es el *ciudadano* bueno.

No siempre, desde luego, el pensamiento se entrega con tanta facilidad. Se ha escrito que mientras la filosofía intente resolver el problema del Mal “aceptando el riesgo del fracaso absoluto” no encontrará la solución pero sí “al Hombre, al Hombre desnudo más allá del mito, al Hombre solo, más acá de Dios, al Hombre naturalmente prometeico y cristiano al que no se le ha prohibido la esperanza, el sentido de su existencia, es decir, su pasión”<sup>86</sup>. Borne piensa que toda conducta humana “comporta secreta o declaradamente, una filosofía del Mal y de Dios que le confiere consistencia y figura”<sup>87</sup>.

En David Hume se reencuentra una propuesta que recuerda, siquiera sea intencionalmente, la consigna de Marx grabada en su epitafio del cementerio londinense de Highgate: “No se trata de interpretar filosóficamente el mundo, sino de transformarlo”. Ahora sí que estamos en el cénit de las antropodiceas, cada una de ellas con su plan o solución: Marx, como va dicho, transformar la sociedad, Freud elevar al individuo a su nivel

84. Vid. G. H. SABINE, *Historia de la teoría política*.

85. *Ibidem*. Vid. también Ferdinand TÖNNIES, *Hobbes, vida y doctrina*, Alianza Editorial, 1988. Y Leo STRAUSS en su antigua y actualísima obra *The political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Phoenix Books, 1996.

86. É. BORNE, *Le problème du mal*.

87. *Ibidem*.

adulto, Camus luchar a pesar del sinsentido de la vida por lo cual, en *La peste*, estará de parte del médico que lucha por curar frente al cura que reza. En todas ellas resuena el eco de la hegeliana “muerte de Dios” sobre la que todavía especulará Roger Garaudy en su conocido “Dios ha muerto”<sup>88</sup>, escrito en torno a Hegel.<sup>89</sup>

Como Marx, Ernst Bloch<sup>90</sup> defiende la imagen del “héroe rojo”, es decir, del luchador laico, incluso ateo, que lucha por la Humanidad sin esperar a cambio “retribución” alguna, al margen por completo de toda idea sobrenatural, y probablemente haya sido un grave error de las teologías actuales el no haber sido capaces de percibir en esta propuesta –léase *El principio Esperanza*<sup>91</sup>– un lúcido humanismo cuyo mérito rebasa el de tantos rezadores en cuya actitud Estrada llega a ver acaso una coartada para la falta de compromiso. Tampoco se ha valorado debidamente la conclusión de Horkheimer quien, más allá de la abrumadora carga del Mal que nos aflige y concediendo que somos incapaces de afirmar a Dios, tenemos que vivir, sin embargo, como si realmente existiera, un tema sobre el que Estrada hizo importantes reflexiones<sup>92</sup>. Repetiré con Estrada que “la teología ha estado ciega en no ver que ese ateísmo es un humanismo”<sup>93</sup>.

## VI. ¿ES DIOS OMNIPOTENTE?

Es obligado detenerse en este punto de la omnipotencia de Dios, clave de bóveda bajo la que disputan tanto la ponerología, o estudio del Mal, hasta la teología, pasando por la pisteodicea o justificación de la fe. Por supuesto, la noción de un Dios omnipotente no es un simple hallazgo filosófico sino más bien “un constructo”

88. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Ediciones Siglo Veinte, s.f.

89. Es obvio que sobre este tema, “la muerte de Dios”, resulta imprescindible la opinión de NIETZSCHE en *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, 1972, en la que no cabe detenerse aquí. Se ha dicho también que si Kant enterró a Dios en su *Crítica de la razón pura*, lo desenterró en la *Crítica de la razón práctica*, como maniobra dialéctica imprescindible para que su propuesta de “imperativo categórico” pudiera afirmarse.

90. *El principio Esperanza*, Trotta, 2004–2007.

91. *Ibidem*.

92. ¿Desde el sufrimiento...?

93. *Ibidem*.

—dice Queiruga<sup>94</sup>— que procede del pensamiento mítico y aparece ya en el psiquismo infantil. Lo trataremos más detenidamente a propósito de la paradoja de Epicuro, pero adelantemos ya que será Leibniz quien introduzca la idea de límite para concluir que un mundo finito conlleva por fuerza la existencia del Mal. El Mal es inevitable porque para existir, se ha dicho, (no) resulta imposible evitar la exposición a las amenazas inherentes a la finitud. El mismo Queiruga resume el problema: “Hablando con propiedad —dice— no es que Dios *no pueda* crear un mundo sin mal, sino que tal cosa, sencillamente, no es posible” por la misma razón que no es posible conseguir el círculo cuadrado, y recuerda el razonamiento de Xavier Zubiri de que no se trata de la incapacidad divina sino de la limitación de la criatura, de que “la criatura no da más de sí”, lo que vuelve absurdo el cuestionamiento de la omnipotencia: decir que Dios no puede hacer círculos cuadrados ni afirma ni niega esa omnipotencia, sino que llama la atención sobre la inexistencia del objeto sobre el que poder ejercerla. Y concluye Queiruga sobreponiendo a la imagen de un Dios capaz de manipularlo todo, un Creador “capaz de entregar la criatura a sí misma”, una hazaña reservada, desde luego, a la omnipotencia. Dios deja a la criatura “ser según su naturaleza intrínseca”, pero distanciándolo de la “indiferencia apática del dios aristotélico” y, a cambio, “acompañada con el respeto exquisito a su libertad y en la entrega de un amor incansable”. Dios sólo puede querer el Bien para sus criaturas, a las que ama tanto como a Él mismo, y si el Mal existe es porque resulta inevitable “en las condiciones de un mundo y de una libertad finitos”<sup>95</sup>. El remate del argumento viene solo: “la omnipotencia divina queda intacta”. He utilizado las ideas de H. Haring expuestas en su trabajo *Il male del mondo come problema della potenza è dell’impotenza di Dio* incluido en la obra coordinada por Giovanni Ferretti<sup>96</sup>.

94. Para todas estas referencias vid. A. TORRES QUEIRUGA, *Mal y Omnipotencia...*

95. Vid. J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*.

96. *La ragione e il male*, Marietti, 1988. También en este punto me descubre Francisco Socas un interesante fragmento del *Hymnū seu Canticum ad Deum*, de Cardano, cfr. *Opera omnia*, Lyon, 1663, con interesantes referencias en que el autor intenta superar “el problema insoluble del Mal” (Socas) que lamento no poder utilizar más a fondo ahora.

Caben, en todo caso, algunas reflexiones complementarias. La primera surge en torno al mitema de la prohibición divina de comer el fruto del Árbol del Bien y del Mal<sup>97</sup> que, como va dicho, “descubre” al Hombre el Mal o, lo que es lo mismo, lo saca de su inocencia al concederle la libertad de elección. Se ha dicho, en efecto que al establecer esa primera prohibición, Dios rompe la idealidad perfecta de la Creación, aquella en que el Hombre, creado inocente e inmortal, vivía antes de tener noticia de la existencia de lo Prohibido y, en consecuencia, antes de verse expuesto al dilema que le plantea su propia libertad. Es como si Dios “inventara” el Mal para contraponer al Bien absoluto que es propio de la Creación –y, por eso, Safranski habla de la “libertad imperfecta”– lo que constituye una suerte de desafío lúdico a una voluntad que, desde que es libre, es también vulnerable. Ahora bien, si Dios es, en ese sentido el autor del Mal y expone a su criatura a caer en la tentación –consecuencia inevitable de la libertad– ¿no hay en ello una aparente arbitrariedad, es decir, no se podía haber evitado el Mal dejando al Hombre vivir enrocado en su inocencia? Porque al abrir el camino al libre albedrío, parece que Dios “autolimita” su propia omnipotencia, en el sentido de que esa misma libertad que regala al Hombre implica un límite –no hay más que contemplar los hechos en el mito– de la esencial omnipotencia divina: Dios se limita a sí mismo, aunque la libertad de la criatura limite, de hecho, al propio Creador. No olvido el lúcido comentario de Georges Bataille: “l’interdit et la transgression répondent a ces deux mouvements contradictoires: l’interdit rejette, mais la fascination introduit la transgression”<sup>98</sup>.

Comparemos el caso de Adán en el Paraíso con el del Hombre que decide construir la Torre de Babel<sup>99</sup>, una criatura adulta ya, es decir, por completo ajena a la inocencia, y dueña, en cambio de su libertad, es decir, capaz de decidir su propio destino. Desde

---

97. *Vid.* las obras citadas de Theodor H. Gaster y la conjunta de Robert Graves y Raphael Patai. En especial el capítulo que le dedica al tema el primero. Frazer dedica también un interesante capítulo al tema de la Caída en su obra *El Folklore en el Antiguo Testamento*, F.C.E., 1981.

98. *L’erostisme*, UGE, 1965. Con los comentarios de Jean-Jacques WUNENBURGER en *Le Sacré*, Presses Universitaires de France (PUF), 1977.

99. T. H. Gaster incluye un interesante capítulo en su obra *Mito, leyenda...*



esa libertad, ese Hombre desafía a Dios –como hicieran Luzbel y los ángeles caídos– al pretender alcanzar el Cielo con su torre, quiérese decir, con medios exclusivamente humanos movidos por su voluntad libre de trabas, algo muy diferente, desde luego, a la acción de un Adán inocente, originada precisamente por la aventura de la libertad que abre ante él el dilema fatal. Claro que ello implicaría aceptar que Luzbel, como ángel e hijo de Dios, no era desde su creación –como Adán– inocente sino libre.

Pensemos en que, durante la era patriarcal, el Hombre, aun siendo libre, sigue sujeto a la voluntad de Dios. Abraham no puede decirse que eligiera ni el Bien ni el Mal sino que se limita a obedecer una humanamente incomprensible exigencia del Dios absoluto, ya que ni siquiera el parricidio que accede a cometer a petición de Dios puede decirse que, en su conciencia, se presente como un Mal. Sobre la libertad del hombre caído que es Abraham se impone la voluntad divina que el patriarca no se cree con derecho a juzgar. Resulta forzoso remitirse aquí a la honda búsqueda de Sören Kierkegaard en *Temor y temblor*<sup>100</sup>, pero también a las penetrantes matizaciones que hace Erich Auerbach en *Mimesis*<sup>101</sup> para una apropiada consideración de la situación de Abraham ante su Dios que le llama y ordena sin contemplaciones una vez que el patriarca, desde su inflexible fe, ha contestado a la imperiosa llamada de Dios con el famoso “Hinne–ni”, equivalente a “heme aquí” o según otros traductores, como Gunkel, “oigo” o “veme”<sup>102</sup>. Abraham no es tentado, él no siente que se le plantea un dilema, sino que se la da una orden, incomprensible si se quiere, pero ¿quién es la criatura para discutir con el Creador?

Distinta es también la tentación a que se ve sometido del rey Saúl cuando cede y va a consultar a la nigromante de Endor<sup>103</sup> para que invoque a Samuel, ya fallecido y ante el acoso de los filisteos, lo que constituye sencillamente una transgresión que pagará cara<sup>104</sup>. Lo prueba la recriminación del propio Samuel

---

100. Losada, 1958.

101. F.C.E. 1983.

102. *Ibidem*.

103. *Vid.* C. GOTTANELLI, “Mensajes de los infiernos en la Biblia hebrea: la nigromante de En–dor”, en Paolo Xella (ed.), *Arqueología del Infierno*, AUSA, 1991.

104. Deut. 18: 11–12, y Lev. 20:27 vetan estas consultas a los infiernos.

al rey: “¿Y por qué me preguntas a mí, puesto que Yahvé se ha apartado de ti y se ha hecho tu enemigo?”<sup>105</sup>. Cuando el Mal es conocido por el Hombre se convierte en objeto del deseo prohibido o, más sencillamente, de la concupiscencia. ¿Cómo explicar, en cualquier caso, la extraña predilección de Yahvé por David a pesar de sus crímenes, o por su hijo Salomón el idólatra?<sup>106</sup> Durante toda esa era la idea de Dios que recoge la tradición del texto sagrado responde a una concepción antropocéntrica de Dios.

Juan Mateos y Fernando Camacho<sup>107</sup> han tratado con una, a mi modo de ver, elegante argumentación, de romper la aporía y hallarle una salida al problema de la cuestionada omnipotencia de Dios. Dios es amor –nos dicen– y, en consecuencia, es “necesariamente bueno”, lo que nos obliga a plantear “en qué sentido es Dios omnipotente”, como tantas veces se afirma. Para empezar, señalan estos autores que en los Evangelios “nunca se llama a Dios omnipotente o todopoderoso, y recuerdan que Pablo<sup>108</sup> emplea en la *II Carta a los Corintios*, utilizando una cita de II de *Samuel*<sup>109</sup>, el término griego “pantokrator” que no significa “todopoderoso” sino “Soberano de todo”, algo que conviene con la afirmación paulina de que, al final de la creación “Dios lo será todo en todos”<sup>110</sup>. En el *Apocalipsis* de Juan, ese mismo término se utiliza en nueve ocasiones significando unas veces el reinado universal de Dios y otras la escena del tiempo final<sup>111</sup>.

En apretado resumen cabe decir que para estos dos autores la salida hay que buscarla no en el Poder sino en el Amor, en ese amor sin límites de Dios que, como todo amor, precisa de una respuesta libre, sin coacción, pues “la coacción impide el

105. Esa práctica estaba muy difundida en Israel como en Grecia. García Gual distingue entre las falsas “katábasis” de la “nekyomanteia (*Mitos, viajes, héroes*, Taurus, 1981). En el I Libro de Samuel (28, 3–25) puede encontrarse el inquietante diálogo entre el profeta y el rey en casa de la nigromante. Recuérdese que era Saúl mismo quien había prohibido las prácticas de ese tipo.

106. *Vid.* los comentarios de Jacques ELLUL, *Ce Dieu injuste?*, Arlea, 1999.

107. *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, El Almendro, 1988.

108. Pablo, 2 Cor 6,18.

109. 2 Samuel, 7, 14.

110. I Cor 15,28.

111. J. MATEOS y F. CAMACHO, *El horizonte humano...*

amor”<sup>112</sup>. Sólo el hombre libre que responde a ese amor divino, desligado de toda coacción, acierta en la salida, ya que ello supone una adhesión al ofrecimiento salvífico ofrecido por Dios. Ilustra este argumento el propio caso de Jesús de Nazaret cuyo fracaso frente a un pueblo incrédulo que incluso lo condena a muerte deja “a Dios impotente”. Los trémulos episodios de Getsemaní o del Gólgota, esos desfallecimientos de Jesús que llega a proponer al Padre su indulto o le pregunta la razón de su abandono<sup>113</sup>, hablan por sí solos. Sólo el Padre es omnipotente pero el fracaso de la propuesta jesuítica le obliga a aceptar el sacrificio supremo, lo que supone para los judíos el descrédito no sólo de Jesús sino del Padre, impedido de manifestar su poder. Pablo dirá que “la debilidad de Dios es más potente que los hombres”<sup>114</sup>.

En definitiva, para Mateos y Camacho, “Dios no puede ser responsable de los males de la Humanidad” de lo que puede concluirse que “es equivocado buscar explicaciones que hagan el amor de Dios compatible con el mal”<sup>115</sup>. Coherentes con estas apreciaciones, los autores utilizan la expresión “un Dios débil”. Si el Hombre alarga su mano para estrechar la que le tiende Dios, entonces Éste es omnipotente –que Dios todo lo puede es una idea repetida en el Evangelio–, pero si rechaza el ofrecimiento divino, se expone sin remedio a las consecuencias. El Mal no depende de Dios ni es creado por Él, por supuesto, pero, además, se perfila como un elemento bastardo de la Creación que sólo consigue actuar si el Hombre lo elige al desprestigiar la oferta soteriológica de Dios. El Mal no está en Dios ni en el Hombre. Quizá lo más razonable sea pensar que reside en el desencuentro de ambos. Un razonamiento muy estimable, sin duda, pero que, por referirse en exclusiva al mal *moral*, no liquida la incómoda cuestión de la existencia del mal *físico*. Por lo demás, creo que no le falta razón a Étienne Borne cuando concluye que “mal físico, mal moral y mal metafísico están inextricablemente juntos”<sup>116</sup>.

---

112. *Ibidem*.

113. No me parece ocioso plantear la cuestión del origen de esta noticia. ¿No estaba Jesús orando solo y distanciado, no estaban los discípulos dormidos ?

114. I Cor I, 22 ss.

115. *El horizonte humano...*

116. *Le problème du mal...*

## SOBRE LAS TEODICEAS

No resulta fácil evitar la repetición (o el desorden) en una exposición de esta índole y, consciente de ello, trataré de exponer el sentido y el desarrollo de las teodiceas, es decir, de las teorías que exoneran a Dios de toda responsabilidad por la existencia del Mal y de sus efectos.

Ya se trate de teodiceas o de antropodiceas –de liberar de responsabilidad a Dios o al Hombre– ha de tenerse en cuenta que, tras la coyuntura barroca, con su impronta tridentina, el pensamiento se abre a un horizonte ilusionado en el que los filósofos –la Ilustración– se proponen liberar al Hombre de sus ataduras morales impuestas y descubrir el código de la felicidad. Recordando la paciente explicación que me daba Gaspar Gómez de la Serna sobre la razón por la que él, en su ensayo–biografía de Goya, partía de que el siglo XVIII está inmerso en la idea del “*universo feliz*”<sup>117</sup>. El optimismo triunfa plenamente. Los filósofos –lejanos del pueblo y, en su mayoría, figurantes del *Ancien Régime*– compiten por mostrarnos un mundo feliz, casi se podría decir que toda la Europa intelectual era panglossiana. Aunque a mediados de siglo aparecerán las críticas y no pocos darán marcha atrás. Para empezar, ahí está la obra de Pope, el *Ensayo sobre el hombre*, que formula, como si de un axioma se tratara, la idea de que “*Todo está bien*” de tal manera que de la visión intelectual desaparece el problema del Mal<sup>118</sup>. Se multiplican los ensayos sobre la felicidad –¡como en la actualidad!– como obedeciendo a la consigna, registrada por Paul Hazard, de “extirpar de nuestra alma el sentimiento de lo trágico de nuestra existencia”<sup>119</sup>.

Pero ¿qué es lo que ha ocurrido a mediados de siglo para que, como va dicho, esta tendencia se detenga o invierta? El terremoto de Lisboa de 1755 funciona como una enérgica purga entre los pensadores optimistas. Sobre él escriben Kant, Voltaire,

117. *Goya y su España...*

118. Para todo este asunto renito a la obra clásica de Paul HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo*, cit; y a la de Daniel MORNET, *El pensamiento francés del siglo XVIII*, Encuentro, 1988.

119. *El pensamiento europeo...* Cuando hablemos de Unamuno vamos a comprobar el giro inverso.

Rousseau, el padre Feijoo... Cuando Kant contempla el espectáculo se convence de la imposibilidad de las teodiceas. Voltaire califica de “absurdo” el lema de Pope y escribe sus dos famosos poemas de los que hemos de ocuparnos. Rousseau está conmovido y también escribe sus poemas sobre la catástrofe lisboeta, dando paso a una reflexión pesimista que todavía encontraremos en *La profession de foi du vicaire saboyard*<sup>120</sup>.

La ofensiva contra el *Ensayo sobre el hombre* publicado por Alexander Pope todavía en 1734 fue tremenda, fundamentalmente porque nadie en los círculos intelectuales ignoraba que, como se ha dicho tantas veces, el gran poeta y pensador desarrollaba en su obra los sistemas de Leibniz, de lord Shaftesbury y de lord Bolingbroke<sup>121</sup>. Tanto Voltaire como Rousseau polemizan más o menos sonoramente con su célebre idea de que “Todo está bien”, pero es en el epistolario de unos y otros donde se revela la tensión de aquel clima intelectual. El propio Rousseau deja entrever el impacto que el terremoto de Lisboa causó en sus espíritus, hasta entonces, en buena medida, abismados en la ilusión de la felicidad como meta. “Hubierais querido –¡y quién no!– que el terremoto hubiera tenido lugar en medio de un desierto antes que en Lisboa”, le dice Jean-Jacques a Voltaire en una carta de 1756. Pero ni en esos momentos de compasión deja Rousseau de mostrar su disciplina de espíritu. Así dice, pongo por caso, que su objetivo “era mostrarle a los hombres cómo ellos mismos causaban las desdichas y, en consecuencia, cómo evitarlas”, una muestra entre mil de su preocupación moral y social, para la que es difícil encontrar parangón. Ahora bien, que nadie se haga ilusiones entre los filósofos ni entre los teólogos porque “la cuestión del origen del Mal ha sido insoluble hasta ahora y siempre lo será... el Mal existe –remacha Rousseau– como consecuencia necesaria del orden del mundo”<sup>122</sup>. Están demás, pues, las especulaciones metafísicas u ontológicas, lo mismo que las disputas morales o religiosas.

120. VOLTAIRE, *La profession de foi du vicaire saboyard*, Hachette, 1914.

121. Vid. la edición de Alicia VILLAR, *Voltaire–Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza Editorial, 1995.

122. Ese texto pertenece a la advertencia previa que el filósofo antepone a sus poemas sobre la Ley Natural y sobre el desastre de Lisboa y fue incluido por el autor en la edición de sus Obras completas de 1785.

“¡Qué triste juego de azar el juego de la vida humana!”, escribe Voltaire, por su lado, a monsieur Tronchin en 1755. Y a monsieur de Palisot le traslada unos versos de la *Eneida*<sup>123</sup> de Virgilio bien elocuentes: “Non ignara mali, miseris succurrere disco”, esto es, teniendo experiencia del dolor, aprendo a socorrer a los desdichados. Una conmoción profunda se ha producido en la entraña de aquel planeta literario reservado a la alta sociedad en que aquellos maestros se movieron siempre, hecho, a mi modo de ver más, significativo en un temperamento como el de Voltaire que en un Rousseau abierto siempre –a pesar de cuanto de su vida privada sabemos– a la sensibilidad y a la preocupación por lo ajeno. ¿Qué pretenderá Pope –como luego Leibniz– con sus monsergas ilusorias?, piensa sobre todo este alarmado Voltaire. “Eso del *Todo está bien* me parece ridículo cuando el Mal está sobre la Tierra y sobre el Mar”, escribe a Monsieur Ferrieol. Voltaire, ya enojado, entiende que la ilusión pueda mantenerla un sujeto inculto o mal informado, “pero mi pobre Pope, mi pobre jorobado, al que conocí y aprecié, ¿quién te ha dicho que Dios no pudo formarte sin tu joroba?”<sup>124</sup>, carta a su amigo el filósofo Elías Bertrand, escrita también al filo de la catástrofe. Y en otra misiva al mismo personaje: “Es *demasiado* cierto que hay Mal moral y Mal físico. La gran dificultad está en conocer la causa”. Pero, ay, reconoce en la misma carta: “También hay Bien físico y Bien moral”<sup>125</sup>. A mi entender, es aquel un momento de confusión entre la élite intelectual, una confusión que no excluye siquiera comentarios que suenan a palinodia como éste de Voltaire: “Espero una vida feliz después de haber sufrido tanto (¡). Aunque me equivoque al mantener esta esperanza, al menos es

123. VIRGILIO, *Eneida*, I, 630, cit.

124. Carta a su amigo el filósofo Elías Bertrand, escrita así mismo al filo de la catástrofe lisboeta, *Correspondencia*...

125. No comparto enteramente la advertencia de Alicia VILLAR cuando dice, en una nota de su excelente edición, que “A juicio de Voltaire, el mal moral, sobre el que se escriben tantos libros, no es más que el mal físico” y remite al *Diccionario Filosófico* y otras obras del filósofo para probarlo. La carta en cuestión va igualmente dirigida a Elías Bertrand casi en las mismas fechas. El subrayado es mío.

por sí misma un Bien que me hará soportar todos mis males”<sup>126</sup>. Entrañable momento de debilidad del viejo deísta, muy probablemente provocado por el terrible acontecimiento de Lisboa. La intensa polémica mantenida entre Voltaire y Rousseau<sup>127</sup>, a la que acabamos de referirnos, expresa muy bien este estado de ánimo y acabó, por cierto, como es sabido, con la amistad entre ambos, de igual modo que la que el maestro mantuvo con La Mettrie, un materialista cerrado al que contrariaba incluso el rastro del deísmo, o luego, con Cardano o Spinoza. Ahora vamos contra el optimismo racionalista difundido por los sabios de la Enciclopedia. Nada de “el mejor de los mundos”, nada de “todo está bien”: el terremoto de Lisboa recorre como un fantasma los cenáculos intelectuales y se dicen cosas –las dicen Voltaire o Rousseau– como “la vida humana es un triste juego de azar”. Adiós a la esperanza –elitista, por descontado–, adiós al optimismo antropológico ilustrado. El “terremoto revela que el mundo no es más que un desorden eterno, un caos de dolores”. Cuando escribe su famoso poema, Voltaire está muy cerca de la paradoja de Epicuro de la que hablamos en otro momento: “Si Dios es justo, por qué sufrimos” se pregunta el pensador, el mismo pensador que hasta el día anterior hablaba como un heraldo de la felicidad.

Para empezar hay que decir que en Occidente la tendencia general considera al Mal irracional e incomprensible. Boecio, en su obra ya citada, formula, como antes se dijo, otra curiosa alternativa: “Si Dios existe, ¿de dónde procede el Mal? Pero si admitimos que no existe, ¿de dónde viene el Bien?”. En Occidente explican, de todas maneras, el Mal desde una perspectiva teocéntrica, tratando de convertir en un problema epistemológico ese Mal una vez desontologizado. Tras las huellas de Platón, a quien siguen Agustín y Buenaventura, desde Plotino<sup>128</sup> hasta Leibniz, se trata de relativizar el Mal. En Boecio aparece como un “accidente”. Agustín se niega a admitirlo, darle identidad y consistencia lógica, y procura reducirlo a una mera ausencia del Bien, y Clemente orienta la cuestión diciendo que el Mal “es la

---

126. Carta de Voltaire a Monsieur Vernes, 1758.

127. *Vid.* la citada edición de Alicia Villar.

128. *Enéadas*...

necesidad del estado de imperfección de la naturaleza humana y, en este sentido, peldaño intermedio para llegar a Dios”<sup>129</sup>.

Para Hegel, entenderlo implica comprenderlo en relación con la evolución y el desarrollo histórico. Hay que esperar a las interpretaciones modernas para hallar teorías del Mal que lo ven como inscrito en el Hombre, como una cualidad de su naturaleza, como un efecto genéticamente determinado: ahí está la polémica, ya olvidada, sobre la “agresividad” mantenida entre Konrad Lorenz<sup>130</sup>, Desmond Morris<sup>131</sup>, Robert Ardrey<sup>132</sup>, Ashley Montagu<sup>133</sup> o la actitud de Gehlen<sup>134</sup> relacionada con el tema y que no encuentra otro origen del Mal que la propia naturaleza humana animal –esa “agresividad inconsciente genotípica” de que se ha hablado–, a la que pronto se enfrentará una teoría crítica de marcado acento sociológico, a saber, el argumento behaviorista de la formación, que ve el origen del Mal, no en la naturaleza, sino en la Cultura, y en el que es forzoso destacar la contribución de F. Skinner<sup>135</sup>. Del tema, en relación con la aportación de Lorenz por una parte y, por otra, de las de Fromm, Freud y Jung, se ocupa Hagg<sup>136</sup> detenidamente.

Es la perspectiva dualista la que atribuye a la Materia el origen del Mal (el propio Platón, o Plotino) o al Demiurgo, como hacen Marción o los demás gnósticos, aparte, claro está, de los maniqueos, una perspectiva oriunda del orfismo paralelamente a la irania, que luego será muy difundida, como hemos de ver. Resulta interesante el caso de Marción<sup>137</sup> y su convencimiento de que no hay duda de que el origen de todo es la lucha entre los dos principios, el Bien y el Mal, respecto de los cuales el Dios veterotestamentario queda supeditado, reducido incluso a un “Dios

129. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 2 ts., Editorial Ciudad Nueva, 1996.

130. *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, 1972.

131. *El mono desnudo*, ed. De Bolsillo, 1967.

132. *The territorial imperative*, Dell Press, 1966.

133. *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza Editorial, 1990.

134. *Antropología filosófica*, Paidós, 1993

135. Vid. los comentarios de J. A. ESTRADA, ¿Desde el sufrimiento ?

136. *El problema del mal...*

137. Vid. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, cit., t. 3. También el interesante comentario incluido en la obra de Julio TREBOLLE *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, 1993.



‘extranjero’, más bien demiurgo, creador de un mundo imperfecto a base de una materia preexistente y él mismo imperfecto”. Sólo Jesucristo revelará al “dios bueno”.

Pero ese enfoque no cabe en las teodiceas occidentales, en general inspiradas por el monoteísmo judeocristiano. Dios no puede ser malo, es imposible, y ello produce un rechazo existencial a la atribución divina del que sólo hay un paso a la antropologización del Mal, bien como derivación de las filosofías cristianas que exculpan a Dios al introducir la noción de pecado y culpa, bien señalando al Hombre por derecho como hace Agustín al afirmar que el Hombre es el agente del Mal en el Universo. El problema, no obstante, sigue intacto, como veremos al asomarnos a la crítica de la teoría de la retribución, según la cual Dios premia a los buenos y sanciona a los malos, justamente el argumento que de manera explícita formula Juan Pablo II en la Carta Pastoral *Sentido cristiano del sufrimiento humano*, al decir que esa teoría de la retribución contra la que se estrella la buena voluntad de Job “es una de las verdades fundamentales de la fe religiosa, basada así mismo en la Revelación: o sea que Dios es un juez justo, que premia el bien y castiga el mal”<sup>138</sup>.

Mientras tanto, atendamos a la angustiada protesta de Albert Camus contra la injusticia que supone la arbitrariedad del Mal. La historia de Job planteará este asunto con la mayor crudeza y puede afirmarse que, sólo en ámbitos muy reducidos y reaccionarios, se mantiene medio erguida aún esa absurda componenda.

Aunque no sin antes insistir en la dureza del dilema que las teodiceas se esfuerzan en desbaratar. Hemos citado a Voltaire y notado que, inicialmente adepto de la teodicea de Leibniz, se aleja de ella tras el terremoto de Lisboa, negando, sencillamente, la omnipotencia de Dios, algo que, como se ha señalado, tiene un alto coste epistemológico para quienes piensen desde una conciencia esencialmente monoteísta como es la Occidental precisamente porque destruye la idea de un Dios positivo reduciéndola, todo lo más, a la de un “no Dios” que conduce por derecho al ateísmo. Voltaire dedica dos entradas en su *Diccionario Filosó-*

---

138. Documentos de Estudios, núm. 92.

*fico* a la voz Bien, el primero bajo el epígrafe “Bien, soberano bien”, un concepto muñido por los filósofos que él declara por completo inexistente. Realista, sostiene que el origen del Mal fue siempre “un abismo, cuyo fondo nadie pudo ver”, entreteniéndose en repasar el enfoque del dualismo iranio y maniqueo tanto como la “fábula” de Basilio en los primeros tiempos del cristianismo, hasta llegar a Pope al que caracteriza con una cita terminante. “Dios –habría dicho Pope– ve con mirada indiferente que perece un héroe o un gorrión, que un átomo o varios planetas se destruyen, que se forme un mundo en una pompa de jabón”<sup>139</sup>.

Se ha hecho hincapié en que la imposibilidad de la teodicea se cifra en la negación de la omnipotencia que teoriza, por ejemplo, Bayle, al decir, a propósito del pecado de Adán y su previsibilidad, que la omnipotencia divina fracasó sin más, un argumento del que discrepa Leibniz por su fideísmo de fondo y por sus “excesos racionalistas”. Una sugerencia curiosa es la que desliza Peter Lippert cuando propone la idea de que Job no solamente lucha por su propia Causa sino que de algún modo lucha por el fuero de Dios, o sea, en procura de que la divinidad se imponga definitivamente al Mal y nada en la Creación quede fuera de su competencia<sup>140</sup>. En todo caso, el criterio de la inutilidad de los intentos de construir una teodicea lo expresa rotundamente Unamuno cuando afirma que “la idea de Dios de la pretendida teodicea no es más que una hipótesis como, por ejemplo, la idea del éter”<sup>141</sup>.

Claro que cabe también negar sin más la bondad de Dios, como hace Cioran<sup>142</sup>, quien contempla desolado el mundo y comprueba la acción maligna en su propia existencia, para concluir que, en última instancia, tendríamos que hablar de “un dios desgraciado y malo”. O incluso, como Nicolás Malebranche, sostener que Dios obra ante todo para su glorificación, porque ama más su sabiduría que sus obras: por eso no evita el pecado de

---

139. *Diccionario filosófico...*

140. Peter LIPPERT, *El hombre Job habla a Dios*, Jus, 1967.

141. *Del sentimiento trágico de la vida...*

142. *Le Mauvais démiurge*, NRF, Gallimard, 1969.

Adán sino que permanece inmóvil<sup>143</sup>, extraña formulación de un espíritu tan sensible que, como es sabido, ingresó en el Oratorio de san Felipe Neri y fue poco después ordenado sacerdote.

Como ya se ha apuntado, las teodiceas son, en general, construcciones heredadas de la tradición judeocristinana. Dios no será el creador del mal –el problema del origen de éste o de su causa no desaparecerá nunca– pero sí que lo “administra”. Es una constante veterotestamentaria la idea de que el Mal *físico* es un instrumento justiciero en manos de Dios. De él exime a los buenos y con él castiga a los réprobos, dice la “teoría de la retribución”, que el mito de Job pondrá, como hemos apuntado ya, definitivamente contra las cuerdas. Y sin embargo, sobre todo en el cristianismo, se concibe el Mal como instrumento de corrección o castigo. Con la mayor naturalidad, además, prueba que no hay solución de continuidad entre el viejo y el nuevo testamento en este aspecto, pues resulta obvia la imagen de Sodoma y Gomorra que tienen presente Juan y Santiago cuando proponen a Jesús, como va dicho, que fulmine a los habitantes de una ciudad que no ha recibido a los discípulos<sup>144</sup> –lo que les vale un dura reprobación del Maestro–, y también la expuesta en el II Libro de los Reyes<sup>145</sup> cuando Elías pregunta a Dios si deja caer fuego para castigar al adversario. El Dios que envió las siete plagas contra Faraón a requerimiento de Moisés no se eclipsa nunca, como demuestra la dureza de Jesús en el Evangelio con sus frecuentes amenazas que hoy son interpretadas en el contexto retórico de su época. No falta un apócrifo que incluso imagina a Jesús niño fulminando a otro menor con la mirada<sup>146</sup>.

---

143. *Entretiens sur la métaphysique et sur la Religion. Suivi des Entretiens sur la Mort*, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, 1945.

144. Lc. *loc. cit.*

145. Reyes II, 1.10

146. *Los Evangelios apócrifos...*